



# Negen muzen, tien geboden



Van oudsher bekleedt literatuur een bijzondere plaats in de samenleving. Dit is vooral te danken aan haar unieke vermogen om toehoorders en lezers ertoe aan te zetten een andere dan de eigen stem in zich te laten weerklinken. Toch brengt die plaats ook vragen naar verantwoordelijkheid en betrokkenheid met zich – vragen die bijna elke culturele generatie zich opnieuw en met steeds wijzigende aandrang stelt. Acht literatuurwetenschappers van de werkgroep ‘Literatuur – Ethiek – Recht’ (UGent) buigen zich over de moeizame dialoog tussen literatuur en ethiek. Hierbij komen ze tot antwoorden die enerzijds de historische ontwikkelingen tot hun recht laten komen (van Plato tot HIV/aids-proza), anderzijds oog hebben voor de resultaten die methodologische vernieuwingen bij het zoeken naar dergelijke antwoorden kunnen opleveren.

Negen muzen, tien geboden



Historische en methodologische gevalstudies over de interactie tussen literatuur en ethiek

B. Biebuyck • G. Buelens • K. De Moor • B. Keunen  
G. Martens • D. Praet • A. Roose • W. M. Verbaal



## **Negen muzen, tien geboden**

*Historische en methodologische gevalstudies over de interactie  
tussen literatuur en ethiek*



# Negen muzen, tien geboden

*Historische en methodologische gevalstudies  
over de interactie tussen literatuur en ethiek*

B. Biebuyck  
K. De Moor  
B. Keunen  
G. Martens  
D. Praet  
A. Roose  
W. M. Verbaal

*met een nawoord van  
Gert Buelens*



© Academia Press  
Eekhout 2  
9000 Gent  
Tel. 09/233 80 88 Fax 09/233 14 09  
Info@academiapress.be www.academiapress.be

De uitgaven van Academia Press worden verdeeld door:

J. Story-Scientia bvba Wetenschappelijke Boekhandel  
P. Van Duyseplein 8  
B-9000 Gent  
Tel. 09/225 57 57 Fax 09/233 14 09  
Info@story.be www.story.be

Ef & Ef  
Eind 36  
NL-6017 BH Thorn  
Tel. 0475 561501 Fax 0475 561660

B. Biebuyck, G. Buelens, K. De Moor, B. Keunen, G. Martens, D. Praet, A. Roose, W. M. Verbaal  
Negen muzen, tien geboden – Historische en methodologische gevalstudies over de interactie  
tussen literatuur en ethiek

*Mozaiëk van de Negen Muzen, afkomstig uit Cos, Romeinse Periode, nu in het Archeologisch Museum in het  
Paleis van de Groot-Meesters van de Orde van Sint-Jan te Rhodos.*

*Onbekend figuur met Thora-rol (wellicht Mozes, Ezra of Elia), afgebeeld naast de gebedsnis van de Synagoge van  
Dura-Europos (Syrië), Romeinse Periode, nu in het Archeologisch Museum te Damascus.*

Gent, Academia Press, 2005, iii + 241 pp.

ISBN 90 382 0792 1  
D/2005/4804/104  
NUR1 617  
U 721

*Niets uit deze uitgave mag worden veelevoudigd en/ of vermenigvuldigd door middel van druk, fotokopie, microfilm  
of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.*

# Inhoudstafel

<i>Ten geleide: Het gebod van de muzen</i> . . . . .	I
<b>Deel 1. Historiek van de literaire ethiek.</b> . . . . .	II
<i>Plato – Over de oude vete tussen filosofie en poëzie.</i> . . . . .	13
De oude vete tussen filosofie en poëzie . . . . .	13
Mimèsis als nabootsing door auteur en acteur . . . . .	18
De morele conditionering van het publiek . . . . .	19
Mimèsis en de Ideeënleer . . . . .	26
Retorische manipulatie . . . . .	30
<i>Aristoteles – Over epos en tragedie in de morele opvoeding.</i> . . . . .	33
Poëzie als <i>mimèsis</i> van handelingen . . . . .	34
Poëzie en filosofie . . . . .	36
Poëzie van het universele of van het particuliere? . . . . .	37
Poëzie als menswetenschap? . . . . .	39
De werking van tragische poëzie: katharsis . . . . .	40
Poëzie en de morele opvoeding van de emoties . . . . .	44
De aristotelische theorie van de emoties . . . . .	44
Complexe emoties . . . . .	47
De cognitieve verwerking van <i>mimèmata</i> . . . . .	47
Emoties en moraal . . . . .	49
Opvoeding, moraal en emoties . . . . .	52
Morele opvoeding als navolging van reële personen en fictieve personages . . . . .	52
Moreel volwassenenonderwijs? . . . . .	55
<i>Bernardus van Clairvaux – De taalmystiek van het Woord en zijn lezer.</i> . . . . .	57
Adam Smith en Martha Nussbaum: betrokkenheid of afstand in de lectuur . . . . .	57
Bernardus van Clairvaux: de woorden en het Woord . . . . .	61
De <i>schola Bernardi</i> : lezen en leven . . . . .	66
Bernardus en Martha Nussbaum: opnieuw naar een dramatische literatuur? . . . . .	82

<i>Erasmus en Montaigne – Literaire pragmatiek en filosofische praktijk</i> . . . . .	85
Grammatica en ethiek . . . . .	86
Een individuele teratologie. . . . .	91
Schrijven tegen drie demonen: waanzin, dood en chaos . . . . .	94
De chaos van de Essais: Montaignes langzame constructie van zijn eigen persoonlijkheid . . . . .	98
De pragmatiek van de tekst en de praktijk van de schrijver. . . . .	102
<i>Engelstalige aids-literatuur – Verzet tegen de stigmatisering</i> . . . . .	107
Inleiding . . . . .	107
Stigmatiserende constructies van mensen met aids . . . . .	109
Aids-literatuur . . . . .	112
Witnessing/Bearing witness . . . . .	115
Dialogen rond een nieuwe seksuele moraal. . . . .	117
Nieuwe medische moraal . . . . .	118
Literaire zorgethiek . . . . .	122
<b>Deel 2.      Methodologie van de literaire ethiek</b> . . . . .	129
<i>Narratologie – Ethische positiebepalingen in verhaalstructuren</i> . . . . .	131
Inleiding . . . . .	131
Luhmann over ethiek. . . . .	133
Aporie van de ‘thematisch-mimetische’ literaire ethiek . . . . .	139
Conclusie. . . . .	153
<i>Genologie – De beproevingsroman</i> . . . . .	155
De deleuziaanse genealogie van de moraal . . . . .	157
De kapitalistische beschaving en de decoding van de moraal . . . . .	162
De geïnterioriseerde beproeving. . . . .	164
De historisering van de beproeving . . . . .	169
De esthetische beproeving. . . . .	171
Ethiek in tijden van estheticisme . . . . .	175
<i>Retorica – De ethiek van de indirecte figuurlijkheid</i> . . . . .	179
Inleiding . . . . .	179
Werkwoordsmetaforiek . . . . .	182
Uitgebreide werkwoordsmetaforiek . . . . .	186
Tussen metafoor en vergelijking. . . . .	187
Gemaskeerde metaforiek . . . . .	190
Metaforische kolonisering . . . . .	195
Ethische resonanties . . . . .	198

*Inhoudstafel*

---

<i>Nawoord</i> .....	205
<i>Geraadpleegde en aanbevolen literatuur</i> .....	215
<i>Trefwoordenregister</i> .....	231
<i>Personalialia</i> .....	239





# Ten geleide: Het gebod van de muzen

*Benjamin Biebuyck*

## **‘Un beau dessin’**

In één van de wat langere hoofdstukken van *Le petit prince* (1928) beschrijft Antoine de Saint-Exupéry hoe het even naïeve als doortastende titelpersonage door bemiddeling van de ik-verteller de kleine lezertjes van zijn relaas wil waarschuwen voor het gevaar van de baobabzaden. Baobabscheuten, die – aldus de prinselijke ruimteverkenner – aanvankelijk maar moeilijk te onderscheiden zijn van die van rozen, dreigen immers al snel volledige planeten te overwoekeren en in uiterste gevallen zelfs in stukken te doen breken. Het gevaar is zo acuut dat hij een zeer bijzondere artistieke opdracht aan de ik-verteller toekent: “Et un jour il me conseilla de m’appliquer à réussir un beau dessin, pour bien faire entrer ça dans la tête des enfants de chez moi.” Dat hij deze raad om de waarschuwing – ook letterlijk – afdoende in de verf te zetten opvolgt, moet blijken uit een kleurige schets van drie reusachtige, in elkaar grijpende bomen. Zo, en alleen zo, kan hij er zich van vergewissen dat de aanmaning haar doel bij de lezers niet mist.

De hoop die de kleine prins en de verteller gemeenzaam koesteren, mag dan al kenmerkend zijn voor de pedagogische relatie van dit boekje met zijn doelpubliek, toch is het een mooi voorbeeld van de manier waarop esthetiek het morele functioneren van taal niet altijd bezwaart, maar integendeel ook geacht wordt dit te ondersteunen. Net als in vele analoge gevallen is er geen sprake van een ontcheit of wereldvreemd artistiek project; in plaats daarvan treedt een functionele esthetiek, die haar legitimiteit ontleent aan haar vermogen om ‘schoonheid’ (wat dat ook moge betekenen) te herdefiniëren met het oog op ‘dienstbaarheid’. In kringen die zich bijzonder interesseren voor maatschappelijke en ethische vraagstukken leeft immers al lang een ergernis ten aanzien van kunst die het abjecte cultiveert – een kunst die pervers of decadent genoemd wordt –, al vindt ook die vaak een posterieure rechtvaardiging in de vorm van een tweede-orde-ethiek, binnen dewelke de esthetisering van het afstotelijke tot een nog meer gefundeer-

de vorm van moreel handelen aanleiding geeft. Het debat tussen een transitieve en een autonome notie van artistieke productiviteit heeft het esthetische denken met name van de voorbije twee eeuwen ten gronde beïnvloed. Het verklaart weliswaar hoe uit de operationele poëtica van het Europese naturalisme de veeleer constructivistische logica van vele modernisten kon groeien; toch moet het ook bij het dagen van een nieuw millennium opnieuw gevoerd worden, maar dan in het licht van de gemediatiseerde *Umwelt*, waarbinnen kunst in het algemeen en literatuur in het bijzonder hun plaats nog aan het zoeken zijn.

Inmiddels heeft het traditioneel socialiserend karakter van literatuur plaats moeten maken voor een sterker solitair georiënteerde leespraxis. Tot een heel stuk in de twintigste eeuw ondersteunde de literaire canon – vanuit een burgerlijk ideologisch project – hegemonische collectieve identiteitsvorming. Niettemin mogen we nooit uit het oog verliezen dat het concept van ‘de letteren’ als dusdanig een enorme evolutie heeft doorgemaakt. In de Oudheid vond het zijn tegenhanger in de geletterdheid als dusdanig, waardoor de meest diverse vormen van tekstuele praktijken ook letterlijk tot de literatuur behoorden – zoals filosofische dialogen, met hun narratieve excursies, of wetenschappelijke traktaten. Een zeer nadrukkelijk functionele tekstcategorie als de preek zou in de Middeleeuwen een beroep doen op haar toehoorders of lezers op een manier die niet wezenlijk verschillend is van diegene die we nu met literatuur associëren – wat al evenzeer geldt voor essays of leerboeken uit de Renaissance. Pas in de vroege negentiende eeuw krijgen de letteren een prominenter belletristische invulling, maar ook die tast de multipliciteit van literatuur niet fundamenteel aan.

Daarom willen we ons in dit boek laten leiden door de gestalten van de oudste (Europese) pleitbezorgsters van de kunsten en letteren: de *mousai* of muzen. Volgens een eerste mythische variant zijn deze bergnimfen kinderen van de hemelgod *Ouranus* en *Gè* (of *Gaia*), de aardgodin. Hun natuurlijke biotoop – de Olympus, de Helicon, de Parnassus – is gaandeweg een symbool geworden voor het verlangen van de mens om het aardse en het hemelse te verzoenen door middel van de kunsten. In een tweede, waarschijnlijk latere variant zijn de muzen de dochters van Mnemosyne, de schoongelokte titaanse, wiens naam ‘herinnering’ betekent en bij wie Zeus gedurende negen opeenvolgende liefdesnachten evenveel telgen verwekte. Door het versmelten van deze twee tradities belichamen niet enkel hun aantal, maar ook hun herkomst de verscheidenheid der letteren. Zo mogen ze niet ontbreken bij de goddelijke drinkgelagen op de hoge Olympus en worden ze gepatroneerd door de lichtgod Apollo (de *musageet*); evenzeer zijn ze godinnen van de aarde, gebonden aan de cycli van de seizoenen. Dit laat-

ste ligt aan hun zeer symmetrische vorm van veelheid, het negental, ten grondslag, waarin de traditionele goddelijke trias gecombineerd wordt met de drie mediterrane jaargetijden.<sup>1</sup> Niettemin ontspruiten alle muzen aan de schoot van de herinnering, die op die manier vrij beschikt over de beslissing welke (historische of persoonlijke) ervaring getoond wordt of verhuld blijft. Dan mag het aanroepen van de muzen een klassieke openings- en inspiratietopos zijn in tal van literaire werken, toch verbeelden de gekroonde hoofden van Calliope, Clio, Erato, Euterpe, Melpomene, Polyhymnia, Terpsichore, Thalia en Urania in de eerste plaats de veelheid van vormen die een dergelijke *Erinnerungsarbeit* kan aannemen – een veelheid die nog wordt versterkt door het bonte inlegwerk op het mozaïek op de voorkant van dit boek. Het is ook geen toeval dat deze kunstvorm haar naam aan de muzen ontleent.

Voor *Negen muzen, tien geboden* is diversiteit het uitgangspunt bij de verkenning van het spanningsveld tussen literatuur en ethiek. Deze diversiteit willen we zowel op het vlak van onze historische invalshoek als van ons onderzoeksinstrumentarium waarmaken. Elk van de hoofdstukken berust op een bijzondere aandacht voor het tekstuele materiaal waaraan ze refereren, om zich van hieruit te richten op vragen van verbondenheid, betrokkenheid, verantwoordelijkheid. Om de relatie van literaire teksten tot het sociale en morele handelen van mensen adequaat te kunnen onderzoeken en met name het vaak literair weergegeven conflict tussen de individuele levenswandel en de vigerende samenlevingsregels genuanceerd te kunnen benaderen, hebben we ons laten inspireren door zo mogelijk nog sterker gediversifieerde vormen van ethische reflectie. De van oudsher overgeleverde basiscodex van moreel handelen binnen de joods-christelijke context is zonder twijfel de decaloog, die de weinig eloquente Mozes op de berg Sinai in ontvangst had genomen van de god van zijn vaderen, die zich hier voor het eerst met de naam 'JHWH' identificeert.<sup>2</sup> Treffend is dat dit teken van een nieuw verbond met het dolende volk van Israël overhandigd wordt op de top van een berg. Het is voor ons een interessant toeval dat de Nederlandse vertaling van de tien geboden in de catechismus de vorm van een gedicht aanneemt: zo brengen de kunstgrepen van Mnemosyne de geboden onder in het huis van de muzen. Trouw aan de wetten wordt afgedwongen met jambische viervoeters, verbonden door afwisselend mannelijk (staand) en vrouwelijk (slepend) gepaar-

- 
1. Vgl. *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*. Ed. K. Ziegler en W. Sontheimer. Stuttgart 1969, deel III, k. 1475-1479.
  2. Zie: Exodus 3, 14; vergelijk ook: "Toen zeide Mozes tot den HEERE: Och Heere! ik ben geen man wel ter tale, noch van gisteren, noch van eergisteren, noch van toen af, toen Gij tot Uw knecht gesproken hebt; want ik ben zwaar van mond, en zwaar van tong." (Ex 4, 10 in de Statenvertaling).

de rijmen; de cadans werkt aanstekelijk en dreunt de geboden in het geheugen van de gelovigen. De decaloog mag dan al het werk zijn van één unieke wetgever, toch weerspiegelt de veelheid van regels en toepassingsgebieden een elementaire ethische pluraliteit.

## Historische differentiëring

Muzen en geboden staan, zoals ook de getallen aangeven, niet in een strikte correlatie tot elkaar. Het verschil stemt overeen met het uitgangspunt van de auteurs van dit boek dat de interactie tussen literatuur en ethiek (beide in het meervoud gedacht) niet onder één enkele noemer kan worden gebracht. Om het hoofd te bieden aan de historische contingentie van onze vraagstelling en de variabiliteit die door de diversiteit van onderzoeksmethoden wordt veroorzaakt, opteren we voor een werkwijze die maximaal ruimte schept voor differentiëring op literair *en* op ethisch vlak: acht afzonderlijke gevalstudies, die elk vertrekken van de specifieke historische en culturele omstandigheden waarbinnen de wisselwerking tussen literatuur en ethiek optreedt. Alle hoofdstukken zijn geschreven door specialisten in het betrokken onderzoeksgebied, die deel uitmaken van de in 1999 aan de Universiteit Gent opgericht interdisciplinaire werkgroep 'Literatuur – Ethiek – Recht'. Centraal hierin staat de idee dat literaire teksten een idiosyncratische, historisch bepaalde ethische sensibiliteit aan de dag leggen, die kan worden omschreven met het begrip *literaire ethiek*. Het eerste deel van dit boek bestaat uit vijf bijdragen tot de historiek van die ethiek.

Dat in dit deel Plato niet mag ontbreken, is evident, al was het maar omwille van zijn legendarische voorstel om dichters uit zijn ideale staat te weren. Al vaker is erop gewezen dat dit voorstel in de eerste plaats als een aanwijzing begrepen moet worden voor Plato's erkenning van de kracht van literatuur. Deze kracht ontleent ze aan haar vermogen om imitatie uit te lokken en empathie teweeg te brengen. Etnologen en antropologen hebben de voorbije decennia bevestigd dat verhalen niet alleen gedragsmodellen aanreiken die men in potentieel gevaarlijke omstandigheden kan aanspreken, maar ook (en vooral) de sociale cohesie van een narratieve gemeenschap moeten versterken, door het empathische vermogen van ieder afzonderlijk lid te intensiveren. Plato beklemtoont evenwel de gevaren en beperkingen die met imitatie en empathie gepaard gaan; voor hem, zo blijkt uit het eerste hoofdstuk, is de vraag vooral wie nabootst en wie nagebootst wordt. Hierdoor situeert hij het zoeken naar een literaire ethiek in een sociaal-psychologisch daglicht, waarbij de esthetische praxis onherroepbaar onderworpen wordt aan politieke oogmerken.

Een bijna onmiddellijke filosofische correctie van een dergelijke politieke operationalisering van literatuur stamt van de hand van Aristoteles. Kenmerkend voor diens literatuurconcept, dat in het tweede hoofdstuk wordt toegelicht, is de idee dat literaire teksten uitdrukking geven aan wat universeel en waarschijnlijk is – een visie die onverzoenbaar lijkt met de (post)romantische poëtica. Een centraal begrip in dit concept is de notie *katharsis* of reiniging, die enerzijds aan ritualisme herinnert, anderzijds verband houdt met de psychologische effecten van vrees en medelijden. Beide emoties kunnen pas hun volle werking uitoefenen wanneer er voldoende identificatie met de afgebeelde personages tot stand komt, en dat in de juiste vorm. Pas dan zijn lezers of toeschouwers in staat om uit hun (spontaan, ongerefleeteerd) nabootsingsgedrag een reële cognitieve meerwaarde te putten.

Een totaal andere duiding van de situering tussen tekst en lezer komt aan bod in het derde hoofdstuk, dat ons volop in de joods-christelijke traditie brengt. Hier gaat het niet om een filosofische benadering van een met kunst geconfronteerde mensengemeenschap, maar om een rond een geloofsovertuiging verenigde (abstracte) gemeente. De tekstuele praktijk die wordt onderzocht, zijn de preken van de twaalfde-eeuwse abt Bernardus van Clairvaux. De cisterciënzer geleerde is doordrongen van de johanneïsche retoriek van de vleeswording van het woord en vervlecht deze met de voor hem fundamentele beeldspraak van de annunciatie. Beide beeldvelden signaleren een bijzondere toenadering tussen tekst en lezers, waarbij het gelezene door de lectuur bezit neemt van de gelovige. De preek kan hierbij worden vergeleken met de aankondiging van het ontzaglijke weten omtrent de goddelijke foetus aan de onbevleete jonge vrouw. Analoog met de vrucht groeit in toehoorders en lezers een intens verlangen naar en een doorvoelde beleving van het goddelijke woord. Zo wordt de literaire praxis, die tegelijk op identificatie en vervreemding berust, een simulacrum van het moment waarop god – fysiek – in de geschiedenis ingrijpt.

Het hoeft geen betoog dat de zestiende eeuw een scharnier is in de Europese geschiedenis. Reformatie, Contrareformatie en globalisering zorgen voor een grondige hertekening van het vigerende wereldbeeld. Het is het moment waarop twee van de meest prominente culturele analisten nadenken en schrijven over ‘een goed leven’, het minimale objectief van ethische reflectie in woelige tijden: Desiderius Erasmus en Michel de Montaigne. Het medium dat Erasmus hiervoor inzet, is de dialoog; de wederkerigheid die hij hiermee ensceneert, maakt deel uit van zijn geloof in de maakbaarheid van de mens en in de betekenis van literatuur. Montaigne, daarentegen, verbitterd door de wreedheden waarvan hij

getuige is, ziet meer heil in de performatieve registers van teksten, waarin stilzwijgen, leugens en verraad geen tekortkomingen, maar doordachte, manipulatieve gebaren met een ethisch potentieel zijn. Verrassend is hoe ver morele betrokkenheid en maatschappelijk engagement door middel van tekstuele praktijk uit elkaar liggen bij deze twee vertegenwoordigers van hetzelfde tijdsgewricht.

Met het vijfde en laatste hoofdstuk van het historische deel vinden we een directe aansluiting bij de maatschappelijke actualiteit. HIV/aids is niet alleen een levensbedreigende realiteit voor intussen miljoenen mensen, het is ook voor elkeen van hen een deel van een unieke individuele *bio-grafie*. Dat HIV/aids velen ertoe aanzet hun ervaringen neer te schrijven en zo voor anderen toegankelijk te maken, is niet verwonderlijk; de teksten die hun relaas doen, passen evengoed in de letterkundige geschiedenis van de bekentenisliteratuur als in de vertrouwde strategieën voor de verwerking van lijden en verlies. Het vijfde hoofdstuk biedt een gedetailleerd overzicht van de zeer diverse HIV/aids-teksten die de voorbije decennia zijn ontstaan en inmiddels een tegelijk verontrustende en bemoedigende omvang hebben aangenomen. Het zijn teksten die figureren in een sociologische context van uitsluiting en stigmatisering; een louter medische benadering van deze context schiet tekort, in de mate dat ze niet per se een morele praktijk impliceert die gestoeld is op zorg en herinnering. Een literatuur waarin de gangbare poëtische concepten zijn herdacht in het licht van de dreigende ziekte, kan net die deficiëntie helpen wegwerken.

## **Evoluerende onderzoeksmethoden**

De teneur van de eerste vijf hoofdstukken is bij uitstek een illustratie van de historische diversiteit van zowel de literatuur als de ethische premissen waarmee ze wordt geconfronteerd. Het spreekt vanzelf dat elk van deze hoofdstukken op particuliere methodologische keuzes berust, zelfs al werden deze niet expliciet voor het voetlicht gebracht. Evenzeer kan men zich voorstellen dat gevalstudies die zich prioritair op een methodologische verantwoording beroepen, ook binnen een specifieke historische context opereren. Dit is het geval voor het tweede deel van dit boek, waarin drie snel evoluerende onderzoeksmethodes van de literatuurwetenschap – de narratologie, de genretheorie en de retorica – worden gebruikt om de nexus tussen literatuur en ethiek verder te analyseren.

De systeemtheorie van de Duitse socioloog Niklas Luhmann vormt het uitgangspunt van het zesde hoofdstuk. Voor Luhmann zijn literatuur en ethiek ingevolge het moderniseringsproces als autonome systemen incompatibel gewor-

den, al is het nog steeds mogelijk om in weerwil van hun incompatibiliteit in literaire teksten een soort meta-ethiek te detecteren. De vraag die zich hierbij stelt, is welke ethische posities gepaard gaan met de standpunten die de verteller in een literaire tekst inneemt en de strategieën die hierbij worden ingezet. Deze posities zijn, zo zal blijken, onverzoenbaar met de moraliserende lectuur van literaire teksten die het “ethical criticism” voorstaat. Sterker nog: hun ethische meerwaarde ligt precies in de weerstand die ze tegen een dergelijke en andere, ermee verwante lectuurvormen ontplooiën. Deze redenering kan men makkelijk associëren met typisch polyfone teksten zonder centrale auctoriële sturing. Maar uit dit hoofdstuk blijkt dat ook de meest ‘autoritair’ geachte vormen van narratieve praktijk tot zeer genuanceerde ethische standpuntbepalingen aanleiding kunnen geven.

Op het vlak van de methodologie is het van belang een onderscheid te maken tussen de performativiteit van vertelhandelingen enerzijds en de apriori’s die eraan ten grondslag liggen. Genre-codes maken een prominent deel uit van deze apriori’s omdat ze verregaand de instap van de lezers in het narratief gebeuren conditioneren. Het zevende hoofdstuk kiest de genre-theorie of genologie als perspectief voor de reconstructie van de ontwikkeling van een specifiek episch genre: de beproevingsroman. Geïnspireerd door het denken van de Franse filosoof Gilles Deleuze en zijn psychoanalytische compaan Félix Guattari, schetst deze bijdrage de evolutie van sociale formaties, waarbinnen een held door het overwinnen van (innerlijke, historische, esthetische) hindernissen participeert in een proces van morele codering, decodering en hercodering. De transformaties van de beproevingsroman brengen ons finaal terug bij de politiek-filosofische utopie van Deleuze, die aan kunst in het algemeen, en literatuur in het bijzonder, het vermogen toekent in te grijpen in de heersende culturele paradigma’s, deze daardoor te herconfigureren en zo de motor te worden van *culturele wording*.

Het laatste hoofdstuk ruilt het historisch verrijkende en overkoepelende platform van de genologie in voor een microscopische benadering van tekstuele processen en de ethische *fine-tuning* die op dit niveau wordt ontwikkeld. Het instrumentarium van de retorica bestaat al meer dan tweeduizend jaar en werd lange tijd gedefinieerd in een context van overheersing en machtsmaximalisatie. Met deze bijdrage willen we aantonen dat retorische figuren vaak omgekeerd werken en deel uitmaken van een patroon van indirectheid, dat de traditionele verhouding tussen verteller en personages enerzijds, tussen tekst en lezer anderzijds wil herconceptualiseren. Uit dit hoofdstuk, dat twee figuurlijke vormen als casus uitwerkt – de werkwoordsmetafoor en de vergelijking –, komt naar voren



dat literaire teksten met indirectheid experimenteren om de traditionele ‘confrontale’ modi te vervangen door een retorische praxis die naar herverdeling van macht streeft, en wel op basis van de participatieve inslag van de aandeelhouderslogica. Hierdoor blijkt een machtsverhouding in de tekst geen constante te zijn, maar veeleer een differentiaal die door middel van micrologische tekstprocessen voortdurend van gedaante en van werkingsrichting verandert.

Om het geheel af te sluiten legt Gert Buelens de lezer van dit boek enkele algemenere beschouwingen voor, die de centrale aandachtspunten van deze *Negen muzen, tien geboden* voor een breder maatschappelijk voetlicht willen plaatsen. Aanspreken en betrekken zijn immers geen exclusieven van literaire teksten; niettemin maken ze integraal deel uit van de actualiteit die literatuur ook vandaag nog heeft. Het nawoord illustreert dit door de inzichten die de Amerikaanse filosoof Judith Butler aanreikt, fijnzinnig in het betoog van dit boek in te weven.

## **Onafhankelijke evaluatie**

Zoals reeds aangegeven, is dit boek een realisatie van de Gentse werkgroep ‘Literatuur – Ethiek – Recht’, die colloquia organiseert, onderzoeksprojecten coördineert en wetenschappelijke edities bezorgt. Het weze duidelijk dat in het historische gedeelte van deze studie heel wat periodes ontbreken, dat de niet-Westerse invalshoek niet aan bod komt, en dat heel wat andere literatuurwetenschappelijke methodologieën buiten beschouwing blijven. Dit betekent niet dat we dit alles onnodig achten. Integendeel: we zijn ervan overtuigd dat een dergelijke uitbreiding van de hier ontwikkelde vraagstellingen een dringend wetenschappelijk desideratum is. Maar enerzijds ontbreekt het ons aan de geschikte encyclopedische ambitie om in het kader van dit boek deze enorme uitdagingen aan te gaan; anderzijds ontsluit het inzicht in de willekeur en de contingentie van het encyclopedisme de naïeve verwachting dat we überhaupt een omvattend beeld zouden kunnen geven. Daarom hebben we geopteerd voor een reeks gevalstudies, die als *statement*, als ‘aanspreking’ mogen worden geduid. We hopen niettemin dat anderen de draad zullen opnemen en verder uitwerken in richtingen die vooralsnog besloten blijven.

Met dit boek willen we eveneens een ingewikkeld complex van literatuurwetenschappelijke vraagstukken op een zo toegankelijk mogelijke manier presenteren, en tegelijk uiting geven aan hoogstaand en vernieuwend onderzoek. Het wetenschappelijk bedrijf vandaag is niet meer bereid om de kwaliteit van een bijdrage af te wegen aan de bevindingen van zijn lezers; in plaats daarvan moeten publi-

caties voordien niet enkel op hun commerciële haalbaarheid worden beoordeeld door de uitgever, maar ook op hun wetenschappelijk gehalte door onafhankelijke *peers*. Het spreekt vanzelf dat elk van de hoofdstukken in dit boek aan een grondige kritische bespreking is onderworpen door de auteurs. Om te beantwoorden aan de hedendaagse evaluatiepraktijk hebben we evenwel beslist om ook extern advies in te winnen. Hiervoor hebben we een beroep kunnen doen op de kritische medewerking van de redactie van een ‘a1-tijdschrift’, d.w.z. een tijdschrift dat op zijn beurt doorgelicht wordt door het *ISI Web of Knowledge* en daarom geacht wordt een betrouwbare wetenschappelijke waardemeter te zijn.<sup>3</sup> Het is anno 2005 niet evident een studie zoals deze in het Nederlands te publiceren; de ‘uitbesteding’ van de evaluatie heeft tot doel de hoogstaande wetenschappelijke kwaliteit ervan te garanderen. In het rapport dat de a1-tijdschriftredactie bezorgde, staat te lezen dat alle bijdragen in dit boek “stuk voor stuk als uitmuntend werden beoordeeld” en “van bijzonder goede kwaliteit” getuigen. We weten dat vele lezers aan dit alles geen boodschap hebben, en hun oordeel zelf zullen bepalen na lezing van het boek. Maar we willen het toch gezegd hebben – niet het minst nu dit boek als startpunt fungeert van ‘Ginkgo’, de wetenschappelijke imprint van Academia Press.

De auteurs danken de genoemde tijdschriftredactie voor haar gewaardeerde assistentie, dr. Geert Van den Bossche en Peter Laroy van Ginkgo, Academia Press voor hun vertrouwen in dit project, en tenslotte voor hun hulp bij de afwerking van dit boek: prof. em. Luc Dequeker, prof. dr. Roald Docter, drs. Koenraad Hemelsoet, prof. dr. Mark Janse, dr. Giannis Lagamtzis, Frederic Lamsens, dr. Stylianos Panagiotakis en prof. dr. Peter Schmidt.

---

3. Ten behoeve van niet met het academische bedrijf vertrouwde lezers kunnen we verduidelijken dat het *ISI Web of Knowledge* een elektronisch product is van het Amerikaanse beursgenoteerde bedrijf *Thomson Scientific*, dat tegen betaling bibliografische en bibliometrische gegevens van wetenschappelijke bronnen ter beschikking stelt.



Deel 1

**Historiek  
van de literaire ethiek**



# Plato – Over de oude vete tussen filosofie en poëzie

Danny Praet

“We willen haar [de dichtkunst] laten opmerken dat de onenigheid tussen wijsbegeerte en dichtkunst helemaal niet nieuw is. Luister maar even naar uitspraken als «de keffende teef die haar meester aanblaft» of «Wat is hij groot in het ijdel gezwets van dwazen» of nog «de bent van al te wijze koppen, de schrale jonkers die spitsvondigheden moeten uitdenken om toch iets te hebben» en duizend andere trekken meer die wijzen op een oude vijandigheid tussen beide.” (Plato, *Staat* X, 607b5-c2)<sup>1</sup>

## De oude vete tussen filosofie en poëzie

Plato illustreert die “oude vijandigheid” tussen filosofie en poëzie hier met onbekende schimpverzen tegen het ras der filosofen.<sup>2</sup> Het is niet onmogelijk dat Plato de verzen zelf geschreven heeft *pour le besoin de la cause*. Onze bronnen tonen in elk geval duidelijk dat de historisch vete begonnen is met een reeks rechtstreekse aanvallen vanwege filosofen op het prestige van de oude dichters. De

- 
1. De citaten komen uit de originele versie van Xaveer De Win, *Plato. Verzameld Werk*. Antwerpen, 1980, hier: vol. 3, p. 165-166, maar de verwijzingen in de tekst zijn naar de zogenaamde Stephanus-paginerings die in zowat alle edities en vertalingen als universele parallel gehanteerd wordt. Voor de Griekse tekst verwijzen we naar de editie van J. Burnet in de reeks Oxford Classical Texts: *Platonis Opera*. Vol. IV, Oxford, 1962.
  2. “The source of these poetical attacks on philosophy is unknown,” merkt F.M. Cornford op (*The Republic of Plato*. Translated with introduction and notes. Oxford 1966, p. 331). James Adam, *The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary and appendices*. Cambridge 1902, vol. 2, p. 417 stelde reeds hetzelfde vast, vermeldde een aantal hypothesen, maar voegde er eerlijkheidshalve aan toe: “There are few traces of this «ancient feud» in the extant fragments of early Greek poetry. [...] The early philosophers on the other hand, were constantly falling foul of Homer, Hesiod and the poets generally on theological and moral grounds.”

onenigheid tussen de wijsbegeerte en de dichtkunst draaide rond de aloude waarheidsaanspraken van de literatuur, die zich via de gangbare aanroeping van de Muzen wilde laten leiden door goddelijke inspiratie. Ook het traditionele statuut van de dichters als opvoeders en morele leraren van Griekenland stond ter discussie. Zoals algemeen geweten, en zoals Plato ook aangeeft in zijn *Wetten*, bestond de antieke opvoeding<sup>3</sup> voornamelijk uit het memoriseren en becommentariëren van poëtische teksten:

“Wel, wat ik bedoel, is dit: dat we dichters bij de vleet hebben; dichters van hexameters, van trimeters, van alle mogelijke verzen in alle denkbare maten; sommigen jagen een ernstig, anderen een komisch effect na. Daaraan nu, beweren die duizenden en duizenden van zoëven, moeten we de jeugd voeden tot verzadiging toe, als we haar goed willen opvoeden: door hun lectuur moeten we van onze jongeren veelhoorders [*polyèkoöus*] en veelwetters [*polymatheis*] maken, die gehele dichters van buiten kennen. Anderen hebben bloemlezingen aangelegd van de voornaamste passages van alle dichters, of brengen bepaalde tirades bij elkaar tot één geheel, en beweren dat men dat alles van buiten moet leren, wil men, dank zij rijke ervaring en omvangrijke geleerdheid [*ekê polypeirias kai polymathias*], een hoogstaand en wijs man worden.” (VII, 810e6-811a7)

De woordkeuze in deze passage doet meteen denken aan één van de bekendste fragmenten van de presocratische filosoof Heraclitus van Efeze (ca. 540-480 v.C.). Heraclitus was niet alleen één van de eerste ons bekende Griekse prozaauteurs,<sup>4</sup> maar ook een driftige criticaster van de wijsheidsaanspraken van dichters (en natuurlijk ook van zijn collega's filosofen). Zijn fragmentair overgeleverde uitspraken attesteren zowel het traditionele statuut van de dichters als de nieuwe aanspraken van de filosofie. “Hesiodus is de leermeester van de meeste mensen. Van hem weten zij dat hij het meeste weet, hij die niet eens dag en nacht kent. Zij zijn immers één.”<sup>5</sup> De echo bij Plato is echter een verwijzing naar het

- 
3. Zoals Henri-Irenée Marrou vaststelt in zijn standaardwerk *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Paris 1965<sup>6</sup>, p. 132), had de filosofie de strijd om de opvoeding eigenlijk verloren: zowel in het 'secundair onderwijs', bij de grammaticus, als in het 'hoger onderwijs', bij de retor, stonden de literatuur en de vormende waarde van schone letteren centraal: “c'est Isocrate, ce n'est pas Platon, qui a été l'éducateur de la Grèce du IV<sup>e</sup> siècle et, après elle, du monde hellénistique, puis romain.”
  4. De allereerste was de Ionische natuurfilosoof Anaximander van Milete (ca. 611-540 v.C.). Van zijn werk dat misschien de titel *Over de natuur* (Peri physeos) droeg, zijn slechts een zestal kleine fragmenten overgeleverd.
  5. Heraclitus, fragm. DK B 57 in H. Diels en W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Erster Band. Berlin 1934, p. 163. De verdere fragmenten zullen we gewoon met deze nummering in de tekst aangeven.

bekende fragment DK B 40: “Veelweterij [*polymathîè*] leert geen inzicht: anders zou het dat aan Hesiodus en Pythagoras hebben aangeleerd, en verder ook aan Xenophanes en aan Hecataeus.” Zelfs de grootste epici en lyriici konden op geen enkel ontzag rekenen bij de filosoof: “Homerus verdient het dat men hem uit de zangwedstrijden gooit en een pak slaag geeft, en Archilochus al evenzeer.” (DK B 42) Ook het gewone volk dat de dichters als leermeesters aanvaardt, moet het ontgelden: “Wat is hun inzicht of hun verstand? Ze hechten geloof aan de volkszangers en doen beroep op de massa als leermeester, niet wetende dat de meeste mensen slecht zijn en slechts weinigen goed.” (DK B 104)

Uit het amalgaam van door Heraclitus gewogen en te licht bevonden concurrenten moeten we misschien afleiden dat we het dispuut tussen dichters en filosofen niet zonder nuance op de beginfase van het Griekse denken mogen terugprojecteren. De “veelweters” die Heraclitus verwerpt, zouden wij niet meteen als één groep beschouwen. Hesiodus (waarschijnlijk ca. 700 v.C.) was met zijn *Theogonie* een van de klassiekers van de mythologische poëzie en tevens de eerste Griekse exponent van het moraliserende leerdicht in de *Werken en Dagen*. Pythagoras (ca. 580-500) was een van de meest fascinerende combinaties van religieus leider, politicus, wetenschapper en filosoof uit de hele geschiedenis. Xenophanes (ca. 570-478 v.C.) was een rondtrekkend dichter en rapsode die leefde van zijn poëtische productie en performances. Hij wordt echter ook in elke filosofiegeschiedenis vermeld op basis van zijn bijtende kritiek op het antropomorfe godsbeeld van een Homerus of een Hesiodus, en om zijn echte of vermeende link met het ontstaan van de Eleatische school. Xenophanes schreef in elk geval in verzen en dat deed ook de klassiekere filosoof waarvan hij de leermeester zou zijn geweest: Parmenides van Elea.<sup>6</sup> Hecataeus van Milete tenslotte schreef proza en was rond 500 v.C. als vader van de wetenschappelijke geschiedschrijving erg gekant tegen mythen en legenden. Een bekend fragment van hem luidt: “Deze zaken schrijf ik neer, zoals ze mij waar lijken te zijn. De verhalen [*logoi*] van de Grieken lijken mij immers nogal divers en al even lachwekkend.”<sup>7</sup>

Een strikt onderscheid maken tussen dichtkunst en filosofie lijkt dus ietwat anachronistisch. Martha Nussbaum merkt naar aanleiding van het Heraclitus-fragment DK B40 op:

- 
6. Zie bijvoorbeeld Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*. Vert. R. Ferwerda. Baarn 2000, IX, 18-19; p. 373-374; *ibid.* IX, 23 wordt het werk van Hesiodus trouwens “filosofie” genoemd.
  7. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Ed. F. Jacoby. Leiden 1957, vol. 1, p. 7-8; F 1a = Demetrius van Phaleron, *De elocutione* 12 m.v.; zie tevens Demetrius, *De juiste woorden*. Vert. D. M. Schenkeveld. *Filosofie en retorica* 7. Groningen 2000, p. 55.



“Before Plato’s time there was no distinction between philosophical and literary discussion of human practical problems. The whole idea of distinguishing between texts that seriously pursue a search for truth and another group of texts that exist primarily for entertainment would be foreign in this culture.”

Er was natuurlijk een merkbaar verschil tussen proza en poëzie, en men maakte een onderscheid tussen verschillende genres met onderscheidbare themata; “but none of these distinctions by any means corresponds to a distinction between writers who regarded themselves (and were regarded) as serious ethical thinkers and those who did not and were not.”<sup>8</sup>

In de periode waarin Socrates (469-399 v.C.) en Plato (427-347 v.C.) leefden, werd het debat over de legitimiteit van de wijsheidsaanspraken van dichters en filosofen duidelijker en tegelijk ook bitsiger. In Plato’s *Apologie van Socrates* vertelt Socrates hoe hij één voor één te rade ging bij de traditionele ‘wijzen’ in een poging om aan zichzelf en aan het orakel van Delphi te bewijzen dat hij niet de meest wijze van alle mensen was. Eerst ging hij naar de politici, maar bemerkte al snel dat ze niet wisten waarover ze praatten. “Na hen ging ik naar de dichters, naar tragici en dithyrambendichters zowel als naar andere. Bij hen toch, dacht ik, zal ik mezelf op heterdaad van minder-weten kunnen betrappen.” Maar de conclusie was dat “zij geen snars begrijpen van wat zij zeggen.” (7, 22 a-b) De dichters van hun kant, of toch tenminste één komische dichter, Aristophanes (ca. 450-385 v.C.), noteerden en hekelden de aanspraken van het nieuwe personage van de wijsgeer. Socrates wordt als komisch personage opgevoerd in *De Wolken*, waar de spitsvondigheden van de wereldvreemde Socrates, “die recht weet te praten wat krom is,” voorgesteld worden als een gevaar voor de traditionele waarden van de Atheense maatschappij. Socrates (of Plato) wijst in de *Apologie* (2, 18b-c) zelf duidelijk in de richting van Aristophanes (18d1: “een blijspel-dichter”) als de meest te duchten aanklager, die misschien wel niet persoonlijk betrokken was bij de rechtszaak, maar toch alomtegenwoordig was in de geesten van de juryleden omdat:

“de meesten onder u, van kindsbeen af, in de leer zijn gegaan (bij de gelijken van Aristophanes) en zij u overtuigden en mij zwart maakten. [...] Door die reputatie rond te strooien, Atheners, zijn zij dé aanklagers die ik moet vrezen. [...] Die beschuldigers zijn talrijk, en geruime tijd reeds zijn ze met hun aan-

8. Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge 1986, p. 123.

klagerswerk bezig en ten derde konden zij u bepraten toen ge op een leeftijd waart waarop ge bij uitstek ontvankelijk moest zijn: sommigen onder u waren kinderen nog of aankomende jongens.”

De opvattingen van Plato zijn natuurlijk niet enkel ingegeven door het trauma van de dood van Socrates en de zoektocht naar de oorzaken ervan, maar een aantal thema's die hier reeds aanwezig zijn, zullen we later weer ontmoeten. Plato is in elk geval een cruciale figuur in de wisselwerking tussen poëzie en filosofie: hij attesteert en contesteert het ook in zijn tijd nog ongewijzigde statuut van de dichters als morele leraren van Griekenland. Zoals we gezien hebben, was de opvoeding in zijn tijd nog steeds gebaseerd op de dichters en de meeste van zijn tijdgenoten waren de mening toegedaan dat Homerus “de dichter is geweest die Hellas tot beschaving gebracht heeft, dat hij verdient ter hand genomen en bestudeerd te worden in alle kwesties die verband houden met menselijk gedrag en menselijke cultuur, en dat ge gans uw leven moet inrichten naar zijn voorschriften.”<sup>9</sup>

Plato daarentegen staat in het collectieve geheugen gegrift als ‘de filosoof die de dichters uit zijn ideale staat wou verbannen.’ In populariserende publicaties, maar ook in wetenschappelijke werken van niet-specialisten leest men over zijn onverzettelijke houding tegenover poëzie en tegenover fictionele literatuur in het algemeen: een onverzettelijkheid die zou zijn ingegeven door een combinatie van intellectueel misprijzen en moreel alarmisme. Nochtans strookt dit niet helemaal met wat Plato over poëzie en literatuur werkelijk heeft geschreven.<sup>10</sup> Uit zijn geschriften blijkt namelijk dat Plato enkel de *vrije*, naar vorm en inhoud ongecensureerde, poëzie wou verbieden en enkel de *vrije*, niet door de overheid aangestelde en gecontroleerde, dichters uit zijn ideale staat wou verbannen. Deze stellingname was zeker ingegeven door moreel alarmisme en in belangrijke mate ook door intellectueel misprijzen voor een groot deel van de bestaande literatuur, maar die voor de vrije poëzie dodelijke combinatie was zeker niet ingegeven door een gebrekkig geloof aan de werking van poëzie.

---

9. Plato, *Staat X*, 606e2: “pepaideuken”. *Paideia* heeft natuurlijk de dubbele betekenis van ‘opvoeding’ en ‘beschaving’.

10. Naast vele misleidende besprekingen van Plato's literatuurconcept vinden we ook niet volledig correcte weergaven, zoals G.J.M. Bartelinks *Klassieke Letterkunde. Overzicht van de Griekse en Latijnse literatuur, met aandacht voor de wijsbegeerte en de wetenschap*. Utrecht 1993<sup>7</sup>, p. 93: “[...] verwerpt Plato toch in zijn Staat de nabootsende poëzie.”

## Mimèsis als nabootsing door auteur en acteur

De platonische opvattingen over de werking van poëzie kan men niet los zien van zijn invulling van het *mimèsis*-begrip. *Mimèsis*, dat doorgaans gewoon als ‘imitatie’ of ‘afbeelding’ vertaald wordt, is het *nomen actionis* van het werkwoord *mimèisthai* en betekent in eerste instantie ‘de handeling van het imiteren, het nabootsen en het navolgen van.’ In het domein van de beeldende kunsten wordt dat dan ‘de actie van het afbeelden, representeren, portretteren, enzovoort.’ Strikt genomen duidt men het eindproduct van deze actie, het product van *mimèsis*, aan met het onzijdige *mimèma*: ‘afbeelding’, ‘kopie’, vaak met de connotatie van ‘vals’, ‘nep’, zoals in onze samenstelling ‘imitatie-leder’. De antieke Grieken gebruikten het *mimèsis*-begrip echter ook in de woordkunsten. Voor hen was “schilderkunst stille poëzie en poëzie sprekende schilderkunst.”<sup>11</sup> Aangezien deze woordengroep in een taal filosofische en literair-kritische context een grote diversiteit en een grote gelaagdheid vertoont, en men de begrippen telkens zou moeten interpreteren om ze dan met een hele reeks Nederlandse equivalenten weer te geven, zullen we hier niet telkens interpretatief vertalen, maar wel een uiteenzetting inlassen over de verschillende invullingen van het literaire *mimèsis*-begrip zoals men die in de *Staat* van Plato aantreft.<sup>12</sup>

Een eerste aspect van het mimetische karakter van literatuur situeert Plato in de betrekking tussen auteur en personage. Socrates herinnert zijn gesprekspartner Adimantus hier aan de begincène van de *Ilias*:

“Zeg me dan eens. Ge kent het begin van de *Ilias*, waarin de dichter verhaalt hoe Chryses Agamemnon de vrijlating van zijn dochter vraagt, hoe Agamemnon in toorn ontsteekt, en hoe Chryses, daar hij niet mocht slagen, zich tot Apollo wendt om diens straffen over de Grieken af te smeken.

Ja, dat ken ik.

11. Deze gnome wordt door Plutarchus, *Moralia (De gloria Athenensium)*, 346f. toegeschreven aan Simonides van Ceos (ca. 556-468 v.C.)

12. Cfr. Paul Woodruff, “Aristotle on *mimèsis*” in: *Essays on Aristotle’s Poetics*. Ed. A. O. Rorty. Princeton 1992, p. 73-95; p. 73: “*Mimèsis* and its Greek cognates defy translation. Besides ‘imitation’, we find in English such renderings as ‘image-making’, ‘imitation’, ‘representation’, ‘reproduction’, ‘expression’, ‘fiction’, ‘emulation’, ‘make-believe’, and so forth.” Voor de literatuuropvatting van Plato verwijzen we vooral naar G.R.F. Ferrari, “Plato and poetry” (In: *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1: Classical Criticism*. Ed. G. A. Kennedy. Cambridge 1989, p. 92-148 en de reeks lezingen van M. F. Burnyeat, “Culture and society in Plato’s Republic.” *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City, vol. 20, 1999, p. 215-324. We durven hier ook verwijzen naar een behandeling van Plato’s literatuuropvatting in het kader van de antieke retoriek in Danny Praet, *Stijlvol Overtuigen. Geschiedenis en systeem van de antieke retorica*. Didactica Classica Gandensia 41, 2001, p. 45-69: “Retoriek en filosofie; filosofie versus retoriek: Plato”, vooral p. 52-57.

Dan weet ge ook dat, tot aan de verzen («en hij smeekte alle Achaïers, voornamelijk de beide Atriden, heersers der mannen»), de dichter zelf spreekt en zelfs niet tracht onze gedachten een andere richting uit te drijven, alsof een ander dan hijzelf aan het woord was; het daarop volgende echter zegt hij alsof hijzelf Chryses was, en hij doet al wat hij kan om ons toch maar te laten geloven dat niet Homerus spreekt, maar de priester, de oude man.” (Plato, *Staat* III, 392e2-393b2)

Plato onderscheidt hier bij monde van Socrates twee vormen van spreken, van *lexis* of literair discours. De eerste vorm, waarin Homerus als auteur naar voren treedt en ons in eigen persoon *verhaalt* wat er gebeurt, benoemt Plato als “verhaal-zonder-meer” (III, 393e2: *haplè diègèsis*). *Diègèsis* is ook de technische retorische term om de *narratio*, het verhaal of het feitenrelaas in een klassieke redevoering aan te duiden, maar er zijn verschillende literaire procédés om een verhaal te vertellen. De episodes waarin de auteur Homerus als het ware terug treedt en de personages in directe rede laat spreken door ze te imiteren, duidt Plato in diezelfde passage aan met *mimèsis*.<sup>13</sup> Het is volgens Plato perfect mogelijk om dergelijke passages van mimetische *diègèsis* om te dichten naar “verhaal-zonder-meer”, het weze in proza of in versmaat. De toenmalige literatuur kan hij volgens het *mimèsis*-criterium dan opdelen in drie grote genres (III, 394b-c): gedichten waarin de dichter uitsluitend als zichzelf spreekt (b.v. “dithyramben” – lyriek), gedichten waarin de dichter uitsluitend via de personages spreekt (b.v. “tragedie en komedie” – drama) en het poëtische menggenre van de epiek (“en ook nog in vele andere soorten”) waarin de dichter een auctorieel licht-en-schaduwspelletje speelt met zijn publiek.

## De morele conditionering van het publiek

Deze invulling van het *mimèsis*-begrip leidt reeds tot een eerste, partiële morele veroordeling van de literatuur. Plato verwacht van de leiders van zijn ideale Staat, van de Wachters, dat ze “bewerkers van de vrijheid van de staat zijn” en “niets anders” (III, 395c1-2). Burnyeat vergelijkt de ideale werking van de Staat met een symfonisch orkest, dat enkel in staat is om een perfect harmonische klank te

---

13. Waarbij we wellicht niet hoeven te vermelden dat niemand ervan uitging dat dergelijke ‘imitaties’ ergens op een historische observatie van (de) reële personen waren gebaseerd of zelfs dat die reële historische personen er geweest zijn. Toch voelde men reeds in de Oudheid aan dat de personages door Homerus karakterieel verschillend getekend waren aan de hand van hun manier van spreken: cfr. Danny Praet, “Pre-retorische welsprekendheid: een analyse van Homerus, *Ilias* IX” (In *Stijlvol Overtuigen*, p. 2-15; hier: p. 6).

produceren wanneer elk individueel lid de partituur en de dirigent volgt en op zijn of haar instrument tot in de perfectie die delen speelt die hem of haar op basis van de individuele specialiteit zijn toegewezen. Plato is daarbij van oordeel dat het onmogelijk is om verschillende instrumenten tegelijkertijd te spelen (wat we binnen de symfonie-metafoor nog kunnen begrijpen), maar ook dat niemand in staat is om een evenwaardige parallelle *vaardigheid* te ontwikkelen in het bespelen van verschillende instrumenten in diachroon perspectief.<sup>14</sup> In de ideale Staat krijgt iedereen één en slechts één rol te vervullen en het politieke leven wordt door Plato ook werkelijk als een veelheid van rollenspelen gedacht. Aangezien Plato ook onderkent dat kinderen een aangeboren neiging hebben tot imitatie en dat het leerproces van kindsbeen af voor een groot deel volgens een speels mimetisch proces verloopt, moet men erop toezien dat zij:

“al dadelijk, van kindsbeen af, voorbeelden nabootsen die voor hen passen: dappere, zelfbewuste, vrome en vrije mensen en dergelijke eigenschappen meer. Wat echter een vrije burger niet past, mogen ze niet doen, zelfs mogen ze niet knap zijn in het nabootsen daarvan of van enige andere laagheid, *uit vrees dat ze uit het nadoen behagen scheppen in het doen*. Of hebt ge nog niet opgemerkt dat nabootsing, van jongs af begonnen en verder in het leven volgehouden, een gewoonte en een tweede natuur wordt, en dit zowel met betrekking tot het lichaam als tot de stem en de denkwijze.” (III, 395c3-d1)

Plato vreest immers dat dergelijke mimetische gedragingen uitgroeien tot een gewoonte (*ethè*) en een (tweede) natuur (*physis*): vandaar dat het absoluut uit den boze is dat de Wachters “als mannen een vrouw gaan nadoen”.<sup>15</sup> Ook betaamt het niet dat andere lagere categorieën worden weergegeven, zoals slaven, vrije mannen met een lagere beroepsbezigheid, met een lager moraliteitsgehalte of psychische en emotionele problemen. Wat absoluut en met klem ontraden wordt, is het nabootsen van dieren: “het geluid van honden en schapen en vogels” (III, 397a).<sup>16</sup> Zelfs het nabootsen van natuurfenomenen en van geluiden voortgebracht door levenloze voorwerpen komt in het lijstje voor: “het rollen van de donder [...] het knersen van een wagenas of een haspel, de klank van een krijgstrompet...” Plato rekent ook dit tot *mimèsis* en blijkbaar zelfs tot het soort

14. Zie Burnyeat, “Culture and society”, p. 273; de metafoor van het politieke leven als rollenspel is natuurlijk wel authentiek platonisch.

15. In het antieke theater werden alle vrouwenrollen door mannen gespeeld, maar Plato had het natuurlijk ook over vrouwelijke personages in de mimetische passages van epische of andere poëzie.

16. Burnyeat, “Culture and society”, p. 270, denkt hier in een dramatisch-poëtische context aan de tekst van het kikkerkoor in de komedie van Aristophanes (ca. 450-380 v.C.), *Kikkers*, vv. 209-210: “Brekekekex koax koax; Brekekekex koax, koax”.

*mimèsis* waarbij de auteur/dichter zich verplaatst in of zelfs volledig geabsorbeerd wordt door de “personae” die hij in directe rede belichaamt.<sup>17</sup>

Deze *mimèsis*-kritiek blijft natuurlijk niet beperkt tot de auteur/dichter. We mogen niet vergeten dat de antieke literatuur en zeker de poëzie ten tijde van Plato nog kaderen in een orale performance-cultuur en niet zozeer in een leescultuur. Dus ligt het voor de hand dat Plato zijn morele kritiek op de mimetische band tussen auteur (dichter) en personages ook uitbreidt tot een morele kritiek op de mimetische band tussen literatuurconsument (-performer) en personage. Het antieke Griekenland kende professionele rapsoden, die de publieke opvoering of uitvoering van gedichten (inclusief en zelfs vooral epische gedichten zoals Homerus) tot hun beroep gemaakt hadden,<sup>18</sup> en er waren natuurlijk ook professionele acteurs voor dramatische poëzie. Maar ook niet-professionals kwamen als performers direct in aanraking met mimetische poëzie. Ten eerste bestond de opvoeding van de vrije burgers voor het grootste deel uit het memoriseren en reciteren van grote – zeer grote – brokken poëzie (vooral weer Homerus). Daarnaast waren er de symposia, waarop men geacht werd om beurt poëzie voor te dragen. En in het kader van de grote festivals werden soms wel honderden burgers ingeschakeld in de koren voor lyrische en dramatische opvoeringen.

We dienen hier evenwel op te merken dat de *mimèsis*-invulling in deze passages van de *Staat* alleen betrekking heeft op het morele gevaar van *ongecontroleerde* rollenspelen, op het onbeperkt in de huid kruipen van personages. Op zich is er dus niets mis met het mimetische mechanisme, maar men moet volgens Plato wel opletten dat de rollenspelen de waardigheid en de moraliteit van de burgers niet aantasten. Een mimetisch dichtwerk zonder schurken, slaven, vrouwen of door lage emoties verwrongen helden, zou dus in het kader van *deze mimèsis*-kritiek van Plato nog kunnen. Plato beperkt zijn beperkingen van het aantal toegelaten “rollen” niet tot de jeugd: in zijn ideale Staat doet men in zekere zin aan permanente vorming. Niets mag er aanwezig zijn dat niet past in zijn *paideia*-programma en dat betekent dat hij niets toelaat dat hij niet ook in een opvoedingsprogramma van kinderen zou kunnen incorporeren, omdat er in zekere zin

---

17. Plato's geloof dat behagen scheppen in het nadoen van dieren de mens tot een tweede natuur kon worden, kan nog passen in zijn psychologie, in zijn leer van een samengestelde en getrapte menselijke ziel, maar of Plato werkelijk geloofde dat donder en bliksem imiteren de mens kan doen afdalen tot het niveau van onbezieldde materiële objecten of natuurverschijnselen valt toch te betwijfelen. Vermoedelijk gaat het hier veeleer om Socratische spot *in overdrive*.

18. Een bekend voorbeeld is Ion zoals Plato die in zijn *Ion* opvoert en bekritiseert; zie hierover Ferrari, “Plato and poetry”, p. 92-99: “Poetry as performance: the example of Ion”.

altijd een kind in de mens blijft.<sup>19</sup> Voor Plato is er geen leeftijd des ondersheids, zoals Aristoteles wel expliciet zal aanvaarden: de gewone burger is eigenlijk nooit voldoende gewapend, voldoende volwassen en moet altijd door censuur beschermd worden tegen het kind in zichzelf, tegen het lage in zichzelf, dat gestimuleerd zou kunnen worden.

Het morele gevaar van literatuur ligt hier dus in de vorm: het is een gevaar dat slechts bij één van de drie genres altijd optreedt en bij het epische menggenre enkel in de mimetische passages. Het gevaar dat Plato onderscheidt is gelegen in het aannemen van minderwaardige rollen (op biologisch, psychologisch, intellectueel, moreel vlak,...) Het risico van de mimetische literatuurvorm, is dat de auteur en de performer quasi geconditioneerd worden, dat er zich een baan vormt voor een bepaald type gedrag in de realiteit door dat gedrag fictief, door die persona literair aan te nemen. De grote vrees is dat men dit ook werkelijk graag gaat doen. Wat Plato gewone *diègèsis* noemt, niet-mimetische narratieve poëzie, kent dit gevaar dus niet en vormt ook geen moreel probleem in deze *mimèsis*-definitie. Hier bestaat er geen enkele twijfel over wie spreekt, over wie iemand *is*. Wanneer men in de juiste vorm verhaalt dat minderwaardige personages dit of dat gedrag vertonen, heeft dat op de auteur en op de performer geen effect. Er blijft afstand, er is geen identificatie.

We willen er ook de aandacht op vestigen dat Plato hier uitsluitend spreekt over de problematiek van auteurs en acteurs/performers. Nergens wordt in deze morele *mimèsis*-kritiek een verband gelegd met het publiek, met de receptie, met wat men zou kunnen noemen een *passieve* identificatie van toehoorders/lezers met de personages in literaire werken, zoals we dat in de moderne romantheorie of de moderne drama-theorie aantreffen. In deze passage problematiseert Plato het *bekijken en beluisteren* van iemand die *personae* aanneemt, helemaal niet. We kunnen alleen vaststellen dat Plato de problematiek van het publiek eigenlijk via een andere weg in de discussie introduceert en dat hierop eigenlijk een ander *mimèsis*-mechanisme wordt toegepast.

Die andere weg wordt geopend door de specifieke poëtische vorm van de antieke Griekse literatuur. Antieke poëzie bestond immers niet alleen uit woorden, uit de tekst die wij nu nog kunnen lezen, maar ook uit melodie en ritme. De zang en instrumentale begeleiding zijn voor ons niet of bijna niet meer te reconstrueren. Voor Plato en zijn tijdgenoten waren zij niet alleen een vast onderdeel van de poëtische performance, maar ook het voorwerp van morele bekommernis. Voor

---

19. Zie Burnyeat, "Culture and society", p. 261-262 met verwijzingen naar minder correcte interpretaties.

Plato lijkt dit aspect zelfs nog gevaarlijker en dus nog belangrijker dan het louter oproepen van personages in woorden. De reden hiervoor vinden we in III, 401d5-8: “En zou de voortreffelijkheid van de muzikale opvoeding niet hieraan te danken zijn, dat ritme en harmonie, méér dan wat ook, tot het binnenste der ziel doordringen, haar het hevigst beroeren door de sierlijkheid waarvan zij de dragers zijn?”

Zoals gezegd, verschuift de discussie hier vrijwel ongemerkt naar de impact van poëzie op het publiek. Het grote gevaar dat Plato nu voor alle betrokkenen aanstipt, is dat het melodisch-ritmische aspect van de poëzie de menselijke ziel op een bijna onbewust en in elk geval subrationeel niveau beroert. Het spreekt, in wat meer platonische termen, de lagere functies van de ziel aan. Zoals Burnyeat opmerkt, kunnen we deze bekommernis slechts ten volle begrijpen wanneer we afstappen van een postromantische, geïndividualiseerde visie op literatuur en beseffen dat poëzie, literatuur in de context van de klassieke polis een massaevenement was, een Gesamt-performance met een eigen massa-psychologische dynamiek.<sup>20</sup> De grote festivals met opvoeringen van tragedies gebeurden in theaters met een capaciteit van meer dan tienduizend toeschouwers en ook Homerus-recitals trokken duizenden liefhebbers. Zelfs het privé reciteren van poëzie op symposia gebeurde in groepen van minstens zeven personen. Burnyeat acht de morele literatuurtheorie van Plato dan ook niet zo relevant voor de moderne, geïndividualiseerde en ietwat elitaire consumptie van poëzie en bellettrie: ‘in een hoekje met een boekje’. Hij ziet die meer als een historisch voorbeeld van een morele problematisering van de politieke impact van geïntegreerde massamedia en meent dat de combinatie van tekst, beeld en geluid in moderne media zoals film en televisie *mutatis mutandis* dichter staat bij de emotionele literatuurervaring waarover Plato het hier heeft.<sup>21</sup>

Plato en de antieken kenden morele kwalificaties toe aan de verschillende soorten melodieën en ritmes: die kunnen mannelijk of verwijfd zijn, dapper of laf, enzovoort. Ritme en melodie zijn als dusdanig zowel de uitdrukking van voortreffelijkheid en van een goede orde, als de pedagogische voorwaarde ervoor. Harmonische ritmes en melodieën stammen uit, zijn de natuurlijke uitdrukking van een harmonisch karakter, maar omgekeerd zijn ritmes en melodieën ook ka-

---

20. Burnyeat, “Culture and society”, p. 249-252.

21. Burnyeat (ibid.); hij wordt hierin bijgetreden door iemand zoals Ferrari, “Plato and poetry”, p. 93: “So that in order to gauge Plato’s critique we must first banish any image of the serious reader curled quietly in an armchair with the *Iliad* [...] our most appropriate context for comparison is the experience of the theatre-going or, it may be, film-going public.”



raktervormende invloeden. Paul Woodruff geeft goed aan dat het toeschrijven van een karaktervormende werking aan muziek (ritme en melodie) en aan handelingen gebaseerd is op de conceptualisering van beide als bewegingen en vat de onderliggende redenering perfect samen:

“Actions are both indicative and formative of character: the music that corresponds to a given type of character simulates that character in the listener by setting up appropriate motions in his soul. Listening to heroic music, I feel heroic rhythms pulsing through my soul, and these are just the motions I would feel if I were a hero engaged in an heroic action, and these are the motions to which, if I had an heroic character, I would become accustomed. This music, then, is like an heroic character – it does for me what it would do for me to have that character; and if I listen to such music regularly, my soul will become accustomed to motions of that kind, and I will in fact develop an heroic character.”<sup>22</sup>

Wij mogen wat ironisch doen over de voorbereidende vormende waarde van mimetische muziek en schamper opmerken dat het zien van een echte leeuw misschien wel andere bewegingen zal in gang zetten dan de heroïsche bewegingen waarin muziek de mimetische held jarenlang heeft getraind, maar de antieke Grieken lijken aan dit mechanisme geloof te hechten. En die overtuiging heeft een dubbel moreel-pedagogisch gevolg: het is niet alleen pedagogisch verantwoord om goede voorbeelden te imiteren, maar ook onverantwoord tot zelfs gevaarlijk om slechte te imiteren. En dit gevaar geldt voor alle aspecten van mimetische poëzie. Wanneer men als auteur/acteur een klagende Achilles of een krankzinnige Ajax in directe rede “imiteert”, spreekt men jammerende of onsamenvangende woorden uit, maar ook de daarbij horende ritmes en melodieën hebben een nefast effect. Klagende melodieën of frenetieke ritmes, om maar twee voor de hand liggende voorbeelden te noemen, hebben een impact op de gemoedsgesteldheid van de acteur of performer, maar dus ook van de toehoorder. Indien voldoende herhaald, worden deze gemoedsgesteldheden hierdoor ook bij het publiek tot een tweede natuur.

Plato beperkt zich niet tot ritme en melodie, maar ontwikkelt in de *Staat* een algemene moraliserende esthetica, een urbanistische Utopia. De totaliteit van wat wij esthetische invloeden zouden noemen, wil hij aan zijn controle onderwerpen. Immers, als schoonheid en lelijkheid een onbewuste vormende invloed

22. Woodruff, “Aristotle on mimesis”, p. 91 met verwijzing naar de aristotelische *Problemata* XIX, 27; 919b26 e.v.; XIX, 29; 920a3 e.v. en *De Anima* I, 1; 403a16.

uitoefenen op het karakter van de cultuurconsumenten, moet men ook de architectuur van individuele gebouwen, van gebouwencomplexen en van de natuurlijke omgeving waarin gebouwen gesitueerd worden, in overeenstemming brengen met het ideaal van de *euschèmosunè* (III, 400 c).<sup>23</sup>

Plato verklaart noch argumenteert, maar introduceert hier stilzwijgend een nieuwe invulling van het *mimèsis*-begrip: elke mens neemt blijkbaar grotendeels onbewust via de zintuigen invloeden op uit zijn omgeving. De mens incorporeert de esthetische impulsen die uitgaan van de omgeving, zowel auditieve als visuele, en imiteert die in zijn innerlijk. Wie in een lelijke omgeving woont, zal uiteindelijk zelf, innerlijk, karakterieel, lelijk worden; een mooi en evenwichtig leefkader stimuleert dan weer het schoonste in de mens. Dit proces is niet alleen subrationeel (III, 401d1: *lanthanèi*, “heimelijk, ongemerkt”), maar ook permanent<sup>24</sup> en onontkoombaar, aangezien het vrijwel onmogelijk is om dergelijke vormende impulsen te ontlopen:

“Want we willen niet dat onze wachters opgevoed worden temidden van afbeeldingen van slechtheid, als op een slechte weide waarop ze, dag na dag, bij kleine maar herhaalde beetjes, vele giftige kruiden plukken en afgrazen, die *ongemerkt* tot een grote massa verderf [*lanthanoosin kakon mega*] worden in hun ziel.” (III, 401b8-c3)

Daarom dient men niet alleen de poëzie in al haar vormelijke aspecten, maar ook de totaliteit van alle ervaringen waarop de criteria schoon en lelijk, harmonieus en disharmonieus, e.d. van toepassing zijn aan censuur te onderwerpen.

Via deze omweg van de karaktervormende waarde van esthetische schoonheid en lelijkheid heeft Plato het publiek betrokken bij zijn morele kritiek op de literatuur, maar expliciet vermeldt hij hier niet dat ook het zien en horen van lage, lelijke, onwaardige personages diezelfde mimetische invloed heeft.

---

23. Deze term houdt meer in dan enkel “sierlijkheid” (zoals De Win hem steevast vertaalt), maar combineert het externe weer met het interne: men kan uiterlijke schoonheid, het vertonen van een goede houding (schèma), voorkomen, gedrag, ..., niet loskoppelen van innerlijke schoonheid, karakteriële voortreffelijkheid.

24. In de *Wetten*, boek VII, 789e e.v., zal Plato het begin van de opvoeding zelfs tijdens de zwangerschap plaatsen. Zo mag de vrouw bij zichzelf geen excessieve of negatieve emoties toestaan uit vrees dat die een invloed zouden hebben op het ongeboren kind (792e).

## Mimèsis en de Ideeënleer

Deze kritiek vindt men pas in het tiende, en laatste, boek van de *Staat*. Na een lange uitdieping van de selectie en taakomschrijving van de Wachters en van hun opvoeding tot echte filosofen, treft men er een nieuwe bespreking van de literatuur en een nieuwe invulling van het *mimèsis*-begrip aan. Plato kan nu teruggrijpen naar zijn uiteenzetting van de ideeënleer in de Allegorie van de Grot (VII, 514a-517a) en laat Socrates opnieuw vragen: “Nabootsing in het algemeen [*mimèsis holoos*]: zoudt ge kunnen zeggen wat dat eigenlijk is?” (595c7) In de context van de ideeënleer verschijnt nu de hele materiële werkelijkheid slechts als een mimetische afspiegeling van de ideeënwereld. Iemand die bedden of tafels vervaardigt, kan dat enkel door de idee van bed of tafel voor ogen te houden.<sup>25</sup> Het ontologisch statuut van ‘bedden-in-het-meervoud’ en ‘tafels-in-het-meervoud’ is natuurlijk lager dan dat van de ideeën bed en tafel tot dewelke de ambachtelijke producten in een mimetische relatie staan. Maar, gaat Socrates verder, er is nog een ander soort “knappe en wonderlijke” handwerksman, en wel een die er in slaagt “alle gebruiksvoorwerpen te vervaardigen, maar hij maakt ook al wat uit de aarde ontspruit, en alle levende wezens, zowel zichzelf als al de rest. Meer nog: hij is de schepper van aarde en hemel en goden, van alles wat er in de hemel of onder de aarde bij Hades bestaat.” (X, 596c4-9) De gemakkelijkste manier om uit te groeien tot dit soort mimetische scheppersfiguur, is “als ge een spiegel wilt nemen en die naar alle kanten ronddraaien: dan zult ge gauw een zon gemaakt hebben en al wat er in de hemel is, en even gauw de aarde en even gauw uzelf en alle andere dingen en voorwerpen en planten.” (X, 596d9-e3) Deze spiegel-metafoor plaatst de beeldende kunsten op een derde ontologische trap. Er zijn nu namelijk drie soorten ‘bedden’ of ‘tafels’. Ten eerste het idee zelf van ‘bed’: “het bed dat in de werkelijke natuur bestaat, en dat wij, meen ik, Gods werk kunnen noemen”, “vervolgens het bed dat door de timmerman wordt gemaakt” en “tenslotte het bed dat het werk is van een schilder.” Volgens het bekende Griekse adagium dat “schilderkunst stille poëzie is en poëzie sprekende

25. Plato, *Staat* X, 596b: gebruikt voor de ‘vervaardiger’ van bedden e.d. *dèmiourgos* (wat afgeleid is van *dèmios*: “wat het (gewone) volk (*dèmos*) of de familie betreft” en *ergon*: “werk”; het gaat dus om iemand die voorwerpen vervaardigt of taken uitvoert die de eigen familie of het hele volk, de staat aanbelangen, vandaar in eerste instantie een ‘handwerksman’, maar o.a. bij Plato (*Timaeus* 40c of Xenophon, *Memorabilia* 1, 4, 7) wordt dezelfde term ook gebruikt voor een scheppende god. In de volgende passage waar Plato het heeft over een quasi goddelijk iemand die in staat zou zijn alles te vervaardigen, noemt hij deze ‘demiurg’ met de verwachte woordspeling voor de eerste keer ook een *poietès* (596d), maar we mogen niet vergeten dat ook *poietès* etymologisch gewoon ‘vervaardiger’, ‘maker’ betekent als nomen actoris van *poiein* ‘maken, vervaardigen’.

schilderkunst is”, schaaft Plato ook de woordkunsten in op dit derde niveau, als *mimesis* in de tweede graad.

Aan de *mimèsis* van de (af-)beeldende kunsten, die slechts een afbeelding, een afspiegeling is van wat op zich reeds een afspiegeling is van de ware werkelijkheid der ideeën kan men uiteraard bijna geen ontologisch statuut meer toekennen. Dit betekent voor Plato ook dat er geen kennis kan bestaan van dergelijke zaken. Indien er geen ware kennis op en van dat zijnsniveau kan bestaan, is het ook onmogelijk dat de mimetische kunsten kennis kunnen doorgeven. En dat problematiseert volgens Plato natuurlijk ook het hele moreel-pedagogische statuut van de dichtkunst:

“Mogen we dan niet als stelling vooruitzetten dat alle dichters, te beginnen met Homerus, niets anders zijn dan *nabootsers van schijnbeelden van de deugd* en van al wat ze verder in hun gedichten behandelen? Doch aan de waarheid komen ze niet toe. Zij zijn precies zoals die schilder van wie we daarnet spraken.” (X, 600 e4- 601a1)

Bovendien werkt de poëzie in op de lagere, het minderwaardige element in de ziel (X, 605b): het scheidt verwarring en onzekerheid in de ziel omdat dit deel geen onderscheid kan maken tussen de steeds wisselende indrukken, tussen goed en slecht, groot en klein. Zoals ook de ogen op zich geen betrouwbare zintuigen zijn zonder de corrigerende instantie van de rede, zo heeft ook de luisteraar een controlerende, rationele instantie nodig. Plato geeft hier (X, 602c-d) het voorbeeld van de rechte stok die, eens in het water gegooid, krom lijkt. De rede verzekert de verwarde geest er echter van dat de stok in werkelijkheid nog altijd even recht is. Bovendien geven epos en tragedie slechte voorbeelden: terwijl iedereen ervan overtuigd is dat men in het echte leven leed in stilte, op een waardige, mannelijke manier moet dragen, zien we in deze kunstvormen helden op de meest luidruchtige manier klagen en jammeren (X, 605d). Het probleem is dat de eigentijdse toehoorder behagen scheidt in deze imitaties en erdoor in een emotionele toestand gebracht wordt die als het ware een affectief pad effent, een parcours voorbereidt waarlangs de emoties van de toehoorder zelf later geleid zullen worden.

“Weinigen toch is het gegeven, denk ik, te bedenken dat andermans gevoelens onvermijdelijk de eigen gevoelens moeten bevorderen; wie eenmaal het gevoel van medelijden heeft gevoeld en sterk gemaakt door andermans lijden, zal het niet gemakkelijk onderdrukken wanneer hijzelf in het ongeluk geraakt.” (X, 606b5-8)

De dichterlijke nabootsing brengt zo een conditionering teweeg voor alle mogelijke emoties. Waar een door de rede bestuurd man zelfbeheersing en maat nastreeft, zal hij door de mimetische conditionering van literaire werken gedwongen worden zich op een emotionele en mateloze manier te gedragen. En dit werkt zelfs bij de besten:

“Maar dan hebben we onze zwaarste beschuldiging tegen de poëzie nog niet uitgesproken. Want dat het in haar macht ligt zelfs de fatsoenlijke lui – op enkele, uiterst zeldzame uitzonderingen na – te schaden, dat is toch wel gewoon vreselijk! [...] De besten onder ons moeten maar eens een passage uit Homerus of uit een andere tragediedichter beluisteren waar deze een held nabootst die in de ellende zit en een eindeloze jammertirade afsteekt en zijn leed uitzingt en zich op de borst slaat – wel ge weet het even goed als ik: we scheppen daar vermaak in, we geven er ons aan over, we laten ons gaan tot sympathie voor de held, en in alle ernst loven wij als voortreffelijk dichter alwie ons in de hoogste mate in deze stemming weet te brengen.” (X, 605c6-d5)

Daarom formuleert Plato kritiek op hen die Homerus (en met hem alle dichters) zien als de opvoeder van Hellas en als een maatstaf voor “menselijk gedrag en menselijke cultuur”, zoals in zijn tijd gebruikelijk was. Plato waarschuwt zeer duidelijk voor deze opvatting:

“Pas op wanneer ge bewonderaars van Homerus ontmoet [...] Behandel hen vriendelijk en hoffelijk, in de overtuiging dat zij zo superieur zijn als ze maar kunnen; geef hun toe dat Homerus de grootste van alle dichters is en de eerste onder de tragedieschrijvers, maar... vergeet niet dat hymnen op de goden en lofzangen op deugdzame mensen de enige vormen van poëzie zijn die wij in onze staat dulden. Laat ge echter ook de lieflijke muze toe, om ‘t even of ze zich in lyrische of in epische maat uitdrukt, dan zullen genot en smart in uw staat als koningen heersen, in plaats van wet en de rede.” (X, 606e1-X, 607a8)

Zo is de cirkel eindelijk rond en heeft Plato aansluiting gevonden bij de inhoudelijke kritiek die hij op de bestaande poëzie had uitgeoefend in boek III, nog voor hij zijn *mimèsis*-kritiek voor het vormelijke aspect van de poëzie geformuleerd had. Hij stelde zich daar de vraag hoe men kinderen en volwassen onderdanen moet opvoeden tot vrome en dappere burgers, wat dus de maatschappelijk vormende waarde en functie van literatuur was. In een knap staaltje van rationalistische theologie stelde Plato dat men het beeld van de goden en het concept van het hiernamaals kan gebruiken voor de vorming van de ideale burger

en dat men beide dient aan te passen aan het gewenste profiel (III, 386b-c). Zo zal een burger die niet gelooft dat er een hiernamaals is of die gelooft dat het hiernamaals absoluut niets te bieden heeft minder geneigd zijn het leven te laten voor het vaderland. Hij zal sneller de vlucht of de slavernij verkiezen dan iemand die gelooft dat er hem heel wat beloningen wachten in het hiernamaals. Dus moeten volgens de Griekse ayatollah de dichters *ingeschakeld* worden om het gewenste beeld op te hangen van dit hiernamaals en de gewone burgers de gewenste geloofsinhouden mee te geven. De bestaande werken, bijvoorbeeld Homerus, moeten uitgevlooid worden op passages die niet stroken met wat de gewone burgers moeten geloven op theologisch, moreel en elk ander vlak. Censuur wordt op de meest beminnelijke manier ingevoerd: “We zullen Homerus en de andere dichters vriendelijk verzoeken het ons niet kwalijk te nemen dat we deze en dergelijke plaatsen schrappen.” (III, 387b1-2) Ook de voorstelling van de goden moet natuurlijk eens nagekeken worden: het is moeilijk een moraal op te leggen wanneer de opperwezens in de schoolboekjes voor de permanente vorming voorgesteld worden als brassers, bedriegers, moordenaars en overspeligen. Passage na passage somt Plato zo op die onaanvaardbaar is en dient te worden veranderd.

Maar de waarheid is niet voor iedereen en niet in alle omstandigheden een absoluut goed. In boek I, 331c had Plato reeds geargumenteed tegen de absolute geldigheid van een plichtsmoraal aan de hand van een morele gevalstudie. Een geleend goed terug geven, wordt algemeen erkend als een morele plicht en dat geldt dus zeker onder vrienden. Maar heeft men geen hogere verplichting jegens een vriend in het volgende geval? Stel dat deze vriend een wapen uitgeleend heeft en het in een vlaag van waanzin terugvraagt? Is men dan niet juist moreel verplicht dit te weigeren, dus woordbreuk te plegen, of zelfs te liegen tegen een vriend om deze op zijn minst te beschermen tegen zichzelf? Zo komt Plato tot zijn stelling dat de Wachters (de filosofen-leiders van de staat) moreel *verplicht* zijn over een aantal onderwerpen en tegen een aantal klassen van mensen (met name de niet filosofisch getrainde meerderheid van de bevolking) te liegen. Dit is de zogenaamde edele of gerechtvaardigde leugen. Dat men tegen vijanden liegt en hen elke vorm van kwaad tracht te berokkenen, ligt voor de hand in de Griekse standaard-moraal, maar ook tegenover vrienden kan, mag en moet men soms liegen, niet om hen kwaad te berokkenen, maar juist om hen door een functionele leugen een hoger goed te bezorgen, vanuit een dieper inzicht dat de Wachters bezitten in hun ware lange termijn belangen. In het geval van de geloofsovertuigingen van soldaten is het in het algemeen belang van de staat dat zij zo dapper mogelijk worden. Indien dat verwezenlijkt kan worden door hen een

vals geloof in een positief hiernamaals bij te brengen, dan heeft men als Wachter niet alleen het recht, maar zelfs de plicht om dat tot stand te brengen. Deze taak is weggelegd voor de verantwoordelijken voor de opvoeding van deze soldaten en indien poëzie of literatuur kunnen helpen bij deze opvoedkundige taak, dan dienen deze niet te beantwoorden aan de absolute waarheidseisen die in andere omstandigheden en voor andere bevolkingsgroepen door Plato geformuleerd zijn.

De conclusie is dus niet dat de poëzie uit de ideale Staat verbannen wordt. “Hymnen van de goden en lofzangen op deugdzaam mensen” blijven niet alleen bestaan, maar moeten een vast en onontkoombaar deel gaan vormen van de moreel-esthetische Utopia zodat ze op alle niveaus permanent kunnen inwerken op de ingezetenen, als een soort morele muzak. De *mimèsis*-kritiek van boek X sluit ook het gebruik van gecensureerde mimetische poëzie in de personifiërende betekenis van boek III niet uit. Op voorwaarde dat de modellen van deugdelijkheid filosofisch verantwoord zijn, is het zelfs wenselijk dat de burgers als acteurs/performers in de huid kruipen van de juiste modellen.

## Retorische manipulatie

Een gelijkaardige positie had Plato in de *Phaedrus* reeds ingenomen tegenover de retoriek.<sup>26</sup> Hoezeer hij ook tekeer gegaan was tegen de retoriek van de sofisten en de professionele redenaars in de *Gorgias* en in het begin van de *Phaedrus*, toch gelooft Plato in de werkzaamheid van retorische teksten als persuasief proza en hij geeft ook aan dat het mogelijk moet zijn om retoriek om te vormen tot een *technè*, tot een wetenschappelijke leer over de productie van overredingsproza. Enkel dan wil Plato spreken van een wetenschappelijke of filosofische retoriek. Om aan de criteria van een dergelijke *technè* te beantwoorden, moet men volgens Plato echter drie dingen verwezenlijken. De filosofische redenaar moet spreken met inhoudelijke kennis van zaken, i.e. hij moet beschikken over een wetenschappelijke kennis van het onderwerp dat hij behandelt. Ten tweede is ook een wetenschappelijke kennis van het publiek nodig. Men moet met andere woorden een psychologie opstellen: elk potentieel publiek kan ingedeeld worden in klassen van mensen met welbepaalde psychologische kenmerken, die in hun werking (interesseboog, gevoeligheden, reacties, e.d.) wetenschappelijk beschrijfbaar zijn. En, ten derde, de filosofische redenaar moet een wetenschappelijk in-

---

26. We verwijzen voor een meer volledige behandeling van Plato's houding tegenover de retoriek naar Praet, “Retoriek en filosofie”.

zicht hebben in de werking van taal en dan vooral van de stilistiek. Zo lezen we in de *Phaedrus*:

“Zo kan hij dan elke soort van redevoering aanpassen bij elke soort van ziel, en aantonen om welke reden een ziel van die aard noodzakelijk overtuigd wordt door redevoeringen van die aard, terwijl een andere er niet door overtuigd wordt.” (271b2-5)

“Hier hebben we nu, concreet, te maken met de man of de natuur [aard] waarover men ons vroeger, theoretisch, gesproken heeft; nu moeten we hierop die bepaalde redevoeringen toepassen om die bepaalde overtuiging ingang te doen vinden. Wel, als we dat al kunnen, en als we bovendien ook nog het juiste ogenblik kunnen kiezen om te spreken of te zwijgen en als we dan ook nog weten te onderscheiden of het al dan niet pas geeft (gedrongen stijl, «meelijwekkende stijl», «verontwaardigde stijl» of al die bepaalde stijlfiguren die we vroeger leerden, te gebruiken, dan, maar ook niet eerder, mogen we spreken van een degelijke en afgewerkte kunst [*technè*]-vorming.” (272a1-8)

Ook hier is dus de conclusie dat Plato hevig gekant is tegen de huidige praktijk van een bepaalde woordkunst, dat hij kritiek heeft op de werking ervan, maar dat hij geen enkel bezwaar heeft, meer zelfs, een gedreven voorstander is van het gebruik van een dergelijke woordkunst om zijn politieke doelen te verwezenlijken. Ook voor proza en redenaars geldt dus wat we reeds zeiden over poëzie en dichters: Plato is niet tegen de woordkunsten, hij is tegen de *vrije* woordkunsten.





# Aristoteles – Over epos en tragedie in de morele opvoeding

*Danny Praet*

Van de meest kritische leerling van Plato, Aristoteles (384-322 v.C.), verwacht men in zekere zin dat hij ook de literatuuropvatting van zijn vroegere leermeester zou aanvallen. We weten via derdenbronnen dat Aristoteles het zeer moeilijk had met het politiek-literaire programma van Plato en dan vooral met diens censuur van tragedie en komedie, maar de werken waarin hij vermoedelijk expliciet met Plato in de clinch ging (drie ‘boeken’ *Over dichters* en zes ‘boeken’ *Homerische problemen*) zijn voor ons verloren.<sup>1</sup> De *Poetica* die wij kennen, was, zoals alle teksten in het huidige *corpus aristotelicum*, op een aantal fragmenten na, door Aristoteles niet voor de openbaarheid bestemd. De interne schoolgeschriften waartoe de *Poetica* behoort, zijn pas rond het midden van de eerste eeuw v.C. bij het grote publiek bekend geworden door de editie van Andronicus van Rhodus en hebben daarvoor geen rol van betekenis gespeeld. Iemand zoals Cicero (106-43 v.C.) las dus andere teksten van Aristoteles over de dichtkunst dan wij nu. De kurkdroge stijl waarvoor ‘de filosoof’ nu nog bekend staat – en die misschien twijfels oproept over zijn literaire competentie – zou iemand als Cicero verrast hebben. Hij prees juist de literaire kwaliteiten van de dialogen van Aristoteles en plaatste ze naast die van Plato.<sup>2</sup> Maar wat nu precies de band was tussen de *inhoud* van de externe geschriften en van de nota’s voor zijn academische lezingen, is voor ons niet meer te achterhalen. De inhoud van de *Poetica* die wij bezitten, is in elk geval

- 
1. In de vita van Aristoteles bij Diogenes Laërtius, *Beroemde filosofen*, V, 22-27, p. 189-190, vindt men een lijst van aan Aristoteles toegeschreven werken. Voor referenties van de derdenbronnen verwijzen we naar Stephen Halliwell, “Aristotle’s Poetics” (In: *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1: Classical Criticism*. Ed. G. A. Kennedy. Cambridge 1989), p. 149-183, en meer bepaald p. 149-150.
  2. Cicero, *De Oratore* 1, 11, 49.

zo rijk en tegelijk ook zo duister<sup>3</sup> dat deze ‘lesnota’s’ van nog geen vijftig bladzijden<sup>4</sup> zeker proportioneel de grootste productie van vertalingen, commentaren en interpretaties hebben teweeggebracht in de geschiedenis van de literaire kritiek. Specialisten zijn het erover eens dat het een bovenmenselijke opdracht zou zijn om de receptiegeschiedenis van dit werkje te schrijven.<sup>5</sup> Daaraan zullen ook wij ons dus niet wagen; wij stellen hier wel de vraag naar de opvattingen van Aristoteles over het verband tussen moraal en literatuur, en gaan na in hoeverre hij de discussie aangaat met zijn vroegere leermeester.

## Poëzie als *mimèsis* van handelingen

Ook in Aristoteles’ literatuuropvatting staat het *mimèsis*-begrip centraal, maar al snel wordt duidelijk dat hij Plato niet volgt. Reeds in de aanhef van de *Poetica* (1, 1447a13-16)<sup>6</sup> stelt hij dat elke soort poëzie – episch, dramatisch of lyrisch – een vorm van *mimèsis* is. Poëzie is *mimèsis* door middel van taal, zoals schilderkunst dat is door middel van kleuren en vormen. De poëtische genres kan men onderscheiden op basis van de verschillende onderwerpen, maar ook door hun wisse-

3. De nonconformistische Aristoteles-specialist Jonathan Barnes (“Rhetoric and poetics”. In: *The Cambridge Companion to Aristotle*. Ed. J. Barnes. Cambridge 1995, p. 259-285) durft dan weer te stellen dat het werk in heel wat opzichten “a disappointment” is en dat het vooral voor modern theater “will seem irrelevant”. George Steiner vergelijkt het in “Tragedy, pure and simple” (in *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*. Ed. M.S. Silk. Oxford 1996, p. 534-546, hier: p. 545) met de aantekeningen van een student die helemaal achteraan in het auditorium een van zijn mindere dagen had.
4. De standaarduitgave is *Aristotelis de arte poetica liber*. Ed. R. Kassel. Oxford Classical Texts. Oxford 1965. Wij gebruikten deze editie zoals ze afgedrukt is in D.W. Lucas, *Aristotle, Poetics. Introduction, Commentary and Appendixes*. Oxford 1968. De *Poetica* telt daar 46 blzn. Griekse tekst.
5. Hiervan getuigen onder meer Andersen en Haarberg in het voorwoord tot hun verzamelwerk: “The history of the reception of the *Poetics* in the West is as overwhelming as it is complex, which may perhaps explain why no one has yet ventured to give a full account of it.” (*Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. Ed. Ø. Andersen en J. Haarberg. London 2001, p. 1); de editores verwijzen even later (noot 4, p. 4) wel naar twee recente schetsen van Stephen Halliwell, “Influence and status: the Nachleben of the *Poetics*” (in: *Aristotle’s Poetics*. London 1998, p. 286-323) en “Epilogue: the *Poetics* and its interpreters” (in: Rorty, *Poetics*, p. 409-424). Een oudere, korte schets is van de hand van Lane Cooper (*The Poetics of Aristotle: Its Meaning and Influence*. New York 1963). Voor een bibliografie van duizend jaar *Poetica*-receptie, zie *The Poetics of Aristotle and the Tractatus Coislinianus: A Bibliography from about 900 to 1996*. Comp. O.J. Schrier. Leiden 1998 (de *Tractatus* waarvan sprake zou elementen bevatten van het zogenaamde tweede boek van de *Poetica*, over de komedie); zie ook Jonathan Barnes, *Cambridge Companion*, p. 298-384 voor een beknoptere, maar systematische bibliografie, met lemmata zoals “tragedy”, “imitation” en “catharsis”.
6. Het eerste cijfer duidt het kapittel van de *Poetica* aan, de aanduiding na de komma (type 1451a7) verwijst naar de paginering van de oude Bekker-editie (pagina, kolom, regel), die als quasi universele parallel gebruikt wordt in de hele Aristoteles-literatuur. De vertalingen zijn afkomstig uit: *Aristoteles. Poëtica*. Vert. N. van der Ben en J. M. Bremer. Amsterdam 1995; een eigen vertaling wordt aangegeven door m.v.

lend gebruik van taal, ritme en harmonie, afzonderlijk of in een bepaalde combinatie. “En de danskunst [gebruikt] alleen ritme, zonder toonsoort; want doordat dansers aan de ritmen uitdrukking geven in figuren, beelden ook zij mensen uit: hoe hun karakters zijn [*èthè*], wat hun overkomt [*pathè*], wat zij doen [*praxeis*]” (1, 1447a27). Er bestaat verder ook een kunst die uitsluitend door middel van taal afbeeldt, i.e. zonder ritme en melodie (metrum). Een socratische dialoog is zo een vorm van ‘poëzie’, ook al hebben wij, zegt Aristoteles, daarvoor nog geen (poëtisch-generieke) naam. De Nederlandse weergave van *poièsis* met ‘poëzie’ is dus veeleer ongelukkig, want men kan in zijn definitie van de term met even veel recht spreken van proza-poëzie.

Aristoteles gaat met zijn *poièsis*-invulling trouwens bewust in tegen de toenmalige conventies. Hij kant zich expliciet tegen de neiging van de meeste mensen om poëzie te beperken tot een combinatie van metrum en taal, waardoor ze enkel over poëzie spreken alsof het substantief telkens een metrisch kwalificerend adjectief nodig heeft, zoals in de combinaties *epische* poëzie, *elegische* poëzie en *jambische* poëzie.<sup>7</sup> Dit is voor Aristoteles duidelijk een vergissing: het essentiële kenmerk van poëzie is *mimèsis* en wel *mimèsis* van menselijke karakters (*èthè*), ervaringen (*pathè*) en handelingen (*praxeis*). Dat herhaalt hij nog eens expliciet in 2, 1448a1 (m.v.): “wie aan *mimèsis* doet, doet aan de *mimèsis* van handelende personen [*prattontas*].”

Zijn nieuwe poëzie-definitie sloot aan de ene kant bepaalde (toen) experimentele proza-teksten zoals de socratische dialogen in, maar aan de andere kant sloot zij ook een aantal traditionele ‘poëtische’ subgenres, zoals het leerdicht, uit. Heel wat filosofische en wetenschappelijke theorieën werden in het klassieke Griekenland nog in (epische) vers-vorm gepresenteerd: denken we aan het werk van de Griekse natuurfilosofen Parmenides (ca. 515-ca. 450) en Empedocles (ca. 460-400) of aan het *De Rerum Natura* van de Romeinse epicurist Lucretius (ca. 98-55 v.C.). Aristoteles benadrukt dat Homerus en Empedocles niets met elkaar gemeen hebben behalve het gebruikte metrum (1, 1447b17-19). *Over de Natuur* van Empedocles is geen poëzie, omdat het geen *mimèsis* is van handelende personen.

---

7. Aristoteles, *Poetica* 1, 1447b12-16. Het gaat dan respectievelijk om de dactylische hexameter, de pentameter of het elegisch distichon, en de jambische trimeter of tetrameter.

## Poëzie en filosofie

Toch zal Aristoteles zeggen dat er een duidelijk verband bestaat tussen filosofie en poëzie. Dit verband houdt echter niet in dat poëzie door middel van fictie aan filosofie zou doen, terwijl een strikt filosofisch werk tot het non-fictionele genre zou behoren. De aristotelische *mimèsis* is niet gebaseerd op een onderscheid tussen fictie en non-fictie. *Mimèsis* kan niet met ons fictiebegrip samenvallen, aangezien één van de mogelijke ‘bronnen’ of *onderwerpen* van *mimèsis* juist fictie is:

“Omdat de dichter nu eenmaal een uitbeelder [een *mimètès*, een mimetisch kunstenaar] is, net zo goed als een schilder of een andere vervaardiger van beelden, is het noodzakelijk dat de dingen die hij uitbeeldt altijd één van de volgende drie hoedanigheden hebben: ze zijn ofwel zoals ze in feite waren dan wel zijn; ofwel zoals men zegt en meent dat ze zijn; ofwel zoals ze moeten zijn.” (25, 1460b8-11)

Stephen Halliwell merkt naar aanleiding van deze passage op dat *mimèsis* niet alleen verschilt van ons fictie-begrip, maar dat de dichter voor Aristoteles niet volledig vrij is om zijn verbeelding de vrije loop te laten.<sup>8</sup> Ten eerste spreekt dit *mimèsis*-concept vooral over het verband tussen een werk en de wereld en niet zozeer over de relatie tussen de kunstenaar en zijn werk; ten tweede, is dat verband tussen wereld en werk aan een aantal beperkingen onderworpen. Die beperkingen zijn niet zo streng als de platonische in boek X van de *Staat*, dat een identiteitsrelatie eist met het ware en het goede, maar de aristotelische *mimètès* heeft of krijgt toch ook niet de absolute vrijheid.

Centraal staat het voorwerp van de *mimèsis*, en voor Aristoteles (2, 1448a1-4) zijn dat handelingen of handelende personen. Dit geeft meteen ook de morele relevantie van poëzie aan. Hij verduidelijkt: de handelende personen, de personages waarvan de handelingen voorgesteld worden, zullen noodzakelijkerwijze goed of slecht zijn. De karakters van mensen verschillen immers op basis van de criteria ‘morele slechtheid’ (*kakia*) en ‘morele voortreffelijkheid’ (*aretè*, deugd), en die criteria worden toegekend op basis van handelingen, op wat mensen doen of laten. Er zijn verder drie logische mogelijkheden om de morele kwaliteiten van gerepresenteerde karakters of personages uit te drukken in relatie tot de valoriserende partij, het publiek. De personages kunnen boven ons staan, zoals in de

8. Vgl. Halliwell: “It is especially important to avoid a facile assimilation of the poet’s relative freedom of invention, as characterised in the *Poetics* to romantic conceptions of creative imagination.” (“Aristotle’s *Poetics*”, p. 153)

epische of tragische poëzie. Ze kunnen onder ons staan, zoals in komische poëzie of epische parodieën, zoals de *Dilias*. En er is ook een derde mogelijkheid van ‘realistische’ werken: Aristoteles verwijst hier als voorbeeld naar de verloren tragedies van Cleophon, die personages opvoerde die op ons eigen, modale niveau stonden.<sup>9</sup>

## Poëzie van het universele of van het particuliere?

Aristoteles kent ook wel het door Plato in boek III van de *Staat* gemaakte onderscheid tussen *mimèsis* en *haplè diègèsis*, tussen dramatische en narratieve poëzie, maar hij negeert de morele conclusies die Plato ermee verbonden had, volledig.<sup>10</sup> Ook het platonische *mimèsis*-begrip uit boek X van de *Staat* wordt door Aristoteles dus onder de mat geveegd. In enge zin heeft dat natuurlijk te maken met de verwerping van de ideeënleer, maar sommigen zien in de *Poetica* toch een antwoord op boek X van de *Staat*, weze het dan aangepast aan het universalia-begrip van Aristoteles.<sup>11</sup>

We hebben al gezien dat Aristoteles een onderscheid maakte tussen (natuur-)wetenschappelijke werken in metrum (“leerdichten”) en poëzie, omdat (natuur-)filosofische werken zoals die van Empedocles niet over menselijke handelingen gaan, over handelende karakters die op basis van hun handelingen noodzakelijkerwijze een morele kwalificatie krijgen. Dat laatste is het ware onderwerp van de poëtische *mimèsis*. Maar, zoals reeds gebleken is uit de drievoudige bronnen van de dichters, sloot deze definitie geen historisch geattesteerde handelingen uit.

Wat is dan het verschil tussen poëzie enerzijds en historiografie of biografie anderzijds? De zaak is vrij ingewikkeld, ongetwijfeld omdat de *Poetica* slechts een

---

9. Over Cleophon is verder zeer weinig geweten (cfr. *Poetics*. Ed. D. W. Lucas, p. 65.) Auteur van de *Dilias* was een zekere Nicochares, die waarschijnlijk leefde in de tweede helft van de vijfde en het begin van de vierde eeuw: de woordspeling met de *Ilias* ligt in de uitspraak van *deilos*, ‘laF’, als *dilos*. (cfr. *ibid.*)

10. Aristoteles, *Poetica* 3, 1448a26-28: Sophocles staat als *mimètès* enerzijds op dezelfde lijn als Homerus omdat hij verheven personages opvoert en anderzijds (in een andere betekenis van *mimèsis*) op dezelfde lijn met Aristophanes omdat zij beiden handelende personages opvoeren. (Aristoteles geeft hier zelfs een etymologie van ‘drama’ uit het Dorische ‘dran’, dat hetzelfde betekent als het Attische ‘prattein’, namelijk ‘doen, handelen’.) Het verschil is hier dan dat in de komedies van Aristophanes de personages niet verheven zijn. Ook in *Poetica* 24, in het kader van een bespreking van Homerus, gebruikt Aristoteles nog eens de personificatie-mimèsis: “De dichter moet zelf [i.e. ‘in eigen naam, als zijn eigen personage’] zeer weinig zeggen, aangezien hij geen mimètès is wanneer hij dat doet.” (24, 1460a7-8)

11. Zie ook de commentaar van van der Ben en Bremer: “omdat het in feite Aristoteles’ antwoord bevat op het probleem van de fictionaliteit (ontstaan vooral door Plato’s ontologie [...])” (*Poëtica*, p. 112).

stadium documenteert in de definitie en emancipatie van de verschillende literaire genres. Het relevante verschil bestaat erin dat poëzie niet alles wat gebeurd is (dus niet alle menselijke handelingen) tot onderwerp heeft, maar enkel die handelingen “die zodanig zijn dat ze zouden kunnen gebeuren, ik bedoel: van wat mogelijk is volgens de waarschijnlijkheid of noodzakelijkheid” (9, 1451a37-38; m.v.). Aristoteles stelt expliciet dat Herodotus een geschiedschrijver is, niet omdat hij in proza geschreven heeft, maar omdat hij weergeeft wat er in werkelijkheid gebeurd is: “het zou immers mogelijk zijn het werk van Herodotus in verzen te zetten en dan zou het evenzeer een geschiedwerk zijn mèt versmaat als het dat is zonder versmaten” (9, 1451b2-4; p. 44).

Aristoteles verklaart dat een historisch auteur zal beschrijven wat een particulier historisch individu “zoals Alcibiades” gedaan of geleden heeft, terwijl het onderwerp van een dichter zal zijn wat een bepaald *soort* individu zal doen of zeggen “naar waarschijnlijkheid of noodzakelijkheid”. Dat sluit de mogelijkheid van historische personages niet uit; Aristoteles behandelt de helden uit de epische of tragische poëzie als historische figuren, maar hun handelingen kunnen enkel het voorwerp vormen van poëzie indien ze een zeker exemplarisch karakter hebben en hierdoor een relevantie die het particuliere overstijgt. Ten minste een deel van de historisch werkelijk geattesteerde handelingspatronen beantwoorden aan de interne logica-eisen van waarschijnlijkheid of noodzakelijkheid. Maar de dichter moet vooral op zoek gaan naar die laatste twee. Historiciteit of historische accuratesse spelen in dit genre niet, en zijn casu quo slechts accidenteel. Tenslotte, merkt hij op (9, 1451b11-14), ziet men vooral in komedies dat de handeling het essentiële en primaire is aangezien de komische dichter zijn personages vaak helemaal op het einde van het literaire creatieproces een (bovendien meestal fictieve) naam geeft. In een tragedie gebruikt men meestal mythologische en legendarische namen (die Aristoteles hier als historisch aanvaardt), maar het is ook hier perfect mogelijk fictieve handelingen aan fictieve personages toe te schrijven, fictieve handelingen aan historische personages toe te schrijven en zelfs historische handelingen aan historische personages ‘toe te schrijven’: het criterium is de universele geldigheid van het handelingspatroon, van de plot.<sup>12</sup> Aristoteles concludeert:

12. Ook de plot, de structuur van de handelingen, heeft door de eis van waarschijnlijkheid of noodzakelijkheid een universele en dus filosofischer karakter dan de ongeselecteerde verzameling van alle handelingssequenties die er ooit geweest zijn of uitdenkbaar zijn, maar het is niet nodig om de filosofische waarde van poëzie te beperken tot de waarde van de plot, zoals Stephen Halliwell doet in “Aristotelian Mimesis and human understanding” (in: *Making Sense of Aristotles*. Ed. Andersen en Haarberg, p. 87-107; hier: p. 100-101).

“Daarom is poëzie meer filosofisch [*philosophoöteron*] en een ernstige inspanning meer waard dan geschiedschrijving. Poëzie spreekt immers meer [*mallon*] over het universele terwijl geschiedschrijving meer over het particuliere spreekt. En universeel betekent hier: welk *soort* [*poia*] uitspraken of handelingen stemmen volgens de waarschijnlijkheid of noodzakelijkheid overeen met welk *soort* mens [*poiooi*].” (9, 1451b5-7; m.v.)<sup>13</sup>

## Poëzie als menswetenschap?

Poëzie is echter ook geen psychologische, ethologische of karakterologische wetenschap die gebruik maakt van gerepresenteerde type-mogelijkheden, omdat Aristoteles van mening is dat een dergelijke wetenschap gewoonweg niet mogelijk is, althans niet in zijn definitie van wetenschap als *epistèmè*.<sup>14</sup> Dat kunnen we eigenlijk reeds afleiden uit de kwalificatie dat poëzie *meer* (*mallon*) over universalia spreekt dan geschiedschrijving, wat betekent dat het dat *in relatief hogere mate* doet ten opzichte van geschiedenis, maar daarom niet in absolute zin. Bovendien kunnen we uit de inleidende opmerkingen van de *Ethica Nicomachea* leren dat Aristoteles een wetenschap, een *epistèmè*, van menselijke aangelegenheden zoals handelingen – een menswetenschap dus – onmogelijk acht:

“Edele en rechtvaardige daden – het onderwerp van de politieke wetenschap – laten zoveel verschil van opvatting en zoveel onzekerheid toe dat zij de indruk geven uitsluitend op conventie te berusten en niet op de natuur. Eenzelfde onzekerheid bestaat ook omtrent de goede dingen [...]. Men mag dus al tevreden zijn als men bij de bespreking van een dergelijk thema en uitgaande van zulke premissen de waarheid globaal en schematisch kan laten zien, en als men bij onderwerpen en met premissen die alleen maar over het algemeen waar zijn tot conclusies komt die dat ook zijn. Op deze manier moet

---

13. Zie ook het artikel van de historicus G.E.M. de Ste. Croix: “Aristotle on history and poetry (*Poetics* 9, 1451a36-b11)” (in: *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. Rorty, p. 23-32), waarin hij een meer filosofische geschiedschrijving zoals die van Thucydides verdedigt op basis van een derde categorie gebeurtenissen: “to hoos epi to polu”, “wat in de meeste gevallen gebeurt” – d.w.z. gebeurtenissen die statistisch zo relevant zijn dat ze een quasi universele en dus filosofische betekenis kunnen hebben.

14. Zie bijvoorbeeld in de *Ethica Nicomachea*: “We nemen allen aan dat het onderwerp van wetenschappelijke kennis (*epistèmè*) onveranderlijk is. Als daarentegen iets dat wel veranderlijk is eenmaal aan onze aandacht onttrokken is, weten we niet meer of het al dan niet nog is wat het was. Het onderwerp van wetenschappelijke kennis is dus noodzakelijk. Bijgevolg is het ook eeuwig, want alles wat absoluut noodzakelijk is, is eeuwig; en eeuwig is wat niet op een bepaald ogenblik kan beginnen dan wel ophouden te zijn zoals het is.” (VI, 3; 1139b20-24; p. 183) Zie (ook voor een zeer ruime bibliografie) verder de bijdragen van R.J. Hankinson in Barnes' *Cambridge Companion* over “Philosophy of science” (p. 109-139) en “Science” (p. 140-167).



men ook elk van onze beweringen opvatten. Het getuigt van een goede vorming op ieder gebied die graad van precisie te eisen die de aard van het onderwerp toelaat: het is even dwaas van een wiskundige retorische argumenten te accepteren als van een redenaar strikte bewijzen te verlangen.” (1, 1094b14-27)<sup>15</sup>

De dichter moet meer dichter zijn van zijn plot dan van zijn verzen, in zoverre hij dichter is op basis van het mimetische element in zijn werk, en wat hij “imiteert”, zijn handelingen (9, 1451b27-29). Dit betekent dat men ook werkelijk historische onderwerpen kan kiezen, aangezien minstens sommige historische gebeurtenissen beantwoorden aan een waarschijnlijke gang van zaken. En het is door de waarschijnlijke exemplariteit van die historische gebeurtenissen dat hij toch een dichter zal zijn in plaats van een historicus.<sup>16</sup> Maar, nog eens, poëzie is slechts “philosophooteron” (1451b5), waarbij het gebruik van de comparatief aanduidt dat poëzie misschien wat meer in de richting gaat van een echte filosofie of wetenschap, maar de diversiteit van de fenomenen eigen aan de ‘menschwetenschappen’ is zo groot en is afhankelijk van zo veel factoren (“premissen”) dat een echte wetenschap of filosofie hier ondenkbaar is.

## De werking van tragische poëzie: katharsis

Wat is dan de werking van dergelijke geselecteerde handelingen en handelende karakters? In de bekende definitie van de tragedie (6, 1449b24-31) geeft precies het deel dat de werking ervan beschrijft, aanleiding tot een groot aantal mogelijke interpretatieve vertalingen. Een tragedie is er omschreven als volgt:

“de uitbeelding [*mimèsis*] van een ernstige en volledige handeling die een zekere omvang heeft, in verfraaide taal waarvan iedere soort zich apart voordoet in de onderscheiden delen van het stuk, door mensen die bezig zijn met handelen en niet door middel van een vertelling, die doordat zij medelijden en angst

- 
15. We citeren uit de vertaling van Christine Pannier en Jean Verhaeghe: *Aristoteles, Ethica. Ethica Nicomachea*. Aristoteles in Nederlandse Vertaling 1. Groningen 1999, p. 26-27. Onder de noemer ‘politieke wetenschap’ valt ook de ethica; het gebruik van het begrip “wetenschap” in deze vertaling is enigszins verwarrend aangezien *epistèmè* en *technè* (dit laatste in combinatie met *politikè*, *poètikè*, *rhètorikè*,...) met hetzelfde Nederlandse woord weergegeven worden. Voor het begrip *technè* zie infra, noot 27.
16. Omgekeerd zijn historici dus soms dichters, maar Aristoteles trekt deze conclusie niet, misschien omdat het doel (*telos*) van hun activiteit ligt in het weergeven van het gebeurde en hun keuze van het materiaal nooit bewust ‘poëtisch’ is. Als teleologisch filosoof zou Aristoteles dan het doel zwaarder laten wegen in zijn beoordeling.

*wekt bij de toeschouwers <deze> bevrijdt van de <heilige> emoties die door het tragische gebeurtenissen zijn opgeroepen.*<sup>17</sup>

Elke vertaling van dit fragment impliceert een interpretatie en zelfs een hele reeks interpretatieve keuzes. Zijn de *pathèmata* waarvan sprake emoties of leedverwekkende gebeurtenissen? Gaat het om emoties of gebeurtenissen op de scène of bij de toeschouwers? Betekent de *katharsis* van die *pathèmata* dat die *pathèmata* zelf de *katharsis* ondergaan (waarbij men dan kiest voor de betekenis van ‘gebeurtenissen’) of dat de *pathèmata* van iemand (in de betekenis van ‘emoties’) een *katharsis*-proces ondergaan? Om zo weinig mogelijk te interpreteren kan men het misschien beter houden op de wat enigmatische omschrijving dat een tragedie een *mimèsis* is die door medelijden en vrees de *katharsis* van dergelijke emoties tot stand brengt.<sup>18</sup> Wat *katharsis* betekent, welke werking ervan uitgaat, wie de betrokkenen zijn, en in welke hoedanigheid, laten we hier voorlopig in het midden.

Hoe enigmatisch deze definitie ook moge zijn, Aristoteles verduidelijkt toch een aantal aspecten ervan in de rest van de *Poetica*. In 9, 1452a2-3, nadat hij een aantal andere aspecten van zijn definitie opgehelderd heeft, herhaalt Aristoteles dat een tragedie niet alleen de *mimèsis* is van een volledige handeling (i.e. met een intern logisch begin en einde), maar ook van handelingen die medelijden en vrees opwekken. In § 13 verduidelijkt hij andermaal dat niet elke plot het tragische effect veroorzaakt, omdat niet elke wederwaardigheid de gewenste emoties oproept. Tragisch medelijden is teweeggebracht door *onverdiend* lijden en vrees door *onverdiend* lijden *van iemand die is zoals wij*, zodat een identificatie met de uitgebeelde lotgevallen mogelijk is (1453a4-5). De genoemde emoties worden trouwens idealiter opgeroepen door de structuur van het werk, door het samenvoegen van de gebeurtenissen. Men kan volgens Aristoteles ook puur met het visuele (“ek tès opseoos”, 14, 1453b1) werken, maar het visuele aspect hoort

---

17. Van der Ben en Bremer geven twee mogelijke vertalingen voor 6, 1449b.29-31: “di’ eleou kai phobou perainousa tèn toioutoon pathèmatoon katharsin” (*Poetica*, p. 37). In een filologisch essay (p. 177-186) zetten ze de mogelijke interpretaties systematisch uiteen en vatten alles zelfs samen in een tabel. Wij kunnen dit hier niet herhalen, maar kozen voor wat zij in een voetnoot aangeven als “een vertaling die meer overeenkomt met de traditionele opvatting.” In hun eigenlijke tekst drukken zij af: “die door <zo te werk te gaan dat ze> medelijden en angst <wekt> de vreselijke gevallen van lijden die haar onderwerp bij uitstek vormen ontdoet van <het element van weerzinwekkendheid>.” In de vertaling van Ben Schomakers (*Aristoteles. Over poëzie*. Leende 2000, p. 37) luidt het fragment: “en door medeleven en vrees bewerkstelligt ze de zuivering van dit soort ervaringen.”

18. De minimale interpretatie is dat we de betekenis van ‘leedverwekkende gebeurtenissen’ uitsluiten voor “pathèmata”. De *Politica*-passus die we meteen zullen bespreken en die een duidelijke relevantie heeft voor de tragedie, heeft het immers ondubbelzinnig over emoties.

slechts een secundaire werking te hebben. In de *Poetica* (14, 1453b5-6) leest men immers dat de plot zo gestructureerd moet zijn dat het zou moeten volstaan de tragedie te horen om de gevoelens van medelijden en vrees hun werking te laten doen.<sup>19</sup> Bovendien is er een genot (*hèdonè*) eigen aan de tragedie en moet de dichter streven naar dat genot dat voortkomt uit de gevoelens van medelijden en angst (14; 1453b10-13).

Over de interpretatie van “katharsis” in de *Poetica* bestaat een enorme literatuur, die een keuze tracht te maken tussen de verschillende basisbetekenissen van de term, zoals we die uit andere werken kennen.<sup>20</sup> *Katharsis* is het nomen actionis van het werkwoord *kathairoo*, dat onder meer ‘reinigen’, ‘schoonmaken’, ‘wegwassen’ en ‘wegnemen’ betekent. Het wordt zowel gebruikt voor de materiële reiniging van mengvaten voor wijn of van tafels, als voor het schoonmaken van wonden. Het kan de betekenis krijgen van ‘uitzuiveren’ in de context van het purifiëren van goud of metaforisch voor het zuiveren van een land van monsters of geboefte. *Katharsis* is verder een technische term in het domein van de geneeskunde en de religie. In geneeskundige geschriften kan het ‘purgeren’ aanduiden als een heilkundige ingreep waarbij men een bepaalde stof in het lichaam inbrengt die de aanwezige schadelijke stoffen opneemt en meevoert wanneer het purgatief het lichaam weer verlaat. *Katharsis* kan in een geneeskundige context ook de spontane uitstoot van stoffen aanduiden en is een technische term voor de menstruatie. Hier is het niet de inherente kwaliteit van de gepurgeerde stof die schadelijk is, maar wel de kwantiteit, aangezien de antieke geneeskunde met name een opeenhoping van overtollige stoffen of vloeistoffen in het lichaam als potentieel schadelijk aanzag. Daarnaast wordt de term dus ook gebruikt in een religieuze context voor reinigingsrituelen bij het betreden van heiligdommen of voor *purificaties* bij inwijdingen. In die strikt religieuze betekenis wordt het trouwens ook eens in de *Poetica* gebruikt voor het reinigingsritueel dat Orestes ondergaat in de *Iphigeneia in Tauris* van Euripides (17, 1455b15). Het is misschien ook met die religieuze betekenis in het achterhoofd dat Plato het woord gebruikt in de *Phaedo* om het louteringsproces te omschrijven waarin de ziel zich losmaakt van de materiële wereld. De tragische *katharsis*-interpretatie is lang gedomineerd door de geneeskundige purgeer-metafoor zoals die rond het midden van de negentiende eeuw in bijna psychopathologische zin uitgewerkt werd door Jacob

19. Aristoteles zegt niet expliciet in welk kader een dergelijke lectuur/auditie van een tragedie zou moeten plaatsvinden, maar het laat een privé-setting open en lijkt dus een massapsychologische interpretatie uit te sluiten alsook een interpretatie die een rituele omkadering aan het begrip katharsis wil geven.

20. Zie noot 5. We verwijzen hier naar het standaard Oxford-woordenboek van H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones en R. McKenzie: *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1968, onder de relevante lemmata.

Bernays.<sup>21</sup> De religieuze purificatie-interpretatie hangt hier nauw mee samen en gaat meestal uit van een transformatie van de gevoelens vrees en medelijden in het genot of welbehagen dat een tragedie verschaft.

Het probleem is dat Aristoteles in (wat ons nog rest van<sup>22</sup>) de *Poetica* nergens verklaart wat hij precies verstaat onder *katharsis*, maar er is een passage in de *Politica* die misschien enige verheldering kan bieden, hoewel hij ook daar de term niet definieert. Tot wanhoop van menig commentator merkt Aristoteles in de bewuste passage op: “we hanteren de term «katharsis» hier voorlopig zonder verdere uitleg, maar wanneer we hierna over poëzie zullen spreken, zullen we het onderwerp met een grotere precisie behandelen.”<sup>23</sup> De *Politica*-passus bespreekt de rol van muziek in de opvoeding en meer bepaald het effect dat muziek kan hebben op mensen. Hij vermeldt er karaktervormende muziek, maar ook muziek die *katharsis* teweeg brengt. In die context schrijft hij:

“Emoties zoals medelijden en vrees, of ook *enthousiasmos* [godelijke bezetenheid, hysterie], zijn in zeer sterke mate aanwezig in sommige zielen, maar oefenen in meer of mindere mate invloed uit op iedereen. Sommige mensen die in een staat van religieuze razernij terecht zijn gekomen, zien we tot zichzelf komen door toedoen van de heilige melodieën [...] alsof zij genezing [*iatreia*] of katharsis gevonden hebben. Diezelfde ervaring moeten ook zij hebben die medelijden en vrees voelen, en zij die helemaal door de emoties overmand zijn, en de anderen in de mate dat dergelijke emoties elkeen treffen, en voor hen allemaal ontstaat er een zekere katharsis [*tina katharsin*] en hun gemoed geraakt verlicht door een gevoel van welbehagen.” (1342a5-15)

De keuze van de twee tragische emoties van medelijden en vrees, en de vermelding van een nadere behandeling van het *katharsis*-begrip in de *Poetica* laten ons toe uit het citaat conclusies te trekken over de werking van de tragedie. Het lijkt erop dat ook daar een oplossing geboden wordt voor emoties die mensen dreigen te overmannen, en dat men *katharsis* kan gelijkschakelen met een vorm van purgeren van die emoties.

- 
21. Jacob Bernays: *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas*. Breslau 1857 en Berlin 1880. Bernays was N.B. de oom en zowat de substituut-vader van Martha, de echtgenote van Sigmund Freud.
  22. Men gaat er vrij algemeen vanuit dat Aristoteles zijn katharsis-begrip verduidelijkt heeft in het verloren tweede boek van de *Poetica*, dat grotendeels over de komedie zou hebben gehandeld. Vooral de naam van Richard Janko is verbonden met (een fel gecontesteerde) reconstructie van dat verloren boek: *Aristotle on Comedy*. London 1984; zie ook zijn *Aristotle, Poetics I with The Tractatus Coislinianus, a Hypothetical Reconstruction of Poetics II, The Fragments of the On poets*. Indianapolis 1987 en de bijdrage “From Catharsis to the Aristotelian Mean.” In: *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. Rorty, p. 341-358.
  23. *Aristotelis Politica*. Ed. W. D. Ross. Oxford Classical Texts. Oxford 1957, p. 266; VIII, 7; 1341b38-40 (m.v.).

## Poëzie en de morele opvoeding van de emoties

De voorbije decennia zijn de meeste onderzoekers afgestapt van de medische en ook de religieuze interpretatie, omdat het niet echt duidelijk is in welke zin Aristoteles gemeend zou hebben dat de emoties van medelijden en vrees zouden moeten worden gepurgeerd of gepurificeerd.<sup>24</sup> Vooreerst impliceert een dergelijke kuur een bijna homeopathische werking. Nu was iets dergelijks wel bekend in de Griekse geneeskunde, maar de opvatting van Aristoteles was dat genezing tot stand kwam door het introduceren van tegengestelden. Dus een genezing van een kwalitatief of kwantitatief ongezonde toestand met betrekking tot vrees of medelijden zou in zijn denken enkel op te lossen zijn door het introduceren van hun tegengestelden.<sup>25</sup> Beide interpretaties lijken aan deze emoties bovendien kwalificaties toe te kennen die niet passen in het denken van Aristoteles. Ten eerste lijken ze op zich reeds weinig compatibel met Aristoteles' theorie van de emoties en, ten tweede, is het helemaal niet zeker dat er volgens zijn *ethica* iets mis zou zijn met het voelen van vrees en medelijden bij het bekijken van een tragedie waardoor hij een vorm van *iatreia* voor die emoties überhaupt nodig zou achten.

## De aristotelische theorie van de emoties

De aristotelische theorie van de emoties vinden we voor een belangrijk deel uitgewerkt in een andere literatuurtheoretische tekst van Aristoteles: zijn *Rhetorica*.<sup>26</sup> Dit geschrift wordt gekenmerkt door zijn dubbelzinnige verhouding tot Plato. Enerzijds is het een kritiek op de Plato van de *Gorgias*, die de aanspraken van de

24. Een kritiek op de medische en de religieuze interpretaties werd reeds in de jaren '50 geformuleerd door Humphrey House in *Aristotle's Poetics. A Course of Eight Lectures*. London 1956. De meest vooraanstaande contemporaine vertegenwoordigers zijn Stephen Halliwell: *Aristotle's Poetics*. Chapel Hill 1986, en Martha Nussbaum: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Martin Classical Lectures, NS vol. 2. Princeton 1994. Zie verder Jonathan Lear: "Katharsis". In: *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. Rorty, p. 318 en 337, noot 25.

25. Jonathan Lear: "Katharsis", p. 316-317.

26. En dus niet in 'psychologische' geschriften zoals *De Anima*. Wij gebruikten de tekst van *Aristotelis Ars Rhetorica*. Ed. W. D. Ross. Oxford Classical Texts. Oxford 1959. De emotie-theorie binnen de *Rhetorica* krijgt de laatste tijd ook zeer veel aandacht, met bijvoorbeeld niet minder dan vijf artikels in het door Amélie Oksenberg Rorty samengestelde *Essays on Aristotle's Rhetoric* (Berkeley 1996); Stephen R. Leighton over "Aristotle and the emotions" (p. 206-237); John M. Cooper over "An Aristotelian Theory of the Emotions" (p. 238-257); Dorothea Frede over "Mixed Feelings in Aristotle's *Rhetoric*" (p. 258-285); Gisela Striker over "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and his Moral Psychology" (p. 286-302) en Martha Nussbaum over "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion" (p. 303-323).

retorica als *technè* in het belachelijke trok. Aristoteles argumenteert hier tegen dat het wel degelijk een *technè* is: “een beredeneerde capaciteit om iets te maken, te produceren.”<sup>27</sup> Anderzijds kan men het geschrift zien als een concrete uitwerking van de richtlijnen van Plato in de *Phaedrus* om tot een wetenschappelijke retorica te komen. Zoals we zagen,<sup>28</sup> vond Plato een wetenschappelijke psychologie een van de vereisten voor zo een wetenschappelijke retorica. Boek II van Aristoteles’ *Rhetorica* vormt hiertoe een eerste aanzet en is meteen ook in absolute historische zin het eerste tot ons gekomen traktaat waarin een wetenschappelijke psychologie wordt uitgewerkt. Hij tracht er een theorie van de emoties en een vorm van groepspsychologie te ontwikkelen: hij karakteriseert verschillende leeftijdsgroepen, definieert en catalogeert de diverse emoties en probeert na te gaan hoe die functioneren, hoe een bepaalde emotionele toestand ontstaat en hoe men eventueel iemand van stemming kan doen veranderen. Dit wordt verder uitgewerkt met concrete tips voor de retor om bijvoorbeeld een bezadigd publiek op te zwepen tot woede of verontwaardiging en, omgekeerd, hoe men een woedend publiek weer tot bedaren kan brengen. De context van de behandeling is dus veeleer praktisch en de uitwerking is ietwat schematisch, alsof Aristoteles inzichten wil geven op het niveau van de retor en niet van de psycholoog.<sup>29</sup>

In dat ruimere kader komt Aristoteles ook tot een definitie van ‘de tragische emoties’: vrees en medelijden. “Vrees”, zo lezen we in boek II van de *Rhetorica* (II, 5; 1382a21-23), “weze omschreven als een soort pijn of verwarring [*lupè tis è tarachè*] teweeggebracht door de voorstelling van een toekomstig kwaad dat vernieling of pijn kan veroorzaken.” Het gaat met andere woorden over een stabiel gegeven, gebaseerd op een bepaalde inschatting van externe impulsen, en in de vorm van een bewuste anticipatie. Plots opschrikken door een verrassend geluid valt bij Aristoteles zeker niet onder de noemer ‘vrees’. Bij zijn verdere verklaringen geeft hij ook aan waarom vrees een natuurlijke band heeft met de andere tragische emotie, medelijden: “Algemeen gesproken, kan men zeggen dat hetgeen ons vrees doet voelen, ons medelijden doet voelen wanneer datzelfde anderen overkomt of hen bedreigt” (1382b24-26). Vandaar dat de Griekse goden

---

27. Volgens de definitie in de *Ethica Nicomachea* (VI, 4, 1; 1140a4). Voor een verdere bespreking van de aristotelische retorica: Danny Praet, *Stijlvol Overtuigen. Geschiedenis en systeem van de antieke retorica*. Didactica Classica Gandensia 41, 2001, p. 74-93: “Aristoteles en het systeem van de antieke retorica.”

28. Cfr. supra in dit boek, p. 13 e.v. en de *Phaedrus* 271b en 272a.

29. Zoals Striker: “Emotions in context”, p. 294. Dit verklaart ook de persuasieve definitie van emoties als “dat soort zaken waardoor men een verandering ondergaat en verschilt met betrekking tot oordelen” (II, 1; 1378a19-20).

geen vrees of medelijden kennen: hen kan niets overkomen en zij zijn niet te vergelijken met categorieën van wezens die wel iets te vrezen hebben. Het vrees-medelijden-mechanisme in een tragedie zal enkel werken indien de personages voldoende gelijk zijn aan of beter zijn dan het publiek. De eerste mogelijkheid is duidelijk en in het tweede geval past het publiek volgens Aristoteles (1382b14-16) een *a fortiori* redenering toe: indien iets iemand overkomt die sterker en beter is dan onszelf, dan redeneren wij dat het *zeker* ook ons *kan* overkomen.

Medelijden krijgt een eigen behandeling in boek II (8; 1385b12-1386b7). Het wordt daar gedefinieerd als “een gewaarwording van pijn bij een klaarblijkelijk kwaad dat schade of pijn teweeg brengt bij wie het niet verdient [*anaxios*] en waarvan we denken dat het ook ons of onze vrienden zou kunnen overkomen en wel ergens in de nabije toekomst” (1385b12-16). Uit zijn verdere analyse blijkt dat Aristoteles de emoties deels op een cognitieve manier invult: vrees impliceert een bepaalde inschatting en verwerking van de situatie. Wanneer we ervan uitgaan dat iets verschrikkelijks wel bestaat, maar ons persoonlijk niet kan raken, dan zullen we het ook niet vrezen. Het moet gaan om iets waarvan mensen geloven dat het hen effectief kan overkomen, door toedoen van particuliere personen, in een particuliere vorm, op een particuliere plaats, en op een particulier tijdstip. Bovendien, zegt Aristoteles, “doet vrees ons nadenken over wat er kan gebeuren” – om zo datgene wat we vrezen, tegen te kunnen gaan. Daarom kennen mensen die geen enkele hoop meer hebben, ook geen vrees meer. Hij geeft het voorbeeld van iemand die doodgegeseld wordt: vrees zou dan enkel optreden wanneer er nog een waterkansje op ontsnapping zou zijn. Hij besluit:

“Dus wanneer het raadzaam is dat de toehoorders vrees gewaarworden, moet de redenaar hen doen voelen dat ze werkelijk door iets gevaar lopen, erop wijzen dat het anderen overkomen is die sterker zijn dan zichzelf, en aan het gebeuren is, of gebeurd is bij mensen zoals zij zelf, door toedoen van mensen van wie men dit niet had verwacht, op een onverwachte manier en op een onverwacht tijdstip.” (II, 5; 1383a8-12)<sup>30</sup>

30. Dit lijkt in tegenspraak met het aspect van de bewuste anticipatie uit de zo-even aangehaalde definitie, maar we moeten natuurlijk rekening houden met de retorische context van de *passus*: de retor kan maar een emotie induceren wanneer hij aannemelijk gemaakt heeft waarom het publiek de emotie nog niet voelt en dus de gevaren nog niet geanticipeerd heeft.

## Complexe emoties

Het is duidelijk dat het emotie-begrip bij Aristoteles niet zo maar kan worden gelijkgeschakeld met gevoelens of stemmingen. “They are not mindless surges of affect,” zoals Nussbaum het uitdrukt.<sup>31</sup> Eigenlijk valt het uiteen in drie aspecten: ten eerste is er natuurlijk het gevoelsmatige aspect, maar dat gevoel ontstaat pas echt naar aanleiding van een cognitief proces – de inschatting van een bepaalde gebeurtenis of situatie. In het geval van vrees is er zelfs een derde, katekistische of strevende, component, aangezien Aristoteles alleen van vrees wil spreken indien er ook een streven aanwezig is om op een of andere manier het waargenomen en geïnterpreteerde kwaad te ontlopen dat de emotionele staat heeft veroorzaakt. Het aristotelische emotie-begrip bestaat met andere woorden uit een cognitieve, een affectieve en een attitudinale component.

De vraag dringt zich dus op wat een *katharsis* van emoties bij Aristoteles zou kunnen betekenen. Een purificatie of een purgatie van dergelijke complexe gegevens lijkt niet meer zeer waarschijnlijk. Vandaar dat men meer geneigd is een moreel-educatieve visie op de tragische *katharsis* en dus op de aristotelische band tussen moraal en literatuur te veronderstellen. Om te weten te komen wat dat dan wel zou kunnen betekenen, moeten we de aristotelische vrees of medelijden trachten over te plaatsen naar de context van de opvoering (of lectuur) van een tragedie.

## De cognitieve verwerking van *mimèmata*

Vrees en medelijden kunnen dus enkel optreden wanneer als gevolg van een cognitief proces een zekere identificatie plaats heeft met de personages: het besef dat wat kan gebeuren bij mensen die zijn zoals zichzelf, of zelfs sterker zijn dan zichzelf (zoals de meeste personages in epos en tragedie), ook bij hen zou kunnen gebeuren. De les die eruit geleerd kan worden, is dat zelfs mensen die geen morele fout begaan hebben, maar gewoon een misstap, een inschattingsfout, een *hamartia*,<sup>32</sup> een fatale lotswisseling kunnen ondergaan. Die analogie-redenering

---

31. Nussbaum: “Aristotle on emotions”, p. 309.

32. Voor de amorele interpretatie van *hamartia* tegen een christelijke of andere invulling van het begrip als morele tekortkoming, zonde, karakteriële zwakheid, of iets dergelijks, zie “Appendix IV: Hamartia” (in: *Poetics*. Ed. D. W. Lucas, p. 299-307), en recenter Nancy Sherman: “Hamartia and virtue” (In: *Essays on Aristotle’s Poetics*. Ed. Rorty, p. 177-196). Voor een volledig beeld, zie J.M. Bremer: *Hamartia: Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*. Amsterdam 1969.



die leidt tot de vorm van identificatie eigen aan medelijden – Aristoteles gebruikt voor die identificatie trouwens niet het woord *mimèsis* – is mogelijk en zelfs redelijk omdat poëzie, zoals gezegd, een *mimèsis* is van een handeling, niet zoals die particulier in de geschiedenis is gebeurd, maar zoals die zou kunnen gebeuren op basis van waarschijnlijkheid en noodzakelijkheid. Poëzie spreekt immers meer over universalia, over types van handelingen en handelende personen. Bovendien hebben mimetische handelingen, althans de met kennis van zaken in goede plots geconstrueerde handelingen, ook het voordeel van overzichtelijkheid. De aristotelische eis tot eenheid van handeling is in de loop van de geschiedenis natuurlijk volledig opgeblazen door de drie-eenheden-wet, maar is toch cruciaal in een bijna pedagogische zin. Men leert er namelijk een samenhang door te zien die in de werkelijkheid vaak gewoon afwezig is of zich aan het gezicht onttrekt door de enorme veelheid aan activiteiten:

“Maar een plot is niet een eenheid als zij op één persoon betrekking heeft, zoals sommigen denken. Want de dingen die aan een afzonderlijk mens overkomen zijn talrijk en vinden (in vele gevallen) geen voltooiing en de organisatie van een aantal van dergelijke belevenissen tot een eenheid is niet mogelijk. En zo is het ook met zijn handelen: de handelingen die één mens verricht, vormen een lange reeks en niet één samenhangende handeling.” (VIII, 1451a16-19; p. 42-43)

Deze interpretatie vindt ook bevestiging in de uitwerking van poëzie als *mimèsis* in *Poetica* 4, 1448b5-20. Aristoteles merkt daar op dat de mens van nature een mimetisch wezen is en dat het leerproces bij de mens (en niet alleen bij kinderen) ook grotendeels mimetisch verloopt: men leert door te imiteren. Dit is een eerste cognitief aspect, maar het heeft natuurlijk vooral betrekking op de *mimètès*, op de *mimèsis* van een auteur of acteur, en is dus weinig relevant voor de morele interpretatie van het effect van literatuur op het publiek. Maar Aristoteles geeft ook een cognitieve verklaring waarom *mimèsis* aangenaam is voor het publiek, dat een mimetisch product te zien krijgt. *Mimèmata* geven genot omdat volgens een basisstelling van Aristoteles “alle mensen van nature streven naar kennis”<sup>33</sup> en de vervulling van deze neiging geeft genot. Dat verklaart volgens Aristoteles waarom men ook genot ervaart bij het aanschouwen van afbeeldingen van gebeurtenissen die in werkelijkheid angst, weerzin of andere negatieve emoties

33. *Metafysica A* I, 1; 980a21: in directe rede en in de vertaling van Herman De Ley, *Aristoteles, Metafysica A*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd. Baarn 1977, p. 53: “Alle mensen hunkeren van nature naar het kennen.”

zouden opwekken, “zoals bijvoorbeeld de vormen van de meest verafschuwde beesten en van lijken” (1448b11-12; p. 32): het genot komt voort uit het herkennen, uit het verworven inzicht waarvan iets een afbeelding is. Als we niet weten waarvan iets de afbeelding is, geeft het ons niet het typische mimetische genot. In het geval van een schilderij kan men dan bijvoorbeeld wel genot ervaren door de uitvoering of de kleuren, maar er zal geen mimetische *Aha-Erlebnis* optreden, die Aristoteles beschrijft als een herkenning in de trant van “die is die” (1448b17: “hoti houtos ekeinos”). Met andere woorden: ‘die man in het portret is die man uit de werkelijkheid.’

Wat is dan het verband tussen deze herkenningsreflex en mimetische poëzie, die volgens Aristoteles volledig fictionele handelingen kan opvoeren? Herkenning van iets gekends uit de werkelijkheid lijkt hier op het eerste gezicht onmogelijk. Maar Aristoteles had ook fel benadrukt dat poëzie meer over universalialia spreekt, waardoor zowel de historische als de fictieve scenario’s een zeker waarschijnlijkheidsgehalte moesten hebben. De opgevoerde handelende personen representeren *soorten* mensen, die *soorten* handelingen verrichten, en dat aspect houdt de mogelijkheid tot herkenning in. Het verklaart ook waarom Aristoteles het herkenningsproces bij het zien van een portret beschrijft aan de hand van een bepaald verwerkingsaspect, zoals dat tot uitdrukking komt in de dubbele aanduiding “leren en tot de slotsom komen” (1448b16: “manthanein kai syllogizesthai”). Bij fictieve voorbeelden kan men perfect een analogie-redenering toepassen en tot de conclusie komen dat men te maken heeft met een *reële mogelijkheid* en zelfs een reële mogelijkheid die relevantie heeft voor de interpreterende partij.

## Emoties en moraal

Het derde probleem met een medisch-purgerende of met een religieus purifiërende interpretatie van *katharsis* was dat er volgens de aristotelische ethica niets mis is met dergelijke gevoelens van vrees en medelijden. Voor Aristoteles zijn deze emoties perfect normaal en bovendien ethisch gerechtvaardigd, natuurlijk op voorwaarde dat men ze ondervindt in de juiste mate, voor de juiste duur, op het juiste moment, enzovoort. Nergens wordt aangegeven dat er op dat vlak iets fout zou zijn met de emotionele respons van het publiek bij tragedie-opvoeringen. Indien er niets mis is met de modaliteiten waarop de emoties aanwezig zijn, waarom zou Aristoteles dan menen dat ze dienen te worden verwijderd of veranderd?

*Aretè*, voortreffelijkheid,<sup>34</sup> valt voor Aristoteles uiteen in intellectuele en karakteriële uitmuntendheid (*aretè dianoètikè* en *aretè èthikè*). Waar het intellect vooral gevormd wordt door onderricht, ontwikkelt het karakter zich via gewoontevorming of gewenning. Karakter (*èthos*) en gewoonte (*ethos*), merkt Aristoteles op, zijn dan ook twee woorden met een gezamenlijke oorsprong, die enkel van elkaar verschillen door een kwantitatieve klankwisseling: het zijn twee vocalisatie-trappen van éézelfde wortel. Gewoontevorming (*ethismos*) is pas mogelijk voor zover de natuur dat toelaat. Aristoteles geeft het voorbeeld van de steen die men wel duizend keer omhoog mag gooien – de natuur verhindert dat deze gewoontevorming de natuurlijke neerwaartse beweging van de steen verandert. De natuur van de mens laat op karakterieel vlak wel heel wat veranderingen toe, maar de eigenschappen ontstaan pas door het beoefenen van de overeenkomstige activiteiten:

“Voortreffelijkheden van karakter verwerven we echter door ze eerst te beoefenen, zoals dit ook het geval is met technische vaardigheden. Wat we eerst moeten leren om het te doen, dat leren we immers al doende: door huizen te bouwen wordt men bouwmeester, door de citer te bespelen wordt men citer-speler. Zo worden we ook rechtvaardig door rechtvaardige daden te verrichten, matig door matig te handelen en dapper door ons dapper te gedragen.” (II, 1; 1103a31-b3; vert. p. 55)

Het is dan ook moreel meer dan relevant dat “wij meteen van jongs af aan de ene of de andere gewoonte aanleren” (1103b24-25; p. 56).

De morele voortreffelijkheid wordt verder bepaald door het houden van het juiste midden: een handeling is niet voortreffelijk in elke situatie, in elke mate, elke intensiteit of elke duur. Zoals het lichaam ondermijnd wordt zowel door een te veel aan voedsel als door een gebrek eraan, zo is ook de morele voortreffelijkheid afhankelijk van een juiste maat. Men moet dus niet leren dapper te zijn in elke omstandigheid. Voor alles op de loop gaan is natuurlijk laf, maar nergens voor op de loop gaan is vermetelheid. Men zou kunnen redeneren dat beide extremen, waartussen de deugd van de dapperheid zich bevindt, ondeugden zijn gebaseerd op een foute cognitieve inschatting van de situatie (de lafaard over-

34. Aristoteles: *Ethica Nicomachea* II, 1; 1103a14 e.v. Men vermijdt meestal een vertaling door ‘deugd’ wegens de christelijke en moderne bijklank van dat woord, zie b.v. het glossarium bij Pannier en Verhaeghe in Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, p. 337. Men kan hier legio verwijzen naar Alisdair MacIntyres nu al klassiek geworden studie *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London 1998<sup>2</sup>, waarin de positie van Aristoteles besproken wordt op p. 57-83.

schat het gevaar, de vermetele onderschat het) en dat men dus uiteindelijk te maken heeft met een socratische gelijkschakeling van kennis en deugd. Aristoteles benadrukt echter de *ethismos* omdat hij weet dat gewoontevorming vaak sterker is dan een correct inzicht in de goede, te volgen weg.

Morele voortreffelijkheid bestaat dus uit de correcte respons op elke gegeven impuls, waarbij niet alleen de aard van de respons moreel significant is, maar ook de intensiteit en de duur. En dit geldt ook voor emotionele responsen: “begeerte, woede, angst, durf, afgunst, vreugde, liefde, haat, verlangen, wedijver, medelijden, kortom alle gewaarwordingen die gepaard gaan met genot of pijn” (II, 4; 11055b21-23; p. 62). Men wordt echter niet goed of slecht genoemd op basis van die emoties op zich, maar wel op basis van de houding die men tegenover deze emoties heeft: “Een mens die angst of woede voelt, wordt niet geprezen; en evenmin wordt iemand die woedend is zonder meer bekritiseerd; maar alleen wie op een bepaalde manier woedend is.” (II, 4; 11055b32-11056a2; p. 62) Aristoteles verduidelijkt dat nog verder:

“Men kan bijvoorbeeld bang zijn, durven, begeren, woedend zijn, medelijden hebben en in het algemeen genot of pijn ervaren, en dat zowel te veel als te weinig, en beide zijn verkeerd. Deze gevoelens op het juiste ogenblik ervaren, om de juiste dingen, tegenover de juiste personen, met de juiste bedoeling en op de juiste manier, dat is tegelijk het midden en het beste, en dat is precies wat voortreffelijkheid kenmerkt.” (II, 5; 1106b18-23; p. 64)<sup>35</sup>

Dat betekent dus dat de tragische emoties van vrees en medelijden, die Aristoteles hier ook in zijn lijstje heeft opgenomen, nooit op zich een morele kwalificatie kunnen krijgen. Wat zou een *katharsis* van emoties dan kunnen betekenen en, voor onze probleemstelling hier, wat zijn de implicaties daarvan voor een morele visie op literatuur? Het is in elk geval reeds duidelijk dat een stoïcijns-christelijk afwijzen van de emoties op zich geen correcte interpretatie kan zijn van het *katharsis*-begrip. Ook de aloude psycho-pathologische interpretatie van *katharsis* als een uitdrijven van de emoties kan niet overeenstemmen met een authentiek aristotelische interpretatie: in heel wat gevallen zullen de emoties van vrees en medelijden die men ervaart bij een tragedie immers ronduit correct en dus moreel voortreffelijk zijn.

---

35. Verder (II, 6; p. 65) verduidelijkt hij dat sommige termen op zich reeds een afwijking van het midden beduiden en men hier dus altijd moreel fout zit, onder de emoties vermeldt hij “bijvoorbeeld leedvermaak, schaamteloosheid, afgunst” (1107a10-11).

## Opvoeding, moraal en emoties

Om die vragen te kunnen beantwoorden, moeten we eerst dieper ingaan op de morele vorming. Opvoeding is voor Aristoteles vooral een taak voor opvoeders. Dit lijkt een banale uitspraak, maar we kunnen haar volle betekenis pas begrijpen wanneer we aan ‘opvoeders’ zijn volle betekenis geven: opvoeding is een taak voor levende personen, mensen, mannen. We hebben al gezien dat men volgens Aristoteles ook op het gebied van moraliteit al doende leert en dat het belangrijk is om zo vroeg mogelijk met de opvoeding van kinderen te beginnen. Naast het belonen van gewenst en het bestraffen van ongewenst gedrag,<sup>36</sup> zijn vooral de raad en het levende voorbeeld van goede mensen relevant voor de morele opvoeding:

“In al dergelijke gevallen neemt men evenwel aan dat het eigenlijk zo is als het een voortreffelijk mens [*spoudaios*] voorkomt. Als dat criterium juist is, wat men algemeen aanneemt, en als dus de maat van elk ding voortreffelijkheid [*aretè*] is en een voortreffelijk mens [*agathos*], in zoverre hij voortreffelijk is, dan zullen die dingen genoegens zijn die hij als zodanig ervaart en zal datgene aangenaam zijn waarin hij vreugde vindt.” (X, 5; 1176a15-19, p. 319)<sup>37</sup>

Men wordt voortreffelijk door voortreffelijk te handelen, en dat kan men leren door de handelingen van voortreffelijke mensen te imiteren.<sup>38</sup>

## Morele opvoeding als navolging van reële personen en fictieve personages

Dit stemt overeen met de traditionele opvatting van een morele *mimèsis* gebaseerd op de navolging van moreel exemplarisch geachte mensen, zoals we die bijvoorbeeld kunnen lezen in Xenophons *Memorabilia* (I, 2, 3), waar de auteur

36. Aristoteles: *Ethica Nicomachea* II, 2; 1104b11-13; X, 1; 1172a21-22; p. 308: “dat is trouwens de reden waarom men bij de opvoeding van jonge mensen genot en pijn gebruikt als een roer om hen te sturen.” Volgens Hallvard Fossheim (“Mimèsis in Aristotle’s Ethics”, in: *Making Sense of Aristotle*. Ed. Andersen en Haarberg, p. 73-86; hier p. 78-79) moet men dit niet materieel-pavloviaans begrijpen, maar gaat het ook om prijzen en laken, dreigen en beloven.

37. In tegenstelling tot de bekende *homo mensura*-regel van Protagoras (“de mens is de maat van alle dingen”, cfr. Plato, *Theaetetus* 151e-152a) en de ideeënleer van Plato stelt Aristoteles dus dat de deugd niet kan worden losgekoppeld van haar concrete verschijningsvormen en derhalve de goede mens, als belichaming van die deugd, de maat (hetzelfde woord “metron”) vormt van de deugd.

38. Deze logica die vooral op technische vaardigheden betrekking heeft, kan men beter begrijpen wanneer men bedenkt dat het begrip *aretè* voortreffelijkheid op elk praktisch gebied inhoudt: de traditionele vertaling door ‘deugd’ heeft altijd een te eng moraliserende connotatie.

over Socrates zegt dat hij door zelf deugdzaam te zijn, andere mensen de hoop gaf dat ook zij – door hem na te volgen of te imiteren (*mimoumenous*) – deugdzaam konden worden.<sup>39</sup> Maar wat dan met het imiteren van handelingen die in literaire teksten worden beschreven? Werken zoals de *Memorabilia*, de socratische dialogen van Plato en de hele latere traditie van spirituele biografieën zetten deze moreel-exemplarische traditie voort.<sup>40</sup> Ze stemmen ook overeen met de *mimèsis*-kritiek van Plato, maar zoals Aryeh Kosman<sup>41</sup> opmerkt, komt dit soort morele *mimèsis* helemaal niet voor in de *Poetica* van Aristoteles.

Aristoteles geeft een aantal observaties over de relatie tussen literatuur en opvoeding in zijn *Politica*.<sup>42</sup> Dit werk vormt een organische eenheid met wat wij zijn ethische geschriften noemen, maar die hijzelf trouwens ook als ‘politieke’ geschriften beschouwde. Op een aantal punten is Aristoteles het met Plato eens. Opvoeding is politiek te belangrijk om uitsluitend aan particulieren over te laten: het moet bij wet geregeld worden en dient een staatsaangelegenheid te zijn (VIII, 2; 1337a33-34). Bovendien kan de opvoeding niet snel genoeg beginnen: Plato had in de *Wetten* gesproken over een prenatale opvoeding door vormende indrukken vanuit de omgeving waartoe tevens de moeder behoort. Ook Aristoteles vindt dit zinnig (VII, 16; 1335b13-19). Moeders moeten de lichamelijke gezondheid van hun ongeboren kinderen bevorderen door zelf gezond te leven, een evenwichtig dieet te volgen en voldoende lichamelijke beweging te nemen. Om de geestelijke gezondheid van de foetussen dienen zij zich te bekommeren door hun geest zo zorgeloos mogelijk te houden, want elke vrucht wordt beïnvloed door de grond waarin ze groeit. De jongste kinderen moeten natuurlijk kunnen spelen, maar de pedagogische gezagdragers of “*paidonomoi*”<sup>43</sup> zullen wel ook toezien op het *soort* spelletjes dat kinderen spelen – die mogen niet laag, of vermoeiend of verwijfd zijn – want al dat soort dingen zijn een voorbereiding op later. Daarom laat men hen bij voorkeur spelletjes spelen die “*mimèseis*”, nabootsingen of voorafspiegelingen zijn van de activiteiten die ze later in volle

---

39. Zie: *Xenophontis Opera Omnia*. Vol. 2. Ed. E. C. Marchant; Oxford Classical Texts, Oxford 1971<sup>2</sup>, p. 5: “hij deed de mensen die omgang met hem hadden hopen dat ze ook zo zouden worden door hem na te volgen.”

40. Voor het principe en verdere referenties, zie Danny Praet: “Hagiography and biography as prescriptive sources for late antique sexual morals.” In: *Litterae Hagiologicae*, 5, 1999, p. 2-13.

41. Aryeh Kosman: “Acting: Drama as the *Mimèsis* of Praxis.” In: *Essays on Aristotle’s Poetics*. Ed. Rorty, p. 51-72; hier: p. 61-62.

42. De gevolgde tekstuitgave is die van Ross (*Aristotelis Politica*. Ed. W. D. Ross. Oxford Classical Texts. Oxford 1957).

43. We vertalen de term niet, maar hij verwijst naar een klasse van magistraten die belast waren met het toezicht over de opvoeding en het zedelijk gedrag van jongeren. Xenophon (in *De Republica Lacedaemoniorum* 2, 2) vermeldt een gelijkaardig ambt als een instelling van Lycurgus.

ernst zullen moeten ontplooiën (VII, 17; 1336a30-34). Ook zeer platonisch klinkt de eis om te screenen welk soort verhaaltjes en vertelseltjes (*logoi* en *mythoi*) kinderen van die leeftijd te horen krijgen.

Het essentiële verschil met Plato is dat Aristoteles deze vorm van censuur lijkt te beperken tot de jeugdijaren, en die verschillende houding is precies ingegeven door zijn geloof in de doorslaggevende opvoedkundige waarde van opvoeders als levende, aanwezige, becomingariërende en corrigerende morele instanties. Voortreffelijke mensen, zo hebben we gezien, zijn te imiteren voorbeelden en zijn tot voorbeeld geworden door zelf onder begeleiding te leren voortreffelijk te handelen en dus uiteindelijk voortreffelijk te zijn. Het leerproces is dus niet on-eindig en streeft ook geen onbereikbare idealen na, maar resulteert in een morele autonomie die het morele subject uiteindelijk weer tot maatstaf voor een ander maakt. Het is in die ontwikkelde morele autonomie dat Aristoteles uiteindelijk de remedie tegen een permanente censuur ziet:

“Aangezien we dergelijke [onbehoorlijke] uitspraken verbannen hebben, is het duidelijk dat ook het bekijken van onbehoorlijke [*aschēmonas*] beelden of voordrachten<sup>44</sup> hieronder valt. De gezagdragers moeten er dus op toezien dat er geen enkele sculpturale of getekende afbeelding [*mimēsis*] van dergelijke handelingen voor handen is, tenzij in het kader van de cultus van dat soort goden waarbij de wet zelfs grove taal toelaat en die bij wet mogen worden vereerd door mannen die de geschikte leeftijd bereikt hebben om in die cultus te fungeren voor henzelf, hun kinderen en hun vrouwen. Maar de wetgevers mogen niet toelaten dat jongeren toeschouwers worden van opvoeringen van jambische poëzie of komedies voor ze de leeftijd bereikt hebben waarop zij reeds mee mogen aanliggen bij banketten en wijn mogen drinken [of: dronken mogen worden]. De opvoeding [*paideia*] zal er tegen dan in elk opzicht voor gezorgd hebben dat ze niet meer vatbaar zijn voor de schadelijke invloed die van dergelijke dingen kan uitgaan.” (*Politica* VII, 17; 1336b12-23)

De opvoeding is dus een zaak van de polis en van wat wij best de ethisch-politieke wetenschap zouden noemen. Poëzie kan volgens eigen criteria beoordeeld worden en kan andere dan moreel-pedagogische functies vervullen. Met *Poetica*

44. De Griekse tekst vermeldt gewoon “logous”, wat onder meer ‘woorden’, ‘gedachten’, ‘uitspraken’ en ‘speeches’ kan betekenen, maar aangezien het geconstrueerd is op dezelfde hoogte als “graphas”, als lijdend voorwerp van “theorein” (aanschouwen), moet het hier wel gaan om vormen van *uitgevoerde* verbale uitingen. Aangezien “opvoeringen” te eng aan theatrale opvoeringen doet denken, hebben we gekozen voor “voordrachten” in de hoop dat dit ook aan andere vormen van ‘uitgevoerde’ poëzie doet denken.

25; 1460b13-14 zou men kunnen zeggen: “Correctheid in de dichtkunst [*poiètikè technè*] is iets anders dan correctheid [*orthotès*] in de staatsmankunst [*politikè technè*] of in welke andere kunst of wetenschap dan ook.”<sup>45</sup>

## Moreel volwassenenonderwijs?

Dit lijkt in tegenspraak met de moreel-educatieve interpretatie van de werking van tragedies. Het grote probleem met deze interpretatie is dat de mensen die naar een tragedie kijken, voor het grootste deel volwassenen zijn, en zij bekijken de gebeurtenissen in de tragedie vanuit hun reeds gevormd moreel cognitief-emotioneel vermogen.<sup>46</sup> In welke zin zouden zij nog morele lessen moeten krijgen en wel, zoals dat het geval was in het historische Athene, jaarlijks op geregelde tijdstippen? Zij weten wanneer en waarom ze medelijden en vrees voelen en het is ook goed dat ze die emoties gewaarworden bij de handelings-*mimèmata* die ze te zien krijgen. Doel van de tragedie is echter het genot dat eigen is aan de tragedie en dat een gevolg is van die emoties (14; 1453b10-13). Dit moeten we verbinden met het cognitieve aspect van *mimèsis* vanuit het standpunt van de toeschouwer, zoals Aristoteles heeft geïllustreerd met zijn voorbeeld van het kijken naar op zich verschrikkelijke taferelen. De mens beleeft toch genot aan dergelijke representaties omdat hij van nature genot ondervindt aan een kennisverwerving. En het bekijken van *mimèmata* is precies een cognitief proces (*manthanein kai syllogizesthai*), met een soort *Aha-Erlebnis* als *telos*. Een tragedie representeert lotgevallen die op zich vrees en medelijden zouden wekken. Toch beleeft men genot aan die vreselijke *mimèmata*, want ze laten een kennisvermeerdering toe: de karakters en de plots hebben een type-statuuut, de handelingen zijn overzichtelijk en bij voorkeur zo geordend dat ze “op basis van waarschijnlijkheid of noodzakelijkheid” volgen uit een of andere fout. Men komt van een toestand van voorspoed terecht in een toestand van tegenspoed door een tragische fout, de *hamartia* (13, 1453a9-10; 16: “door een grote fout”), die geen morele fout is, maar een gerechtvaardigde handelingskeuze op basis van de beschikbare kennis (men denke aan Oedipus). De gevolgen zijn dan ook door niemand te voorzien, niet door de betrokken personages (met betrekking tot de inschatting van hun morele ver-

---

45. Men zou dat kunnen zeggen omwille van de contemporaine woordspeling die het citaat biedt, maar we willen toch aangeven dat het citaat eigenlijk gaat over de technische kant van goede of slechte poëzie op vormelijk gebied, die volgens eigen criteria dient te worden beoordeeld, en over de inhoud van gedichten die het voorwerp kunnen vormen van andere “technai”: Aristoteles geeft in de bewuste passage het voorbeeld van een kunstenaar die een paard op een anatomisch onmogelijke manier laat galopperen.

46. Voor problemen met de moreel-educatieve visie op de werking van *mimèsis* en een aantal ideeën over hoe een oplossing ongeveer eruit zou moeten zien, zie Lear: “Katharsis”, p. 319 e.v.



antwoordelijkheid), maar ook niet door het publiek (met betrekking tot de afwikkeling van de handeling). Aristoteles benadrukt dat het doel van de tragedie het beste bereikt wordt “wanneer die gebeurtenissen (i.e. de plot) onverwacht én door elkaar veroorzaakt [*para tèn doxan di' allèla*] gebeuren” (19, 1452a4; p. 46). Door die unieke artistieke constructie verwerft men toch inzichten die zelfs volwassenen niet noodzakelijkerwijze verworven hebben: men is getuige van oorzaak-gevolg-concatenaties van beperkte en dus verwerkbare omvang, die evenwel een unieke en schrikwekkende logica openbaren. De cognitieve *Aha-Erlebnis* eigen aan de interpretatie van *mimèsis* is ten volle bevredigd aangezien men pas in de tragische peripetieën en anagnorismen ten volle begrijpt hoe de plot in elkaar steekt, wat de significante radertjes zijn en hoe ze in elkaar grijpen. Het cognitieve aspect aan de theorie van de emoties vrees en medelijden is bevredigd doordat men begrijpt dat dit ongeluk goede mensen getroffen heeft en dat het net zo goed een van de toeschouwers had kunnen treffen. Het gevoelsmatige aspect werd natuurlijk ook opgewekt. Wat overblijft, is de attitude bij de toeschouwers om te voorkomen dat dit gevaar effectief een van hen zou overkomen. Men zou kunnen redeneren dat dit sowieso afwezig is door het besef dat men naar representaties zit te kijken en niet naar reële gevaren, maar de emoties worden in al hun aspecten natuurlijk slechts opgeroepen omdat het gaat over feiten ‘die kunnen gebeuren’ en die kunnen gebeuren ‘met één van ons’. De *katharsis* van die emoties moet dan misschien toch in een purifiërende zin begrepen worden, althans partieel, in die zin dat men door het moreel onschuldige karakter van de *hamartia* die de hele fatale concatenatie in gang zet, een realistische kijk krijgt op het realistische gehalte van het katektische aspect van medelijden en vrees. Het inzicht dat het niet altijd mogelijk is om te vermijden dat een bepaald onheil iemand treft omdat men soms zelf onintentioneel dat onheil veroorzaakt, lijkt een pessimistische les over de onwetenschappelijkheid van het menselijk domein, de les van de tragedie die zelfs volwassenen nog moeten leren.

# Bernardus van Clairvaux – De taalmystiek van het Woord en zijn lezer

W. M. Verbaal

## Adam Smith en Martha Nussbaum: betrokkenheid of afstand in de lectuur

In haar pleidooi voor de erkenning van literatuur als een substantieel element binnen de juridische opleiding doet Martha Nussbaum beroep op het model van ‘The Judicious Spectator’ zoals dit in de achttiende eeuw werd uitgewerkt door Adam Smith.<sup>1</sup> Voor Smith is een dergelijke toeschouwer, die hij overigens meestal niet ‘judicious’ (oordeelkundig), maar ‘impartial’ (onpartijdig, of beter nog: niet-betrokken partij) noemt, de beste referentie om over de juistheid te kunnen oordelen van ‘virtue’, van de mate waarin de emotie die ons doet handelen op passende wijze overeenkomt met haar oorzaak of met het voorwerp waardoor zij werd opgeroepen.<sup>2</sup> Deze referentiële betekenis van een (innerlijke) toeschouwer bij ons eigen handelen is terug te voeren op de mogelijkheid van een reële toeschouwer om enerzijds mee te voelen met wat een ander ondergaat alsof hij dit zelf ondervond en anderzijds toch altijd afstand te kunnen houden.<sup>3</sup> In de ogen van Nussbaum beantwoordt een lezer van literaire werken (waarbij

- 
1. Martha Nussbaum: *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*. Boston 1995, p. 72-78.
  2. Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*. Ed. D. D. Raphael en A. L. MacFie. Oxford 1976. Cf. p. 293-94: “Besides these ancient, there are some modern systems, according to which virtue consists in propriety; or in the suitableness of the affection from which we act, to the cause or object which excites it. [...] None of those systems either give, or even pretend to give, any precise or distinct measure by which this fitness or propriety of affection can be ascertained or judged of. That precise and distinct measure can be found nowhere but in the sympathetic feelings of the impartial and well-informed spectator.”
  3. Cf. Smith: *Theory*, p. 12: “The compassion of the spectator must arise altogether from the consideration of what he himself would feel if he was reduced to the same unhappy situation, and, what perhaps is impossible, was at the same time able to regard it with his present reason and judgments.” Dit wordt voor andere emoties dan het medelijden uitgewerkt op p. 22-23. Tevens geciteerd door Nussbaum: *Poetic Justice*, p. 73-74.

zij zich beperkt tot de lezer van romans) aan de positie van een dergelijke toeschouwer.<sup>4</sup> Als lezer zal hij zich immers nauw betrokken voelen bij de lotgeval- len van de hoofdpersonages in zijn lectuur, maar hij kan hierbij tevens de afstand bewaren die nodig is om een weloverwogen oordeel te vormen over wat er bin- nen het verhaal gaande is: “Het lezen van romans appelleert dus tegelijkertijd aan onze empathie en aan onze distantie.”<sup>5</sup>

Betrokkenheid en afstandelijkheid zijn voor Nussbaum de pijlers waarop de bij- drage van de lectuur van literaire romans aan ‘een goed burgerschap’ berust.<sup>6</sup> In haar polemische uiteenzetting met de Amerikaanse juridische school die een economisch utilitarisme binnen de rechtspraak aanhangt en hiervoor uitsluitend een beroep wenst te doen op een rationele (meetbare) benadering van de feiten, hoeft Nussbaums nadruk op het emotionele inlevingsvermogen niet te verwon- deren. Dat zij hiervoor steun heeft gevonden bij Adam Smith, de achttiende eeuwse grondlegger van de moderne economie, kan haar argumentatie alleen maar versterken. En inderdaad zijn de woorden die zij van Smith aanhaalt zon- der meer van toepassing op de lezer van een roman:

“[D]e toeschouwer moet [...] zich inspinnen zoveel hij kan om zich in de situatie van de ander te verplaatsen en hij moet zich rekenschap geven van de geringste aanleiding tot verdriet die de ander in zijn leed zou kunnen overko- men. Hij moet zich de hele zaak van zijn lotgenoot aannemen, inclusief de onbeduidendste verwickelingen. Hij moet ernaar streven om zich de denk- beeldige verandering van de situatie waarop zijn sympathie is gebaseerd zo volmaakt mogelijk voor te stellen.”<sup>7</sup>

Het betoog van Smith stopt hier echter niet. En al haalt Nussbaum ook het ver- volg van zijn argumenten aan, waar hij uiteenzet hoe “Samenleving en conversatie de krachtigste geneesmiddelen zijn om het verstand weer tot rust te brengen”<sup>8</sup>,

4. Nussbaum: *Poetic Justice*, p. 72: “[L]iterary readership (as Smith himself suggests) offers an artificial construction of the position of such a spectator.”

5. Aldus Marianne Boenink in de inleiding tot een keuze van teksten uit het oeuvre van Nussbaum: *Martha Nussbaum. Wat liefde weet. Emoties en moreel oordelen*. Ed. M. Boenink en vert. F. van Zetten. Amsterdam 1998, met name p. 24.

6. Nussbaum: *Poetic Justice*, p. 74-75: “For Smith, thinking of this distinction helps us to think of what we should be as citizens: passionate for the well-being of others, but not inserting ourselves into the picture that we responsively contemplate.” En even verder: “[R]eadership is, in effect, an artificial construction of judicious spectatorship, leading us in a pleasing natural way into the attitude that befits the good citi- zen and judge.”

7. Smith: *Theory*, p. 21, geciteerd door Nussbaum: *Poetic Justice*, p. 73.

8. Smith: *Theory*, p. 23, wat Nussbaum toepast op het gegeven van Wayne Booth’s “co-duction”: Nuss- baum: *Poetic Justice*, p. 74-76.

het is opvallend dat zij hierbij een tussenschakel heeft overgeslagen. De rustgevendende werking die van de maatschappij en van het gezelschap op het verstand uitgaat wordt door Smith namelijk verklaard aan de hand van *de onmogelijkheid voor elke toeschouwer om zich volledig met de gevoelens van een slachtoffer te identificeren*.

“Die denkbeeldige verandering van de situatie waarop zijn sympathie is gebaseerd is maar tijdelijk. De wetenschap van hun eigen veiligheid, de wetenschap dat zij zelf niet echt lijden dringt zich voortdurend aan hen op. En al verhindert dit hen niet om een emotie te ondergaan die min of meer analoog is aan wat het eigenlijke slachtoffer voelt, het verhindert hen wel degelijk iets te ondergaan van een soortgelijke heftigheid.”

Omdat het slachtoffer dit weet en alleen maar troost kan putten uit een volledige eensgezindheid in emotie bij de toeschouwers en bij zichzelf, zal het zijn eigen gevoelens proberen te matigen tot het niveau waarop zijn toeschouwers hem kunnen volgen.<sup>9</sup> Het beeld van ‘de oordeelkundige toeschouwer’ wordt bij Smith dus de aanzet tot een intense wisselwerking tussen ‘wie ondergaat’ en ‘wie toekijkt’.

Het is op deze wisselwerking dat Nussbaums metafoor van de romanlezer als oordeelkundige toeschouwer (en dus als “good citizen and judge”) dreigt spaak te lopen. Hoezeer de lezer van een roman ook in staat zal blijken om mee te leven met de personages in het verhaal, hij kan nog veel minder dan de ‘impartial spectator’ van Adam Smith vergeten dat het ‘maar’ een roman is waarmee hij te maken heeft: fictie, een verhaaltje. Zelfs wanneer het om een realistische roman gaat, die zich afspeelt in zijn eigen tijd en wereld, ja in zijn eigen milieu en directe omgeving, blijft hij onwrikbaar in zijn zekerheid dat de karakters met wie hij meeleeft niet alleen anderen, maar ook denkbeeldige en onvolledige personen zijn.<sup>10</sup>

Er gaapt een wijde kloof tussen de werkelijkheid van de roman en die van het eigen bestaan. De overbrugging lijkt maar in één richting mogelijk. Inderdaad kan een lezer zozeer opgaan in het verhaal dat hij de eigen realiteit volledig verlaat. Wordt hij op zo’n moment in zijn lectuur gestoord, dan zal hij dit bijna als een gewelddadige inbreuk ervaren, die hem op een pijnlijke manier terugroept tot de werkelijkheid. Voor de tijd van zijn lectuur had hij zich de wereld van het boek tot de zijne gemaakt en zelfs nadien zal deze wereld nog een tijdlang in

---

9. Smith: *Theory*, p. 22.

10. Nog veel sterker geldt dit natuurlijk voor een realistische roman uit het verleden zoals Dickens’ *Hard Times* waarop Nussbaum haar betoog heeft gebaseerd.

hem doorwerken en hem wat vreemd tegenover de eigen werkelijkheid doen staan. In haar beklemtoning van de emotionele betrokkenheid van een lezer bij zijn lectuur heeft Nussbaum dus zeker niet overdreven.

Toch blijft het nog de vraag of deze nabije beleving van het verhaal zich ook kan vertalen in een verrijking van de eigen ervaring, die haar weerslag zal hebben op het eigen gedrag en functioneren binnen de maatschappij. Daarvoor lijkt de afstand tussen de wereld van de roman en die van de lezer, tussen een fictieve en een reële werkelijkheid, te groot. Juist een roman vraagt een zo gedetailleerde positionering van zijn personages dat het wel mogelijk is voor de lezer in *hun* huid te kruipen, maar veel moeilijker om zich voor te stellen hoe zij zich in *zijn* wereld zouden gedragen en zo goed als onmogelijk om hun houding ten opzichte van hun (fictieve) werkelijkheid in de eigen houding temidden van de eigen werkelijkheid te realiseren.

Dit gegeven lijkt volledig in overeenstemming met de stelling dat een lezer maar kan opgaan in een verhaal of in de personages van een verhaal in de mate dat hij aanknopings- en herkenningspunten vindt die overeenkomen met elementen in zijn eigen referentiële bewustzijn. In dat geval zou moeten gelden dat het kader waaraan een roman refereert noodgedwongen minder omvangrijk is dan dat van de lezer zelf, zodat het referentiële kader van de roman zo niet geheel dan toch grotendeels door dat van de lezer wordt omsloten. Opgaan in het verhaal van een roman betekent volgens deze stelling een inperking van de eigen referentiële wereld tot die van de roman. De emotionele betrokkenheid van de lezer bij zijn lectuur wordt binnen de semiotiek onder invloed van Umberto Eco dan ook graag als een transformationeel proces opgevat.<sup>11</sup>

Wat Nussbaum echter zou wensen voor de romanlezer lijkt verder te gaan dan een loutere persoonlijke identificatie met de lectuur. Zij bepleit immers een actualisatie van de ervaringen die binnen de lectuur worden opgeroepen in het concrete bestaan van de lezer. Daarvoor moet de lezer bereid blijken om het verband te leggen tussen de wereld van de tekst en zijn eigen realiteit. Indien de literatuur bij deze ethische vorming van de lezer een bemiddelende rol kan spelen, impliceert dit dus een vraagstelling naar haar transformationele kracht, waardoor zij in staat zal zijn de verwijzende functie van het woord om te zetten in een doorleefde realiteit.

---

11. Vgl. vooral Umberto Eco: *Lector in fabula. De rol van de lezer in narratieve teksten*. Vert. Y. Boeke. Amsterdam 1989, met name p. 213-22.

Haar pleidooi voor een lectuur met ruimte voor de emotionele waardigheid van de lezer is er vooral op gericht om het belevingsspectrum van de lezer uit te breiden. Daarmee plaatst een dergelijke lectuur zich tegenover de louter begripsmatige ‘verstands’-lectuur, die vooral op de encyclopedische verwijzingsfunctie van de tekst georiënteerd blijft. In plaats van een analytisch onderscheid tussen ‘signifiant’ en ‘signifié’ lijkt een dergelijke ervaringslectuur het samenvallen van beide componenten na te streven in de beleving door de lezer. Dit zou echter een actieve participatie van de lezer aan het gebeuren in de tekst vragen: hij kan niet louter door banden van sympathie of antipathie bij het verhaal betrokken zijn, maar moet hier zelf een actieve rol in gaan spelen, niet als imaginaire, maar als reële deelnemer. De tekst verwijst dan niet langer naar een intra-tekstuele werkelijkheid waarvan de lezer de toegang kan blokkeren door eenvoudigweg het boek dicht te slaan: de tekst zal naar hemzelf en zijn eigen werkelijkheid moeten verwijzen, waarmee hij vóór en na zijn lectuur even verbonden blijft als tijdens. De lezer is zelf de ‘signifié’ van de tekst geworden.

Om een dergelijke verwijzende functie te vervullen zou het gebeuren in de tekst als het ware moeten kunnen uitgroeien tot een extra-tekstuele grootheid, die zich niet tot de lectuur beperkt, maar het hele leven van de lezer begint te beheersen. Dit zou een transformationeel proces inhouden dat omgekeerd is aan wat hierboven voor de moderne semiotiek volgens Umberto Eco werd geschilderd: er heeft geen inperking plaats door de lezer van zijn referentiële wereld tot die van de tekst of van een personage binnen de tekst, maar de lezer moet zich realiseren dat hijzelf met zijn referentiële kader geïncorporeerd wordt binnen een omvangrijker referentiële wereld die besloten ligt in de tekst. De tekst blijkt een werkelijkheid te omsluiten met een waarheidsgehalte van omvattender aard dan de werkelijkheid van de lezer, zodat een transformatie vanuit de tekstuele realiteit tot het eigen bestaan niet alleen mogelijk, maar zelfs onvermijdelijk wordt. Een dergelijke omgekeerde interactie tussen lezer en tekst zou aan de tekst de daadwerkelijk – in ethische zin – vormende kracht geven die Nussbaum ook aan literaire romans wil toekennen, maar die deze om bovenstaande redenen nooit ten volle kunnen waarmaken.

## **Bernardus van Clairvaux: de woorden en het Woord**

Het spanningsveld dat zich verschuilt achter Nussbaums pleidooi tegen een al te utilitaristische en rationalistische invulling van recht en literatuur doet zich niet enkel in de moderne tijden voor. In feite laat het een heropleving vermoeden

van de oude confrontatie tussen een ‘nominalistische’ en een ‘realistische’ houding tegenover leven, leren en lezen. Deze oppositie kende haar eerste felle ontwikkelingen in de loop van de elfde en vroege twaalfde eeuw en lag uiteindelijk binnen de middeleeuwse geestelijke wereld mede aan de bron van twee zo uiteenlopende fenomenen als de scholastiek en de mystiek. Nu neemt juist binnen de mystiek de op ervaring gerichte lectuur een centrale plaats in, zodat het hier de moeite loont te onderzoeken hoe zij de transformatie van lectuur naar levenservaring – zoals deze door Nussbaum wordt bepleit voor de huidige lezer van romans – heeft trachten te verwezenlijken. Aangezien het onmogelijk is de hele mystieke literatuur in ogenschouw te nemen, zal in het kader van dit artikel de nadruk worden gelegd op Bernardus van Clairvaux, die door velen als de twaalfde-eeuwse grondlegger van de middeleeuwse mystieke beweging en literatuur wordt beschouwd.

Bernardus zag zich binnen de proto-universitaire instellingen, die in de eerste helft van de twaalfde eeuw tot grote bloei kwamen, geconfronteerd met een voordien ongekende opmars van de rationele tekstbenadering. Zijn belangrijkste antagonisten, Petrus Abaelardus en Gilbert de la Porrée, genoten als meesters een ongeëvenaard succes. Hun onderricht leidde echter tot een zo verregaand rationalisme in de benadering van teksten dat dit de grondvesten van de middeleeuwse samenleving dreigde aan te tasten: het gezag van het bijbelse woord zelf werd ondermijnd. De rationeel-dialectische benadering op de scholen leidde immers tot een loskoppeling van de taal (of tekst) en de werkelijkheid. De *magistri* splitsten de verschillende elementen die bijdragen aan de betekenis van taal, van een tekst, van een woord: zij maakten het onderscheid tussen *significans*, *significatus* en *significatio*. Alleen door het intellect leek een daadwerkelijke betekenisgeving of *significatio* mogelijk. Lectuur veranderde in rationele tekstanalyse met alle gevolgen vandien wanneer deze werd toegepast op geloofsteksten en op de bijbel als het Woord van God zelf.<sup>12</sup>

Bernardus blijkt er zich in zijn geschriften op toe te hebben gelegd om het gezag van het bijbelse woord tegen een al te verstandelijke benadering te verdedigen. Zonder de rede uit te schakelen streeft hij toch in de eerste plaats naar een ‘doorleefde’ lectuur, een lectuur die zich bovenal op de persoonlijke ervaring richt. Het blijkt inderdaad zijn streven te zijn om de werkelijkheid zoals deze binnen

---

12. Zie ook mijn boek *Een middeleeuws drama. Het conflict tussen scholing en vorming bij Abaelardus en Bernardus*. Kapellen/Kampen 2002, evenals “Bernard de Clairvaux: le maître et le prêcheur”. In: *Cîteaux* 54 (2003), p. 5-26. Ik ga hier in op de spanning tussen de vorming in het klooster via het gepreekte en gelezen woord en de scholing bij de proto-scholastici, voor wie de rationele tekstanalyse centraal stond.

zijn teksten besloten ligt te transformeren in die van de lezer. Door de specifieke middeleeuwse constellatie kan hij er namelijk zonder meer van uitgaan dat *in* de tekst tevens een extra-tekstuele werkelijkheid aanwezig is (niet als referentieel gegeven noch als potentie, maar als daadwerkelijke, concreet aanwezige realiteit) die ook het bestaan van de lezer omsluit. De sleutel tot deze tegelijkertijd intra- en extra-tekstuele werkelijkheid is gelegen in de dubbele lading van het begrip ‘woord’, het *verbum*, dat enerzijds een taalkundige en tekstuele, anderzijds ook een religieuze realiteitswaarde heeft.

Binnen de normale menselijke communicatie hebben woorden een louter referentiële waarde: zij verwijzen naar een werkelijkheid die buiten hen zelf gelegen is.<sup>13</sup> Deze waarde behouden de woorden ook in de context van de bijbel, waar zij naar een historische realiteit verwijzen binnen de geschiedenis van het volk Israël. Wanneer een bijbelse passage op dit niveau wordt becommentarieerd, spreekt men van een historisch-exegetisch niveau. Bernardus gebruikt tevens graag het begrip van de *expositio ad litteram*, al wordt daarmee in de vroege twaalfde eeuw vooral de grammaticale analyse van een tekst bedoeld.<sup>14</sup> Zijn gelijkstelling van beide tekstbenaderingen gebeurt echter doelbewust: wie zich tevreden stelt met een historische bijbeluitleg komt in zijn ogen niet verder dan de meest elementaire benadering van de bijbelse waarheid. Hij houdt zich immers aan de letterlijke betekenis en gaat voorbij aan de waarschuwing van Paulus: “De letter doodt, de Geest maakt levend.”<sup>15</sup>

Nu is een dergelijke leeshouding in Bernardus’ ogen kenmerkend voor de scholen. In de ‘Preek voor de vierde zondag na Pinksteren’ luidt het als volgt:

“Zie zelf maar of de wapens van Saul hem [David] kunnen helpen, of hij de hoogmoed zal kunnen bestrijden met wereldse wijsheid en filosofische lessen, ja zelfs met een oppervlakkige kennisname van de heilige Schriften, wat de apostel toch de letter noemt die doodt.”<sup>16</sup>

---

13. Wat men in de semiotiek volgens Eco de denotatieve of encyclopedische betekenis noemt, vgl. Eco: *Lector in fabula*, p. 130-131.

14. Zoals door Hugo van St. Victor in zijn *Didascalicon* III.8, waar hij een onderscheid maakt tussen de grammaticale analyse (*littera*), de uitleg van de strekking (*sensus*) en de verdieping van de betekenis (*sententia*). Een goede discussie over deze methode is te vinden bij Jean Châtillon: “Abélard et les écoles.” In: *Abélard en son temps. Actes du Colloque international organisé à l’occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*. Ed. J. Jolivet. Paris 1981, p. 133-60, met name p. 139.

15. 2 Kor 3: 6.

16. Bernardus: Preek voor de vierde zondag na Pinksteren 3 (SBO V p. 203). Hierin geeft hij een uitleg over de strijd van David tegen Goliath. Zie infra p. 49. De Latijnse werken van Bernardus zijn uitgegeven door Jean Leclercq, Constant Talbot en Henri Rochais, *Sancti Bernardi Opera* (= SBO) I – VIII; Roma 1957 – 1977.



Op de scholen kunnen de meesters wel laten zien wat de woorden willen zeggen, maar daarmee weten zij er nog niet hun eigenlijke betekenis aan te geven:

“Het is immers niet even eenvoudig te weten wat je moet doen en het ook te doen. Het is niet hetzelfde om aan een blinde leiding of aan een vermoeide een wagen te geven. Wie de weg toont geeft daarom nog geen proviand aan de reiziger. Wie voorkomt dat hij verdwaalt geeft hem iets anders dan wie voorkomt dat hij bezwijkt. Een meester die het goede leert geeft het daarom nog niet. Ik heb immers twee dingen nodig: onderricht te worden en geholpen.”<sup>17</sup>

Een dergelijke houding moet wel fataal zijn wanneer zij wordt toegepast bij de lectuur van bijbelteksten. De bijbel doet als het boek van God verslag over Gods werking binnen de menselijke geschiedenis. De bijbel is dan ook het verhaal van God *aan* de mensen, hij is het Woord van God: het *Verbum Dei*. Wie zich in de bijbellectuur verdiept, stelt zich open voor het Woord van God, laat de goddelijke werking binnen in zijn eigen bestaan. Nu geldt God als de enige en éne absolute Waarheid, in wie begin en einde aanwezig zijn en samenvallen. Deze Waarheid blijft zelf echter onbereikbaar voor de mensen, die voor hun kennis aangewezen zijn op de concrete en materiële wereld. Voor hen is de Waarheid dan ook enkel kenbaar door haar werking binnen de tijd, door haar manifestatie binnen de menselijke geschiedenis. Deze inwerking op het menselijk gebeuren is vastgelegd in de bijbel, die eveneens begin en einde van de menselijke geschiedenis binnen de tijd omsluit. De onbereikbare, eeuwige Waarheid die God is kent zodoende een historische, menselijke pendant in de bijbel, waarin de goddelijke Waarheid te vinden is in zoverre deze betrekking heeft op de mensen.

De bijbel weerspiegelt het hoogste niveau van de Waarheid dat voor de mensen op aarde kenbaar is. Dit geldt in extreme mate voor de evangeliën, omdat hierin het verhaal wordt gedaan van het Woord dat vleesgeworden is, “de gewijde geschiedenis van het Woord” (*sacra historia Verbi*). Hierdoor wordt bij voorbaat ieder “overbodig woord” (*superfluum verbum*) uitgesloten. Elk woord is namelijk drager van het Woord. Het goddelijke en het menselijke Woord raken elkaar, waarbij het eerste leven geeft aan het andere, in zoverre dit laatste de ontstaans-geschiedenis van het Woord verhaalt en zodoende vorm weet te geven aan de vleeswording van het Woord. Daarom zijn ook alle woorden van de bijbelse tekst vol mysterie en kent elk woord afzonderlijk een hemelse zoetheid:

---

17. Bernardus: Over de genade en de vrije wilsbeschikking 1 (SBO III p. 165-66).

“Denk je misschien dat hier iets tussen staat dat onnodig was? Zeker niet. Want wanneer zonder reden geen blad van de boom valt en buiten de wil van de hemelse Vader niet één mus op de grond valt, kan ik dan nog van mening zijn dat een overbodig woord uit de mond van de evangelist zou vloeien, zeker waar hij spreekt over de gewijde geschiedenis van het Woord? Ik denk het niet. Alles is dus vervuld van hogere mysteriën. Elk woord afzonderlijk kent een overdaad aan hemelse verlokking.”<sup>18</sup>

Dus gaat het erom bij de lectuur door te dringen tot deze gewijde inhoud van de bijbelse woorden, wil de lezer deelhebben aan de goddelijke Waarheid die in hen besloten ligt. Indien de bijbelse woorden slechts een referentiële, encyclopedische waarde hadden, zoals binnen de scholen met hun rationalistische tekst-analyse werd aangenomen, dan zou een zorgvuldige lectuur ervan betekenen dat de lezer zich de waarheid van de bijbel eigen kon maken. Hij zou zich in dat geval echter meester maken van God, die spreekt in de bijbel en er de kern van vormt. Dit nu is onmogelijk, want het zou betekenen dat “het schepsel uitsteeg boven de Schepper en het zou over zijn Schepper oordelen, wat volstrekt onzinnig is.”<sup>19</sup> Er heeft dan ook veeleer een omgekeerde beweging plaats: zodra de lezer zich de diepere zin van de bijbel eigen maakt, wanneer hij deze in zijn leven concreet en als een realiteit ervaart, treedt hij zelf de Waarheid binnen en verlaat hij het ijdele schouwspel dat zijn bestaan tot nog toe was. Zijn leven krijgt een hoger waarheidsgehalte (het wordt ‘meer waar’), zodra hij de bijbel als werkelijkheid in het eigen bestaan begint te beleven: “Wij overstijgen onze eigen gedaante wanneer wij ons in overeenstemming brengen” (*Transformamur cum conformamur*).<sup>20</sup>

Door zich aan zijn bijbelse rol te conformeren overstijgt de lezer zichzelf, neemt hij afstand van zijn aardse leven, hij legt de oude mens af en bekleedt zich met de nieuwe, met het beeld van de hemelse mens. Met welke literaire technieken Bernardus deze transformatie van de lezer tracht te bereiken, hoe hij diens werkelijkheid probeert over te brengen naar de bijbelse Waarheid, kortom: hoe hij de werkelijkheid van de bijbelse tekst in het bestaan van de lezer tot leven wil brengen, zal hier aan de hand van enkele voorbeelden worden uitgewerkt en toegelicht.

---

18. Bernardus: Eerste preek over de Verkondiging aan Maria 1 (SBO IV p. 14).

19. Anselmus van Canterbury: Prologion II-III. In: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia* I. Ed. Franciscus Salesius Schmitt. Edinburgh 1946, p. 101-03.

20. Bernardus: Preek op het Hooglied 62.5 (SBO II p. 158).

## De *schola Bernardi*: lezen en leven

“En gij, broeder, die naar ik hoor de profeten leest, (begrijpt ge wat ge leest?) Want als ge het begrijpt, beseft ge toch dat Christus de zin van de profetische lezing is. Als ge hem echter wenst te grijpen, zult ge hem sneller bereiken door hem te volgen dan door hem te lezen. Wat zoekt ge het Woord in het woord, nu het toch al vlees geworden is en zichtbaar voor uw ogen staat? [...] Och, als ge toch eenmaal het kostelijke tarwe mocht proeven waarmee Jeruzalem zich verzadigt! Hoe graag zoudt ge de harde korsten aan de Joodse lettergeleerden overlaten om te knagen! Och, als ik het ooit mocht verdienen u als mijn studiegenoot te hebben in de school van de overgave onder Jezus als meester!”<sup>21</sup>

In bovenstaand fragment uit zijn brief aan de jonge Engelse meester Henri Murdach geeft Bernardus duidelijk te kennen dat hij zich volledig bewust is van de spanning binnen de dubbele lading van het bijbelse woord. De lectuurmethode aan de scholen stelt hij gelijk aan ‘het knagen op de harde korst’ van de letter, de meesters aan de Joodse lettergeleerden (*litteratores Iudaei*). Zij gaan voorbij aan het gegeven dat het Woord niet langer in het woord gevangen zit, maar vlees en zichtbaar geworden is. Bernardus zelf biedt een andere scholing waar deze levende en voedende inhoud centraal staat en waarin niet hij maar het levende Woord zelf de meester is. Alleen deze maakt het de lezer mogelijk door de harde korst heen te dringen en ‘honing uit de rots en olie uit keihard gesteente’ te puren, zoals dit door Mozes werd gezongen over het volk in de woestijn, een passage die Bernardus graag aanhaalt waar hij het over de juiste lectuurhouding heeft.<sup>22</sup>

### *Beleving van de lectuur*

Wat betekent het echter ‘school te lopen bij het Woord’ en ‘honing’ te puren uit de korst van de woorden? Achter Bernardus’ beeldrijke en bijbelse taal gaat een duidelijke visie schuil die hij op vele plaatsen verwoordt en in praktijk probeert te brengen. De openingsparagraaf van de boven geciteerde preek voor de vierde zondag na Pinksteren biedt hiervoor een illustratief voorbeeld:

“Wij hoorden in het boek Koningen Goliat, een rijzig man, trots op zijn grote kracht en lichaamsbouw, zijn stem verheffen tegen de gelederen van Israël en

21. Bernardus: Brief 106.1-2 (SBO VII p. 266-67). Het citaat stamt uit de Handelingen (Hnd 8: 30).

22. Bernardus: Brief 106.2 (SBO VII p. 267). Voor de verwijzing naar het Oude Testament: zie Dt 32: 13.

hen uitdagen tot een tweegevecht. We hoorden ook door God de geest van een jongere knaap opwekken zodat hij verontwaardigd was dat een onbesneden vreemdeling de legerkampen van Israël en de legerscharen van de allerhoogste God verwijten durfde maken. Wij zagen de jongeman afgaan met slinger en steen op die monsterlijke reus met zijn harnas, beschermd door een schild en een helm, schrikwekkend door alle mogelijke wapens. Als er ook maar iets van medegevoel in ons aanwezig is, moesten wij wel bevreesd zijn voor hem die zo de strijd aanging, moesten wij wel de vreugde delen met hem die overwon. Wij prezen de grootmoedigheid van de jongen, omdat zijn ziel verteerd werd door ijver voor Gods huis en omdat hij de beledigingen die het naar het hoofd geslingerd kreeg persoonlijk opnam, zodat hij als het ware opkwam voor onrecht dat hijzelf geleden had en hij zich bekreunde om Jozefs ondergang. Wij stonden vol eerbied voor een dergelijk vertrouwen in een adolescent, zoals het in heel Israël niet gevonden werd. Toen dan door een hemelse beschikking de overwinning werd toegekend en duidelijk door goddelijke kracht was bedongen, namen wij deze even verheugd op als wij voordien bezorgd hadden toegezien bij de strijd van deze jongen die alleen maar met zijn geloof gewapend was tegen de reus die zich roemde op zijn eigen kracht.”<sup>23</sup>

Bij een eerste lectuur lijkt het in deze openingsparagraaf om niet meer te gaan dan om het begin van een normale homilie. Zojuist is de bewuste passage uit het boek Koningen voorgelezen als onderdeel van de Mis. De celebrant maakt zich op om hierbij uitleg te geven en hij herhaalt kort even de belangrijkste elementen: de beide protagonisten en wat aan hun confrontatie voorafging. Daarmee heeft hij reeds het historische niveau van zijn exegese afgehandeld en kan hij overgaan tot de diepere zin van de bijbeltekst. Toch is er in deze paragraaf meer aan de hand. Bernardus doet zijn relaas immers vanuit een zeer specifiek gezichtspunt. Hij verhaalt niet eenvoudigweg in beknoptere woorden wat zijn gehoor zojuist vernomen heeft. Hij legt de nadruk op wat er tijdens de lectuur gebeurd is bij elke luisteraar die gefascineerd heeft toegehoord.

De beweging in deze paragraaf ligt namelijk niet zozeer besloten in het verhaal zelf, als wel in de door Bernardus geëvoceerde innerlijke houding van de toehoorders: “Wij hoorden... – We hoorden ook... – Wij zagen... – wij moesten wel bevreesd zijn – wij moesten wel de vreugde delen – Wij prezen... – Wij stonden vol eerbied... – wij namen even verheugd op als wij eerst bezorgd had-

---

23. Bernardus: Preek voor de vierde zondag na Pinksteren 1 (SBO V p. 202). Voor het citaat: zie Am 6: 6.

den toegezien”. Wie enigszins vertrouwd is met Bernardus’ teksten herkent in deze reeks onmiddellijk een aantal elementen die herhaaldelijk in min of meer vaste combinaties bij hem terugkeren: gehoor (*audire*) en zicht (*spectare*); vrees (*timere*) en vreugde (*gaudere*); lofprijzing (*laudare*), verering (*mirari*) en blijde opneming (*laeti suscepimus*). Hier geven zij samen een duidelijke ontwikkeling aan in het gemoed van de toehoorder. Wie immers aandachtig luistert naar het verhaal over David en Goliath (zoals de herhaling van het eerste werkwoord wil aangeven) zal zich de gebeurtenissen voor zijn ogen zien afspelen. Raakt hij voldoende betrokken bij het verhaal, dan zal hij zelf de vrees en de vreugde, de bewondering en de eerbied voelen die door het leger van Israël voeren bij het zien van Davids stoutmoedigheid en zelf zal hij verheugd de overwinnaar uit het tweegevecht in zich opnemen. Hij is geen afstandelijke luisteraar gebleven, maar hij is emotioneel intens bij het verhaal betrokken geraakt, al neemt hij er zelf niet actief aan deel. Hij bevindt zich in de positie van het leger van Israël of van iemand die tegenwoordig naar een goede film kijkt of ook van iemand die opgaat in zijn lectuur: betrokken en toch met een veilige afstand.<sup>24</sup>

Inderdaad, het verschil in houding met de romanlezer volgens Martha Nussbaum lijkt in deze passage miniem. Dit vindt natuurlijk mede een oorzaak in het feit dat de geschiedenis van David en Goliath ook in de eerste plaats als verhaal wordt gepresenteerd, waarbij de gewenste reacties van de luisteraar door Bernardus als het ware worden voorgetekend. In feite vraagt hij de luisteraar (of eigenlijk de lezer, want het gaat hier om een geschreven preek die deel uitmaakt van een literair geheel) om zich volledig over te geven aan de werking van de woorden, om deze op hem in te laten werken zodat hij in staat is hun betekenis naar zichzelf te vertalen. Alleen door deze overgave aan de woorden zal de tekst geen verhaaltje voor hem blijven maar wordt hij als een theaterstuk (een *spectaculum*<sup>25</sup>) waarbij de luisteraar-lezer nauw betrokken blijft. “Honing in de raat is de overgave in de letter. Anders doodt de letter als je haar verorbert zonder haar met geest te kruiden.”<sup>26</sup>

### *Het schouwspel van de lectuur*

Tot zover lijkt Bernardus zich in zijn verwachtingen nog niet echt te onderscheiden van de houding die ook een tegenwoordige romanschrijver bij zijn lezer kan

24. Vgl. Marianne Boenink in noot 5.

25. Zoals Bernardus ook benadrukt door zijn keuze voor het werkwoord *spectare*.

26. Bernardus: Zevende preek over het Hooglied 5 (SBO I p. 34).

aannemen. Toch bestaat er tevens een duidelijk verschil. Bovenstaande paragraaf maakt immers geen deel uit van een verhalende tekst. Hij vormt er wel een commentaar op, maar ook dit gebeurt niet in de vorm van een neutrale uiteenzetting. Bernardus' uitleg maakt deel uit van een preek, van een retorische tekst die zich laat lezen als de neerslag van een daadwerkelijk gehouden discours.<sup>27</sup> Hierdoor bereikt hij een onmiddellijke betrokkenheid tussen spreker/schrijver en luisteraar/lezer die in een andere prozatekst normalerwijze ontbreekt. Dit lijkt ook de reden te zijn waarom Bernardus bij al zijn schriftelijke commentaren op bijbelteksten gebruik maakt van het genre van de preken, liefst nog in gesloten reeksen.<sup>28</sup> Hierin onderscheidt hij zich sterk van zijn tijdgenoten, die in de traditie van de scholen bleven en voor hun bijbelcommentaren de vorm van traktaten kozen.<sup>29</sup>

Een verklarende tekst in een dergelijke vorm kan echter nooit eenzelfde rechtstreekse betrokkenheid oproepen als een preek. De toon blijft er afstandelijker, neutraler, zoals die van een meester tot zijn leerlingen. In de preek daarentegen kan deze afstand doorbroken worden. Een preek kent altijd één partij die nauw bij de tekst betrokken is en die uit eigen naam spreekt, de predikant. Bovendien richt deze zich expliciet tot een publiek, dat bij de geschreven preek beperkt wordt tot één lezer.<sup>30</sup> Binnen het genre van de literaire preek kan zodoende als het ware een dialoog op gang komen tussen twee personen. De schrijver kan zich expliciet richten tot zijn lezer en hem de antwoorden in de mond geven. Hij kan vragen opwerpen om hier vervolgens zelf op in te gaan.<sup>31</sup> Aangezien een

- 
27. Of het bij deze preek inderdaad om een werkelijk gehouden preek gaat heeft hier weinig belang. Elders heb ik laten zien dat het literaire karakter van Bernardus' 86 preken op het Hooglied een feitelijke voordracht lijkt te weerleggen. Zie Wim Verbaal: "Les *Sermons sur le Cantique* de saint Bernard: un chef d'oeuvre achevé?" In: *Collectanea Cisterciensia* 61 (1999) p. 167-85. Op dit moment werk ik aan een monografie waarin kan worden aangetoond dat deze stelling ook van toepassing is op de reeks van de liturgische preken.
  28. Hiertoe behoren natuurlijk de 86 preken op het Hooglied maar ook de Vier homilieën op de Verkondiging aan Maria en de Zeventien preken over Psalm 90. Alleen in de liturgische reeks worden teksten per preek becommentarieerd. Dit komt dan weer overeen met het liturgische karakter van deze reeks.
  29. Bernardus schrijft eveneens traktaten, maar deze hebben bij hem vooral een moreel-ethische inhoud en behandelen de fundamentele monastieke deugden, zoals de nederigheid in het traktaat over de treden van nederigheid en hoogmoed, de gehoorzaamheid in het traktaat over voorschrift en dispensatie.
  30. In zijn literaire preken richt Bernardus zich inderdaad vrijwel altijd tot één persoon na een algemenere inleiding en voor een algemener slot. Vgl. voor een analyse hiervan, Wim Verbaal: "Réalités quotidiennes et fiction littéraire dans les *Sermons sur le Cantique* de Bernard de Clairvaux." In: *Cîteaux* 51 (2000), p. 201-18, m.n. p. 205-10.
  31. In zijn meest extreme vorm is dit procédé bij Bernardus nochtans terug te vinden in het eerste boek van zijn grote traktaat over de bezinning waarin hij een daadwerkelijke, levendige dialoog weet te evoceren met de bestemming, paus Eugenius III. Hier gaat het echter om het laatste en rijpste werk van Bernardus.

preek altijd binnen een reële context wordt gesitueerd (ook wanneer het om een louter literair product gaat), kan er een zekere levendigheid aan het geheel worden gegeven door in te gaan op (schijnbare) reacties vanuit het publiek.

“Jullie hebben er goed aan gedaan door je gemopper mij duidelijk te maken dat jullie zeker wel verstandiger zijn, of misschien nog eerder dat jullie niet zo onverstandig zijn dat het nodig is stil te blijven staan bij wat voor iedereen doorzichtig is. Maar let nu op bij het vervolg. Of zouden we maar beter stoppen omwille van wie hier bijna in slaap vallen? Ik dacht in één preek alles te kunnen zeggen wat ik beloofd had over de dubbele onwetendheid en ik zou het gedaan hebben ook, als ik dan niet al te lang en vermoeiend was geweest. Sommigen zie ik geeuwen en anderen slapen zelfs al. Geen wonder: de voorbije nacht hebben de gebedswaken wel heel erg lang geduurd en dit kan hen verontschuldigen. Maar wat moet ik zeggen over hen die vannacht in slaap vielen en nu even goed weer slapen?”<sup>32</sup>

Een levendige scène uit het dagelijkse leven wordt door de predikant opgeroepen. Na een vermoeiende nacht blijken de monniken niet meer in staat zijn uiteenzetting over het Hooglied te volgen. Zij vallen in slaap. Dus stelt hij voor de rest van zijn betoog maar tot later uit te stellen.

Het lijkt onschuldiger dan het is. Bernardus heeft in deze preek over kennis gesproken, over de juiste kennis en over de verschillende manieren waarop kennis verworven kan worden. Zo merkt hij op naar aanleiding van een Pauluscitaat: “De apostel verbiedt niet verstandig te zijn, maar verstandiger te zijn dan het behoort. Wat wil dat echter zeggen, verstandig zijn met bedachtzaamheid? Met de grootste waakzaamheid erop te letten wat men het meest en het eerst behoort te kennen.”<sup>33</sup> De juiste kennis verwerft men dus dankzij “de grootste waakzaamheid” (*vigilantissime*) en dit is nu juist waarin de monniken tekort blijken te schieten: zij vallen in slaap, mede door de al te lange gebeds-‘waken’ tijdens de nacht (*noctis vigiliae longissimae*). De monniken bieden zodoende een illustratie voor een van de vormen van onwetendheid waarover de predikant spreekt. De knikkebolende en geeuwende monniken vervullen binnen deze preek dezelfde rol als David en Goliath in de preek voor de vierde zondag na Pinksteren: zij bieden een schouwspel voor wat de predikant in zijn eigenlijke tekst te zeggen heeft.

32. Bernardus: Preek 36 over het Hooglied 7 (SBO II p. 8).

33. Bernardus: Preek 36 op het Hooglied 2 (SBO II p. 5). Het citaat stamt uit de brief aan de Romeinen: “Wil niet verstandiger zijn dan het behoort. Wil verstandig zijn met bedachtzaamheid.” (Rom 12: 3; volgens de Latijnse versie)

## Het voorbeeld van de lectuur

In beide passages blijft de lezer nog buiten schot. Hij blijft de toeschouwer van wie enkel wordt verwacht dat hij kijkt en meeleeft met wat hij ziet. Een preek maakt het echter mogelijk ook hem rechtstreeks aan te spreken, hem als het ware bij het schouwspel zelf te betrekken door hem een rol voor ogen te houden. In zijn derde preek voor het feest van de Besnijdenis (1 januari) schetst Bernardus de spirituele betekenis van de acht dagen die aan de eigenlijke besnijdenis voorafgaan. Hij schildert hierin het verloop van een innerlijk bekeringsproces dat achtereenvolgens de dagen doorloopt van rechtvaardigheid, wijsheid, kracht, matiging, geduld, nederigheid, devotie en inzicht.<sup>34</sup>

Dit proces heeft aanvankelijk plaats in een anonieme *animus* waarbij de predikant en de lezer slechts toeschouwers zijn. Op de vierde dag kiest deze antagonist ervoor om toe te treden tot een gemeenschap. Daarmee treedt hij in de voetsporen van zijn meester, Christus:

“Want toen deze was opgegroeid en toegenomen in wijsheid en welgevalligheid bij God en de mensen, toen hij al twaalf jaar geworden en in Jeruzalem achtergebleven was, werd hij door de heilige maagd en door Jozef wiens zoon hij geacht werd te zijn temidden van de leraren gevonden, naar wie hij luisterde en aan wie hij vragen stelde. Toch ging hij met hen mee en was hij aan hen onderdanig. Onderwerp jij je dus ook omwille van hem.”<sup>35</sup>

Opeens verandert de toon. De anonieme *animus* is verdwenen. In zijn plaats binnen het verloop van de innerlijke bekering komt een aangesprokene te staan, een Tu, de lezer. De *animus* handelde overeenkomstig het voorbeeld van Christus, maar dit is evenzeer, zo al niet meer, geldig voor de lezer. Ook van hem wordt onderwerping verwacht. Deze onmiddellijke aanspreking tot de lezer blijft in de preek vervolgens bewaard voor de dagen van geduld, nederigheid en devotie: deze stappen binnen de ontwikkeling moeten niet meer door een anoniem personage maar door de lezer zelf doorlopen worden.

Er heeft in het verloop van de preek een accentverschuiving plaats, die van invloed is op de positie van de lezer. Aanvankelijk is hij de afstandelijke toeschou-

---

34. Aan deze preek gaat een reeks van zeker vijf teksten vooraf waarbinnen de gedachtegang voortdurend fijnzinniger wordt uitgewerkt. Zie vooral Jean Leclercq: *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*. Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis. Roma 1953, p. 55-62. Deze preek vormt een belangrijk dossier om kennis te verwerven in Bernardus' schrijf- en compositietalenten; deze zullen het voorwerp vormen van het in noot 27 genoemde boek.

35. Bernardus: Derde preek over de Besnijdenis 7 (SBO IV p. 288); hij verwijst in het citaat naar Lc 2: 40-52.



wer bij een gebeurtenis waarin een ander, een derde de hoofdrol vervult, zoals dit ook in de vorige teksten het geval was. Evenals in de openingsparagraaf tot de preek over David en Goliat vindt hij de predikant naast zich: de eerste drie dagen worden beschreven vanuit het gezichtspunt van de eerste persoon meervoud. Het verhaal over Christus in de tempel brengt hierin plots verandering. Hij wordt zelf de hoofdpersoon binnen het verhaal waarbij hij tot dat moment nog slechts als toeschouwer betrokken was. De auteur en predikant breekt de band die hem tijdens de lectuur met de lezer verbonden hield. Hij stelt zich opeens vóór de lezer en maakt deze tot degene over wie zijn betoog het heeft. Het beschrijvende karakter van de tekst verdwijnt en maakt plaats voor een voorschrijvende toon. De predikant die vertelt, wordt een meester of abt die een voorbeeld voorhoudt, de navolging ervan oplegt en gehoorzaamheid vraagt aan de vereisten van deze rol. Een eerste stap wordt gezet naar de verwerkelijking van de tekst in het leven van de lezer.

### *Het wezen van de lectuur*

Nog is bovenstaande ingreep van Bernardus als schrijver niet opvallend. Een dergelijke aandachtsverschuiving van een algemene beschrijving vóór naar een toespitsing óp de lezer/luisteraar is eigen aan vele retorische teksten. Vooral bij preken hoort dit bijna vanzelfsprekend tot de eigenheden van het genre. Misschien verdient het alleen wat meer aandacht dat Bernardus duidelijk overgaat tot een persoonlijke aanspreking van de lezer/luisteraar als individu en dat hij zich niet richt tot het publiek als geheel. Deze voorkeur voor een individuele benadering keert telkens terug in de literaire preken van Bernardus en zij onderscheiden zich daarin van andere teksten uit zijn nalatenschap die de onmiddellijke neerslag zijn van een gesproken preek.<sup>36</sup> Daar zij zich dus schijnbaar tot één enkele persoon richten, geeft dit aan Bernardus' literaire preken een verwantschap met andere, echt regelgevende teksten, zoals in de eerste plaats met vele passages uit de Regel van Benedictus. De verhalende, explicatieve toon van de tekst maakt plaats voor een normatieve strekking.

Daarmee heeft Bernardus zich als schrijver echter opnieuw tegenover de lezer geplaatst, terwijl hij in de preek over David en Goliat en ook in de eerste helft van de preek over de besnijdenis juist aan diens zijde stond. In plaats van met hem 'school te lopen bij het Woord' heeft hij opnieuw de positie ingenomen van

---

36. Ook bij andere prekenverzamelingen uit de middeleeuwen is de persoonlijke aanspreking veeleer zeldzaam.

een meester die zijn leerling voorschrijft hoe de tekst gelezen moet worden. Het enige verschil met de schoolse benadering lijkt erin te bestaan dat de tekst nu niet wordt uitgelegd maar dat zijn betekenis wordt opgelegd. Het voorbeeld dat beschreven werd moet in de eerste plaats worden nagevolgd, niet begrepen.

Navolging houdt tot op zekere hoogte ook nabootsing in. Dit betekent dan weer dat het gedrag en de houding van het voorbeeld zouden moeten worden ‘nagespeeld’. Er begint zich zodoende een embryonale vorm van rollenspel af te tekenen waarbij de tekst als een soort draaiboek kan dienen. Dit gegeven, dat in deze minimale vorm kan voorkomen bij ieder retorisch genre en dus ook bij de preek, is door Bernardus in verregaande zin uitgewerkt. Zijn vroegste bijbel-exegese illustreert dit streven misschien wel het best. Zij gaat over de verkondiging aan Maria. Heel deze tekst, die is opgezet in de vorm van vier homilieën<sup>37</sup>, streeft de identificatie na van het leesgebeuren met het bijbelse verhaal door een vereenzelviging van de betrokken personen.

Fundamenteel is Bernardus’ betoog in de beide eerste homilieën waar hij ingaat op de verschillende manieren waarop woorden betekenis krijgen. Hij beperkt zich hierbij in eerste instantie tot de betekenis van namen. Zo betekent de naam van de engel aan wie de verkondiging wordt toevertrouwd, Gabriël, de sterkte van God. “De naam is niet in strijd met de bode. Wie kon toch beter Christus, Gods kracht, aankondigen dan hij die de eer heeft dezelfde naam te dragen? Wat is de sterkte immers anders dan de kracht?”<sup>38</sup> Daarmee is echter meteen een verschil in naamgeving aangegeven: Christus en Gabriël zijn immers niet op dezelfde manier ‘de kracht van God’:

“Elk heeft weliswaar eenzelfde benaming, maar de oorsprong hiervan is voor beiden niet dezelfde. Christus wordt op een andere manier de sterkte of de kracht van God genoemd dan de engel. De engel kan immers enkel in naam, Christus daarentegen ook in wezen de kracht van God genoemd worden én dit tevens zijn.”<sup>39</sup>

---

37. Zij zijn louter literair omdat zij geschreven zijn op een moment dat Bernardus, zoals hij zelf ook in de inleiding aangeeft, om gezondheidsredenen van zijn gemeenschap gescheiden was. Aanvankelijk werd de tekst dan ook opgezet als een traktaat, maar deze vorm werd al vroeg verlaten en vervangen door die van de preek. Zie de inleiding door Dom Jean Leclercq tot het werk in SBO IV p. 7-8. Ook Wim Verbaal: “Bernard de Clairvaux: le maître et le prêcheur.” In: *Citeaux* 54 (2003), p. 5-26 en *Een middeleeuws drama*, p. 244-247.

38. Bernardus: Eerste homilie over de Verkondiging 2 (SBO IV p. 14-15). Voor zijn interpretatie van de Hebreeuwse namen doet Bernardus, als heel de middeleeuwen, beroep op Hieronymus’ *Liber interpretationis hebraicorum nominum*.

39. Bernardus: Eerste homilie over de Verkondiging 2 (SBO IV p. 15).

Voor Gabriël houdt zijn naam een verwijzing in (*tantum nuncupative*), Christus' naam daarentegen is zijn wezen (*etiam substantive*).

Bernardus maakt dus een onderscheid tussen namen die hun betekenis te danken hebben aan een verwijzing naar een werkelijkheid die buiten hen zelf ligt en namen die met hun betekenis wezenlijk één zijn.<sup>40</sup> Het is dan ook niet zonder zin wanneer hij aan het slot van zijn tweede homilie, zodra hij alle mogelijke figuratieve en denotatieve betekenissen van de bijbelse woorden, namen en beelden heeft besproken, zich opnieuw tot de lezer richt met de aansporing steeds de betekenis van de naam Maria voor ogen te houden:

“Verlies haar niet uit je mond, verlies haar niet uit je hart en om de hulp van haar gebed te verkrijgen, verlaat het voorbeeld niet van haar gedrag. Door haar te volgen verdwaal je niet. Door aan haar te vragen wanhoop je niet. Door aan haar te denken vergis je je niet. Houdt zij je vast, je valt niet. Beschermt zij je, je kent geen angst. Leidt zij je, je vermoeit je niet. Is zij je genegen, je bereikt je doel. Zo ervaar je in jezelf met hoeveel recht er gezegd wordt: «En de naam van de Maagd was Maria.»<sup>41</sup>

Een ware hymne op Maria waarvan bovenstaand citaat het slot vormt, besluit de exegese van de eerste becommentarieerde zin uit Lucas: “In de zesde maand werd de engel Gabriel van Godswege gezonden naar een stad in Galilea, Nazaret, tot een maagd die verloofd was met een man die Jozef heette, uit het huis van David; de naam van de maagd was Maria.” (Lc 1: 26-27) En de climax in deze exegese, die twee homilieën beslaat en waarin alleen op de namen wordt ingegaan, vormt de slotzin: “Zo ervaar je in jezelf met hoeveel recht er gezegd wordt: «En de naam van de Maagd was Maria.»” De lezer kan in zichzelf ervaren dat de naam van de maagd Maria was. De naam Maria heeft voor hem dan geen verwijzende betekenis meer naar een werkelijkheid die zich buiten hem zelf bevindt. Hij begrijpt haar betekenis niet, hij ervaart haar in zichzelf. Het wezen van de moeder-maagd<sup>42</sup> is een waarheid die hij in zichzelf beleeft.

40. Bernardus mengt zich hiermee in de contemporaine discussie aan de scholen waar een opkomend nominalisme (beter: vocalisme) de realiteitswaarde van de *universalia* bestreed. Dit had natuurlijk verre-gaande gevolgen in zoverre dergelijke termen betrekking hebben op de godheid. Vgl. hiervoor de studies van Constant Mews, o.a. “Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne.” In: *Vivarium* 30 (1992) p. 4-33.

41. Bernardus: Tweede homilie over de Verkondiging 17 (SBO IV p. 35). Het citaat stamt uit Lc 1: 27.

42. Hierbij dient te worden opgemerkt dat Bernardus steeds over zijn werk spreekt als over de homilieën ter ere van de moeder-maagd.

## *Het verlangen in de lectuur*

Wat dit betekent wordt in de beide laatste homilieën van deze reeks duidelijk. Schijnbaar wordt hierin de Schriftexegese eenvoudigweg voortgezet. Toch heeft er een opmerkelijke verandering plaats, die mede haar oorzaak in de bijbeltekst zelf vindt. De stem van de auteur begint voor een belangrijk deel terug te treden achter de woorden van de deelnemers aan het gebeuren zelf. Bernardus neemt nu als schrijver de woorden van de engel en van de maagd zelf in de mond. Daarmee wordt de toon onmiddellijk veel directer. De woorden die de personages in de bijbel tot elkaar richten, krijgen allengs het karakter van rechtstreekse aansprekingen tot of uitlatingen van de lezer. Zo wordt de aanzet gegeven tot een daadwerkelijke dialoog tussen schrijver en lezer. De auteur geeft hierbij slechts in beperkte mate de richting aan. Hij stuurt het gesprek weliswaar in zekere zin, maar de feitelijke loop is door het bijbelgebeuren al vastgelegd.

Zelf geeft hij ook het voorbeeld:

“Graag neem ik woorden van de heiligen op waar ik zie dat dit met mij overeenkomt, opdat alwat ik in hen aan de lezer voorzet omwille van de schoonheid van hun omhulling voller van genade voor hem zal zijn. Om nu echter met de woorden van de profeet te beginnen: «Wee mij», niet zozeer «omdat ik gezwegen heb» zoals de Profeet, maar omdat ik gesproken heb, «daar ik een man met onreine lippen ben». Helaas, hoeveel lege woorden, hoeveel leugens, hoeveel viezigheid herinner ik me te hebben uitgebraakt met die besmeurde mond van mij, waarmee ik mij nu aanmatig om hemelse woorden te herenemen. Ik vrees maar al te zeer dat ik weldra tot mij zal horen zeggen: «Wat hebt gij mijn geboden op te zeggen, wat voert gij mijn verbond in uw mond?» Mocht er toch ook voor mij van het hemelse altaar niet zozeer een gloeiende houtskool omlaag worden gedragen als wel een reusachtige vuurbol die in staat zou zijn om het opgehoopte en ingevreten bederf van mijn mond volledig uit te branden. Dan kon ik misschien waardig bevonden worden om de geliefde en kuise samenspraak van de Engel tot de Maagd en van de Maagd tot hem op een of andere manier in mijn eigen taal te herhalen!”<sup>43</sup>

Als exegeet van een bijbeltekst ziet Bernardus zich genoodzaakt om de betekenis duidelijk te maken in de woorden van de engel Gabriel. Zoals hij echter juist aan het slot van de vorige homilie heeft laten zien, gaat het hem niet om een beteke-

---

43. Bernardus: Derde homilie over de Verkondiging 1 (SBO IV p. 35-36). De citaten stammen respectievelijk uit Js 6: 5 en Ps 49: 16. Voor de beeldspraak vgl. Js 6: 5-6.

nis die begrepen wordt. De strekking van de woorden moet ervaren worden. Dit impliceert dan dat Bernardus pas aan Gabriels woorden zin kan geven wanneer hij ze uitspreekt alsof hij hun waarheid in zichzelf ervaart. Hij moet zich dus evenzeer met de engel identificeren als hij de lezer vroeg dit met de maagd te doen. De dramatische kiem die in Bernardus' preken werd herkend, komt hier tot volle ontwikkeling: Bernardus neemt de rol van de engel op zich, aan de lezer komt het toe die van de maagd invulling te geven. Het gebeuren van de verkondiging wordt als een paradigma voor het lezen zelf.

En inderdaad, de overeenkomsten zijn frappant. De verkondiging heeft traditioneel plaats op het moment dat Maria verdiept is in de lectuur van de Schriften. Zij heeft zich van de wereld en de omgang met de mensen afgesloten om helemaal op te kunnen gaan in de lectuur. "Zo had op dat uur ook de maagd in haar wijsheid haar verblijf achter zich gesloten, maar alleen voor de mensen, niet voor de engelen. En al kon een engel bij haar binnentreden, geen mens stond de toegang tot haar open."<sup>44</sup> Maria is alleen met haar boek. Zij is alleen met de tekst van de Schriften, met het Woord van God. Dan verschijnt de engel, de bode van God, die haar aanspreekt en haar met zijn woorden de zin ontsluit van wat zij leest. De lezer zelf is eveneens alleen met zijn tekst, Bernardus' uitleg over de scene van de verkondiging. Ook hij leest de bijbeltekst, maar doorheen de uitleg van Bernardus die zich juist geïdentificeerd heeft met de engel, met de bode van de verkondiging. Als zodanig brengt hij de lezer de boodschap van de vleeswording van het Woord die de engel aan Maria brengt. De lectuur van Bernardus' tekst wordt een nabootsing, een navolging, een imitatio of eigenlijk een revocatio van het bijbelse gebeuren, waarin het Woord van God vlees werd in de maagd en waarin de 'rol' van de maagd opgenomen dient te worden door de lezer, zodat het uiteindelijk zijn woorden moeten zijn waarmee Bernardus uiting geeft aan het verlangen van Maria:

"Laat mij uit het Woord geworden naar uw woord. Laat het Woord dat in den beginne was bij God, vlees naar mijn vlees worden naar uw woord. Laat het Woord voor mij worden, niet uitgesproken zodat het voorbijgaat, maar ontvangen zodat het blijft, want gehuld in vlees, niet in lucht. Laat het voor mij worden niet alleen hoorbaar voor de oren, maar ook zichtbaar voor de ogen, tastbaar voor de handen, draagbaar voor de schouders. Laat het voor mij niet geschreven blijven en stom, maar vleesgeworden en levend, dat wil zeggen: niet neergekrast in stomme figuren op dode huid, maar in menselijke gedaan-

---

44. Bernardus: Derde homilie over de Verkondiging 1 (SBO IV p. 36).

te en levend ingedrukt in mijn kuise ingewanden en dit niet door de schildering van een dode pen maar door de werking van de Heilige Geest. Laat het mij dan geworden op een wijze, zoals het nog niemand voor mij geworden is, zoals het niemand na mij geworden kan. [...] Ik bid echter dat het mij ook in de schoot geschiedde naar uw woord. Ik wil het niet kunstig gepredikt of in figuren aangeduid of in beelden gedroomd. Laat het mij zwijgend ingeblazen, persoonlijk vlees geworden, lichamelijk ingeworteld worden. Laat het Woord dat het in zichzelf niet kon en ook niet nodig had om te worden, het niet te min vinden om in mij te worden. Laat het het niet te min vinden om ook voor mij te worden naar uw woord. Laat het maar in elk opzicht voor heel de wereld worden, maar laat het meer in het bijzonder voor mij worden naar uw woord.”<sup>45</sup>

### *Het worden van de lectuur*

Zijn op de ervaring gerichte exegese van de Verkondiging besluit Bernardus met een vurige evocatie van het verlangen naar de vleeswording van het Woord, naar de verwerkelijking van de bijbelse waarheid in het eigen bestaan – een verlangen dat hij via de ‘rol’ van Maria in de mond van de lezer legt. Wil de lezer Bernardus’ tekst daadwerkelijk begrijpen, wil hij de waarheid van diens woorden in zichzelf ervaren, dan moet ook hij ontvlammen in datzelfde verlangen van de Moeder-Maagd: vlees te mogen geven aan het goddelijke Woord. Aan dit verlangen tegemoet te komen is de taak die Bernardus zich in zijn levenswerk gesteld heeft, de 86 preken over het Hooglied.

Dat Bernardus als exegeet sterk werd aangetrokken door het Hooglied, hoeft vanwege het dramatische element in zijn eigen preken niet echt te verwonderen. Geen ander bijbelboek kent een soortgelijke dramatische spanning, opgebouwd als het is uit korte, elkaar abrupt afwisselende dialogen en monologen. De snelle wisselingen van de sprekers die niet worden geïntroduceerd en voor wie iedere prozaïsche omkadering ontbreekt, werken ongemeen sterk op de verbeeldingskracht en het inbeeldingsvermogen van de lezer. Zij vragen hem bijna om zelf op te treden als een regisseur en de rollen te verdelen onder de verschillende personages, zoals deze in de tekst naar voren komen. Ja, zij dagen hem uit, meer dan welke andere bijbeltekst ook, met uitzondering misschien van de Psalmen, om de rollen zelf in te vullen, om zelf deel te gaan uitmaken van het gebeuren

---

45. Bernardus: Vierde homilie over de Verkondiging 11 (SBO IV p. 57).

dat zich in de tekst afspeelt. Daarbij komen de hoge poëtische kracht van het Hooglied en de beeldrijke taal: twee kenmerken die eveneens voor Bernardus gelden en die zijn stijl mee vorm hebben gegeven.

Het gaat Bernardus er echter niet in de eerste plaats om een nieuwe exegese aan de bestaande rijke traditie van Hoogliedexegesen toe te voegen.<sup>46</sup> Hij nam zich niet voor om een nieuw traktaat met uitleg bij de tekst van het Hooglied te schrijven, zoals dit in zijn tijd op de scholen gebeurde. Evenmin echter was hij zinnens deze traditie min of meer aan te vechten door er een sterk persoonlijke interpretatie tegenover te plaatsen, zoals dit door enkele van zijn tijdgenoten werd gedaan – hierbij kan in de eerste plaats gedacht worden aan Rupert van Deutz en Willem van Saint-Thierry. In beide gevallen zou het teveel om een verklaring gaan die beroep deed op de intellectuele vermogens van de lezer. Bernardus wil de lezer echter niet beleren over het Hooglied. Hij wil hem evenmin laten zien wat het Hooglied voor hem persoonlijk inhoudt. Zijn streven gaat verder: Bernardus wil in de lezer het Hooglied tot leven wekken. Hij wil hem de realiteit van het Hooglied doen ervaren en hem binnenleiden in de waarheid van het Woord.<sup>47</sup>

Het Hooglied is voor Bernardus de tekst bij uitstek die het mogelijk maakt om de bruiloft te bewerkstelligen tussen de lezer en het goddelijke Woord. In zekere zin blijft hij hiermee duidelijk binnen de traditionele exegese, waar bruid en bruidegom eveneens dikwijls geïdentificeerd werden met de menselijke ziel en Christus. Het verschil echter is bovenal gelegen in het feit dat het Bernardus niet om de menselijke ziel in het algemeen gaat, maar om het altijd concrete wezen van zijn lezer. Het dramatisch gebeuren in de lectuur zoals deze haar paradigma gevonden had in de verkondiging aan Maria moet haar voleinding vinden in het Hooglied waar het Woord zelf spreekt tot de lezer en zich met hem wil verenigen.

Om dit doel te bereiken maakt Bernardus gebruik van de telkens wisselende dramatische situaties binnen het Hooglied. Als schrijver spreekt hij achtereenvolgens tot de lezer in de ‘rollen’ van de meisjes, van de bruid, van de vrienden van de bruidegom, om ten slotte de woorden in de mond te nemen van de Bruidegom zelf. Zo gaat hij als het ware voor de lezer uit en nodigt hij deze tegelijkertijd

---

46. Voor de traditie in de Hoogliedexegese vgl. Friedrich Ohly: *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*. Wiesbaden 1958.

47. Vgl. Brian Stock: *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton 1983, p. 416: “So this text, whose textuality so sensitizes Bernard, has its ultimate mystery in the Word.”

tijd uit om hem te volgen. Is de lezer ‘gehoorzaam’ aan de stem in zijn lectuur en verlangend werkelijk te begrijpen (lees: te ervaren) wat zijn lectuur hem voorhoudt, dan zal hij ernaar streven telkens op te gaan in de ‘rol’ die hem door de auteur, zijn gids en ‘regisseur’, wordt toegekend. Ook de lezer zal dan doorheen de tekst meisje, bruid en vriend van de bruidegom kunnen zijn, totdat het moment aanbreekt waarop hij oog in oog met de bruidegom komt te staan en zij beide het bijbelse bruidslid aanheffen.<sup>48</sup>

Het is hier niet de plaats om nader op de ingewikkelde dramaturgische ingrepen en benaderingen van de lezer door Bernardus in te gaan. Wel kan kort zijn eigen toepassing van de dramatiek van het Hooglied op het leesgebeuren worden geïllustreerd aan de hand van de samenvatting die hij er zelf van geeft in preek 57. Naar aanleiding van het vers “En mijn geliefde zegt tot mij”<sup>49</sup> brengt hij hier nogmaals onder de aandacht, hoe de nadering van het Woord in de lectuur door de lezer kan worden ervaren. Voorwaarde is alleen dat deze net als de bruid waakzaam blijft en vol aandacht voor alles wat op zijn nadering kan wijzen:

“Hij komt. Hij haast zich. Hij nadert. Hij is aanwezig, kijkt om, spreekt en niets van deze momenten ontgaat de inzet van de bruid of ontloopt haar aandacht. Hij komt in de engelen. Hij haast zich in de Patriarchen. Hij nadert in de Profeten. Hij is aanwezig in het vlees, kijkt om in zijn mirakelen, spreekt in de Apostelen. Ofwel: hij komt in genegenheid en actief medelijden. Hij haast zich in ijverige hulp. Hij nadert door zichzelf te vernederen. Hij is aanwezig voor de tijdgenoten, kijkt vooruit naar wie zullen komen en spreekt in het onderricht en de aansporing over het rijk van God. Zo is dus de aankomst van de bruidegom.”<sup>50</sup>

Blijft deze evocatie nog sterk op het eschatologische heilsplan, even later krijgt zij haar meer dan concrete pendant over de nadering van het Woord in de lectuur zelf, ten minste in zoverre het de lectuur van teksten betreft die hun oorsprong en inspiratie vinden in het Woord:

“Zodra de tekst aangenaam overkomt en plezier doet, omdat hij niet meer met tegenzin maar met verlangen beluisterd wordt, mag aangenomen worden

---

48. Dit gebeurt ongeveer halverwege, in preek 45. Een uitgebreide analyse van Bernardus’ dramatische Hooglied-exegese maakte deel uit van mijn doctoraatsthesis *Een goddelijke tragedie. Triomf en nederlaag in het Woord bij Bernardus van Clairvaux*, verdedigd te Gent in mei 2000. Ik hoop dit gedeelte afzonderlijk te kunnen publiceren.

49. Ct 2: 10: “Et dilectus meus loquitur mihi”. Het spreekt vanzelf dat ik mij steeds aan de Latijnse tekst van de Vulgaat houdt die voor Bernardus doorslaggevend was.

50. Bernardus: Preek 57 over het Hooglied 1 (SBO II p. 119).



dat de bruidegom niet alleen meer komt maar dat hij zich haast, dat wil zeggen: dat hij vol verlangen komt. Zijn verlangen immers schept dat van jezelf en omdat je jezelf erop toelegt zijn woorden op te nemen, geeft dit aan dat hijzelf met spoed bij je binnen wil treden, want niet wij hebben hem, maar hij heeft ons het eerst liefgehad. Wanneer je ook de gloed van de woorden voelt en voelt hoe je geweten begint te branden in de herinnering aan je fouten, herinner dan ook dat de bijbel over hem zegt dat «vuur gaat voor zijn naderen uit» en dan hoeft je er niet over te aarzelen dat hij nabij is. Bovendien «staat de Heer bij wie gebroken zijn van hart. Zodra je niet alleen meer berouw hebt in dit gesprek, maar je ook volledig naar de Heer keert en zweert – en dit gestand doet – je «aan zijn rechtsorde te houden», dan zul je weten dat hij al aanwezig is, bovenal wanneer je gewaarwordt hoe je in zijn liefde ontvlamt.»<sup>51</sup>

Een juiste lectuur wordt ervaren als een gesprek (*sermo*) tussen het eigen innerlijk en het levende Woord dat spreekt in de woorden van de tekst. Het Woord bevindt zich achter de woorden, zoals de bruidegom in het Hooglied achter de muur staat van het vertrek waar de bruid rust en op hem wacht.<sup>52</sup> Het is aan de lezer even attent en waakzaam te zijn als zij, zodat hij niet voorbijgaat en hem opnieuw vol onvervuld verlangen achterlaat. “Zie, hij naar wie alle volkeren verlangen klopt buiten aan de deur. O, als je nu te lang zou wachten, hij ging verder en je kunt opnieuw vol verdriet beginnen zoeken naar wie je ziel liefheeft.”<sup>53</sup>

Wanneer de lezer er echter voor openstaat om de waarheid in de tekst zelf te ervaren, dan neemt het Woord bezit van hem:

“Plotseling volgt een ongewone openheid van geest en een licht stroomt binnen dat het inzicht verheldert voor de kennis van de Schriften of voor het begrip van de mysteries, waarvan het één ons volgens mij gegeven wordt om onszelf te verheugen, het ander om de mensen om ons heen te onderrichten. Ongetwijfeld is dit het oog van hem die door het venster ziet en je rechtvaardigheid doet opgaan als een licht en je oordeel als de middag [...] Na dit omzien in een zo grote waardigheid en erbarmen, volgt de stem die op aangename en zachte wijze de goddelijke wil influistert. Dit is niets anders dan de liefde zelf, die zich niet onledig kan houden, maar tot alwat van God is, wil

51. Bernardus: Preek 57 over het Hooglied 6-7 (SBO II p. 123). De tekst refereert respectievelijk aan Ps 96: 3, Ps 34: 19 en Ps 118: 106.

52. Ct 2: 9-10, in de Nederlandse vertaling: “Daar staat hij achter de muur van ons huis. Hij ziet door het venster en kijkt door de tralies naar binnen. En mijn geliefde spreekt tot mij.”

53. Bernardus: Vierde Homilie over de Verkondiging 8 (SBO IV p. 54), waar Bernardus dezelfde beelden heeft gebruikt om de lezer aan te sporen Maria's verlangen in zichzelf te laten ontwaken.

oproepen en aansporen. De bruid hoort dus dat zij moet opstaan en zich moet haasten, zonder twijfel tot voordeel van de zielen.”<sup>54</sup>

Wie eenmaal zelf de waarheid van het Woord in de heilige teksten heeft ervaren, zal zich ervoor inzetten haar ook aan anderen mee te delen. Hij wordt zelf drager van het Woord. Hij wordt een levende tekst in wie het Woord te wachten staat achter zijn eigen daden en woorden om opnieuw zelf bezit te kunnen nemen van een ander. “Hevig brandend is uw woord en brandend door dat vuur dat de Heer op aarde kwam brengen. Ik las het en mijn hart brandde in mij. Ik zegende de oven waaruit dergelijke vonken opschoten. Schroeide uw hart niet in uzelf toen u deze dingen dicteerde?”<sup>55</sup>

De verschillende fasen in de komst van het Woord vallen dus samen met verschillende houdingen bij de lezer. De komst van het Woord wordt aangekondigd in de openheid van de lezer tegenover teksten van auteurs die als Bernardus een verkondiger willen zijn. Het Woord begint zich te haasten, zodra de lezer verlangt meer te horen van dergelijke teksten. Het nadert wanneer zij de lezer tot een vergelijking weten te brengen tussen zijn eigen bestaan en de realiteit zoals deze hem wordt voorgehouden in de teksten. Het Woord is aanwezig bij de lezer wanneer hij de voorkeur gaat geven aan de waarheid in de tekst zoals hij deze zelf begint te ervaren. Het Woord ziet naar hem om, zodra hij ook het inzicht heeft gekregen in deze spirituele waarheid die in de tekst besloten ligt. Het Woord spreekt tot de lezer, wanneer hij zijn begrip en inzicht niet langer voor zichzelf kan houden, maar deze wil delen met anderen.

De komst van het Woord ligt besloten in de houding van de lezer tegenover zijn tekst. Dit betekent niets anders dan dat het Woord tot leven komt, al naargelang de lezer betrokken is bij zijn lectuur. De lezer leert zich in zijn lectuur geleidelijk te openen voor de inwerking van het Woord zoals het in de tekst besloten ligt. Nog steeds ligt hieraan de verkondiging als paradigma ten grondslag: de lezer is nog steeds als Maria, de engel is de stem van de schrijver in de tekst, maar de feitelijke handeling is weggelegd voor het Woord, dat uit de tekst in de lezer binnen moet dringen en dat bezit moet nemen van zijn leven, zodat hij zelf drager wordt van dit nu in hem vleesgeworden en levende Woord.

---

54. Bernardus: Preek 57 over het Hooglied 8-9 (SBO II p. 124).

55. Bernardus: Brief 16 aan zijn oud-monnik Burchard, abt van Balerne (SBO VII p. 348). De citaten stammen uit Ps 119: 140 en Ps 39: 4.

## **Bernardus en Martha Nussbaum: opnieuw naar een dramatische literatuur?**

Wat kan heel deze uiteenzetting nu bijdragen aan Martha Nussbaums pleidooi voor een ethische en morele vorming aan de hand van de lectuur van literaire teksten of aan haar model van een ‘judicious spectator’ voor de romanlezer? Kunnen de tekorten van dit model die hier aan de oppervlakte werden gebracht door de uitwerking van Bernardus’ aanpak worden opgeheven, aangevuld of tenminste toegelicht? Er lijkt inderdaad sprake van frappante parallellen, maar juist de verschillen werpen een helder licht op het bijna onvermijdelijk falen van Nussbaums model.

Wat Bernardus met zijn lezers wenst te bereiken verschilt immers niet zo veel van het doel dat Martha Nussbaum voor ogen staat. Ook hij streeft met zijn teksten een uitbreiding van het belevingsspectrum van de lezer na. Ook hij wil dat de lezer zich door zijn lectuur verrijkt waardoor hij als ‘een goed burger en rechter’ in het leven komt te staan. Zowel Bernardus als Nussbaum beogen een leeshouding waarin de lezer zich de waarden eigen maakt die hem in de tekst worden voorgehouden. Beiden wensen zij als het ware een vleeswording van de gelezen tekst in de lezer. Beiden hopen zij dit te verwezenlijken door middel van verhalen: Nussbaum door romans en Bernardus door de bijbelse verhalen. Zij rekenen hierbij allebei op een sterke betrokkenheid van de lezer bij zijn lectuur, waardoor het hem mogelijk is personages die bij het verhaal betrokken zijn ‘na te leven’, zich met hen te identificeren, zichzelf in hun eigenheid te transformeren.

Het duidelijkste verschil ligt natuurlijk in de vorm waarop elk het eigen vertrouwen heeft gesteld. In de huidige wereld lijkt een dergelijke vorming aan de hand van de lectuur voor Nussbaum het best te realiseren bij het lezen van romans. Het nadeel is dat een lezer hierbij altijd in zekere zin een buitenstaander blijft: hij is een afstandelijke toeschouwer bij het gebeuren, die er zelfs fysiek niet bij aanwezig kan zijn. De afstand tussen de lezer en het verhaal is groter dan die welke een toeschouwer scheidt van het verhaal in een film. Dit blijkt alleen al uit het feit dat de meest eenvoudige transformatie van het verhaal naar het eigen bestaan, het opbouwen van een imago naar het voorbeeld van een ‘held’, veel nadrukkelijker plaats heeft ten aanzien van films dan ten aanzien van boeken. Om daadwerkelijk invloed op de lezer uit te kunnen oefenen laat een roman deze blijkbaar nog veel te veel buiten schot.

Bernardus heeft voor een vorm gekozen die juist deze afstandelijkheid probeert te ondermijnen. Een preek richt zich rechtstreeks en zonder uitzondering tot an-

deren. De literaire preek van Bernardus richt zich bovendien tot een individu. Door een juist gedoseerd gebruik van de aanspreking en een weloverwogen groei naar een almaar sterkere betrokkenheid bij de tekst tracht Bernardus het voor de lezer moeilijker te maken om zich aan de invloed van de tekst te onttrekken. Er is een rationele kunstgreep nodig om de identificatie te vermijden van de ik-persoon en de aangesprokene die binnen de tekst in een aanhoudend gesprek verwickeld zijn met de persoon van de schrijver en die van de lezer, het eigen 'ik'.

Het verschil gaat echter nog verder. Ook in moderne romans komen immers constructies voor waarin een verteller zich richt tot de lezer. Desondanks blijft deze een buitenstaander, omdat het verhaal over derden gaat of over de verteller zelf. In beide gevallen blijft de afstand tot de feitelijke lezer bewaard. Dit nu is volledig anders bij Bernardus. In zijn werken speelt het verhaal zich af tussen schrijver en lezer. Zij worden de spelers in het spel, de deelnemers aan de actie. In het bijbelse gebeuren van de verkondiging treedt de schrijver in de ik-persoon op als de engel die een boodschap komt brengen aan de rechtstreeks aangesprokene lezer-maagd. En deze boodschap behelst niets minder dan de belofte dat het Woord in de lezer tot leven wil komen. Welk Woord? Het goddelijke Woord dat zich verborgen houdt in het bijbelse woord waarmee de lezer in zijn lectuur geconfronteerd wordt. Het onderwerp van het verhaal is dus hetzelfde als het beoogde onderwerp van de lectuur: de actie van beide handelingen is identiek.

Hoe verwerkelijk maakt Bernardus de transformatie van de lezer in zijn lectuur tot een actief deelnemer aan de handeling binnen de lectuur? In het bovenstaande is de vergelijking al vaak getrokken: Bernardus gaat te werk als een dramaturg. Hij maakt van de lectuur een drama in de meest concrete zin van het woord. Als schrijver is hij de scenarist die de tekst van een dialoog levert. Als verteller vult hij zelf één van de 'rollen' in. Aan de lezer legt hij de andere rol op. De lezer die voldoet aan Bernardus' verwachtingen, zal zijn 'rol' naar behoren vervullen. Hij zal met heel zijn wezen (*substantive*) inhoud geven aan de woorden die zijn personage spreekt in de tekst.

De model-lezer van Bernardus voldoet dus aan het beeld van een acteur en daarmee lijkt Bernardus een model gevonden te hebben om zijn invulling van het leesgebeuren beter gestalte te geven dan Nussbaums 'judicious spectator'. Van een goed acteur kan immers voor de tijd van het theaterstuk een volledige overgave aan zijn 'rol' verwacht worden. Het personage waarvan hij de tekst zal verwoorden (zijn 'rol') moet in hem tot leven komen, wat maar mogelijk is wanneer er sprake is van een daadwerkelijke betrokkenheid. Tegelijkertijd wordt van de acteur ook afstand gevraagd, omdat hij tot op zekere hoogte de controle over

zijn ‘spel’ niet mag verliezen. Bovendien *is* hij zijn personage niet, maar is hij er slechts de drager van voor de tijd dat het stuk duurt. Binnen deze tijdsgrenzen moet hij echter iedere schizofrenie tussen beide aspecten in zichzelf zien te vermijden. In het stuk *is* hij de tekst (*substantive*).

Het model van de acteur lijkt dus beter te voldoen aan wat Nussbaum beoogt dan dat van de ‘judicious spectator’. Door zijn toepassing hiervan op het leetuurgebeuren gaat Bernardus dan ook duidelijk verder dan binnen een romanlectuur mogelijk is. Dit zou bijna tot de onvermijdelijke conclusie moeten leiden dat er niet te ontkomen is aan Bernardus’ tekstuele realiteit en dat elke lezer zich wel noodgedwongen moet vormen overeenkomstig de strekking van Bernardus’ teksten. Dat dit een utopie is, lijkt onvermijdelijk. Bernardus’ model faalt in realiteit natuurlijk evenzeer als de romanschrijvers in Nussbaums model. Geen lezer zal zich tegenwoordig zo onvoorwaardelijk aan Bernardus’ schrijversstrategieën overgeven als hij dit van zijn lezer vraagt. Weliswaar lijkt geen schrijver ooit zo ver te zijn gegaan in zijn toenadering tot de lezer en heeft er geen ook ooit zo ver kunnen gaan, dankzij het universeel middeleeuws geloof in de absolute waarheid van het Woord, toch is het onvermijdelijk dat zijn teksten bij lezers met een (post)moderne leeshouding hun doel voorbijschieten.

Dit heeft er natuurlijk in eerste instantie mee te maken dat het bijbels gebeuren als een extra- en transtekstuele waarheid niet langer op algemene geldigheid kan rekenen. Bernardus’ model is gebaseerd op een wereld waarin niet getwijfeld werd aan het feit dat de bijbel de absolute waarheid verwoordde. Dat dit binnen de twaalfde eeuwse realiteit een sterke geldigheid had, blijkt uit de uitspraak van een tijdgenoot dat Bernardus “in een gesprek vrijwel altijd in staat was om de ander volgens zijn verlangen te overtuigen”.<sup>56</sup> Tegenwoordig geldt dit voor Bernardus zeker niet meer, maar het doet wel de vraag rijzen of er nog een dergelijk onaangevochten waardenstelsel is, waardoor de huidige lezer zich zou laten dwingen tot betrokkenheid bij en belichaming van een tekst. Voor de Westerse wereld lijkt dit nog het meest geboden te kunnen worden door het recht, maar deze erkenning draagt nog niets bij tot een verdere harmonisering van recht en literatuur of tot de activering van de lezer als deelnemer aan een dramatisch leesgebeuren waarin hij het recht leert belichamen. Maar misschien vraagt een dergelijk resultaat alleen maar de inzet van een goed en gedurfd auteur zoals Bernardus ontegensprekelijk geweest is.

---

56. Jan van Salisbury in zijn *Historia Pontificalis IX* (Marjorie Chibnall: *Ioannis Sarisburiensis Historia Pontificalis*. London 1956, p. 20-21).

# Erasmus en Montaigne – Literaire pragmatiek en filosofische praktijk

Alexander Roose

Ethiek en literatuur zijn in de Renaissance onlosmakelijk verbonden, niet het minst omdat de scheidingslijnen tussen filosofie en literatuur, en tussen literatuur en wetenschap helemaal niet zo duidelijk liepen als dat sinds de Verlichting het geval is. Om de kennistoename van de mensheid te schetsen – van de zondeval tot zijn tijd – somt Maurice Scève in zijn gedicht *Microcosme* (1562) alle kunsten op. Literatuur was vaak encyclopedisch. Het bekendste voorbeeld van de verstrengeling van wetenschap en poëzie is allicht *La Semaine* (1578) en *La seconde Semaine* (1584) van Du Bartas. De dichter poogde Gods scheppend discours na te bootsen, waarbij hij wetenschappelijke bronnen en patristieke leer vermengde.<sup>1</sup> Even problematisch is *L'Heptaméron* (1559) van Marguerite de Navarre. Het werk, dat formeel teruggaat op Boccaccio's *Decamerone*, wordt al gauw tot de literatuur gerekend. Tien edellieden (vijf mannen en vijf vrouwen) schuilen voor de stortregens in een Pyreneese abdij. Ze besluiten, om de verveling te verdrijven, dat iedereen elke dag een verhaal moet vertellen, waarvan het groepje de betekenis en de moraal moet blootleggen. Maar de sprekers vertellen niet alleen maar een verhaaltje: ze stellen zichzelf in vraag en proberen zich in te beelden wat zij in gelijkaardige omstandigheden zouden hebben gedaan. De gesprekken die een verhaal omkaderen, zijn soms zo lang dat het verhaal verwordt tot een *exemplum* van een moraliserend betoog of tot een *casus* waarover moet worden gedebatteerd.<sup>2</sup>

Vandaag de dag heeft men nog steeds moeite met diezelfde scheidingslijnen. Waar vind je de *Essais* van Montaigne of de *Colloquia* van Erasmus geplaatst bij

---

1. Albert-Marie Schmidt: *La poésie scientifique en France au XVIe siècle*. Lausanne 1970.

2. Gisèle Matthieu-Castellani: *La conversation conteuse: les nouvelles de Marguerite de Navarre*. Paris 1992.

de boekhandel? In Vlaanderen en Nederland staat Montaignes werk meestal in de filosofiekasten, in Frankrijk tref je hem stevast bij de literatuur. Zelfde vraag voor Erasmus: behoren de *Colloquia* van Erasmus tot de literatuur, kan je zijn *Lof der Zotheid* niet vergelijken met *Les Lettres persanes* van Montesquieu? Zowel in de *Essais* als in de *Colloquia* zijn ethiek en literatuur met elkaar verstrengeld, maar... op een andere manier.

## Grammatica en ethiek

Zoals bekend – Pierre Bayle vermeldt het in zijn *Dictionnaire* (1696) – zijn er weinig boeken die meer ophef maakten dan de *Colloquia* van Erasmus:

“On les a lus publiquement dans les Colleges; on a fait défense en divers endroits de les lire, ou même de les débiter. Les Cardinaux & les Prélats délégués par le Pape Paul III, pour la reformation des abus, trouvèrent que de demander la défense d’enseigner ces Colloques dans les Ecoles, étoit un article qui importoit à leur Commission.”<sup>3</sup>

Maar Bayle noteerde ook dat de eerste editie van de *Colloquia* er zonder medeweten van Erasmus gekomen was:

“Men publiceerde boeken onder zijn naam die hij nooit schreef. Men verkocht uitgevers notities die hij voor persoonlijk gebruik gedictieerd had. Men deed dit alles uit winstbejag, omdat men dacht dat met Erasmus’ naam op de voorpagina zelfs een slecht boek goed zou verkopen. Zo kwamen de *Colloquia* bij de uitgever terecht.”<sup>4</sup>

Het boek werd in 1518 door Froben gedrukt zonder instemming van Erasmus. Maar eens gepubliceerd zag de Nederlandse humanist geen andere mogelijkheid dan het boek te amenderen. Voor een nieuwe editie bedacht hij verbeteringen, nieuwe formules, andere dialogen. Nieuwe formules, want oorspronkelijk beoogde Erasmus met die *Colloquia* een handboek voor degelijk, maar ook bruikbaar Latijn. Een taal leren betekent woordenschat onder de knie krijgen. In die eerste editie staan bijvoorbeeld de *Colloquiorum familiarum formulae*, een zeer lang uitgesponnen gesprek tussen Christianus en Augustinus, die elkaar met allerlei

3. Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam, 1740, [5e ed], II, p. 387, (Q). Over de receptie van de *Colloquia*, zie ook: Franz Bierlaere: *Érasme et ses Colloques: le livre d’une vie*. Genève 1977; Ann Moss: *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*. Oxford 1996, vooral hoofdstuk 5.

4. *Ibidem*, mijn vertaling.

synoniemen om de oren slaan. Als Christianus vraagt de groeten te doen aan wie naar hem vraagt, antwoordt Augustinus: “*Faciam equidem, ac lubens. Curabo. Curabitur. Haud negligiam. Habebo curae. Haud praetermittam. Volens faciam. Nihil aequae libens fecero. Curabo diligenter. Fiet. Curae erit. Ita faciam.*”<sup>5</sup> Dit maar om te zeggen dat hij dat zeker zal doen.

Erasmus heeft heel zijn leven aan de *Colloquia* gewerkt, hij voegde er vooral voortdurend nieuwe gesprekken aan toe. De eerste (illegale) edities van 1518 en 1519 werden ongeveer vijftigmaal herdrukt, tot Erasmus in 1522 zijn volledig herwerkte editie presenteerde. Het is significant dat de titelpagina van deze editie aangaf dat de nieuwe dialogen en formules niet alleen nuttig waren *ad linguam puerilem expoliendam*, maar ook *ad vitam instituendam*. Het gaat dus niet alleen meer om goed Latijn, het boek krijgt ook een algemeen opvoedend karakter. Men heeft ons terecht geleerd hartelijk te groeten, weet Erasmus, en hij voegt er aan toe: “Een vriendelijke en hoffelijke groet bewerkstelligt vriendschap en doet antipathie verdwijnen. Hij onderhoudt een wederzijds respect en verhoogt dat zelfs.”<sup>6</sup> Het is daarbij van belang om iemand respectvol en correct aan te spreken. Zo is het beter om een oude man met “vader” (*pater*) te groeten of met “uitzonderlijke heer” (*vir eximius*) dan te refereren aan zijn leeftijd. Maar het Latijn bleef Erasmus’ hoofdbekommernis. De dialoog “Heer en knecht”, bijvoorbeeld, somt alle huishoudelijke taken op: “Zorg dat de haard brandt, borstel mijn hoed en mijn mantel, poets mijn schoenen en mijn overschoenen. Keer mijn broek binnenstebuiten en schrob eerst de binnenkant, dan de buitenkant. Daarna moet je kruiden branden om de lucht te zuiveren. Steek de lamp aan.”<sup>7</sup> Daarna volgen nog “de vloer vegen” en “de tegels boenen”, enzovoorts.

Als het daarbij gebleven was, zouden de *Colloquia* nooit zo’n ophef hebben gemaakt. Maar in diezelfde editie van 1522 stond ook de dialoog *De votis temere susceptis*, die het nut van pelgrimages sterk in twijfel trok. Of een dialoog over hoe sommige aspirant-priesters eerder hun eigenbelang nastreven dan de Bijbelse principes naleven, *De captandis sacerdotiis*. Hierdoor kreeg Erasmus heel wat heibel. Een bevriende dominicaan, Ambrosius Pelargus, schreef aan de contesteerde geleerde: “Velen verzekeren heilig dat een goed deel van de jeugd door uw *Colloquia* veel slechter is geworden.[...] Vooral een gezaghebbend theoloog moet zich niet inlaten met onbetamelijke grappenmakerij!” Daarom voegde Erasmus vanaf de editie van 1526 een soort verantwoording aan zijn boek toe: “De bruik-

---

5. Desiderii Erasmi Roterodami: *Opera Omnia*, t.I, 3: *Colloquia*. Amsterdam 1972, p. 32 (afgekort ASD).

6. Desiderii Erasmi Roterodami: ASD, p. 125.

7. Erasmus: *Gesprekken-Colloquia*. Vert. J. De Landtsheer. Amsterdam 2001, p. 27.



baarheid van de gesprekken”. Hij schetst daarin de ontstaansgeschiedenis van de *Colloquia* en staat stil bij de intentie van elk gesprek. Bij *De captandis sacerdotiis* bijvoorbeeld schrijft hij het volgende:

“In [dat] gesprek neem ik de kerels op de korrel die halsoverkop naar Rome rennen om er beneficies te kopen, vaak met ernstige gevolgen voor hun levenswijze en hun financiën. Daarom stel ik dat een priester zijn ontspanning dient te zoeken in het lezen van goede auteurs, niet bij een concubine.” (p. 500)

Erasmus herhaalt dat de *Colloquia* in de eerste plaats bedoeld waren om een staalkaart van alledaags Latijn te bieden. Maar evenzeer dat hij al gauw inzag dat als Latijn spelenderwijs kon worden aangeleerd, ethisch onderricht niet alleen op dezelfde wijze kon gebeuren, maar ook op hetzelfde moment. Vandaar de titelpagina van het boek: “ter bevordering van het Latijn en levenswijsheid”. “Socrates heeft de filosofie vanuit de hemel naar de aarde gehaald; ik heb de filosofie ook binnengebracht in spel, luchtige conversaties en borreluurtjes.” (p. 504) Goed Latijn en een godvruchtige levenshouding, daar kwam het hem op aan. Het goede leven staat in Erasmus’ reflectie centraal. Maar naarmate hij gesprekken toevoegde, geraakte het eerste objectief steeds meer op de achtergrond. In de laatste *Colloquia*, bijvoorbeeld, *Problema* en *Epicureus* (editie van 1533, de laatste), zette Erasmus eerder zijn visie uiteen over de verhouding tussen wetenschap en ethiek en over de mogelijke synthese tussen geloof en epicurisme, dan dat hij studenten goed Latijn wil onderwijzen. Erasmus benadrukte bovendien in zijn nawoord het fictionele karakter van zijn dialogen. Zijn uitgangspunt hierbij lijkt te zijn dat dit fictionele karakter hem de bescherming van de narratologie verleent: de dwaze meningen en de idiote opinies die in de dialogen staan, zijn van personages, niet van de auteur. Het onderscheid tussen auteur en personage heeft Erasmus ook gebruikt als hij werd aangevallen omwille van de *Lof der Zotheid*: niet Erasmus maar de Zotheid was aan het woord. Bovendien, schrijft hij in het nawoord bij de *Colloquia*, “leren” jonge studenten, “die dwaze opinies beter uit een boekje van mij dan uit ervaring, die leermeester van de dwazen”.

In de mate dat Erasmus geloofde dat het lezen van literatuur de mensen beter kon maken loopt zijn ethische visie op literatuur gelijk met die van Martha Nussbaum. Maar er is een niveauverschil. Erasmus toont wat het goede leven is. Martha Nussbaum geeft aan dat, door na te denken over de situaties die in de verhalen voorkomen, de lezer zijn vermogen verhoogt om in moeilijke situaties het goede te onderscheiden. Beiden verwijzen expliciet naar de Aristotelische ethiek. Voor Erasmus is “de *Ethiek* van Aristoteles geen stof voor kinderen.” (p. 497) En dus brengt hij een gefictionaliseerde vertaling van die ethische prin-

cipes. Martha Nussbaum is echter de mening toegedaan dat de algemene regels van de ethiek in het gewone leven niet volstaan. Concrete situaties zijn altijd complexer: ze vragen een afwegen van verschillende regels. Noch het eenvoudig toepassen van aangeleerde ethische beginselen, noch het louter deductief redeneren brengt in die situaties soelaas. Aristoteles weet:

“Jonge mannen kunnen wel meetkundige en wiskundige, en zelfs volleerd in dat soort materie, zijn, maar naar men algemeen aanneemt kan een jonge man niet verstandig zijn. De reden is dat verstandigheid betrekking heeft op het specifieke dat men alleen door ondervinding kan leren kennen, terwijl een jonge man geen ondervinding heeft; ondervinding is immers het resultaat van lange jaren”.<sup>8</sup>

“Verstandigheid” (*phronesis*) had hij even tevoren als volgt uitgelegd:

“[het] is geen wetenschappelijke kennis omdat het een voorwerp van het handelen iets veranderlijks is, en geen technische vaardigheid omdat handelen en produceren tot verschillende soorten behoren. Dan blijft dus als enige mogelijkheid over dat zij een rationele inspanning is die de mens volgens waar inzicht doet handelen met betrekking tot wat voor hem goed of slecht is” (1140b2-1140b7).

Om die capaciteit te verhogen kan fictie lezen nuttig zijn voor jonge mensen (Erasmus), voor iedereen, en zelfs voor rechters en politici (Nussbaum).<sup>9</sup> De overeenkomst tussen Erasmus en Nussbaum zit vooral in het geloof in het opvoedend karakter van boeken. Maar aan dat uitgangspunt zit ook een keerzijde: Nussbaum geeft ruitelijk toe dat niet alle boeken dat gewenste effect hebben en pleit dus voor een gedegen afweging van de aan kinderen voorgelegde lectuur.<sup>10</sup> Als Wayne Booth, die door Martha Nussbaum vaak wordt opgevoerd als een gelijkgestemde, na analyse van het oeuvre van Rabelais tot de conclusie komt dat het een boek is dat niet voor iedereen is bestemd<sup>11</sup>, klinkt in zijn conclusie de

---

8. Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Vert. Ch. Pannier en J. Verhaeghe. Groningen 1999, 1142a12-16.

9. Martha Nussbaum: *Love's knowledge*. Oxford 1990, vooral hoofdstuk 2 over Aristoteles; *Poetic Justice*. Boston 1995.

10. Martha Nussbaum: *Wat liefde weet. Emoties en morele oordelen*. Amsterdam 1999, p. 219.

11. Wayne Booth: *The company we keep. An ethics of fiction*. Berkeley 1988, p. 413; Booth verwijt Rabelais voornamelijk sexismen: “Rabelais has to some degree failed to do imaginative justice to one half of human reality – women. [...] Rabelais is unjust to women not simply in the superficial ways that the traditions have claimed but, to some degree, in much of his central imaginative act.” (p. 408). Hij verwerpt het argument dat Rabelais' discours moet worden gesitueerd in zijn historische context: “The only Rabelais I can be fully responsible to confronts me here and now. I do not possess Rabelais's works then; I possess them, or they attempt to possess me, now.” (p. 412)

volgende opmerking van Erasmus: “En de heren die [de lectuur van de *Colloquia*] nadelig vinden voor hun kinderen wegens het <zedenloze> karakter hebben er geen bezwaar tegen dat hun kinderen Plautus of de *Grappen en grollen* van Poggio wordt voorgelezen? Een schitterend oordeel.”<sup>12</sup> Luther schreef in 1533: “Bij mijn sterven zal ik mijn kinderen verbieden de *Colloquia* te lezen.”<sup>13</sup>

Uiteindelijk hangt Erasmus een erg instrumentalistische visie op literatuur aan. Hij schrijft dialogen omdat dit genre, voor het doel dat hij zich gesteld heeft, de beste mogelijkheden biedt. Literatuur, *zijn* literatuur, blijft exemplarisch, ze geeft nog steeds – zij het vertaalde – vereenvoudigde ethische regels aan. Erasmus herhaalt in de *Colloquia* wat hij in *Adagia* op grotere schaal doet. Hij hertaalt, interpreteert algemene regels, spreekwoorden, enzovoorts. Vandaar ook dat hij, in zijn nawoord, verhaal en zin van elk gesprek eenvoudig kan resumeren.

Bij Martha Nussbaum zijn algemene principes niet zo maar overdraagbaar naar fictie. De vormkeuze is geen oppervlakkige optie, maar een essentiële component van het creatieve werk van de auteur. Zij benadrukt enerzijds de uniciteit die de diverse fictionele situaties gemeen hebben. Als al die verhalen iets delen dan wel dit: dat ze de lezer duidelijk maken dat elke situatie anders is. Anderzijds krijgt die uniciteit letterlijk vorm door de genrekeuze en de stijl:

“We need to think of genre, and of the text as extensions (or redefinitions or subversions) of an existing genre. The decision to write a novel rather than a treatise already implies some views and commitments. But the relationship of the particular work to its predecessors and rivals in its own genre must also be considered.”<sup>14</sup>

Uit deze eis mag al blijken dat Nussbaum niet alleen geïnteresseerd is in de werking van een boek *na* de lectuur. Maar dat ze van de lezer ook een (ethische) inspanning vraagt om te proberen op zoek te gaan naar de geïmpliceerde lezer en ermee samen te vallen. De ideale lezer moet nadenken over het wereldbeeld achter het genre. Indien de bewering van Henry James klopt, als zouden een aantal waarheden over het leven van de mensen alleen maar kunnen omschreven worden in de taal en de vorm die een verteller, “a narrative artist”<sup>15</sup>, eraan kan geven, dan verdienen die taal en die vorm de volle aandacht van de lezer.

12. Erasmus: *Gesprekken*, p. 502. Maar Erasmus meende het maar half: hij apprecieerde Plautus zeer, Poggio evenwel heel wat minder. Cfr. ASD, p. 745, n. 139.

13. Geciteerd door Cornelis Augustijn: *Erasmus*. Amsterdam/Baarn 1996, p. 193.

14. Martha Nussbaum: *Love's knowledge*, p. 35.

15. Henry James geciteerd door Martha Nussbaum: *Love's knowledge*, p. 5.

Concreter nog: Als Proust zijn overtuiging dat belangrijke waarheden over de menselijke psyche niet louter intellectueel kunnen worden gevat, zou hebben neergeschreven in een louter intellectuele tekst, dan zou die tekst, omwille van zijn vorm, wel enige overtuigingskracht missen. In de aandacht die Nussbaum vraagt voor vorm en stijl<sup>16</sup>, ligt dus een belangrijk onderscheid met Erasmus. Maar er is nog een belangrijk verschil: Erasmus stelt de vraag naar wat de tekst met de auteur doet, niet. Erasmus voert zichzelf wel op in zijn *Colloquia*, maar dat is duidelijk niet meer dan een spelletje. De vraag is wel aan de orde bij Martha Nussbaum – of zoals zij aantoonde – bij Plato.<sup>17</sup> Ze niet stellen is geen kenmerk van het Renaissance-humanisme, vermits ze centraal staat bij Montaigne.

## Een individuele teratologie

Het beginpunt van de *Essais* zijn niet het voorwoord of zelfs het eerste essay, maar het essay I, 8 (De l'oisiveté). Als hij zevenendertig is, trekt Montaigne zich terug uit de magistratuur. Hij wil Cicero achterna en verwijlen met boeken (*otium cum litteris*) ver van het rumoer van zijn tijd. In het essay dat hij aan de *otium* wijdt, schetst hij echter hoe zijn geest al gauw op hol sloeg:

“Toen ik mij niet lang geleden op mijn landgoed terugtrok, vastbesloten om mij, in zoverre dat mij mogelijk was, om niets anders te bekommeren dan hoe ik het weinige dat me nog van mijn leven restte, in rust en afzondering kon doorbrengen, leek het me dat ik mijn geest geen grotere dienst kon bewijzen dan hem in staat te stellen zich in totale ledigheid met zichzelf bezig te houden, tot zichzelf te bepalen en in zichzelf rust te vinden, wat hem, naar ik hoopte, dan gemakkelijker zou afgaan, omdat hij met de tijd zwaarder en rijper geworden was. Maar ik merk – *variam semper dant otio mentem* [ledigheid versnippert de geest] – dat de geest in tegendeel, als een op hol geslagen paard, zichzelf honderdmaal meer problemen geeft dan hij ooit voor een ander op zich nam; hij baart me zoveel hersenschim en bizarre monsters, de een na de ander, zonder orde en zin, dat ik begonnen ben ze op papier te zetten om ze in al hun vreemdheid te overdenken, in de

---

16. In die aandacht voor de vorm, voor het specifieke van literatuur en de ethische kant van die aandacht zit Nussbaum op dezelfde golflengte als Pierre Macherey: *A quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, Paris 1990.

17. cfr. Martha Nussbaum: *The Fragility of Goodness*. Cambridge 1986, p. 211-212.

hoop daar op den duur mee te bereiken dat hij zich voor zichzelf schaamt.”<sup>18</sup>

En hoe hij – om zijn hersenspinsels en dromen te controleren, te beheersen – zich aan zijn schrijftafel zet. Dit essay schetst het uitgangspunt van Montaignes reflectie: hij is aan het schrijven gegaan om de monsters en chimaera's te beheersen die aan zijn verwijlende geest ontsproten. Hij zal ze opschrijven (*mettre en rôle*), ze beschrijven. In tegenstelling tot zijn tijdgenoten, beperkt Montaignes interesse voor teratologisch onderzoek zich niet tot de monsterlijke dieren en misvormde planten. De filosoof beschrijft het monsterlijke in hemzelf. Schrijven wordt een vorm van therapie: door te schrijven wil Montaigne vermijden waanzinnig te worden, zoals Lucretius – naar wiens waanzin hij expliciet verwijst (II, 12, 489). Doorgaans neemt men aan dat filosofie begint met de verwondering en dat daar een soort pauze, een stopplaats, voor nodig is. Montaigne wil die pauze, hij verlangt naar een orde in de wilde chaos van zijn gedachten, hij wil de ene lichtstraal herstellen uit het uiteengespatte licht. In een passage die hij later schreef, in de *Apologie voor Raymond Sebond*, noteert Montaigne:

“Zoals gewoonlijk ook de geest zelf er uitgeput en ontregeld van raakt. Is het niet meestal zijn eigen snelheid, scherpte en beweeglijkheid, kortom zijn eigen kracht die hem van streek doet raken en in de waanzin stort? Waaruit ontstaat de meest subtiele waanzin anders dan uit de meest subtiele wijsheid? Zoals uit grote vriendschappen grote vijandschappen voortkomen en uit een blakende gezondheid dodelijke ziekten, zo ontstaan uit uitzonderlijke levendige roerensen van onze geest de zeldzaamste en waanzinnigste bezetenheden. Men hoeft de snaar maar een halve slag aan te draaien om van het een in het ander over te gaan.”<sup>19</sup>

- 
18. *Essays*. Vert. F. de Graaff. Amsterdam 1993, p. 49: “Dernierement que je me retiray chez moy, deliberé autant que je pourroy, ne me mesler d'autre chose que de passer en repos, et à part, ce peu qui me reste de vie: il me sembloit ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oysiveté, s'entretenir soy mesmes, et s'arrester et rasseoir en soy: ce que j'esperois qu'il peut meshuy faire plus aisément, devenu avec le temps plus poissant, et plus meur. Mais je trouve, *variam semper dant otia mentem* [Loisiveté dissipe toujours l'esprit en tous sens] qu'au rebours, faisant le cheval eschappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soy mesmes, qu'il n'en prenoit pour autruy; et m'enfante tant de chimeres et monstres fantasques les uns et les autres, sans ordre, et sans propos que pour contempler à mon aise l'ineptie et l'estrangeté, j'ay commandé de les mettre en rolle, esperant avec le temps luy faire honte à luy mesmes.” (I, 8, 33). Ik gebruik de editie van Villey-Saulnier, Paris 1988.
19. “Comme elle lasse aussi et trouble ordinairement soymesmes. Qui la desment, qui la jette plus coustumierement à la manie que sa promptitude, sa pointe, son agilité, et en fin sa force propre? [B] Dequoy se fait la plus subtile folie, que de sa plus subtile sagesse? Comme des grandes amitez naissent des grandes inimitiez; des santez vigoreuses les plus excellentes manies et plus détraquées; il n'y a qu'un demy tour de cheville à passer de l'un à l'autre.” (II, 12, 492; p. 572)

Montaigne herneemt dan het klassieke verband tussen melancholie en intelligentie, en verwijst behoedzaam naar het bezoek dat hij bracht aan Torquato Tasso. Hoe die ontmoeting precies verliep is niet te achterhalen.<sup>20</sup> Maar men leest in Montaignes beschrijving de angst voor de smalle scheidingslijn tussen de genialiteit van de dichter en diens waanzin, de angst voor die “halve slag van de snaar” die het verschil maakt. De scherpzinnigheid en het vernuft hebben de geest van de “Italiaanse dichter”<sup>21</sup> die “sinds lang in de sfeer van de zuivere dichtkunst der Antieken is gevormd?” niet voor de val behoed. Tasso’s geest bleek niet bij machte “zijn eigen onrust en levendigheid” in te dijken. Men begrijpt dan ook Montaignes verlangen om zijn eigen, “ophol geslagen paard” te keer gaande, geest tot rust te brengen.

Een tweede angst voedt de demarche van Montaigne: hij heeft niet alleen zijn vader en zijn beste vriend, Etienne de la Boétie, verloren, hij heeft zelf een bijna-dood-ervaring doorgemaakt. In een bekende passage uit de *Essais*, het essay “De l’exercitation” (“Over het oefenen”) schrijft Montaigne: “Hoe gemakkelijk gaan wij niet van waken over in slapen. Hoe weinig lijden we eronder het bewustzijn van het daglicht en van onszelf te verliezen.”<sup>22</sup> Hij vertelt dan wat hem overkomen is. Montaigne – die van zijn kleine gestalte geen geheim maakte – reed op een klein paard naar huis, toen hij werd overhoopgereden door een losgeslagen paard. Het kleine paard moest worden afgemaakt – zijn ruiter, de kleine Montaigne, lag uitgestrekt, geheel buiten westen, tien of twaalf passen verder. De toegesnelde bedienden dachten gedurende meer dan twee uur dat hij dood was. Maar even later kwam hij weer bij: “Toen ik iets begon te zien, was dat met zo’n zwakke, levenloze blik, dat ik niets anders dan licht waarnam, *come quel ch’or apre or chinde / Gli occhi, mezgo tra’l sonno è l’esser desto*” (p. 436; “Zoals iemand die halverwege tussen waken en slapen, zijn ogen nu eens opent en dan weer sluit”). De Italiaanse verzen zijn van Torquato Tasso (*Gerusalemme liberata*, VIII, 26). Ook hier gaat het om een flinterdunne scheidingslijn, de dunne grens tussen licht en duisternis. Deze thematiek is natuurlijk het uitgangspunt en de kern van Montaignes essay over de dood “Que philosopher, c’est apprendre à mourir”. Om de

- 
20. Montaigne publiceert deze passage voor het eerst in de editie van 1582. Tijdens zijn reis door Italië (november 1580), heeft hij de dichter in zijn cel in een asiel te Ferrara bezocht. In zijn *Journal de voyage* maakt hij er geen melding van.
  21. “Quel saut vient de prendre, de [par suite de] sa propre agitation et allegresse l’un des plus judicieux, ingenieux et plus formés à l’air de cette antique et pure poisie, qu’autre poëte Italien aye de long temps esté” (II, 12, 492; p. 572).
  22. “Combien facilement nous passons de veiller au dormir! Avec combien peu d’interest [dommage] nous perdons la connoissance de la lumiere et de nous!” (II, 6, 372; p. 434)

waanvoorstellingen die de terreur voor de dood creëren (II, 12, 445) te pareren, moet men aan de doodsgedachte wennen, moet men over de dood nadenken.

## Schrijven tegen drie demonen: waanzin, dood en chaos

Zelfs als de waanzin kan worden beheerst door het schrijven, het aanvullen, het bewerken van de *Essais*, en zelfs als de dood kan worden beheerst door het essay over de dood, door het nadenken over wat hij is, door hem te beproeven, dan blijft er voor Montaigne nog een andere vrees. Hij verwondert zich over wat de verbeelding met de mens vermag, en hoe weinig betrouwbaar zintuiglijke ervaringen zijn, hoe beperkt het menselijk verstand is. De vele passages over de overmoed van de mens getuigen daarvan. De mens vergist zich voortdurend over wat hij eigenlijk kan, hij miskent zijn eigen grenzen:

“De mens kent zichzelf in vergelijking met de dieren één voordeel toe. Die welke hij denkt en zich verbeeldt te hebben heeft geen vaste vorm en is niet waarneembaar. En als het waar is dat hij als enige van alle dieren deze verbeelding en teugelloosheid van denken heeft, waarmee hij zich voorstelt wat bestaat, wat niet bestaat, wat hij wil en wat waar en onwaar is, dan is dat een voordeel waarvoor hij een hoge prijs betaalt en waarop hij niet erg trots hoeft te zijn, want het is de belangrijkste oorzaak van alle kwalen waardoor hij geplaatst wordt: ondeugden, ziekten, besluiteloosheid, verwarring, wanhoop.”<sup>23</sup>

De mens, “la plus calamiteuse et fraile de toutes les créatures” (II, 12, 452a), beheerst zich niet, hij heeft allerlei moeilijkheden om zichzelf te controleren. Het essay *De la force de l’imagination* illustreert de macht van de verbeelding. Montaigne geeft er onder meer aan hoezeer hij zenuwachtig wordt van zenuwachtige mensen in zijn buurt. Hij stapelt er de voorbeelden op van denkbeeldige ziekten en genezingen door de gekste behandelingen. De les is duidelijk: De mens doet er goed aan zich te hoeden voor zijn eigen zintuiglijke prikkels en indrukken.<sup>24</sup> En het besluit is even onherroepelijk als angstwekkend: een mens kent (zichzelf) niet, hij beheerst de natuur niet en zichzelf al evenmin.

23. “Celle qu’il se donne par opinion et par fantaisie imagination n’a ny corps [consistance] ny goust [on ne la sent pas]; et s’il est ainsi que luy seul de tous les animaux ait cette liberté de l’imagination et ce derangement de pensées, luy representant ce qui est, ce qui n’est pas, et ce qu’il veut, le faux et le veritable, c’est un avantage qui luy est bien cher vendu et duquel il a bien peu à se glorifier, car de là naist la source principale des maux qui le pressent: peché, maladie, irresolution [inconstance], trouble, desespoir.” (II, 12, 460; p. 533)

24. Cfr. daarvoor de modi, of de tropen 3 en 4 bij Sextus Empiricus, *Grondslagen van het scepticisme*. Baarn 1996, § 91-100.

Nochtans scheen God alles gedaan te hebben om dat te vermijden. Het belangrijkste paradigma van de Renaissance is het ‘boek van de wereld’. De Renaissance-mens gelooft dat de wereld zich aandient als een leesbaar boek. De sleutel om dat boek te ontcijferen is de *similitudo*. De gelijkenis tussen micro- en macrocosmos: tussen de zeven gaten in het hoofd en zeven planeten, tussen de vier seizoenen, de vier elementen en de vier humeuren van Galenus. In *Les mots et les choses* citeerde Foucault een passage uit de geschriften van Paracelsus om die grondgedachte te illustreren:

“Ce n’est pas la volonté de Dieu que ce qu’il crée pour le bénéfice de l’homme et ce qu’il lui a donné demeure caché [...]. Et même s’il a caché certaines choses, il n’a rien laissé sans signes extérieurs et visibles avec des marques spéciales – tout comme un homme qui a enterré un trésor marque l’endroit afin qu’il puisse le retrouver.”<sup>25</sup>

Montaigne herneemt herhaaldelijk de metafoor van het boek der natuur, hij baadt in het paradigma dat Foucault schetste. Voor elke van de vier categorieën van *similitudo* die Foucault onderscheidde, vindt de lezer een voorbeeld in de *Essais* van Montaigne. Er staat trouwens ook een passage die erg lijkt op die van Paracelsus:

“En het is dan ook niet aannemelijk dat dit hele bouwwerk niet enige sporen heeft die er door de hand van deze bouwmeester ingedrukt zijn, en dat er in de dingen van deze wereld niet een of ander beeld is dat enigszins herinnert aan de kunstenaar die ze heeft gecreëerd en vorm gegeven. Hij heeft in die verheven werken de stempel van zijn goddelijkheid achtergelaten, en het komt slechts door onze zwakheid dat wij dat niet kunnen ontdekken. Zoals hij ons zelf zegt, openbaart hij ons in zijn onzichtbare werken door de zichtbare. Sebond heeft zich intensief aan deze loffelrijke studie gewijd en laat ons zien dat er geen stukje wereld is dat zijn maker verloochent.”<sup>26</sup>

Het werk van Raymond Sebond helpt Montaigne bij het ontcijferen van het grote boek van de wereld, het blootleggen van Gods ‘stempel’ (Montaigne), van ‘uitwendige, dankzij bijzondere kentekens zichtbare tekens’ (Paracelsus). Maar

---

25. Michel Foucault: *Les mots et les choses*. Paris 1966, p. 41.

26. “Aussi n’est-il pas croyable que toute cette machine n’ait quelques marques empreintes de la main de ce grand architecte, et qu’il n’y ait quelque image és choses du monde, rapportant aucunement à l’ouvrier qui les a basties et formées. Il a laissé en ces hauts ouvrages le caractere de sa divinité, et ne tient qu’à nostre imbecilité que nous ne le puissions découvrir. C’est ce qu’il nous dit luy mesme, que ses opérations invisibles, il par les visibles. Sebond s’est travaillé à ce digne estude, et nous montre comment il n’est piece du monde qui nous les manifeste desmante son facteur.” (II, 12, 447; p. 518)



de rest van het essay bewijst dat het hier gaat om niets meer dan een retorische parade, die het belang van het werk moet aantonen. Want wat verder suggereert Montaigne dat de wereld onleesbaar is. Hij benadrukt de ijdelheid van de mens die zich superieur waant tegenover de dieren, maar diezelfde dieren helemaal niet begrijpt. Montaigne wantrouwt diegenen die nederig toegeven dat ze niet alles begrijpen en hem aldus willen overtuigen van de onomstootbaarheid van hun beperkte wetenschap. Ze geven graag toe dat ze enkele wonderen niet kunnen verklaren, maar ze menen wel dat ze de rest begrijpen. Maar, zegt Montaigne, het volstaat om een blik te werpen op de alledaagse werkelijkheid, “les choses que nous voyons ordinairement” (II, 37, 763a), om in te zien dat ze nog moeilijker te verklaren is dan die wonderen: “Hoe wonderbaarlijk is het niet dat dat druppeltje zaad, waaruit wij zijn voorgekomen, de trekken in zich meedraagt van niet alleen de lichaamsbouw maar ook de gedachten en neigingen van onze vaders? Hoe kan die druppel vloeistof dat oneindige aantal vormen herbergen?”<sup>27</sup>

Montaigne beperkt zich niet tot deze bekentenis van onmacht, die voortkomt uit de beperktheid van het menselijk verstand en de uitgebreidheid van de wereld. De wereld zelf wordt steeds maar duisterder: “We zien in deze wereld alleen al door de geografische afstand een oneindigheid aan verschil en variëteit. In de nieuwe landen die onze vaders ontdekt hebben, vindt men koren noch wijn, noch een van onze dieren. Alles is er anders.”<sup>28</sup> De ontdekking van de Nieuwe Wereld maakt het nog moeilijker om de wereld te lezen. Niet alleen de traditionele geografische voorstelling van de wereld als kruis moet verdwijnen: het vierde continent van de anderen gescheiden maakt die mooie, betekenisvolle voorstelling onmogelijk. Bovendien maakt de nieuwe informatie de wereld alleen maar nog mysterieuzer. De reizigers naar de nieuwe wereld komen terug met verhalen over monsters en wonderlijke wezens. Pigafetta, bijvoorbeeld, rapporteert in 1526 over vliegende vissen, over het nut en de smaak van kokosnoot, en de kleur van papegaaien. De natuur wordt steeds maar diverser; slechts één kenmerk bepaalt haar: *varietas*. Maar de meest vreemde fenomenen die Pigafetta beschrijft, kent hij enkel van horen zeggen. Verhalen over “mannen en vrouwen die niet langer zijn dan een el en zulke grote oren hebben dat ze één daarvan tot hun bed maken en zich met het andere toedekken”. Of over vrouwen die zwan-

27. “Quel monstre [prodige] est-ce que cette goutte de semence dequoy nous sommes produuits, porte en soy les impressions [les traces] non de la forme corporelle seulement, mais des pensemens et des nos peres? Cette goutte d'eau, où loge elle ce nombre infiny de formes?” (II, 37, 763; p. 897)

28. “Nous voyons en ce monde une infinie différence et variété pour la seule distance des lieux. Ny le bled, ni le vin se voit, ny aucun de nos animaux en ces nouvelles terres que nos peres ont decouvert; tout y est divers” (II, 12, 525; p. 613).

ger worden van de wind, en vogels die runderen of olifanten kunnen ontvoeren.<sup>29</sup> Montaigne noteert: “Er zijn streken waar mensen geboren worden zonder hoofd, die hun ogen en hun mond in hun borst hebben; waar iedereen tweeslachtig is; waar ze op handen en voeten lopen; waar ze slechts een één oog in hun voorhoofd hebben [...] waar de mannen geen baard hebben.”<sup>30</sup> Maar hij is een aandachtige lezer, die als jurist met de nodige acribie bewijsstukken verzamelt. Ook houdt hij zich aan de hiërarchie *visa, audita, lecta*. En dus beseft ook hij dat de wonderlijkste wezens nooit gezien zijn door diegenen die erover schrijven en dat ze bijgevolg misschien ontsproten zijn aan de menselijk geest. Hij is niet de enige die belaagd wordt door monsters en hersenspinsels. De ene hypothese is niet geruststellender dan de andere. Claude-Gilbert Dubois concludeert dat de ontdekkingen ook een einde maakten aan de verhalenstroom over de onbekende gebieden bevolkt met de meest vreemde wezens. De wereld was uitgebreider geworden, maar had ook grenzen gekregen en was bevolkt door rare en zeer verschillende mensen, die niettemin toch allemaal mensen waren:

“Le merveilleux et le fantastique des mappemondes anciennes doivent chercher d’autres lieux de refuge. On les placera à l’intérieur de l’esprit: c’est en nous qu’est le mal et le bien. On voit alors s’ériger une nouvelle conception de la connaissance du sujet humain. On les placera à l’intérieur de la société. On voit dans ce cas se développer l’hypothèse des «esprits» habitant les hommes.”<sup>31</sup>

De wetenschapper Cardano (1501-1576), tijdgenoot van Montaigne, noteert bloederstig in *De vita propria* zijn “eigen miraculeuze eigenschappen waaronder dromen”.<sup>32</sup> Eerst verbaast hij zich nog over het feit dat zijn dromen zoveel waarheid bevatten (p. 208), somt vijf voorbeelden op, maar op het einde van het hoofdstuk heeft hij er een verklaring voor: “Dit soort dingen is voorbehouden aan mannen die vroom zijn in hun werk, een onwrikbaar geloof in God hebben, bezonnen zijn, [...] en als zorgzame huisvaders, [...] correcte medische methoden toepassen.” Maar na het hoofdstuk over zijn wonderlijke dromen, beschrijft

---

29. *Premier voyage autour du monde par le chevalier Pigafetta sur l’escadre de Magellan pendant les années 1519, 1520, 1521 et 1522*. Eenvoudig te consulteren op de site van de Bibliothèque Nationale de France: [www.bnf.fr](http://www.bnf.fr). Voor de Nederlandse vertaling: Antonio Pigafetta: *Magalhães’ reis om de wereld. Verslag van een ooggetuige*. Vert. T. Buckinx. Amsterdam 2001.

30. “Il y a des contrées où les hommes naissent sans teste, portant les yeux et la bouche en la poitrine; ou ils sont tous androgynes; où ils marchent de quatre pates; où ils n’ont qu’un œil au front; [...] où les hommes sont sans barbe” (II, 12, 525; p. 614).

31. Claude-Gilbert Dubois: *Le Bel aujourd’hui de la Renaissance. Que reste-t-il du XVI<sup>e</sup> siècle?* Paris 2001, p. 37-38.

32. Cardano: *Mijn leven*. Vert. en ingeleid J. Lamein. Amsterdam 2000, p. 200.

hij nog merkwaardigere eigenschappen: “Nu zal ik het hebben over een bepaald aspect van mijn persoon dat iets wonderbaarlijks heeft, en wel des te meer, omdat ik voel dat ik iets in me heb waarvan ik niet weet wat het is”. Naast zijn capaciteit om te horen wat over zijn persoon door anderen gefluisterd wordt, naast de voorspellende dromen, beschikt hij over een “aura”:

“Dit schijnt het meest eminente aspect van mijn natuur te zijn: het maakt dat alles wat ik nodig heb voor dat werk mij tegelijk helder voor de geest staat. Als dit geen goddelijk element in mij is, dan toch zeker de meest volmaakte creatie die stervelingen kunnen voortbrengen.” (p. 214)

Dubois legt uit hoe die nieuwe “geesten” een nieuwe angst voeden waarvan de heksenjachten in de zestiende eeuw de meest in het oog springende exponent zijn. Het is ook niet verwonderlijk dat een paar jaar voor Cardano’s dood in Bologna een pamflet circuleerde dat “*Melanphron* heette (de Zwarte Denker), en waarin de spot met een magiër werd gedreven in wie gemakkelijk Cardano was te herkennen”.<sup>33</sup> Cardano zelf weet dat een aantal van zijn tegenstanders zijn ontdekkingen, en vooral dan zijn nuancering van de aristotelische dialectica, toeschrijven aan een kwalijke demon (p. 255).

## **De chaos van de Essais: Montaignes langzame constructie van zijn eigen persoonlijkheid**

Angst voor de waanzin, angst voor de dood, de confrontatie met en steeds complexere wereld: het is voor Montaigne niet zo eenvoudig om met zijn obsessies, zijn angsten en de beperkingen van zijn verstand op een geordende manier om te gaan. De chaotische wereld en de chaotische denkbeelden waarop Montaigne zo moeilijk greep krijgt, resoneren in de wanorde van Montaignes essays. In zijn bekende studie over Montaigne oppert Jean-Yves Poullieux dat wie de denker echt wil begrijpen allereerst rekening moet houden met de wanorde en de talrijke tegenstellingen en ongerijmdheden in de *Essais*.<sup>34</sup> Een ‘ideale lezer’ moet die contradicties proberen te doorgronden. Poullieux zelf deelt de redactie van de *Essais* daartoe in twee fases in.

In een eerste fase is het er Montaigne om te doen om door een opsomming van meningen, verhalen, geschiedenissen en anecdotes uiteindelijk, na lang afwegen tot de waarheid over een of ander vraagstuk te komen. Maar als hij merkt dat die

---

33. Jan Lamein, in zijn voorwoord bij Cardano: *Mijn leven*, p. 57.

34. Jean-Yves Poullieux: *Lire les “essais” de Montaigne*. Paris 1969.

aanpak faalt – en Poullieux situeert dat moment bij de redactie van de *Apologie van Raimond Sebond* – gooit Montaigne het over een andere boeg. In de tweede fase, wil hij die meningen op hun oorsprong en geldigheid onderzoeken: waar komen ze vandaan, waarom denken we zo? Waarom komen ze bij mij op? Vanaf dit moment onderzoekt Montaigne zowel de doxa – hoe ze totstand komt, waar ze op berust – en de rol van de doxa in zijn eigen denken, als zijn eigen denken. In plaats van de wereld te denken denkt Montaigne zijn eigen denken. Hij denkt tegen zichzelf.

Wie dat inziet, begrijpt meteen hoe absurd het is om Montaignes tekst te bevriezen, en van de auteur een moralist van te maken. Die praktijk miskent de essentie zelf van de *Essais*. Maar veel lezers hebben de *Essais* inderdaad zo gelezen – een beetje zoals dat even tevoren met *Het boek van de hoveling* van Castiglione is gegaan.<sup>35</sup> Dit boek is in de eerste plaats een dialoog in vier delen, vaak zonder expliciete conclusie, over de ideale hoveling. Maar de edities die verschenen na de dood van Castiglione hadden al snel een uitgebreide index, zodat het boek verwerd tot een ‘manuel de savoir vivre’.<sup>36</sup> De gratie die bij Castiglione een talent was dat de hoveling moest ontwikkelen, werd zo een gunst die de koning schonk aan diegene die hem als een perfecte hoveling diende. Met Montaignes boek is het net zo gegaan: vanaf 1602 voegen de uitgevers een trefwoordenregister aan zijn *Essais* toe.<sup>37</sup> Die registers zijn niet bedoeld om snel een passage te vinden, ze zijn eerder gericht op een thematische, gesloten lectuur. En de recente edities met excerpten zijn daarvan de logische uitloper. Maar wie daar een paar citaten onder een trefwoord na elkaar leest, kan niet om de incoherenties in Montaignes betoog heen.

Er is nog een andere manier om die contradicties te duiden. Net als Pouilloux verwerpt Fausta Garavini de hypothese als zou Montaigne initieel een verzameling gemeenplaatsen hebben willen maken.<sup>38</sup> Die verzamelingen waren inder-

---

35. Cfr. Olivier Millet: *La première réception des 'Essais' de Montaigne (1580-1640)*. Paris 1995.

36. Peter Burke: *The Fortunes of the courtier: the European reception of Castiglione's Cortegiano*. Cambridge 1995. Giovanni Della Casa (*Galateo*, 1558) wou daarentegen na te volgen wellevendheidsregels opsommen. Zijn werk was een bestseller en verscheen meermaals in een handzame, meertalige editie (in 1598, bijvoorbeeld, in het Frans, Italiaans, Spaans en Latijn).

37. In de nieuwste editie van de *Essais* (Paris 2001) herneemt Jean Céard het register van de editie bij L'Angelier in 1602, dat ook werd gebruikt voor de editie van J. Doreau uit Leiden en die uit 1604 door L'Angelier. In de editie van 1608 van Michel Nivelle staat er een nieuw uitgebreid register. In de vertaling van Glazemaker (1672) daarentegen vindt men ook een index, “Bladwyser van d'Inhoud der Hoofddeelen op de Proeven van Montaigne”. Maar Glazemaker geeft daar alleen maar een korte opsomming per “hoofddeel” van de aangesneden thema's.

38. Fausta Garavini: *Monstres et chimères*. Paris 1993.

daad bijzonder populair in de zestiende eeuw. En al lijken zijn eerste essays op die teksten, toch, zo benadrukt Garavini, is Montaigne op een heel persoonlijke wijze van bij het begin in die essays aanwezig. De meeste commentatoren wezen er eerder op dat die eerste essays nogal droge opsommingen zijn van verhalen en anekdotes over een thema, zonder dat Montaigne daarbij melding maakte van zijn eigen mening of ervaring. De persoonlijke opmerkingen komen er pas later bij, vanaf de editie van 1588. Zo zijn de contradicties in Montaignes betoog eenvoudig te verklaren: de *Essais* waren verzamelingen van allerlei meningen. En bovendien kan zo worden aangetoond dat Montaignes opzet in de loop der jaren geëvolueerd is: van een verzameling gemeenplaatsen tot een poging om zijn eigen steeds veranderde zelfportret te schilderen. Maar Fausta Garavini is een andere mening toegedaan. Het is niet, meent ze, omdat Montaigne niet “ik” zegt in die eerste essays, dat de dingen die hij behandelt in die essays voor hem onbelangrijk zijn. Wel integendeel: wie het essay I, 8 ernstig neemt, begrijpt dat Montaigne precies in die eerste essays die monsters en hersenschimmen, die zijn eigen geest heeft voortgebracht, wil ontrafelen. Ze zijn dus hoogstpersoonlijk, ook al lijken ze een simpele verzameling van wat anderen geschreven hebben. De *Essais* behoren dus niet tot de traditie van de gemeenplaatsen-verzamelingen, maar tot de antieke traditie van de *hupomnemata*: notities die men voor zichzelf neemt. In zijn eerste geschriften over de esthetiek van het leven<sup>39</sup> schetste Michel Foucault drie methodes die de antieke filosofen gebruikten om zichzelf te leren beheersen: de *hupomnemata*, het noteren van de geestelijke oefeningen en het verhaal van het eigen leven opgeschreven in een brief. De drie methodes hebben de schrijffactiviteit gemeen. De antieke filosofen noteerden dus de gedachten en verhalen van anderen, hun eigen zielenroerselen en aanmerkingen over hun eigen gezondheid en dagelijkse bezigheden, om greep te krijgen op zichzelf. De eerste twee methodes waren louter voor persoonlijk gebruik, de brieven daarentegen bevatten indicaties voor de correspondent. Maar brieven vormen ook de briefschrijver. Die toonde zich aan zijn correspondent en dat verplichtte hem over zijn eigen leven na te denken en het eventueel anders in te richten. Het eigen leven eenvoudigweg opschrijven creëerde al een afstand die het mogelijk maakte om datzelfde leven kritisch te evalueren: doorheen zijn eigen geschriften wordt de eenzame asceet zijn eigen gezelschap en zijn eigen rechter. Athanasius heeft die techniek accuraat als volgt omschreven:

39. Michel Foucault: “L’écriture de soi”. In: *Dits et écrits, IV, 1980-1988*. Paris 1994, p. 415-430; “L’herméneutique du sujet”, *o.c.*, p. 353-366, “Les techniques de soi”, *o.c.*, p. 783-813.

“Laten we elk de bewegingen en roerselen van onze ziel bestuderen en beschrijven. We kunnen dan elkaar op onze tekortkomingen wijzen. Wees er maar van overtuigd dat we, omwille van de schaamte die ons zou overvallen als we betrappt worden, geen zonde meer zullen begaan en dat geen greintje perversiteit nog in ons hart zal huizen”.<sup>40</sup>

Wie daar Montaignes intentieverklaring naast legt, moet de parallellen zien: Montaigne wil zijn “chimères et monstres fantasques”, zijn hersenschimmen en bizarre monsters, “op papier zetten om ze in al hun vreemdheid te overdenken, in de hoop daar op den duur mee te bereiken dat [zijn geest] zich voor zichzelf schaamt” (cfr. supra). Montaigne participeert aan dezelfde antieke schaamtecultuur en gebruikt evenzeer de schrijftuur als instrument. Maar naar de vorm leunen de *Essais* eerder aan bij het genre van de *hupomnemata*. Ze zijn een inventaris van wat Montaigne las of wat bij hem opkwam. Notities over onderwerpen waar hij nog iets wil over lezen, waarover hij nog wil nadenken. De *Essais* zijn geen dagboek, geen relaas van het eigen leven. Maar ze zijn wel een belangrijk element in de constructie van het eigen leven: de *hupomnemata* zijn een verzameling van wetenswaardigheden en lectrurnotities. Door ze bij te houden vormt men zichzelf. De constructie van de eigen persoonlijkheid gaat dus doorheen en gebeurt dankzij de gedachten van anderen. Die vreemde paradox, weet Foucault, lossen de antieke filosofen op een drievoudige wijze op. Door het noteren vermijdt de filosoof de dwaasheid van de nieuwsgierige, die blijft lezen, maar niets onthoudt. Door (de) gedachten (van anderen) op te schrijven vermijdt de filosoof de totale versnippering. Hij construeert zo ook de geschiedenis van zijn eigen denken, waarin hij, zo hij dat wil, kan verwijlen. Maar het noteren houdt die versnippering ook in stand. De filosoof moet inzien dat een gedachte een beperkt waarheidsgehalte heeft. Hij moet de relatieve bruikbaarheid ervan in concrete situaties voor ogen blijven houden. Verder – derde stap – sluit die versnippering niet uit dat men tot een eenheid komt: die komt er in de filosoof zelf, als resultaat van de *hupomnemata*, van hun opbouw (en dus door het materiële schrijven zelf) en in het herlezen van die *hupomnemata* (p. 422). Dat is precies wat Montaigne doet in de *Essais*: lezen, noteren, schrijven, zijn eigen werk herlezen en aanvullen. Men zou over mij kunnen zeggen, schrijft Montaigne, “dat ik niet meer gedaan heb dan een ruiker maken van andermans bloemen en dat ik daar van mijzelf niets anders aan heb toegevoegd dan het touw om ze samen te binden”<sup>41</sup>. Maar Montaignes essays bevatten een reflectie over zijn eigen denken.

---

40. Michel Foucault: “L’écriture de soi”. In: *Dits et écrits, IV, 1980-1988*. Paris 1994, p.425. (mijn vertaling)

41. “Comme quelqu’un pourroit dire de moy que j’ay seulement fait icy un amas de fleurs estrangeres, n’y ayant fourny du mien, que le filet à les lier” (III, 12, 1055; p. 1248).

Ze zijn dan ook geen verzameling weetjes of ethische beginselen, ze zijn zelf een methode om tot het goede leven te komen.<sup>42</sup>

## De pragmatiek van de tekst en de praktijk van de schrijver

“Men komt de laatste tijd alleen maar leraren filosofie tegen. Geen filosofen”, betreurde Henry David Thoreau.<sup>43</sup> Zowel Pierre Hadot als Richard Shusterman gebruiken die droeve vaststelling om het onderscheid te duiden tussen de academische wijsbegeerte, die zich richt op een kritische studie van de algemene leerstellingen over mens en wereld en, anderzijds, de antieke filosofie die ernaar streeft om wijsgerige leerstellingen om te zetten in een concrete levenshouding.<sup>44</sup> De verschillende benaderingen van Erasmus en Montaigne tonen dat dit onderscheid niet recent is. De filologische, docerende methodologie van Erasmus staat haaks op de filosofische praktijk van Montaigne.

“Als ik een boekenschrijver was, zou ik een lijst aanleggen, voorzien van commentaar, van de verschillende manieren waarop mensen gestorven zijn,” bekennt Montaigne.<sup>45</sup> *Al*. Maar al schrijvend heeft hij zichzelf gevormd. Montaigne is zijn eigen eerste lezer, en zou zelfs – in tegenstelling tot Erasmus – zonder publiek kunnen. Erasmus maakte lijstjes met antieke adagia en hun wijzigende interpretaties. Een “faiseur de livres” wil immers zijn lezers informeren: “wie de mensen leert te sterven, leert ze te leven”. Montaigne wil voornamelijk zichzelf vormen: zijn zelfportret schilderen stelde hem in staat ook de juiste pose in het leven aan te nemen.

“En ook als niemand mij zal lezen, heb ik mijn tijd dan verspild door me gedurende zoveel ledige uren met zulke nuttige en aangename gedachten bezig te houden? Terwijl ik dit portret naar mijzelf modelleerde, heb ik mij zo vaak rechtop, in de juiste houding moeten zetten om mijzelf er uit te krijgen, dat het origineel daardoor zichzelf tot op zekere hoogte vaste vorm heeft gegeven. Door mij voor anderen te schilderen, heb ik in mijzelf helderder

42. Cfr. ook Markus Rieger: *Ästhetik der Existenz?* Münster 1997; Wilhelm Schmid: “Ethik der Selbsterfindung. Über produktive Widersprüche bei Montaigne”. In: *Kunstforum International*, 1999, 143, p. 46-51.

43. Henry David Thoreau: *Walden or Life in the Woods* (1854), hoofdstuk 1, §19: “There are nowadays professors of philosophy, but not philosophers. Yet it is admirable to profess because it was once admirable to live”.

44. Richard Shusterman: *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical life*. London/New York 1997.

45. “Si j’estoy faiseur de livres, je feroiy un registre commenté des morts diverses.” (I, 20, 90; p. 114)

kleuren geschilderd dan ik oorspronkelijk had. Ik heb mijn boek niet meer gemaakt dan mijn boek mij gemaakt heeft, een boek dat wezenseen is met zijn auteur, alleen over mij gaat en een deel vormt van mijn leven; en dat zich niet met anderen bezighoudt en op doelen buiten mij gericht is, zoals alle andere boeken.”<sup>46</sup>

Dankzij zijn geschriften kan Montaigne “de blik op zichzelf keren”.<sup>47</sup> Hij onderwerpt zichzelf aan een streng onderzoek, elke keer als hij zijn essays herleest. Steeds weer moet hij dan bekennen dat ook hij niet vrij is van die kleine kantjes en flauwe gewoontes die hem zo irriteren bij zijn buurman.

Hun verschillende visie op literatuur en ethiek moet ook historisch geduid worden: politieke verschuivingen, maatschappelijke veranderingen en de Contra-reformatie bleven niet zonder gevolgen. Erasmus en Montaigne bevinden zich elk aan een uiteinde van de Franse (of de noordelijke) Renaissance. In 1338 verheugde Petrarca zich al op het einde van de “donkere tijden”, en het begin van een nieuw tijdperk waarin de jonge generatie kon genieten van het licht van de Oudheid. Het kwam er voor hem op aan om met die erfenis om te gaan als bijen, die van nectar honing maken. Oude retorica’s vonden nieuwe toepassingsgebieden. Schilders uit de Renaissance draaiden de regel van Horatius – *ut pictura poesis* – om: schilderijen moesten zijn als poëzie. Ook hun composities moesten beantwoorden aan retorische regels.<sup>48</sup> Diverse wetenschappen en kennisgebieden liepen door elkaar. Alberti heeft niet alleen een traktaat over schilderkunst op zijn naam, hij schilderde ook. Dat is uiteindelijk, op het einde van de Renaissance, met Karel Van Mander niet anders. Angelo Poliziano schreef een *Panepistemon* (1491), een korte opsomming en herindeling van disciplines waarin hij filosofie, plastische en mechanische kunsten met elkaar verbond. Erasmus leefde en werkte in een periode waarin met enige hoop naar de wereld werd gekeken. Zelfs al is het *Boek van de Hoveling* door Castiglione (1528) een open dialoog over de definitie van de ideale hoveling, het boek gaat uit van de mogelijkheid dat de

---

46. “Et quand personne ne me lira, ay-je perdu mon temps, de m'estre entretenu tant d'heures oisives à pen- sements si utiles et agreables? Moulant sur moy cette figure, il m'a fallu si souvent me testonner et composer, pour m'extraire, que le patron s'en est fermey, et aucunement formé soy-mesme. Me peignant pour autruy, je me suis peint en moy, de couleurs plus nettes, que n'estoyent les miennes premieres. Je n'ay pas plus fait mon livre, que mon livre m'a fait. Livre consubstantiel à son autheur: D'une occupa- tion propre: Membre de ma vie: Non d'une occupation et fin, tierce et estrangere, comme tous autres livres.” (II, 18, 665)

47. “reculer sur soi” (III, 8, 929; p. 1097); “Mais j'entens que nostre jugement, chargeant sur un autre duquel pour lors il est question, ne nous espargne pas d'une interne et severe jurisdiction.” In zekere zin heeft Montaigne een tribunaal van de rede uitgedacht, voor Immanuel Kant.

48. Rensselaer W. Lee: *Ut pictura poesis: humanisme et théorie de la peinture*. Paris 1991.



mens, indien hij een aantal aangeboren talenten bezit, door opvoeding en persoonlijke inspanning kan veranderen en zelfs beter kan worden. Ook Erasmus geloofde in de fundamentele maakbaarheid van de mens – zijn traktaat over de opvoeding van jonge kinderen is daarvan het duidelijkste bewijs<sup>49</sup> – en ook Erasmus werd gedreven, zoals de meeste humanisten, door de overtuiging dat intellectuele arbeid de mensen menselijker, *humaniores*, kan maken. Het belang dat hij aan opvoeding hecht, aan de opvoeding van de toekomstige vorsten in het bijzonder, getuigt van dat optimisme.

Montaigne daarentegen leefde in een tijd en in een land dat verscheurd werd door onrust en godsdienstoorlogen. Vanaf 1559, de dood van Hendrik II, was Frankrijk verwickeld in een gruwelijke burgeroorlog. Het protestantisme was niet meer de inzet van een intellectueel debat, maar de hoeksteen van een mogelijke politieke en maatschappelijke omwenteling. Om op de inleiding van dit stuk terug te komen: de militante calvinist Agrippa d'Aubigné schreef niet meer zoals de protestant Du Bartas een encyclopedische poëzie, maar verzen die “sentent comme moy/ La poudre, la mesche et le souffre”.

De Bartholomeusnacht (24 augustus 1572) was het dieptepunt van de religieuze twist die Frankrijk verteerde. En niet alleen Frankrijk. In een van de eerste essays (I,7, *Que l'intention juge nos actions*) refereerde Montaigne – met veel sympathie: hij heeft het over een “tragedie” en prijst het hoofs gedrag van de graaf Hoorn – aan de terechtstelling van Egmont en Hoorn op bevel van de hertog van Alva. In de context van de Bartholomeusnacht was dat al een geladen referentie. Het voornaamste slachtoffer van de slachting was immers de protestantse admiraal Gaspard de Coligny, die er bij de koning op had aangedrongen de geuzen bij te staan in hun verzet tegen Alva. In tegenstelling tot Erasmus die aan dergelijk drama wellicht een traktaat of diverse brieven zou hebben gewijd, behield Montaigne over de Bartholomeusnacht het stilzwijgen. Tenzij misschien dat ene zinnetje – en de latere toevoeging – waarin hij zijn politiek realisme, of beter nog, zijn ontgoocheling liet zien: “Het algemeen belang vraagt nu eenmaal om verraad en bedrog”. En na 1588 voegde hij er aan toe: “en moordpartijen”.<sup>50</sup> Montaigne zat met die analyse duidelijk dichter bij Machiavelli dan bij Erasmus. Zijn eerdere relativerende opmerking over de diepgang van het reële engagement van de partijen toonde meteen ook hoe weinig hij in de kracht van intellectuele de-

49. *De pueris instituendis*, cfr. Norbert Elias: *Het civilisatieproces*. Utrecht 1982.

50. “Le bien public requiert qu'on trahisse, et qu'on mente, et qu'on massacre” (III, 1, 791; p. 930). De lezer uit Montaignes tijd zal in die “moordpartijen” wel onmiddellijk een zinspel op de Bartholomeusnacht gezien hebben.

batten geloofde. Geheel volgens de antieke beginselen<sup>51</sup> meende Montaigne dat slechts weinig mensen echte wijzen zijn, die standvastig door het leven gaan en doordacht handelen. Het gedrag van het gros van de mensen, en Montaigne rekenende zichzelf daar ook toe, wordt bepaald door de omstandigheden:

“Verbaast u niet wanneer u ziet dat degene die u gisteren nog alle risico’s zag nemen, morgen een even grote lafaard is: het was de woede, de nood, het gezelschap of het geschetter van een trompet die hem die moed in het lijf joeg. Het was geen dapperheid die door rede gevormd is; de omstandigheden hebben er voor hem die impuls aan gegeven. Het is dan ook geen wonder dat zij nu, onder tegengestelde omstandigheden, weer is omgeslagen.”<sup>52</sup>

Dat neemt niet weg dat Montaigne engagement niet uitsloot. Het zinnetje over de onmenselijke en noodzakelijkerwijs wreedaardige kant van machtsuitoefening werd gevolgd door de onvermijdelijke conclusie dat men zich beter ver van het politieke bedrijf kan houden. Maar als model koos Montaigne Epaminondas, de Thebaanse veldheer en politicus die in de oudheid vereerd werd om zijn bescheidenheid, zijn wijsheid en zijn filosofische levenshouding. Terwijl Erasmus zijn onderneming met de *démarche* van Socrates vergelijkt, spiegelt Montaigne zich aan een veldheer die in het dagelijkse leven de socratische wijsheid toepast. Al is het fijner van op de oever een schip in nood gade te slaan, “*suave mari magno...*”, soms moet je deelnemen aan het maatschappelijke leven of het politieke debat:

“En ik denk dat men gelijk kan hebben door niet de ambitie te koesteren zich in dit soort zaken te mengen zonder daartoe uitgenodigd te zijn. Maar om weifelend en halfslachtig te blijven zonder emotionele betrokkenheid of voorkeur, terwijl je land in rep en roer is, en het volk verdeeld, dat vind ik niet mooi en niet eervol: [*Dat is niet de middenweg kiezen, maar beleemaal geen weg; het is de gebeurtenissen afwachten om dan de kant van de winnaar te kiezen*].”<sup>53</sup>

---

51. Pierre Hadot: “La figure du sage dans l’Antiquité gréco-latine”. In: *Études de philosophie ancienne*. Paris 1998, p. 232-257.

52. “Celuy que vous vistés hier si aventureux, ne trouvez pas estrange de le voir aussi poltron le lendemain: ou la cholere, ou la necessité, ou la compagnie, ou le vin, ou le son d’une trompette, luy avoit mis le coeur au ventre; ce n’est pas un coeur ainsi formé par discours: ces circonstances le luy ont fermé: ce n’est pas merveille, si le voyla devenu autre par autres circonstances contraires.” (II, 1, 335; p. 393).

53. “Et en telle sorte de besongne, je trouve qu’on peut justement n’estre pas ambitieux à s’ingerer et convier soy-mesmes: De se tenir chancelant et mestis, de tenir son affection immobile, et sans inclination aux troubles de son pays, et en une division publique, je ne le trouve ny beau, ny honneste: *Ea non media, sed nulla via est, velut eventum expectantium, quo fortunæ consilia sua applicent.*” (III, 1, 793; p. 932)

Montaigne aanvaardde dan ook een publiek ambt. Zijn engagement was wellicht bescheidener en veel beperkter qua opzet dan dat van Erasmus, maar het was ook veel concreter. Montaignes slinkse veroordeling van de heksenprocessen en van Bodins *Demonomanie* (1580) bewijst zijn reële betrokkenheid.<sup>54</sup> In tegenstelling tot de beroemde rechtsfilosoof<sup>55</sup> was Montaigne niet de mening toegedaan dat er harder en vaker moest worden opgetreden tegen allerlei ‘bondgenoten van de duivel’. Hij benadrukte veeleer de krakkemikkige juridische bewijsvoering van de jurist Bodin, die schril afstak tegen diens rigoureuze historische methodologie.<sup>56</sup> Het is belangrijk om te begrijpen dat Montaigne pas tot dergelijke stellingnames kwam in de latere fases van zijn essays – op een tijdstip dat hij allicht iets meer greep had op zichzelf, maar zich ook bewuster was van de in zijn boek aanwezige lezer.

In tegenstelling tot Descartes, zo meent Charles Taylor, is het Montaignes bedoeling om het individu in zijn onnavolgbare singulariteit te duiden.<sup>57</sup> Het komt er bij hem niet op aan de essentie van het subject bloot te leggen. Montaigne bestudeert de verschuivende interpretaties van zijn eigen ik. Descartes daarentegen bouwt zijn redenering op de onpersoonlijke, logische etappes van zijn wetenschappelijke methode. De vaststelling van Taylor geldt ook voor de vergelijking tussen Montaigne en Erasmus. Het individuele, bescheiden uitgangspunt van Montaigne verklaart misschien de belangstelling die de *Essais* vandaag genieten. Richard Shusterman noteert dat filosofen meer en meer zijn gaan inzien dat het onmogelijk is om de ethische beginselen die ons dagelijks leven bepalen, af te leiden uit de “essentie van de mens” of uit principes met algemene geldingskracht.<sup>58</sup> Geen literaire dialoog over algemeen geldende ethische principes, dus. Geen filosofisch discours over de ideale wetenschappelijke methode. Maar wel een inspirerend discours, dat met zijn methode samenvalt.

54. Cfr. het hoofdstuk *Des boyteux: Over kreupelen* (III, 11). Geheel in overeenstemming met zijn opinie over heksenprocessen heeft hij in 1590 te Tours gepoogd een aantal vermeende heksen te redden. Cfr. G eralde Nakam: *Montaigne et son temps*. Paris 1993, p. 396.

55. “L’impunité des Sorciers de ce temps-là [quelque peu avant 1564] fut cause, qu’ils prinrent un merveilleux accroissement en ce Royaume, où ils aborderent de toutes parts” (Jean Bodin: *De la Demonomanie des sorciers*, Paris, Chez Jacques de Puys, [1580], 1582).

56. Cfr. Johannes Bodinus: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Amsterdam 1650.

57. Charles Taylor: *Sources of the Self*. Cambridge 1989, hoofdstuk 10.

58. Richard Shusterman: *Practicing Philosophy*. London/New York 1997, introduction.

# Engelstalige aids-literatuur – Verzet tegen de stigmatisering

*Katrien De Moor*

## Inleiding

De culturele, politieke en sociale aids-vertogen van de voorbije decennia worden gekenmerkt door een vaak onoverzichtelijke overvloed aan betekenisvariaties en -tegenstellingen. Tot die complexe “epidemic of signification”<sup>1</sup> behoren ook de vele discussies rond aids en moraal, waarbij aids regelmatig wordt voorgesteld als een morele uitdaging, een test die de reacties van individuen, bevolkingsgroepen en landen op HIV/aids en mensen met aids zal beoordelen. In *Ethics in an Epidemic* benadrukt Timothy F. Murphy dat de aids-crisis een “unparalleled opportunity” vormt voor “moral reflection on the meaning of disease, the nature of the health-care system, the responsibilities of government, the uses of the law, and the relationship between conscience and activism”.<sup>2</sup> Een aantal van de meest besproken morele problemen en dilemma’s zijn: de verplichting van HIV-testen<sup>3</sup>, de schending van het vertrouwen tussen arts en patiënt bij het opsporen van seksuele partners en bij het opstellen van HIV/aids-registers, de morele plicht van artsen om voor aids-patiënten te zorgen, de morele dimensies van experimenteel onderzoek, antidiscriminatie wetten voor mensen met HIV/aids en het ijveren voor de universele rechten van patiënten op toegang tot (goedkopere) bestaande behandelingen. Hoewel enkele van die debatten worden beschouwd als een conflict tussen de bescherming van de volksgezondheid enerzijds en bur-

1. Deze bekende beschrijving van aids door Paula Treichler beklemtoont de omvang en diversiteit van aids-vertogen (“AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification”. In: *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*. Ed. D. Crimp. Cambridge/London 1996, p. 31).
2. Timothy F. Murphy: *Ethics in an Epidemic: AIDS, Morality, and Culture*. Berkeley/Los Angeles 1994, p. 3.
3. In de recente internationale aids-conferentie in Durban (juli 2000) werd er terecht op gewezen dat het verplichten van de HIV-test in ontwikkelingslanden vaak enkel leidt tot zware schending van de mensenrechten (bijvoorbeeld discriminatie, bedreigingen en sociaal isolement), aangezien een positieve test bijna nooit gepaard gaat met adequate medische en sociale begeleiding en behandeling.

gerlijke vrijheden (o.a. het recht op privacy) anderzijds, beklemtonen vele ethici dat het beschermen van individuele rechten van mensen met aids ook de volksgezondheid ten goede komt.<sup>4</sup> Schending van privacy creëert namelijk vaak een verhoogd wantrouwen ten aanzien van medische en politieke autoriteit. Desondanks is er, vooral in de Verenigde Staten, een duidelijke evolutie van een “voluntarist consensus” model (1983-1989), dat zorg voor de volksgezondheid combineert met respect voor privacy door bijvoorbeeld vrijwillige en anonieme HIV-testen te stimuleren, naar een toename van “traditionele controles van de gezondheidszorg” vanaf 1989.<sup>5</sup> Het is ook belangrijk om na te gaan in hoeverre de analyses van morele aids-dilemma’s steunen op openlijk moralistische representaties van (mensen met) aids. Dat is bijvoorbeeld zo bij de overdreven aandacht in casestudies voor de figuur van de ‘gevaarlijke’, ‘moreel verderfelijke’ biseksuele man die het HIV-virus ‘verspreidt’ van de risicogroep van homo’s naar zijn ‘onschuldige’ echtgenote.<sup>6</sup> Zelfs beschouwingen die zich expliciet verzetten tegen zo’n negatieve voorstellingen blijken vaak (al dan niet onbewuste) moralistische connotaties te bevatten.<sup>7</sup>

In dit artikel wens ik kort enkele morele dimensies van aids-vertogen te schetsen en een (thematisch) overzicht te geven van de morele aspecten verbonden met het schrijven over aids. Dit zal ik doen aan de hand van een beperkt aantal literaire voorbeelden. Tot aids-literatuur reken ik zowel aids-fictie als aids-memoires, aangezien mijn huidig onderzoek zich op deze twee genres toespitst.<sup>8</sup> Enige uitleg bij deze brede, multigenerische definitie kan mogelijke begripsverwarring vermijden: mijn onderzoek is sterk literatuursociologisch van aard en richt zich grotendeels op de sociale functie van literatuur. ‘Literatuur’ is voor mijn onderzoek dus niet enkel de ‘hoge’, ‘esthetische’, ‘bellettristische’, fictionele literatuur. In wat volgt bespreek ik eveneens literaire teksten omwille van hun documen-

- 
4. Zie Anthony Pinching: “AIDS: Clinical and Scientific Background”. In: *AIDS: A Moral Issue. The Ethical, Legal and Social Aspects. Second Edition*. Ed. B. Almond. London: St. Martin’s Press 1996, p. 25-26.
  5. Ronald Bayer: “AIDS, Public Health, and Civil Liberties: Consensus and Conflict in Policy”. In: *AIDS & Ethics*. Ed. F. G. Reamer. New York/Chichester 1991, p. 28-29, 40.
  6. Grant Gilletts essay “AIDS and Confidentiality: The Doctor’s Dilemma” bevat een dergelijke constructie van mensen met aids.
  7. Zo bekritiseert Kenneth J. Doka de manier waarop moralistische aids-vertogen mensen met aids als dreiging en als ‘verantwoordelijk’ voor hun eigen ziekte afschilderen, maar begaat hij onmiddellijk erna dezelfde fouten, onder andere door de ‘bedreigende’ promiscuïteit van bepaalde homo’s als ‘oorzaak’ te beschrijven (zie o.a. Kenneth J. Doka: *AIDS, Fear, and Society: Challenging the Dreaded Disease*. Washington 1997, p. 77, 125-127). Gelijkaardige voorbeelden zijn te vinden bij Brenda Almonds *AIDS: A Moral Issue* en Judith Lorbers *Gender and the Social Construction of Illness*.
  8. De doelstelling van mijn onderzoek is een thematische en literatuursociologische overzichtsstudie opstellen van (een breed corpus aan) aids-fictie en aids-memoires uit de voorbije twintig jaar aids-crisis. Er bestaan reeds meerdere studies over aids-poëzie en aids-theater.

taire, getuigende en performatieve waarde, en dus niet alleen omwille van hun esthetische fictionaliseringskwaliteiten.

## Stigmatiserende constructies van mensen met aids

In haar studie over de sociale constructie van ziekte beschrijft Judith Lorber hoe ziektes sterk worden beïnvloed door specifieke culturele en morele waarden, die onder andere resulteren in een “heroïsche” of een “gestigmatiseerde sociale status” van zieken.<sup>9</sup> Er ontstaat dus een zekere ziekte-hiërarchie, waarbij bepaalde ziektes, onder andere aids, een permanent stigma veroorzaken (patiënten worden dan geconfronteerd met “moral criticism or avoidance”), terwijl mensen met andere terminale of chronische ziektes als “heroïsch” worden beschouwd.<sup>10</sup> In het bekende essay *Illness as Metaphor* bespreekt Susan Sontag de moralistische implicaties van het metaforische taalgebruik dat traditionele representaties van ziektes zoals kanker, tuberculose en syfilis domineert. Ze wijst er op dat ziekte-vertogen vaak morele oordelen vellen en stigmatiserend werken. Zo kan een ziekte beschouwd worden als een “expression of the inner self” of als een (goddelijke) “straf” voor morele gebreken.<sup>11</sup> Daarenboven kunnen ziektes, ook al zijn ze niet echt besmettelijk, uitgebeeld en aangezien worden als “morally, if not literally, contagious” en zo enorme (besmettings)angst en bijhorende “practices of decontamination” veroorzaken, waarbij gezonde mensen zich proberen te dissociëren van ziek(t)en.<sup>12</sup> Sontag verzet zich hevig tegen elke soort van beeldvorming dat zieken veroordeelt (“punitive notions of disease”): “Nothing is more punitive than to give a disease a meaning – that meaning being invariably a moralistic one. Any important disease whose causality is murky, and for which treatment is ineffectual, tends to be awash in signification”.<sup>13</sup> In *AIDS and Its Metaphors* beschrijft Sontag hoe de dominante pestmetafoor in aids-vertogen de morele schuld van de ziekte zowel situeert op individueel niveau (“punishment for an individual’s transgression”), als op het niveau van bepaalde bevolkingsgroepen (“retribution for the licentiousness of a community”), de zogenaamde risicogroepen, die bestaan uit (onder andere) homoseksuele mannen en intraveneuze druggebruikers.<sup>14</sup> Het probleem bij Sontags argumentatie ligt vooral bij

---

9. Judith Lorber: *Gender and the Social Construction of Illness*. Thousand Oaks/London/New Delhi 1997, p. 1.

10. Lorber: *Gender and the Social Construction of Illness*, p. 5.

11. Susan Sontag: *Illness as Metaphor* and *AIDS and Its Metaphors*. New York 1990, p. 39, 46.

12. Sontag: *Illness as Metaphor*, p. 6.

13. Sontag: *Illness as Metaphor*, p. 57-58.

14. Sontag: *Illness as Metaphor*, p. 134.

haar extreme vorm van verzet tegen de stigmatisering van ziek(t)en: ze gelooft namelijk dat alle metaforen rond ziektes, en de oorlogsmetafoor in het bijzonder, moeten worden vermeden. Een oorlogsmetafoor kan inderdaad als negatief gevolg hebben dat niet alleen de ziekte, maar ook zieken als ‘vijand’ worden aangezien, maar slogans en representaties rond de “battle against AIDS”<sup>15</sup> kunnen in een andere context evenzeer positief worden aangewend, bijvoorbeeld om mensen aan te zetten tot demonstraties of tot het uitbouwen van een *safer sex* cultuur.<sup>16</sup>

Ook voor Jeffrey Weeks wordt aids idealiter beschouwd als een ziekte “zoals alle andere” ziektes en HIV als “enkel” een virus, maar hij schetst hoe een dergelijk beeld vrijwel onmogelijk werd door de marginale status van de eerste mensen met aids: homo’s in de Verenigde Staten.<sup>17</sup> Een centrale factor bij de constructie van aids als een “medico-moral problem” en bij het ontstaan van een ‘morele paniek’ was immers het conservatieve en homofobe klimaat gedurende het Thatcher-tijdperk in Groot-Brittannië en de Reagan/Bush-jaren in de VS.<sup>18</sup> Hoewel de morele veroordeling van een ziekte niet erg onverwacht of uniek is, was de morele aanval op (mensen met) aids volgens Weeks vrij extreem doordat aids de specifieke “symbolic bearer” van allerlei sociale en politieke angsten en problemen werd: angst voor homoseksualiteit, intraveneus druggebruik en promiscuïteit (zogenaamde ‘permissieve levensstijlen’).<sup>19</sup> De ‘aids-hysterie’, die (vooral, maar niet uitsluitend) het begin van de epidemie kenmerkte, verbindt dus “rational fears of disease and contagion” met “irrational fears of sexuality and otherness”.<sup>20</sup> De blijvende angst voor en stigmatisering van mensen met aids, veroorzaakt door de “association of AIDS with the perverse, the marginal, the Other, the disease of the already diseased”, komt ook naar voren in het obsessieve aanduiden van specifieke ‘schuldigen’.<sup>21</sup> Representaties van individuele mensen met aids als onverantwoordelijk bevestigen de binaire onderverdeling in de alomtegenwoordige morele categorie schuldig/onschuldig. Deze categorie domineert de traditionele aids-vertogen en vormt deels een bedenkelijke verant-

15. De mogelijkheid om zelfs ideologisch geladen oorlogsmetaforen rond aids tegen moralistische vertogen te gebruiken wordt veelvuldig aangetoond in de uitgebreide kritieken op Sontags stellingen (zie o.a. D.A. Miller, Lee Edelman, Michael Sherry en Jan Zita Grover).

16. Zo steunen aids-activisten in de roman *Sweetheart* op de “camaraderie of the front lines” (Peter McGeehe: *Sweetheart*. New York 1992, p. 161).

17. Jeffrey Weeks: *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*. Cambridge 1995, p. 16-17.

18. Jeffrey Weeks: “AIDS: The Intellectual Agenda”. In: *Against Nature: Essays on History, Sexuality and Identity*. London 1991, p. 123.

19. Weeks: “AIDS: The Intellectual Agenda”, p. 115.

20. Dennis Altman: *AIDS and the New Puritanism*. London 1986, p. 59.

21. Weeks: *Invented Moralities*, p. 16.

woording voor extra sociale en medische controles op mensen met aids: de bescherming van de algemene publieke gezondheid tegen de schuldige risicogroepen, die niet tot de algemene bevolking worden gerekend.

De stigmatiserende constructies van mensen met aids als bedreigend en moreel verdorven steunen ook sterk op de moralistische terminologie van “spreading AIDS”: iemand verspreidt ‘opzettelijk’ ziekte en dood. Timothy Murphy wijst op de nefaste connotaties van de term verspreiden: “terminology that is ubiquitously, unconsciously prevalent – suggests the premeditated, active transmission of disease to passive, innocent victims”.<sup>22</sup> Daarenboven spelen de media een belangrijke rol in het stigmatiseren van mensen met aids: de vaak foutieve informatie in het begin van de aids-crisis verhoogde in vele gevallen de angst en vooroordelen ten aanzien van personen met aids. Voorbeelden zijn de horrorverhalen over besmetting door aanraking van een aids-patiënt, de overvloed aan pejoratieve of incorrecte termen zoals “gay plague”, “catching” AIDS (alsof aids een enkelvoudige en uiterst besmettelijke ziekte is) en het voortdurende verwarren van HIV en aids zoals in de term “AIDS carrier”.<sup>23</sup> In *Vamps, Virgins and Victims* bespreekt Robin Gorna de specifieke representaties van vrouwen en aids; de media creëren vaak een contrast tussen een onschuldige en ‘passief slachtoffer’ (echtgenote) en de (vaak beklemtoonde) figuur van de bedreigende prostituee, die moreel wordt veroordeeld via omschrijvingen als ‘reservoir van infectie’ of ‘vector van ziekte’.<sup>24</sup>

In het begin van de aids-crisis werd een uiterst fatalistisch vertoog gecreëerd waarin de gelijkschakeling AIDS=DOOD centraal stond en waarbij een positieve HIV-test als een terdoodveroordeling werd beschouwd. Aids als uitiem beeld van de dood blijft ook nu nog sterk aanwezig, behalve in de weinige (voornamelijk Westerse) plaatsen waar sinds einde 1996 de effectieve antiretrovirale combinatietherapieën<sup>25</sup> worden gebruikt. Binnen die fatalistische context wordt de historische en thematische link tussen homoseksualiteit, ziekte en dood opnieuw

---

22. Murphy: *Ethics in an Epidemic*, p. 18.

23. In “The Role of the Media and the Reporting of AIDS” bespreekt Julian Meldrum de impact van deze desinformatie op de publieke perceptie van aids (In: *AIDS: A Moral Issue. The Ethical, Legal and Social Aspects. Second Edition*. Ed. B. Almond. London 1996; zie vooral p. 76-80). Zie ook Simon Watney: “Taking Liberties: An Introduction”. In: *Taking Liberties: AIDS and Cultural Politics*. Ed. E. Carter en S. Watney. London 1989, p. 16.

24. Robin Gorna: *Vamps, Virgins and Victims: How Can Women Fight AIDS?* London and New York: 1996, p. 214.

25. De nadruk op het positieve effect van de nieuwe behandelingen doet soms zelfs de gevaarlijke illusie ontstaan dat aids kan worden genezen en dat in de westerse wereld het “post-aids”-tijdperk is aangevangen, een illusie die preventiecampagnes en aids-activisten nu sterk bestrijden.



sterk benadrukt. Die associatie blijkt onder meer uit de obsessieve aandacht van de mainstream media voor de ‘morele etiologie’ van de ziekte, waarbij de schuld en oorsprong bij homo’s wordt gesitueerd, en voor de spectaculaire “tableaux mourants”.<sup>26</sup> Watney beschrijft hoe het ‘spektakel’ van aids, onder andere zichtbaar in de sensationele mediaberichten die foto’s van ‘knappe jonge homo’s’ (voor) contrasteren met foto’s waar hun uitzicht als ‘pestsloffoffer’ wordt benadrukt (‘na’), vooral functioneert als een “exemplary and admonitory drama”; hun lichaam verraadt hier als het ware de “stigmata of their guilt” en maakt elke positieve identificatie van de kijker met mensen met aids onmogelijk, waardoor de betekenis van hun lijden en dood wordt geminimaliseerd of zelfs tenietgedaan.<sup>27</sup> Ook de bedenkelijke ‘besmettingstheorie’ rond homoseksualiteit wordt in deze context weer bovengehaald: homoseksualiteit (als ‘ziekte’) wordt gezien als besmettelijk en draagt nu ook een extra ziekte (aids) met zich mee. Aids als metafoor voor “sexual contamination” steunt natuurlijk weer op de verspreidingsterminologie: “this category of the unnatural [...] gives the shape to the threat of contamination, of spread and leakage”.<sup>28</sup>

## Aids-literatuur

De moralistische toon, argumenten en implicaties van traditionele medische en sociale aids-vertogen, zoals de alomtegenwoordige fatalistische aids-verhaallijn “test/diagnose → ziekte → dood”, worden in de vroege aids-fictie veelvuldig aanvaard of (onbewust) gekopieerd. Dat komt ten dele doordat de lineariteit van conventionele romans zich leent tot een fatalistisch verloop, eindigend met de dood op de laatste pagina. Hiertegenover staat dat vele vroege voorbeelden van aids-theater en *performance art* deze moralistische verhaallijn naast zich neer leggen en persoonlijke ervaringen van verlies en van rouw beter tot publieke uitdrukking brengen.

- 
26. Simon Watney: “The Spectacle of AIDS”. In: *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Ed. H. Abelove, M. Aina Barale en D. M. Halperin. New York/London 1993, p. 204. Jan Zita Grovers analyse toont aan hoe vroege mediabeelden van mensen met aids zich meestal concentreren op diegenen die uiterst ‘zichtbaar’ ziek zijn, meer bepaald mensen met “visible lesions” zoals Kaposi’s sarcoom (KS), een vorm van huidkanker. Hiertegen komt onder andere de homo-pers in verzet door beelden van actieve, ‘levende’ mensen met aids te beklemtonen (Jan Zita Grover: “Visible Lesions. Images of the PWA”. In: *Out in Culture: Gay, Lesbian, and Queer Essays on Popular Culture*. Ed. C. K. Creekmur en A. Doty. London 1995, p. 356).
27. Watney: “The Spectacle of AIDS”, p. 206-210.
28. Jan Zita Grover: “Constitutional Symptoms”. In: *Taking Liberties: AIDS and Cultural Politics*. Ed. E. Carter en S. Watney. London 1989, p. 154.

In *AIDS Narratives: Gender and Sexuality, Fiction and Science*, de enige grondige studie van aids-fictie, bespreekt Steven F. Kruger hoe de metaforen uit de moleculaire genetica die het HIV-virus een actieve doelstelling toekennen, niet alleen de populaire vertogen rond aids, maar ook de verhaallijnen van aids-literatuur beïnvloeden. Hij beschrijft de twee dominante, conventionele aids-narratieven: de *microkosmische persoonlijke* verhalen met een lineair, fatalistisch verloop van diagnose en ziekte tot dood, en de *macrokosmische, epidemiologische* of *bevolkingsverhalen* waarin de zoektocht naar de ‘vreemde’ oorsprong van de ziekte (een racistische constructie van Afrika of een homofobe constructie van de “patient zero”<sup>29</sup>, zogezegd verantwoordelijk voor het begin van de verspreiding) wordt gecombineerd met een apocalyptisch scenario van globale verspreiding en besmetting.<sup>30</sup> Kruger toont ook aan hoe de tegenstrijdige constructie van mensen met aids als passieve slachtoffers en als actieve dreiging de biologische metaforen van de passieve geïnficeerde cel en het actieve virus (“killer virus”) weerspiegelt.<sup>31</sup>

Vele van de meer recente aids-verhalen, zowel fictie als non-fictie, bieden echter weerstand tegen deze dominante moralistische vertogen. Dit literaire verzet van “resistant narratives”<sup>32</sup> tegen de stigmatisering van (mensen met) aids bestaat onder andere uit het ontwerp van alternatieve vertogen<sup>33</sup> waarbij de oppositie tussen schuldige en onschuldige patiënten volledig wordt ondermijnd, het doorbreken van de lineariteit en het bijhorende verwerpen van de logica AIDS=DOOD, de kritiek op de traditionele ‘rol’ van zieken en op conventionele machtsverhoudingen tussen arts en patiënt, het uitbouwen van een nieuwe seksuele moraal waarbij zorg gepaard gaat met de verdediging van seksuele diversiteit, en het gebruik van zwarte humor om de uiterst sentimentele toon van veel aids-verhalen tegen te gaan.

Deze tactieken en vormen van verzet zijn sterk verbonden met de praktische en politieke rol van aids-kunst als activisme: beeldende kunst, theater en literatuur

---

29. Een van de bekendste voorbeelden is de mythe rond de figuur van Gaetan Dugas in Randy Shilts *And the Band Played On*. Zie ook de analyses van Shilts boek door Kruger (Steven F. Kruger: *AIDS Narratives: Gender and Sexuality, Fiction and Science*. New York/London 1996) en Murphy: *Ethics in an Epidemic*, p. 11-19.

30. Kruger: *AIDS Narratives*, p. 73-81.

31. Kruger: *AIDS Narratives*, p. 77.

32. In *AIDS Narratives* analyseert Kruger een aantal van deze werken, zoals Sarah Schulmans roman *People in Trouble* en John Weirs *The Irreversible Decline of Eddie Socket*.

33. In haar essay “AIDS and the Responsibility of the Writer” (In: *My American History: Lesbian and Gay Life During the Reagan/Bush Years*. London 1995, p. 194-197) bespreekt Sarah Schulman de manier waarop ze in haar romans een ‘alternatieve’ woordenschat rond aids probeerde op te bouwen. PWA, de gebruikelijke term voor “person with aids”, behoort ook tot deze alternatieve woorden: het werd door activisten gecreëerd als tegenhanger van pejoratieve termen zoals ‘aids-lijder’ en ‘aids-slachtoffer’.

kunnen een alternatieve sociale perceptie van aids teweegbrengen en lezers/kijkers aansporen tot concrete politieke acties.<sup>34</sup> Dennis Altman bespreekt dit ‘cultureel activisme’ als volgt:

“More than in any case I can think of, culture becomes a form of activism and demands to be judged on both criteria: most of the artists who are moved by AIDS are not content with just recording the impact of the epidemic; they wish also to have an immediate effect on how it is perceived and regulated” (1994: 167).<sup>35</sup>

Het activisme van groepen als ACT UP neemt eveneens regelmatig artistieke en theatrale vormen aan.<sup>36</sup> Hun protestacties, waaronder poster campagnes door het kunstenaarscollectief Gran Fury, “die-ins” en politieke begrafenissen (waarbij het lichaam van een overleden aids-patiënt bijvoorbeeld in de tuin van het Witte Huis wordt geplaatst), zijn tegelijkertijd praktisch en symbolisch. Door de sterke interactie tussen de culturele representaties van aids en politiek aids-activisme wordt de grens tussen activisme en kunst soms erg vaag; de vraag of cultureel aids-activisme kunst *of* politiek is, kan dan ook niet eenduidig worden beantwoord. Er bestaat eerder een heel spectrum aan visuele kunst en geschriften, gaande van extreem didactisch en/of polemisch werk tot werk waarin de esthetische en politieke kenmerken verstrengeld zijn. Deze laatste ‘activistische esthetiek’ is onder andere aanwezig in de memoires van David Wojnarowicz en de dagboeken van Derek Jarman. In *Breaking the Silence*, een theaterstuk/musical voorgesteld ten tijde van de aids-conferentie in Durban (2000), overheerst dan weer de didactische functie. Dat stuk bevatte zowel een sterk preventieve boodschap als een oproep tot solidariteit met HIV-positieven en mensen met aids via het (waar gebeurde) verhaal van Gugu Dlamini, een Zuidafrikaanse vrouw die werd gestenigd en vermoord nadat ze haar positieve HIV-status openbaar had gemaakt.

34. Een van de meest positieve aspecten binnen de aids-crisis is het sterke sociale en politieke activisme vanuit de verschillende PWA-groepen: er ontstond een brede waaier aan organisaties die zorgen voor aids-informatie, gerichte preventie, medische, sociale en wettelijke ondersteuning en die campagnes oprichten voor toegang tot behandelingen.

35. Dennis Altman: “Psycho-Cultural Responses to AIDS”. In: *Don't Leave Me This Way: Art in the Age of AIDS*. Ed. T. Gott. Canberra 1994, p. 167.

36. ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power), een van meest succesvolle activistische aids-organisaties, werd in 1987 gevormd en bestaat uit “a diverse, nonpartisan group of individuals united in anger and committed to direct action to end the AIDS crisis” (David B. Feinberg: *Queer and Loathing: Rants and Raves of a Raging AIDS Clone*. Harmondsworth 1995, p. 10). De centrale slogan van ACT UP, “SILENCE=DEATH”, is een oproep tot protest en een reactie op de gelijkschakeling “AIDS=DEATH”.

Net zoals toegepaste ethiek geen volledige “definitive guidelines” kan geven over het oplossen van morele dilemma’s rond HIV/aids, maar wel de morele complexiteit kan belichten en een reeks ‘praktische mogelijkheden en alternatieven’ kan voorstellen<sup>37</sup>, zo kan ook weerstand biedende aids-literatuur (fictie, (auto)biografische verhalen en menggenres), zonder strikte richtlijnen op te stellen, alternatieve morele praktijken en benaderingen verbeelden en een kritische blik werpen op moralistische analyses van HIV/aids. In de vaak erg confessionele, sociaal bewogen, directe en deels (auto)biografische aids-verhalen zijn dus niet zozeer abstract-theoretische morele modellen aanwezig, als wel veelvuldige en verschillende tactieken en pogingen tot het opbouwen van een praktische moraal, zoals bijvoorbeeld de nadruk op het verzorgen van zieken (“care”) als een moreel ‘geschenk’ dat binnen families, vrienden en de bredere gemeenschap van mensen met HIV/aids wordt doorgegeven (zie verdere opmerkingen over Rebecca Browns roman *The Gifts of the Body*). De praktische en emotionele hulp die gemeenschappen en individuen (partners, familieleden, vrienden, vrijwilligers en professionele verzorgers) aan mensen met aids verlenen, wordt naar mijn mening ook uitgebreid naar de artistieke, literaire vorm van zorg voor/verzorging van de herinnering aan het lijden, de namen en specifieke eigenschappen van overleden mensen met aids.

## Witnessing/Bearing witness

Schrijven over de impact van aids wordt door vele auteurs ervaren en beschreven als een morele verantwoordelijkheid, een morele plicht. Dat kan variëren van de auteur met aids die schrijvend wil sterven en, zoals in het werk van David Wojnarowicz, zo de raad uit George Whitmores essay “Bearing Witness” opvolgt (“strike back, not just wait to die”<sup>38</sup>), over de HIV-positieve auteur die dankzij effectieve medicatie (onverwacht) meer getuigende werken kan maken (bijvoorbeeld Edmund White), tot de HIV-negatieve auteur die het noodzakelijk vindt om zijn of haar persoonlijke betrokkenheid (als activist en verzorger van mensen met aids) uit te breiden naar het verzorgen van de herinnering aan zieken en overledenen, zoals in de memoires *Heaven’s Coast* (Mark Doty), in Rebecca Browns *The Gifts of the Body* en in de roman *Labour of Love*, waarmee Doug Wilson de trilogie van zijn overleden partner Peter McGehee vervolledigde. Een extreem

---

37. Frederic G. Reamer: “AIDS: The Relevance of Ethics”. In: *AIDS & Ethics*. Ed. F. G. Reamer. New York/Chichester 1991, p. 11-12.

38. George Whitmore: “Bearing Witness”. In: *The Violet Quill Reader. The Emergence of Gay Writing After Stonewall*. Ed. D. Bergman. New York 1994, p. 364.

gevoel van “urgency and unrest”<sup>39</sup> kenmerkt vaak het schrijven van de auteur met aids, waarbij de lichamelijke aanwezigheid van een tijdbom de wil en noodzaak om te getuigen verhoogt, bijvoorbeeld in Oscar Moores aids-column voor de Britse krant de *Guardian*: “I’ll go down shouting ... helpfully I hope”.<sup>40</sup> Het beeld van de tijdbom wordt in aids-literatuur veelvuldig gebruikt, zoals in de opningszinnen van de memoires *Borrowed Time*: “I don’t know if I will live to finish this [...] The virus ticks in me”.<sup>41</sup> Voor de HIV-negatieve auteur daarentegen maakt “witnessing” vaak deel uit van een rouwproces, een noodzakelijk herleven van pijn en lijden dat tegelijkertijd ook een troostende werking kan hebben.<sup>42</sup>

Zoals Simon Watney terecht benadrukt, worden getuigen en herdenken extra belangrijke strategieën om in te gaan tegen een “crisis of memory”, veroorzaakt door een moralistisch klimaat waar het lijden en de dood van talrijke mensen worden geminimaliseerd als hun eigen schuld (“self-inflicted”), een verdiende straf voor zogezegde ‘morele misdaden’.<sup>43</sup> Getuigen en herdenken zijn zowel individuele als collectieve taken, die opnieuw betekenis geven aan de ervaringen van zieken, gestorvenen en overlevenden. Persoonlijke getuigenissen (“testimonies”, zoals het alomtegenwoordige creatieve overlijdensbericht) worden zo beschreven als een “moral act [...] not driven by a desire to overcome death, but to prevent it from eroding the meaningfulness of life”.<sup>44</sup> Gevoelens en tekenen van ‘publiek’ en van ‘persoonlijk verlies’ worden ook samengebracht in de “creative, constantly changing collective memorial to our dead”.<sup>45</sup> Tot deze collectieve vorm van herdenking behoort ook het globale “NAMES Project” met de Quilt<sup>46</sup>, waarin de combinatie van het publieke en het persoonlijke, het ‘symbolische’ en het ‘praktische’ nadrukkelijk aanwezig is.<sup>47</sup> Bovendien wordt de morele noodzaak van getuigenissen verbonden met de plicht tot politiek-sociaal activisme: “Passing over the dead in silence would be as much an abrogation of moral responsibility in the epidemic as failing to protest”.<sup>48</sup> Ook de limieten en het

39. Whitmore: “Bearing Witness”, p. 365.

40. Oscar Moore: *PWA: Looking AIDS in the Face*. London/Basingstoke 1996, p. 125.

41. Paul Monette: *Borrowed Time: An AIDS Memoir*. London 1996, p. 1.

42. Zie bijvoorbeeld Mark Doty: *Heaven’s Coast: a memoir*. London 1996.

43. Simon Watney: *Imagine Hope: AIDS and Gay Identity*. London/New York 2000, p. 156.

44. Murphy: *Ethics in an Epidemic*, p. 63-65.

45. Watney: *Imagine Hope*, p. 163.

46. In deze context is het van belang erop te wijzen hoe sterk de symbolische kracht van namen in de aids-crisis wordt beklemtoond, bijvoorbeeld in de Quilt en in aids-literatuur waar op verschillende pagina’s de namen van overledenen worden opgesomd en in de tekst worden geïntegreerd (zie o.a. memoires van Scannell).

47. Weeks: *Invented Moralities*, p. 187.

48. Murphy: *Ethics in an Epidemic*, p. 6.

mogelijke mislukken van getuigenissen worden niet uit de weg gegaan (hierop komen we verder, bij Doty, nog terug). Voor bepaalde auteurs vormt het creatieve omgaan met eindeloos lijden een onmogelijke taak. Sommige, zoals Andrew Holleran, leggen zich vooral toe op essayistische werken over aids, omdat volgens hen aids-fictie de crisis niet *kan* weergeven: “the horrors of AIDS were beyond the scope of fiction”.<sup>49</sup>

## Dialogen rond een nieuwe seksuele moraal

Discussies over (en voorstellingen van) HIV/aids bieden, zo wordt veelvuldig opgemerkt<sup>50</sup>, een uitstekende gelegenheid om voorstellen tot een open, alternatieve seksuele moraal uit te werken.<sup>51</sup> Aids vormt dus niet enkel een negatieve “symbolic focus of sexual anxiety”, maar ook een constructieve “material factor in the redefining of sexual values and personal relationships”.<sup>52</sup> In *Invented Moralities* beklemtoont Weeks het belang van concepten als wederzijdse verantwoordelijkheid en zorg voor de opbouw van een nieuwe seksuele moraal; zo kan een maatschappelijke ondersteuning van een *safer sex* cultuur de zorg (en het verantwoordelijkheidsgevoel) voor zelf *en* ander samenbrengen.<sup>53</sup> Eén van de belangrijkste voorstellen rond een nieuwe seksuele moraal is Michael Warners *The Trouble With Normal*, waarin wordt geschetst hoe tijdens de aids-crisis “queer sex” vaak opnieuw wordt veroordeeld als “unethical – unhealthy, irresponsible, immature, and, in short, threatening to home, church, and state”.<sup>54</sup> Tegen die moraliserende “politics of shame”, die publieke HIV-preventie vaak in de weg staat, dient een politieke, sociale en culturele “queer alternative ethics” uitgebouwd, waarin de “sociability that holds queer culture together” (nadruk op het begripkader en de praktijk van solidariteit en generositeit) en het respect voor seksuele diversiteit op het gebied van identiteiten en praktijken gepaard gaan met verzet tegen de “state regulation of sexuality”.<sup>55</sup> Tot deze “queer ethics” behoren

---

49. *Confronting AIDS through Literature: The Responsibilities of Representation*. Ed. J. L. Pastore. Urbana/Chicago 1993, p. 2.

50. Onder andere Jeffrey Weeks bespreekt, in een verwijzing naar Steven Seidman, hoe aids een “principal site to struggle over sexual ethics, and to clarify the meaning and morality of sex” vormt (Weeks: *Invented Moralities*, p. 20).

51. Deze kans wordt door sommigen echter niet benut, aangezien vele aids-activisten en theoretici, door de uiterst moraliserende reacties op de aids-crisis, begrippen als waarden en moraal liever vermijden, maar hierbij moraal met moraliseren verwarren.

52. Weeks: *Invented Moralities*, p. 13.

53. Zie ook: Lorber: *Gender and the Social Construction of Illness*, p. 78.

54. Michael Warner: *The Trouble With Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*. New York 1999, p. 50.

55. Warner: *The Trouble With Normal*, p. 35 en 88.

ook de verschillende culturele vormen van getuigen, die kunnen ingaan tegen de “loss of political memory that attended so many deaths” en de bijbehorende incorrecte moralistische ‘revisies’ van de aids-crisis.<sup>56</sup> Deze getuigenissen zijn er onder andere op gericht gestalte te geven aan wederzijdse zorg binnen lokale homogemeenschappen en op de creatieve herwerking van de associaties homoseksualiteit/besmetting/ziekte/dood. Dat laatste is echter een complexe opdracht, aangezien de link homoseksualiteit/dood een “double burden” inhoudt voor de culturele voorstelling van “gay mourning”: men wenst enerzijds publiek en persoonlijk verlies uit te beelden, maar anderzijds bevestigt men zo het beeld van homoseksualiteit als (onlosmakelijk verbonden met) aids en dood.<sup>57</sup> Niettemin gaan weerstand biedende aids-geschriften zoals het werk van Henry Flesh (*Massage*) en Samuel Delany (*The Mad Man*) de erg complexe beweegredenen rond veilig en risicovol seksueel gedrag niet uit de weg.

## Nieuwe medische moraal

Bij de recente aids-literatuur valt het op dat vele werken niet alleen klassieke machtsverhoudingen tussen arts en patiënt bekritisieren, maar ook een geleidelijke evolutie naar een alternatieve medische moraal verbeelden. Binnen een conventioneel medisch paradigma domineert de kennis en autoriteit van artsen en worden de persoonlijke ervaringen, kennis en verhalen van patiënten afgedaan of geminimaliseerd als “*subjective and therefore unreliable*”.<sup>58</sup> De laatste decennia vertonen echter een langzame afbraak van deze strikte medische hiërarchie, waardoor medische autoriteit en professioneel advies vaak niet meer blind worden aanvaard. Michael Bury beschrijft deze veranderingen aan de hand van vier modellen van relaties tussen arts en patiënt: het ‘consensus’-model (theorie van Talcott Parsons waarbij er een duidelijke ‘asymmetrie’ is), het ‘conflict’-model, het ‘onderhandelingsmodel’ (een combinatie van conflict en het toewerken naar consensus) en tenslotte het meer interactieve ‘contractuele’ model, dat meer aandacht schenkt aan de veranderlijke sociale context.<sup>59</sup> Tot die verschuivingen van

56. Warner: *The Trouble With Normal*, p. 76. Tot die revisies behoort de mythe dat aids niet zozeer door een virus werd veroorzaakt, maar door de seksuele vrijheid binnen de homogemeenschap (op het einde van de jaren 70) en dat de ‘juiste’ reactie op de langdurige aids-crisis niet de uitbreiding van een *gay safer sex* cultuur is, maar wel het benadrukken van monogamie (zie Warner: *The Trouble With Normal*, p. 93-95).

57. Jeff Nunokawa: “All the Sad Young Men: AIDS and the Work of Mourning”. In: *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Ed. D. Fuss. New York/London 1991, p. 316-319.

58. Lorber: *Gender and the Social Construction of Illness*, p. 37 en 40.

59. Michael Bury: *Health and Illness in a Changing Society*. London/New York 1997, p. 78-98.

de verhoudingen tussen arts en patiënt behoort ook de kritiek op de traditionele “sick role”, die verbonden is met het consensusmodel. Volgens de normen en regels van deze ‘rol’ moet een patiënt zich ‘passief’ en ‘meegaand’ gedragen, indien hij of zij van de arts de zogenaamde ‘legitimatie’ als zieke wenst te ontvangen: “Patient must put self in hands of professional, accept diagnosis, and follow prescribed treatment regimen”.<sup>60</sup> Recente sociale en politieke patiëntenbewegingen verzetten zich echter tegen deze rol door het recht van patiënten te benadrukken om hun behandeling in vraag te stellen.<sup>61</sup> Daarenboven bouwen patiënten, vooral in het geval van langdurige, chronische ziekten, vaak hun eigen expertise rond mogelijke behandelingen en medicatie uit; deze expertise wordt deels mogelijk gemaakt door het ondermijnen van het monopolie van de arts op medische kennis, die nu meer toegankelijk en verspreid is.<sup>62</sup> Zulke verschuivingen zijn verbonden met de stijgende vervaging van de grenzen tussen medische en sociale zorg, al eerder aanwezig bij verplegend personeel, en de interesse voor het uitbouwen van een complexer *socio-biomedisch* model waarbij een echte ‘zorg-ethiek’ in geneeskundige opleidingen en behandelingen wordt geïntegreerd.<sup>63</sup> Natuurlijk betekent dat niet dat een totale omschakeling van de medische moraal mogelijk is. Lorber merkt terecht op dat sommige vormen van medische autoriteit steeds in de verhouding tussen arts en patiënt zullen aanwezig blijven: een volledig egalitair interactiemodel is een utopie.<sup>64</sup> Bovendien blijft de mogelijkheid voor patiënten om hun zorg in vraag te stellen erg contextgebonden en in vele situaties (gebrek aan elke vorm van medische zorg, gebrek aan medische verzekering, ...) ontbreekt ze zelfs.

In zijn analyse van “illness narratives” toont John Wiltshire aan hoe deze verhalen, geschreven door een patiënt of iemand uit zijn/haar naaste omgeving, door hun mengeling van persoonlijke ervaringen en observaties (“amalgam of participation with observation and detachment”) belangrijk zijn om bepaalde tekortkomingen van de medische ethiek aan het licht te brengen.<sup>65</sup> Eén van hun nuttige kenmerken is dat ze, zoals al eerder vermeld, morele problemen niet als abstract of ‘geïsoleerd’ voorstellen, maar wel als “embedded in the lives of [...] people”, waardoor meer inzicht kan worden verworven over de “real dilemmas

---

60. Lorber: *Gender and the Social Construction of Illness*, p. 41-42.

61. Zie Lorber: *Gender and the Social Construction of Illness*, p. 50.

62. Bury: *Health and Illness in a Changing Society*, p. 99-108.

63. Vgl. Lorber: *Gender and the Social Construction of Illness*, p. 39, 95-98.

64. Lorber: *Gender and the Social Construction of Illness*, p. 52.

65. John Wiltshire: “The Patient Writes Back: Bioethics and the Illness Narrative”. In: *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy, and Theory*. Ed. J. Adamson, R. Freedman en D. Parker. Cambridge 1998, p. 181 en 184.



of choice as they are experienced within the turbulent and demanding conditions of medical crisis than do bioethical case-studies”.<sup>66</sup> Hoewel Wiltshire zich beperkt tot (auto)biografische verhalen, kan dat ook naar fictie (of mengvormen van beiden) uitgebreid worden, zoals de “autofiction” van de Franse schrijver Hervé Guibert aantoont.<sup>67</sup> Guibert beschrijft, bekritiseert en herwerkt de wisselende en complexe machtsverhoudingen tussen arts en patiënt. Verwante medisch-morele problemen die hij meermaals belicht, zijn: de depersonalisatie binnen de context van medische instituties, de moreel bedenkelijke praktijken van experimentele “trials” voor geneesmiddelen (vooral de valse hoop veroorzaakt door placebo’s), de balans tussen het verzachten van pijn en de noodzakelijke nevenwerkingen van medicatie.<sup>68</sup> In een van de meest bekende en geciteerde passages uit *A l’ami qui ne m’a pas sauvé la vie* klaagt de figuur Muzil, sterk gebaseerd op Michel Foucault, deze medische ‘ontmenselijking’<sup>69</sup> aan:

“Muzil passa une matinée à l’hôpital pour faire des examens, il me raconta à quel point le corps, il l’avait oublié, lancé dans les circuits médicaux, perd toute identité, ne reste plus qu’un paquet de chair involontaire, brinquebalé par-ci par-là, à peine un matricule, un nom passé dans la moulinette administrative, exsangue de son histoire et de sa dignité”.<sup>70</sup>

Een belangrijk subgenre bij de zoektocht naar vormen van een alternatieve medische moraal zijn de vele doktermemoires van onder andere Abraham Verghese (*My Own Country: A Doctor’s Story of a Town and its People in the Age of AIDS*) en Kate Scannell (*Death of the Good Doctor: Lessons from the Heart of the AIDS Epidemic*).<sup>71</sup> Scannell schetst de manier waarop ziektezorg een moeizaam leerproces inhoudt: ze evolueert van een rol als traditionele arts met een bijna grenzeloos vertrouwen in wetenschappelijke mogelijkheden en met het genezen van patiënten als ultieme doel (de “traditional narrative of the physician as manager of bodies and facts and knowledge, as observer, as technician”<sup>72</sup>) naar een nieuw soort geneeskunde, waarbij het verlenen van sociale en emotionele zorg in de

66. Wiltshire: “The Patient Writes Back”, p. 184 en 187.

67. Carons artikel “Playing Doctors: Refiguring the Doctor-Patient Relationship in Hervé Guibert’s AIDS Novels” (In: *Literature and Medicine* 14.2 (1995), p. 237-249) bespreekt Guiberts kritische houding ten aanzien van traditionele medische ethiek.

68. Zie o.a. Murphy: *Ethics in an Epidemic*, p. 31 en 42-47.

69. Murphy: *Ethics in an Epidemic*, p. 43.

70. Hervé Guibert: *A l’ami qui ne m’a pas sauvé la vie*. Paris 1990, p. 32.

71. Voor een meer uitgebreide analyse van dit genre, zie Katrien De Moor: “The Doctor’s Role of Witness and Companion: Medical and Literary Ethics of Care in AIDS Physicians’ Memoirs” (In: *Literature and Medicine* 22.2 (2003), p. 208-229).

72. Kate Scannell: *Death of the Good Doctor: Lessons from the Heart of the AIDS Epidemic*. San Francisco 1999, p. 182.

definitie van medische hulp geïntegreerd wordt. Haar persoonlijke verandering weerspiegelt ook de evolutie in het begin van de aids-crisis van “curing” naar “caring”: aangezien genezen onmogelijk was, werd de taak van artsen deels herdefinieerd als verzorgend. Een centraal keerpunt in deze evolutie is de confrontatie met een stervende aids-patiënt; wanneer deze Scannell om hulp verzoekt, interpreteert zij dit ten onrechte als een vraag naar een nog agressievere therapie, in plaats van een wens om het lijden door extra morfine te verzachten en te beëindigen. Deze pijnlijke gebeurtenis draagt bij tot de ‘dood’ van Scannells conventionele visie op een ‘goede’ arts: iemand voor wie de dood van een patiënt het ultieme falen inhoudt en voor wie er een taboe is “against using compassion as a diagnostic and therapeutic medical skill”.<sup>73</sup>

In zijn memoires beklemt ook Verghese de manier waarop de conventionele artsenopleiding hem totaal niet had voorbereid op de moeilijke (en emotioneel belastende) beoordeling van morele dilemma’s rond aids: “I was improvising constantly to deal with the moral, ethical and social subtleties that were so much a part of this disease. There were so many new questions I had no training in handling”.<sup>74</sup> Hij toont aan hoe de veelvuldige momenten van intense twijfel, hulpeloosheid en burnout mede veroorzaakt worden door de moralistische reactie op aids van een conservatieve landelijke omgeving (Johnson City, Tennessee). Verghese wordt soms bekritiseerd, sociaal geïsoleerd en zelfs als even ‘besmet’ als zijn patiënten aangezien, en moet vaak als enige aids-expert alle mensen met aids uit de regio verzorgen, omdat het merendeel van de andere artsen en hulpverleners te angstig of bevooroordeeld zijn om deze patiënten aan te raken, laat staan op een menselijke manier te verzorgen. In deze context worden ook Lorders opmerkingen over het contrast tussen de status van een ‘gestigmatiseerde’ en een ‘heroïsche’ sociale ziekte bevestigd: Verghese beschrijft hoe in het dorp (long)kanker wordt aangezien als een “badge of honor” voor oorlogsveteranen, terwijl aids met een enorme schaamte gepaard gaat.<sup>75</sup>

Verghese en Scannell beschouwen hun medische verantwoordelijkheid voor het verzorgen van patiënten ook als intens verbonden met een morele verantwoordelijkheid om de verhalen van (meestal overleden) patiënten te vertellen. Verghese probeert hierbij steeds de specificiteit (“particularities”) van mensen met aids in de mate van het mogelijke te respecteren, ook al valt hem de herdenkende taak

---

73. Scannell: *Death of the Good Doctor*, p. 14.

74. Abraham Verghese: *My Own Country: A Doctor's Story of a Town and Its People in the Age of AIDS*. London 1995, p. 367.

75. Verghese: *My Own Country*, p. 306.

soms erg zwaar, vooral omdat deze verhalen herinneren aan mensen die hij als arts uiteindelijk niet *kon* redden: “All the stories that I have painfully collected have come to haunt me with their tragic endings, as if I am the author and must take full responsibility”.<sup>76</sup> Ook Scannell benadrukt in haar rol van getuige het belang van specificiteit, onder andere door naar het einde van haar memoires toe op vijf pagina’s alle namen van haar overleden patiënten op te sommen.

## Literaire zorgethiek

De morele verantwoordelijkheid van (wederzijdse) zorg vormt een van de centrale begrippen in de aids-literatuur. Aids-geschriften worden vaak gekenmerkt door de aanwezigheid van ‘interdependente’ zorg onder vrienden, “extended kinship relations” en gemeenschappen. Die praktische, sociale en emotionele steun wordt bovendien regelmatig uitgebreid tot een literaire zorg (“literary care”) in de vorm van getuigenissen die, impliciet of expliciet, worden geconstrueerd als een voortzetting van het zorgproces. Deze klemtoon op zorg kan deels worden verbonden met theorieën over zorgethiek. Carol Gilligans bekende “ethic of care” is, in zeer algemene termen, een interpersoonlijke vorm van ethiek die de wederzijdse afhankelijkheid (“interdependence”) van zelf en ander ziet als een gelijkwaardig alternatief voor de traditionele “ethics of justice”, waarin het individu eerder als autonoom wordt beschouwd.<sup>77</sup> Zorgethiek omvat natuurlijk veel bredere en meer verscheiden theoretische achtergronden, gaande van de anti-essentialistische politieke benaderingswijze van Joan C. Tronto in *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* tot theorieën en praktijken van verpleegzorg (zie b.v. Kuhse en Brechin). Zorgethiek en met name Gilligans voorstellen werden reeds op een aantal vlakken bekritiseerd en in weerstand biedende aids-verhalen kunnen evenzeer verschillende kritische nuances onderkend worden. Ze vallen uiteen in drie groepen. Tot een eerste groep behoort de grotere aandacht voor problematische machtsverhoudingen tussen verzorger en verzorgde. Zo benadrukt het artikel “What Makes For Good Care?” het belang van “improving the balance [...] between neediness and autonomy”.<sup>78</sup> Een tweede groep kriti-

76. Verghese: *My Own Country*, p. 408.

77. Carol Gilligan: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge/London 1998, p. 74. Seyla Benhabib wijst er in haar analyse van Gilligans theorie op dat deze twee modellen elkaar niet noodzakelijk uitsluiten: zie ook Benhabibs opmerkingen over de “generalized” en “concrete other”.

78. Ann Brechin: “What Makes for Good Care?” In: *Care Matters: Concepts, Practice and Research in Health and Social Care*. Ed. J. Walmsley, J. Katz en S. Peace. London/Thousand Oaks/New Delhi 1998, p. 175.

sche nuances richt zich tegen de essentialistische visie, die zorg beschouwt als noodzakelijk gebonden aan één sekse, en zorgzaamheid karakteriseert als een ‘typisch’ vrouwelijke eigenschap. Katie Hogans recente studie *Women Take Care* gaat frontaal in de aanval tegen de representatie van vrouwen als ‘natuurlijke’, vanzelfsprekende verzorgers: “The gendered mandate that women should caretake is one of the most fundamental ways in which women (and men) are slotted into rigid gender roles”.<sup>79</sup> Toch hoeft zorgethiek niet seksespecifiek te zijn: vele voorstellingen van aids-zorg tonen hoe zorgethiek evenzeer de ideeën en praktijk van mannelijke verzorgers kan kenmerken. Een derde groep nuanceert en bekritiseert de idee dat zorg alleen de lokale, persoonlijke context behelst en beklemtoont dat zorg bredere sociale en politieke kritiek kan en moet inhouden. Zoals Tronto opmerkt, is het problematisch dat “in the United States, we often think of caring [...] in highly individualistic terms” en dat zo’n “view that care must be private, and the privatizing of the difficulties women encounter as care-givers, further supports the perception that care is not a social concern, but a problem of idiosyncratic individuals”.<sup>80</sup> Zo is het bijvoorbeeld belangrijk om erop te wijzen dat, vooral in de context van de Verenigde Staten, de nadruk op *vrijwillige* zorg vaak een gebrek aan fondsen van overheidswege voor een betere, publieke ziektezorg verbergt, zoals wordt aangetoond in Cindy Pattons kritische analyse van de schadelijke effecten van het nieuwe ‘altruïsme’ in PWA-gemeenschappen.<sup>81</sup>

Morele praktijken en voorbeelden van verzorging worden uitgebreid getoond en besproken in onder andere *The Gifts of the Body* en *Heaven’s Coast: a memoir*.<sup>82</sup> Browns roman ondersteunt en is daardoor als het ware doordrongen van een zorgethiek, zonder hierbij verzorgen als een eenvoudig of vanzelfsprekend gegeven voor te stellen. Integendeel, de complexe verhoudingen tussen verzorger en verzorgde worden subtiel onthuld. De verteller, een thuisverzorgende van mensen met aids, wordt meermaals door eindeloze ervaringen van verlies, pijn, ziekte, sterven en dood overmand, en ondervindt intense momenten van twijfel over de mate waarin verzorgers *echt* kunnen helpen en troosten. Sommige van de mensen die ze bijstaat, verwerpen daarenboven haar zorg, vaak uit angst voor het totale verlies van hun onafhankelijkheid of waardigheid. Ondanks deze pro-

---

79. Katie Hogan: *Women Take Care: Gender, Race, and the Culture of AIDS*. Ithaca/London 2001, p. 118.

80. Joan C. Tronto: *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York/London 1994, p. 106 en 120.

81. Cindy Patton: “The AIDS Industry: Construction of ‘Victims’, ‘Volunteers’ and ‘Experts’”. In: *Taking Liberties: AIDS and Cultural Politics*. Ed. E. Carter en S. Watney. London 1989, p. 113-125.

82. Rebecca Brown: *The Gifts of the Body*. New York 1995 en Mark Doty: *Heaven’s Coast: a memoir*. London 1996.

blemen en tekortkomingen slaagt ze erin de angst van vele cliënten<sup>83</sup> voor een pijnlijk stervensproces en voor de dood te verzachten door praktische en symbolische gebaren van zorg, vriendelijkheid en warmte. *The Gifts of the Body* beeldt zorg niet uit als aan één sekse gebonden: mannelijke partners, familieleden en vrienden van mensen met aids vervullen evenzeer de rol van verzorger. Zorgethiek wordt ook niet gezien als een aangeboren reeks van eigenschappen, maar wel als een complex leerproces. De verzorgende moraal van de verteller is immers deels een uitbreiding van de verscheidene “caring gestures” die ze ontdekte in het verleden (gebaren van haar beide ouders: “the way my mother did when I was young” en “the way my father did when I was afraid of water”) en in het heden, wanneer een cliënt troostende woorden en gebaren biedt: “She said it so sweet and comforting. She said it as if she wasn’t sick. She still made room to care about someone else”.<sup>84</sup> Zorg is als het ware een morele ‘gift’ die tussen mensen wordt doorgegeven, zoals in het geval van de zoon die zijn moeder helpt sterven: “He was helping her leave the world she’d brought him into”.<sup>85</sup> Minder zieke mensen met aids zorgen zo ook voor stervende vrienden, om op hun beurt dan weer door anderen verzorgd te worden: het gaat dus om een sociale interdependentie waarbij de grens tussen verzorger/verzorgde erg veranderlijk is. De nadruk op thuiszorg en op de persoonlijke verantwoordelijkheid om te verzorgen verhindert de verteller echter niet om kritiek te uiten op de schaarse publieke sociale voorzieningen en de falende gezondheidszorg in de Verenigde Staten.

Verzorging wordt ook herhaaldelijk verbonden aan het herdenken van de doden en hun verhalen. De angst dat het lijden en de dood van zovelen zal worden vergeten, overvalt zowel verzorger als verzorgde. Zo brengt Ed zijn laatste maanden door in een verpleeghuis voor terminale aids-patiënten, waar pijnlijke herinneringen soms liever worden vermeden: “you couldn’t remember everyone who died. He said, ‘There won’t be anyone left to remember us when we all die’”.<sup>86</sup> Men kan stellen dat deze roman een brede herdenkende functie probeert te vervullen ten opzichte van de vele overleden mensen met aids die geïsoleerd sterven of niet herinnerd worden, door sommige verloren getuigenissen te verbeelden of door tenminste de overweldigende hoeveelheid vergeten verhalen aan te duiden. Natuurlijk blijft dit een deels onmogelijke functie en ontbreken de “particularities” van deze overledenen.

83. De term cliënt wordt o.a. binnen het netwerk van ‘AIDS buddies’ vaak bewust als alternatief voor ‘patiënt’ gebruikt.

84. Brown: *The Gifts of the Body*, p. 22, 46 en 136.

85. Brown: *The Gifts of the Body*, p. 162.

86. Brown: *The Gifts of the Body*, p. 75.

In *Heaven's Coast* bespreekt Doty meermaals zijn verhouding tot het concept en de praktijk van zorg, zowel gedurende de ziekte van zijn partner (toen hij Wally thuis verzorgde) als na diens dood. Doty belicht sterk de gebreken en limieten van zorg, zoals de mislukkingen die traditionele ziekenzorg noodzakelijkerwijze met zich meebrengt. Hij bekritiseert de manier waarop 'onpersoonlijke' ziekenhuizen de "erasure" van de persoonlijkheid van zieken mee bespoedigt en de wijze waarop artsen (zoals "Dr. Science") willen worden erkend als belangrijk(st)e schakel in de ziekenzorg, hoewel ze in het geval van Wally nauwelijks medische oplossingen kunnen vinden: "the medical profession offered us nothing but a CAT scan and a shrug".<sup>87</sup> Thuiszorg door naasten kan daarentegen troostend werken en wordt ook hier als 'gift' omschreven: "In the absolute endangerment of illness, here is safety. [...] In the face of erasure, here is intimacy".<sup>88</sup> Deze zorg mag dan wel slopend zijn, ze is evenzeer een morele noodzaak: "what there is to be done". Zorgethiek is hier echter niet alleen onder vrienden/partners aanwezig, maar kenmerkt soms ook de symbolische en praktische gebaren van vreemden, zoals het onverwachte geschenk van een papieren zakdoek.<sup>89</sup>

Doty's literaire verzorging van de herinneringen aan Wally's leven en aan de verhalen van verschillende andere overleden mensen met aids ("their stories unheard"<sup>90</sup>) vormt zijn centrale taak en morele verantwoordelijkheid. Dit "collective project of memory" (zoals dat van de Quilt) probeert hij aan te vullen met de meer specifieke verhalen van zijn partner en vrienden. De vragen die Doty in het begin van de memoires stelt ("Is my future, then, remembering you? Inscribing the name, carrying the memory?"<sup>91</sup>) worden dus positief beantwoord. Zijn rol als "keeper" van Wally's verhalen is zowel uiterst pijnlijk als troostend: het neerschrijven van deze verhalen vormt een manier van overleven, waardoor de fysieke en mentale pijn veroorzaakt door Wally letterlijk te dragen gedurende zijn laatste maanden langzaam afneemt.<sup>92</sup> De onmogelijkheid van de taal om ongekend verdriet en lijden weer te geven en de intense twijfels over zijn persoonlijke getuigenis, onderbreken echter deze troostende rol: "How can this be written? Shouldn't these sentences simply be smithereened apart, broken in the hur-

---

87. Doty: *Heaven's Coast*, p. 88, 147, 120 en 142.

88. Doty: *Heaven's Coast*, p. 91.

89. Doty: *Heaven's Coast*, p. 127.

90. Doty: *Heaven's Coast*, p. 64.

91. Doty: *Heaven's Coast*, p. 5.

92. Doty: *Heaven's Coast*, p. 153. De ambivalente houding van Doty tegenover zijn morele taak (die voor hem tegelijk noodzakelijk en ondraaglijk is) wordt ook in het volgende citaat duidelijk: "These darkening months, what could I be but his witness? And how could I bear that?" (*Heaven's Coast*, p. 204). Voor een expliciete link tussen "carrying" en "caring": zie *Heaven's Coast*, p. 270-1.

ricane?”.<sup>93</sup> Wel bemoedigend is het feit dat deze memoires niet een definitief einde van Wally’s verhaal inhouden: “Death requires a new negotiation with memory. [...] the experiences of our past needed to be re-seen, re-viewed. Not exactly for his story to be finished, but in service of the way his life would continue in me, braided with the story of mine”.<sup>94</sup> Doty’s nadruk op het overhandigen van het verhaal aan de lezer wordt in de volgende passage duidelijk: “Wally is in my body; my body is in this text; this text is light on my computer screen [...] soon to be print, soon to be in the reader’s body, yours – remembered or forgotten, picked up or set aside”.<sup>95</sup>

De morele rol van aids-literatuur kan namelijk ook worden verbonden met de specifieke morele verantwoordelijkheden van de lezer. In *Facing It: AIDS Diaries and the Death of the Author* bespreekt Ross Chambers hoe het lezen van aids-dagboeken een vorm van rouwen kan zijn en hoe lezers deels instaan voor de “survival of the text” na de erg letterlijke dood van de auteur.<sup>96</sup> Deze verantwoordelijkheden worden echter steeds gekenmerkt door een zekere onmacht van de lezer, de onzekerheid of zijn of haar getuigenis wel ooit kan voldoen: “responsibilities that, because of the inevitable difference (named by death) between readerly survivorhood and the authorial project of which the text is the only surviving evidence, are necessarily tinged with a sense of inadequacy and [...] with a sense of guilt”.<sup>97</sup> Ondanks deze onvermijdelijke tekortkomingen blijven vele aids-teksten de lezers expliciet aansporen tot een dubbele taak: concreet politiek activisme en getuigen over het lijden, maar ook over het levendige verzet van mensen met aids. Een duidelijk voorbeeld hiervan is deze passage uit Melvin Dixons getuigend essay “I’ll be somewhere listening for my name”, waarin hij de reeds besproken morele aspecten van aids-literatuur samenvat en zijn verantwoordelijkheden als auteur met aids aan de lezers overhandigt:

“I come to you bearing witness to a broken body – but a witness to an unbroken spirit. [...] What kind of witness will You bear? What truth-telling are you brave enough to utter and endure the consequences of your unpopular message? [...] My life is closing. [...] If an end is termination, closure involves the will to remember, which gives new life to memory. [...] We must [...] guard against the erasure of our experience and our lives. [...] We alone are respon-

93. Doty: *Heaven’s Coast*, p. 259.

94. Doty: *Heaven’s Coast*, p. 40.

95. Doty: *Heaven’s Coast*, p. 9. Hun gezamenlijke verhaal wordt niettemin nooit volledig aan de lezer overhandigd: “story of us that can be both kept and given away” (*Heaven’s Coast*, p. 290).

96. Ross Chambers: *Facing It: AIDS Diaries and the Death of the Author*. Ann Arbor 1998, p. viii-ix.

97. Chambers: *Facing It*, p. 22.

sible for the preservation and future of our literature. [...] As for me, I may not be well enough or alive next year [...] but I'll be somewhere listening for my name. You, then, are charged by the possibility of your good health [...] to remember us.”<sup>98</sup>

---

98. Melvin Dixon: “I’ll Be Somewhere Listening For My Name”. In: *Sojourner: Black Gay Voices in the Age of AIDS*. Ed. B. M. Hunter. New York 1993, p. 200-203.





Deel 2

**Methodologie  
van de literaire ethiek**



# Narratologie – Ethische positiebepalingen in verhaalstructuren

*Gunther Martens<sup>1</sup>*

## Inleiding

In het volgende essay onderzoek ik welke perspectieven de systeemtheorie van de Duitse socioloog Niklas Luhmann voor het onderzoek van literaire teksten biedt specifiek met betrekking tot de relatie van literatuur en ethiek. De aanleiding om deze problematiek nogal massief binnen een grondslagende debat tussen handelings- en systeemtheorie te situeren vormen een aantal mijns inziens problematische interventies van het zogeheten *ethical criticism* bij monde van Wayne Booth en Martha Nussbaum.

In zijn inleiding tot het speciale nummer van *PMLA* (1999/1) over *Ethics and literary studies* schetst Lawrence Buell wat volgens hem de vier contouren van een nieuwe discipline zijn.<sup>2</sup> Hij duidt daarmee in feite vier dominante narratieven aan waarbinnen de problematiek steeds weer gesitueerd wordt. Een eerste tendens is volgens Buell een omzichtige terugkeer van de *auteursintentie*. Een tweede constante is de nadruk op *readerly responsibility*, die gepaard gaat met het obstinate modelleren van auteur-tekst-lezer-relaties op het model van een virtuele intersubjectiviteit: “the model of reading experience as a scene of virtual interpersonality that enacts, activates, or otherwise illuminates ethical responsibility”. De hierin geïmpliceerde terugkeer naar humanistische waarden poneert zich naar eigen zeggen tegenover de esthetiek van negativiteit, die, o.a. vertegenwoordigd door Roland Barthes, een moreel onverantwoord spel zou zijn. Ten derde wordt

- 
1. De auteur wenst Benjamin Biebuyck, Jaak De Vos en Bart Keunen te danken voor hun inbreng en inspirerende bedenkingen.
  2. Lawrence Buell: “In Pursuit of Ethics”. In: *PMLA* 114:1 (1999), p. 7-19.

gezocht naar een *ethos van specifieke discursieve modaliteiten* of genres. Een vierde constante is de antagonistische relatie tussen *moraal en ethiek*, waarbij moraliteit als een min of meer oppressief geheel van codes of regels tegenover ethiek als authentieke ethische sensibiliteit geplaatst wordt.

In *Spiegel der Letteren* heeft Koen Geldof een indrukwekkend artikel gewijd aan de prijs die mogelijks betaald wordt voor een ondoordachte ‘terugkeer’ van de ethiek en vooral voor een ongereflecteerde moraalfilosofische toe-eigening van het literaire discours.<sup>3</sup> In zijn programmatisch artikel bekritiseert Geldof de interventie van enkele moraalfilosofen op grond van hun ongereflecteerde omgang met een *history-of-ideas* aanpak van teksten en hun geïmpliceerde weigering om “aan kunst en literatuur het statuut van een autonome, intransitieve en zelf-referentiële praktijk die beantwoordt aan een onherleidbare specifieke code”<sup>4</sup> toe te kennen. De meest in het oog springende systeemtheoretische eis is dat mimetische leespraktijken die teksten beschouwen als spreekbuis van universele waarden in de vorm van een onproblematische en transparente weerspiegeling gebaseerd zijn op een *expressivistische* betekenisopvatting die tot ondercomplexiteit leidt.<sup>5</sup> Cruciaal is dan ook de substitutie van een ‘mimetisch-thematisch’ door een ‘performatief-structureel’ betekenisbegrip.<sup>6</sup>

Met *mimetisch* wordt een lectuur bedoeld die in de fictionele wereld een transparante spiegeling van de ‘reële wereld’ ziet. Nussbaum bijvoorbeeld spreekt van een “hunger for blood”; het doorbloede personage plaatst zij kritisch ten opzichte van het paradigma van de tekstualiteit, dat in haar ogen formalistisch voorbijgaat aan de emotionele dimensie van literatuur. Het risico van dit soort verbinding tussen literatuur en ethiek bestaat in een reductie tot eenrichtings-verkeer dat normen van extrafictioneel handelen gaat toepassen op literair han-

3. Koen Geldof: “Het schandaal van de literatuur. Charles Taylors metafysisch realisme in *Sources of the self*”. In: *Spiegel der Letteren* 38: 4 (1996), p. 321-352.

4. Geldof: “Het schandaal van de literatuur”, p. 349.

5. Zie naast het reeds genoemde artikel van Geldof ook het boek van Gerhard Plumpe: *Epochen moderner Literatur. Ein systemtheoretischer Entwurf*. Opladen 1995; voor een overzicht: zie Gunther Martens: “Literature and ethics in a polycontextual society: Niklas Luhmanns Systems-theoretical perspective”. In: *Literature and Society. The Function of Literary Sociology in Comparative Literature*. Ed. B. Keunen en B. Eeckhout. Brussels 2001, p. 157-178.

6. Ik ontleen deze terminologie aan Thomas Wägenbaur: “Narrative Ethik. Das Paradox der Ethik als *Kybernetik* der Literatur”. In: *Im Bann der Zeichen. Die Angst vor Verantwortung in Literatur und Literaturwissenschaft*. Ed. M. Heilmann en T. Wägenbaur. Würzburg 1998, p. 249. In wat volgt heb ik mij ook laten inspireren door de concrete leespraktijk voorgesteld in Benjamin Biebuyck: “Gewalt und Ethik im postmodernen Erzählen. Zur Darstellung von Viktimisierung in der Prosa P. Handkes, E. Jelineks, F. Mayröckers, B. Strauß’ und G. Wohmanns”. In: *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Band 49 – 2000, p. 79-122.

delen, waarbij niet de ethiek van het schrijven, maar waardesystemen zoals die in een intrafictionele werkelijkheid voorkomen, aan bod komen. Het door Geldof geponeerde begrip van niet-mimetische *intransitiviteit* is in zoverre met een systeemtheoretische benadering compatibel dat de literaire representatie niet in de eerste plaats als een “reflet”, maar als een ‘waarneming van de waarneming’ beschouwd wordt.<sup>7</sup>

De verhouding van literatuur en ethiek is tot inzet geworden van een debat tussen meerdere methodologieën, zo onder meer tot empirisch reader-response-onderzoek (Van Peer), van de klassieke narratologie<sup>8</sup> en van een nieuwe fusie tussen narratologie en cognitieve theorie. Ik stel mij tot doel de notie van een *performatief-structurele lectuur* wat meer substantie te geven door de theoretische implicaties ervan toe te lichten.

## Luhmann over ethiek

### *Doxa*

Met enige terughoudendheid zal ik eerst uiteenzetten wat Luhmann zelf over morele communicatie te zeggen heeft. Als uitgangspunt neem ik zijn moeilijke en contra-intuïtieve stelling dat literaire communicatie en morele communicatie structureel incompatibel zijn. Ik noem dit standpunt contra-intuïtief omdat het ingaat tegen ontelbare literaire programma’s en poëtica’s die aanspraak maken op een directe relatie tot ethiek, zij het in de representatie van een specifiek ethos of in de programmatische ontwikkeling van een eigen ethiek of ethische theorie, zoals in het werk van Robert Musil, Hermann Broch of Lev Tolstoj.

Luhmann baseert zijn stelling op een specifieke genealogie van de moderniteit die een proces van functionele differentiatie en autonomisering van verschillende zelfreferentiële systemen poneert. Deze systemen worden gekenmerkt door een eigen code, een communicatieve logica. Het gaat hier niet om ontologische gegevens, maar om constructies die een reductie van complexiteit tot doel hebben. De codes van de verschillende systemen kunnen niet tot mekaar herleid worden.<sup>9</sup> Ik zal echter de weg van de louter ‘doxografische’ beschrijving niet ver-

---

7. Het begrip “reflet” wordt hier gebruikt zoals door Roland Barthes; zie ook p. 141.

8. Dit is bijvoorbeeld reeds het geval bij Mieke Bal: “Le problème de la responsabilité morale ne peut être résolu que par un examen narratologique” (*Narratologie: essais sur la signification narrative dans quatre romans modernes*. Paris 1977, p. 10).

9. Zie ook Martens: “Literature and ethics in a polycontextural society”, passim.

der bewandelen.<sup>10</sup> Het vaak ondoordachte afhaspelen van de begrippen ‘autonomisering’ en ‘domeinspecifieke codering’ heeft er, naast het feit dat ze vooral op het heteronomistische aspect van teksten betrokken worden, toe geleid dat Luhmann versterkt het verwijt treft die noties te substantialistisch, als het ware als *fait accompli* te hanteren, daar waar het in feite gaat om observatieloga's die in iedere interactie op het spel worden gezet.

Het evidente verwijt is dat Luhmanns ‘hogere amoraliteit’ gewoon een nieuwe normativiteit, een ‘ethiek van de moderniteit’ invoert. Krohn heeft het over de “Wiedereintritt der Moral als eine moderne Tugendlehre der moralischen Restriktion gegenüber dem wertfreudigen Gutmenschentum.”<sup>11</sup> Een verdere bezwarende omstandigheid is het evenzeer evidente feit “dass die vorfindliche moralische Kommunikation der Gesellschaft der vorgeschlagenen Einschränkung nicht einmal der Tendenz nach folgt” en dat zich overal integendeel “der Bedarf an öffentlichen ethischen Diskursen” van meer locale en situatieve aard (zoals de “codes of conduct” in organisaties) sterker dan ooit manifesteert. Volgens Krohn is het niet legitiem om het aandeel van die deelethieken (door Luhmann “Bindestrich”-ethieken genoemd) als “Leerlauf” te gaan beschouwen.

Het verwijt ligt echter al te zeer voor de hand om niet door Luhmann zelf geanticipeerd te zijn. Luhmanns theorie onderneemt namelijk een complete herijking van het normbegrip. In tegenstelling tot moraliserende theorieën die waarden als “Reflexionsstopp” hanteren is de systeemtheorie een uitermate cognitieve theorie. De “systeemtheoretische herformulering van het normbegrip” stipuleert daarom dat een “(taal)handeling slechts als gebeurtenis, niet als intentioneel gegeven in systemen” ingang vindt; de performatieve lading van een uitspraak wint dus slechts aan gestalte door het communicatief systeem dat ernaar verwijst, dat eraan vastknoopt.<sup>12</sup> Luhmann voert daartoe het “onderscheid tussen cognitieve en normatieve verwachtingen, of tussen cognities en normen” in. Cognities verwachten leerbereidheid, normen impliceren leeronwilligheid als verwachtingen worden teleurgesteld. In één van de verrassende herformuleringen in Luhmanns werk luidt het: “normen zijn contrafactisch gestabiliseerde verwachtingen”.<sup>13</sup>

10. Met het begrip ‘doxografie’ omschrijft Richard Rorty die vorm van filosofiebeschouwing die blijft steken in een reproductie van de doctrine van een bepaalde denker en daarom kan worden omschreven als “the genre which inspires boredom and despair.” Zie Richard Rorty: “The historiography of Philosophy: Four Genres”. In: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Ed. R. Rorty, J.B. Schneewind en Q. Skinner Cambridge 1984, p. 61-62.

11. Wolfgang Krohn: “Funktionen der Moralkommunikation”. In: *Soziale Systeme* 5:2 (1999), p. 313-338, p. 317.

12. Rudi Laermans: *Communicatie zonder mensen. Een systeemtheoretische inleiding tot de sociologie*. Boom 1999, p. 181.

13. Geciteerd naar Laermans: *Communicatie zonder mensen*, p. 183.

Laermans verduidelijkt:

“De normativistische benadering van sociale orde ziet in het voorafgegeven karakter van normen en verwachtingen het waarmerk bij uitstek van institutionalisering. [...] [I]nstitutionalisering is synoniem met de operatieve fictie van impliciete consensus of de veronderstelling van het bestaan van een ‘men’ of ‘wij’ dat het onderling eens is.”<sup>14</sup>

De systeemtheorie daarentegen geeft een strikt communicatieve invulling aan de notie ‘institutionalisering’: het gaat nu om kaders die door de uitspraak zelf gelegitimeerd worden en die pas via toerekening in handelingstermen veranderen, in daden van deze en geen andere persoon. Dit is precies de zin achter de ambitie om te komen tot “eine Gegenontologie, die den Bestand der Welt nicht mehr auf das Sein des Seienden, sondern auf die Verfügbarkeit anderer Möglichkeiten in Systemen gründet”<sup>15</sup> en die staat voor een “radikale[...] De-Ontologisierung der Perspektive auf Gegenstände schlechthin.”<sup>16</sup> Het is mijn overtuiging dat die methode net kansen biedt om een mogelijke ethiek van literaire teksten op een niveau van hogere complexiteit te situeren. De vraag naar de specifieke performatieve structuur van het werk kan behoeden voor de *mimetic fallacy* waarmee binnen heel wat *postcolonial* (in mindere mate: *queer*) *theory* de representatie van minderheden op zich als voldoende grond voor ethische meerwaarde aangezien wordt, zonder aan te tonen wat voor *andere* narratieve technieken of metaforiseringspatronen dan die van de ‘normale’ *identity politics* dan wel gebruikt worden.

Hoe dan ook blijft een notie van autonomie en onherleidbaarheid binnen Luhmanns conceptueel kader van belang. Dit latente ‘substantialisme’ uit zich misschien nog het sterkst in de eerste concrete toepassingen van de systeemtheoretische poëtica binnen de literatuurstudie: ook hier botst men op al te substantialistisch geformuleerde affirmaties, die in de immoraliteit en transgressieve impetus van het kunstwerk een voldoende reden zien om die autonomie als *fait accompli* te beschouwen. De eerste systeemtheoretische toepassingen binnen de literatuurtheorie behandelen het probleem op een mijns inziens nogal onder-complexe manier. Niels Werber bijvoorbeeld tracht met een eenvoudige parafrase van de tekst het verzet van literaire teksten tegen moralisering aan het licht te brengen.<sup>17</sup> De hele onderneming om een dominante code *in* teksten te plaatsen

---

14. Laermans: *Communicatie zonder mensen*, p. 184.

15. Niklas Luhmann: “Funktionalisierung”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. J. Ritter. Basel 1972. Bd. 2, p. 1143.

16. Niklas Luhmann: *Soziale Systeme*. Frankfurt 1984, p. 243.

17. Vgl. Niels Werber: *Literatur als System. Zur Ausdifferenzierung literarischer Kommunikation*. Opladen 1992.



moet echter als problematisch en literatuur-onvriendelijk beschouwd worden. De analyse beperkt zich tot een zoektocht naar teksten die zich subversief opstellen tegenover bestaande regelsystemen en normativiteiten, beperkt zich dus met andere woorden tot het zoeken naar een encenering van het eigen theorie-concept op het *mimetische* niveau van de tekst, een onderneming die op zich in tegenspraak is met datzelfde niet-mimetische concept. Het is bovendien ook twijfelachtig of een op het eerste gezicht extreem normsubversieve tekst niet tegelijk ook normbevestigend kan zijn: het volstaat om naar controversiële representaties van zinloos geweld zoals de roman *Crash* van Ballard te verwijzen. Het boek speelt eigenlijk met groteske intersecties van lichaam en machine binnen een door *simulacra* gedomineerd universum, waarin geprobeerd wordt om in het extreme (de protagonisten veroorzaken moedwillig auto-ongevallen om te kunnen genieten van verminkte lichamen) en in de disruptie van gesimuleerde werkelijkheden (het laatste verkeersongeval heeft tot doel een filmster van haar iconische waarde te ontdoen) opnieuw een vorm van authentieke zin en ontmoeting te vinden. Het boek zal als geweldverheerlijking vermoedelijk op morele gronden afgekeurd worden. Maar voor de Freudiaanse lezer is het boek dan net uitermate ethisch, omdat de “death drive”<sup>18</sup> onverhuld aan het licht gebracht wordt. Zelfs de meest immorele ficties kunnen met andere woorden met het ‘trukje van de dialektiek’<sup>19</sup> gerecupereerd worden. Met betrekking tot Ballards *Crash* stelt Butterfield that “ethical or just relationships among beings remain the implicit utopia of such works.”<sup>20</sup>

### *Het succesverhaal van de moderniteit herbekeken*

Interessant genoeg wordt de “success story”-versie van een modernisering gekenmerkt door secularisatie en autonomisering van deelrationaliteiten, de versie waarop ook Luhmanns theorie berust, meer en meer in vraag gesteld, en dit in heel verschillende disciplines, onder meer onder invloed van het politieke succes van heel wat fundamentalismen en nationalismen.

Impliciet worden de effecten van modernisering ook in vraag gesteld in recente debatten binnen de narratologie. Normaliter wordt de autonomisering gesi-

18. Bradley Butterfield: “Ethical Value and Negative Aesthetics: Reconsidering the Baudrillard-Ballard Connection”. In: *PMLA* 114:1 (1999), p. 73.

19. “Dieses Ende aber ist grade Mystikern gern als der Punkt erschienen, an welchem die ausgemachte Verworfenheit in Heiligkeit umschlägt.” (Walter Benjamin: “Der Erzähler”. In: *Gesammelte Schriften II.2. Aufsätze, Essays, Vorträge*. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main 1980, p. 462)

20. Butterfield: “Ethical Value and Negative Aesthetics”, p. 74.

tueerd in een stelselmatige terughoudendheid van de verteller met betrekking tot evaluatieve en morele oordelen; als illustratie wordt vaak Flauberts “impassibilité” aangehaald. Deze visie wordt vaak herzien. Mahler, bijvoorbeeld, contesteert Rainer Warnings opvatting dat Flaubert een alomvattende vorm van ironie zou hanteren die het bepalen van een vaste normerende instantie onmogelijk zou maken.<sup>21</sup> Hij doet dat door op het satirische potentieel van Flauberts werk te wijzen, dat dan een sterkere vorm van intentionaliteit en normativiteit lijkt te impliceren. Deze bevinding past in een recente trend die de vaak gemaakte associatie van modernisme met interne focalisatie en ‘psychologisme’ in vraag stelt en de continuïteit van auctoriële elementen sterker beklemtoont:

“On a d’ailleurs beaucoup exagéré, quantitativement, l’usage du style indirect libre dans *Madame Bovary*, malgré les avertissements d’un Auerbach. Non seulement, Flaubert utilise bien d’autres procédés – la description par exemple; il mêle également sa voix à celles des personnages. La présence de l’auteur, malgré son impassibilité, son invisibilité reste forte.”<sup>22</sup>

Het is daarom van belang wat meer naar de narratologische argumenten te kijken die, evenwel vaak onderhuids en ongearticuleerd, in het debat over literatuur en ethiek meespelen. De secularisatie-hypothese van de modernisatie-theorie heeft binnen de literatuurstudie zijn weerslag gevonden in een evolutionair perspectief, waarbij de aanwezigheid van een auctoriële verteller zoals bij Henry Fielding, die vanuit een ironisch, alwetend vertelperspectief duidelijk zijn (moreel) oordeel over de figuren te kennen geeft, geleidelijk aan teruggedrongen wordt tot een grotere terughoudendheid van de verteller, waarbij de lezer opgesloten wordt in het perspectief en het bewustzijn van één of meerdere figuren. De culminatie van deze evolutie wordt meestal bij Flaubert (“la tarte à la crème d’une certaine critique”, aldus Olsen) en Arthur Schnitzler gesitueerd.<sup>23</sup> Precies

---

21. Andreas Mahler: “Der Satiriker Flaubert – Beobachtungen zum *Dictionnaire des idées reçues* und zu *Bouvard et Pécuchet*”. In: *Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur* 1 (1995), p. 26-53.

22. Martin Olsen: “Polyphonie et monologue intérieur”. In: *Tribune, Skrifserie for romansk institutt, universitetet i Bergen*. Ed. K. Fløttum en H. Vidar Holm. Bergen 1999, p. 49-79. Geciteerd naar <http://www.hum.au.dk/romansk/polyfoni/Olsentrib.htm>.

23. De traditionele visie – hier bij monde van von Graevenitz – verklaart deze tendens vanuit een streven naar meer realisme: “Statt wie bisher die erzählte Wirklichkeit zu einem Symptom der Erzähler-Allwissenheit zu machen, war jetzt auch der Erzählerstandpunkt den Bedingungen der darzustellenden Wirklichkeit unterzuordnen. Denn die Wirklichkeit im Roman sollte nicht mehr nur die eingeschränkte Wirklichkeit einer einzelnen Person sein. Man wollte sich darauf verlassen können, dass nach dem Beispiel der neueren Wissenschaften auch in der Literatur eine Wirklichkeit wie sie ist und nicht wie einer sie sieht erscheint.” (Gerhart von Graevenitz: “Erzähler”. In: *Arbeitsbuch Romananalyse*. Ed. H.-W. Ludwig. Tübingen 1982, p. 86)

die afwezigheid van commentaar zou in het geval van Flauberts *Madame Bovary* tot de morele verontwaardiging van de weldenkende, maar nog niet met de conventies van het moderne, geautonomeerde literaire systeem vertrouwde goegemeente geleid hebben.

Reeds van bij het begin blijkt het echter ambivalent om over het communicatieve succes van de neutralisatie en *containment* van hiërarchiserende en waarderende uitspraken van de kant van de vertelinstantie te spreken. Zo figureert de idee van de *impassibilité* weliswaar prominent in Flauberts poëtica. De terughoudendheid inzake commentaren en conceptualiserende duidingen die het waarnemingsvermogen van de figuren overstijgen, geldt echter niet voor de bijfiguren, de zogeheten *flat characters*, die hierdoor meer dan ooit in een keurslijf gedwongen worden. Zo is er de apotheker Homais, die bij uitstek de burgerlijke mediocriteit vertegenwoordigt: “Quelle épouvantable catastrophe! s’écria l’apothicaire, qui avait toujours des expressions congruantes à toutes les situations imaginables.”<sup>24</sup> Het is wellicht geen toeval dat het hier om een klassiek ironische uitspraak gaat (“Lob durch Tadel”) – men hoort een echo van het zelfbegrip van de figuur, dat echter hyperbolisch overdreven wordt in het idioom van de verteller.

Gaat op zijn beurt Luhmanns theorie, die grotendeels op het succesverhaal van secularisatie, ontvoogding en emancipatie in zijn meest teleologische dimensie gebaseerd is, voorbij aan de harde werkelijkheid van reële discursieve praktijken? Ik verwijs naar een voorbeeld van empirisch onderzoek binnen het vertoogonderzoek (*discourse analysis*) in verband met “moral construction”.<sup>25</sup> De gevalstudie beschrijft patronen in het zelflegitimerende discours van een sociaal assistent in een zaak van kinderverwaarlozing en de bijhorende juridische strijd om het hoederecht. Ter rechtvaardiging van de noodzakelijkheid van de institutionele interventie worden narratieve tactieken gebruikt waarbij de ouders als onverantwoordelijk, irrationeel en bovendien systematisch in de handelende rol worden gepresenteerd. De onhoudbaarheid van de situatie wordt bovendien versterkt gesuggereerd door een sequentieel model dat op Labovs begrip *patterning* teruggaat. Het resultaat oogt structuralistisch, maar suggereert wel een sterkere normativiteit van communicatie dan binnen een systeemtheoretisch kader zichtbaar gemaakt kan worden. Luhmann hanteert een (gewild) anachronistisch be-

24. Gustave Flaubert: *Madame Bovary*. Paris 1972, p. 186.

25. Christopher Hall, Srikant Sarangi en Stefaan Slembrouck: “Moral construction in social work discourse”. In: *The Construction of Professional Discourse*. Ed. B.-L. Gunnarsson, P. Linell en B. Nordberg. London 1997, p. 265-291.

grip van ethiek<sup>26</sup> als een vorm van communicatie waarbij men met inzet van de hele persoonlijkheid (die in moderne interactie nauwelijks aan bod komt) ge-waardeerd of gediscredeerd wordt. Het gaat hier om een ‘agressieve’, polemogene codering die binnen een complexe en functioneel gediversifieerde maatschappij onhoudbaar zou zijn geworden. Commentatoren hebben al gewezen op het feit dat Luhmann op het theoretische niveau een interessante wending geeft aan heel wat fundamentele vraagstukken uit vooral de sociologische theorie, maar dat het zijn theorie aan concrete “inscription discursive, sociale et institutionelle” in de realiteit ontbreekt.<sup>27</sup>

De eigenlijke pointe van Luhmanns interventie bestaat er echter in dat aan ethiek een nieuwe plaats wordt toegewezen als ‘reflectietheorie van de moraal’; naar de literatuur toe vertaald betekent dit dat literatuur niet normatieve drager van waarden, maar enkel observatie van normativiteit is – en kan zijn.

## Aporie van de ‘thematisch-mimetische’ literaire ethiek

### *Drie de Sade-lecturen: Adorno – Luhmann – Barthes*

Om het spectrum dat zich tussen mimetische en performatieve lecturen bevindt nog wat gedifferentieerder voor te stellen, beroep ik mij op drie interpretaties van de victimerings-auteur bij uitstek: markies Donatien Alphonse François de Sade. Adorno’s interpretatie van de Sade bevindt zich in de *Dialektik der Aufklärung* (1947) en past geheel in de krachtlijnen van de *Kritische Theorie*, die de eigen woordenschat in eng moraliserende zin mobiliseert. In dit moralistisch perspectief ensceeneert de Sade (volgens Adorno en Horkheimer) een autoritaire vorm van communicatie waarvoor de begrippen “Verfremdung”, “Instrumentalisierung”, “Zweckfunktionalität” een gemakkelijke *scriptio* opleveren.

“Was Kant transzendental begründet hat, die Affinität von Erkenntnis und Plan, die der noch in den Atempausen durchrationalisierten bürgerlichen Existenz in allen Einzelheiten den Charakter unentrinnbarer Zweckmäßigkeit aufprägt, hat mehr als ein Jahrhundert vor dem Sport Sade schon empi-

---

26. Vgl. Johan Stuy: “Ethiek en systeemtheorie van de moderne maatschappij: Luhmanns ontmanteling van de praktische filosofie.” In: *Sociale systemen bestaan: een kennismaking met het werk van Niklas Luhmann*. Ed. R. Laermans. Leuven 1997, p. 147-165.

27. Koen Geldof: “Niklas Luhmann”. In: *Analytiques du sens. Essais sur la sociologie de la culture*. Leuven 1996, p. 124.

risch ausgeführt. Im Sport wie in allen Zweigen der Massenkultur herrscht angespannte, zweckvolle Betriebsamkeit, ohne daß der nicht ganz eingeweihte Zuschauer den Unterschied der Kombinationen, den Sinn der Wechselfälle zu erraten vermöchte, der sich an den willkürlich gesetzten Regeln mißt. Die eigene architektonische Struktur des kantischen Systems kündigt die vom inhaltlichen Ziel verlassene Organisation des gesamten Lebens an. Mehr noch als auf den Genuß scheint es in solchen Veranstaltungen auf seinen geschäftigen Betrieb, die Organisation anzukommen.”<sup>28</sup>

De libertijnen worden met jargoneske sportteams en managers gelijkgeschakeld. Belangrijk is ook dat de interpretatie in Adorno's Amerika-kritiek past (alle onvertaald gelaten Engelstalige woorden krijgen bij Adorno een extreem negatieve connotatie). De Sade is onderdeel van de destructieve “Moderne”, die het ideaal van de “zwangsfreie” communicatie op de helling zet.

Dat het niet zo dramatisch hoeft te zijn, illustreert dan weer Luhmanns tegeninterpretatie, die de tekst in het kader van de ‘hogere amoraliteit’ interpreteert en in de Sade de poging ziet om het willekeurige karakter van de morele code te illustreren.<sup>29</sup> De Sades amoralisme is nu de realisatie van datgene wat in het communicatieve “Vernunft” van de Verlichting altijd al aanwezig is, maar tot dan toe geloofend werd:

“Die Favoriten des Lasters argumentieren sehr viel besser als die obstinat auf Tugend insistierenden Opfer. Ihre Gedankenwelt ist komplex organisiert. Das Laster versucht zu überzeugen. Die Tugend setzt, indem sie auf ihre Tugend hinweist, Konsens voraus, und jammert eigentlich nur noch.”<sup>30</sup>

De Sade komt volgens Luhmann de verdienste toe het legitimatiedeficiet van een transcendentaal gefundeerde ethiek in scene gezet te hebben; toch betekent de loutere “Umwertung der Werte” geen geldig alternatief, het blijft enkel bij het aantonen dat waarden omgeruild kunnen worden terwijl het argumentatieve discours hetzelfde blijft. De libertijnen, bij Adorno als dragers van een moderne moraal gemobiliseerd, zijn bij Luhmann nog niet modern genoeg. Het blijft aan een tweedegraads observatie, aan de ethiek als reflectietheorie van de moraal, voorbehouden aan te tonen dat het “nicht um die Sicherheit des moralischen

---

28. Theodor W. Adorno en Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main 1996, p. 97.

29. Vgl. Niklas Luhmann: “Ethik als Reflexionstheorie der Moral”. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3. Frankfurt am Main 1989, p. 358-448.

30. Luhmann: “Ethik als Reflexionstheorie der Moral”, p. 418.

Urteils geht, sondern um die Steigerung der Unsicherheit in der Bereitschaft, sich selbst oder andere zu achten oder zu mißachten.”<sup>31</sup>

De voor het hier voorgestelde leatuurconcept meest stringente leatuur is ongetwijfeld die van Roland Barthes. Barthes suggereert – met nog stevig structuralistische begrippen – dat taal intrinsiek gewelddadig is, tenminste in het gebruik dat er in de ‘klassieke tekst’ van gemaakt wordt. Hij hanteert daartoe een zelf-referentiële kortsluiting die vandaag de dag als tekstualisme kan worden omschreven. In de encensering van het exces en van de “Normverstoß” zijn de libertijnen echte structuralisten die het geometrische grondpatroon van (syntagmatische) selectie en (paradigmatische) combinatie strikt toepassen.<sup>32</sup> Hun scènes spiegelen de structuur en de logica van de taal zelf, namelijk het opvullen van de valenties van de zin. “La phrase (littéraire, écrite) est elle aussi un corps qu’il faut catalyser, en remplissant tous ses lieux premiers (sujet-verbe-complément) d’expansions, d’incises, de subordonnées, de déterminants.”<sup>33</sup> Barthes verwijderd zich nog het verst van een mimetische leatuur wanneer hij stelt dat victimisering in dit talig perspectief anders gesitueerd moet worden: “La victime n’est pas: celui ou celle qui subit, mais: celui ou celle qui tient un certain langage.”<sup>34</sup> Met deze stelling illustreert Barthes op extreme wijze wat het betekent om teksten “non pas comme un reflet à peindre, mais comme un modèle à reproduire” te benaderen.<sup>35</sup> Dit betekent dat een heel aantal narratieve termen moet worden herijkt. Het alternatieve statuut van het personage suggereert Barthes in dezelfde tekst, wanneer hij verlangt dat de representatie van realiteit, van een leven:

“[...] se réduisit, par les soins d’un biographe amical et désinvolte, à quelques détails, à quelques goûts, à quelques inflexions, disons: des “biographèmes”, dont la distinction et la mobilité pourraient voyager hors de tout destin et venir toucher, à la façon des atomes épicuriens, quelque corps futur, promis à la même dispersion; une vie trouée, en somme, comme Proust a su écrire la sienne dans son oeuvre”.<sup>36</sup>

Op die manier bereikt Barthes’ interpretatie-concept een Luhmanniaans getint overschot van verwijzingsmogelijkheden dat de bakens kan uitzetten voor de hier voorgestelde vorm van interdiscursiviteit tussen literatuur en ethiek.

---

31. Luhmann: “Ethik als Reflexionstheorie der Moral”, p. 421.

32. Zie Andrew Gibson: *Towards a Postmodern Theory of Narrative*. Edinburgh 1996.

33. Roland Barthes: *Œuvres complètes*. Deel 2. Ed. É. Marty. Paris 1994. (= *Sade Fourier Loyola*), p. 1133.

34. Barthes: *Sade Fourier Loyola*, p. 1143.

35. Barthes: *Sade Fourier Loyola*, p. 1134.

36. Barthes: *Sade Fourier Loyola*, p. 1145.

## Het concept van de “implied author”

Eén van de geliefde ankerpunten van het “ethical criticism” is de “implied author”. Het verdwijnen van een auctoriele, in de ethisch-gnomische code sprekende verteller wordt namelijk in het *ethical criticism* niet zonder meer aanvaard. Wayne Booth veroorzaakte reeds in de jaren ‘60 consternatie door in *The Rhetoric of Fiction* twijfels te uiten over de morele aanvaardbaarheid van het buiten spel zetten van de klassieke verteller door middel van typisch modernistische verteltechnieken zoals de *interior monologue* (onder andere bij Henry James). Als een soort tegengewicht lanceert hij de notie van “implied author”, een hypothetische, geïnfereerde entiteit die “not only the extractable meanings” van de tekst omvat, “but also the moral and emotional content of each bit of action and suffering of all the characters”.<sup>37</sup> De instantie dient bij Wayne Booth vooral om het ‘onbetrouwbaar vertellen’ te omlijnen, dat gedefinieerd wordt als de “distance [...] between the fallible or unreliable narrator and *the implied author who carries the reader with him in judging the narrator*.”<sup>38</sup> Voor Booth is deze instantie de “embodiment of ethical norms”, “a source for the text’s *ethos*, those norms and values that seem to be embodied in the text but that may be at direct odds with the norms and values of a given narrator.” Booth citeert zelf het voorbeeld van *Huckleberry Finn*. Hoezeer voor Booth een nabijheid tussen “implied author” en reëel schrijvend subject virulent blijft, blijkt ook uit de voor mij onbegrijpelijke, maar nauwelijks ter discussie gestelde uitspraak dat een beperkte focalisatie niet minder ‘alwetend’ is:

“Nous classons dans la catégorie «scénique» de nombreuses oeuvres modernes, dont chacun des éléments nous est transmis à travers les vues limitées des personnages; mais ces oeuvres supposent autant d’omniscience de la part de l’auteur réduit au silence qu’il y en a chez Fielding. [...] Le choix du point de vue le plus rigoureusement limité ne permet pas d’éluder l’omniscience.”<sup>39</sup>

Het mag dan ook geen wonder heten dat Booth zijn terugkeer van de “(implied) author” op het gebied van *kenztes* situeert, zoals de indeling en betiteling van hoofdstukken, waarbij het de bedoeling is om aan te tonen dat het formele tekstualiteitsparadigma voor dergelijke elementen geen verklaring kan bieden. Die elementen zijn vaak evenwel louter functioneel en bovendien verregaand

37. Wayne C. Booth: *The Rhetoric of Fiction*. Chicago 1966, p. 73.

38. Booth: *The Rhetoric of Fiction*, p. 158.

39. Wayne C. Booth: “Distance et point de vue. Essai de classification”. In: *Poétique du récit*. Paris 1977, p. 108-109.

traditioneel bepaald: een minimale toezegging aan conventies van herkenbaarheid is zelfs in het meest subversieve literaire werk steeds aanwezig.

De *antropomorfisering* van de tekstuele interactie is bij dit alles voor Wayne Booth een niet onaangenaam neveneffect: de ideale lectuur wordt gezien als een stichende ‘ontmoeting’ van twee moreel oprechte individuen. Dat blijkt nog sterker uit de titel van Booths latere boek *The Company we keep. An Ethics of Fiction* (1988). Het hoeft verder geen betoog dat het bewust ambivalente adjectief in “ethical criticism” maar al te graag – als reactie tegen de zogezegd onethische ‘deconstructie’ van de tekst – het attribueert “ethical” voor zichzelf opeist. *Ethical criticism* zoekt niet alleen naar een ethiek van het literaire, maar claimt voor zichzelf het attribueert van het ethisch verantwoorde, een trefwoord dat op die manier duidelijk naar *political correctness* zweemt.

In een recenter artikel buigt Wayne Booth zich opnieuw over de vraag of stilistische keuzes onderworpen zijn aan een ethische lading: ook hier komt het tot een merkwaardige polemiek, in die zin dat in vormen van openheid en polyfonie de noodzakelijke evaluatie zou ontbreken.<sup>40</sup> Op de terugkeer van het concept “implied author” binnen *ethical criticism* is al heel wat reactie gekomen. In de kritische behandelingen wordt er vooral voor gepleit om deze bij Booth moreel geladen instantie in een tekststructurend principe om te zetten. Dit beweert bijvoorbeeld Jahn in typisch postmoderne stijl vanuit een enigszins diffuus anti- of posthumanistisch, subject-decentrerend tekstualiteitsdenken.<sup>41</sup> Alleszins is niet meteen duidelijk of de opwinding over het “implied author”-concept uiteindelijk aan de orde is, wanneer deze instantie hoe dan ook een denkeconomisch, heuristisch gegeven is, zoals meer recent, cognitivistisch geïnspireerd narratologisch onderzoek beklemtoont:

“Dieser ‚implizite Autor‘ ergibt sich aufgrund einer schwer vermeidbaren Konstruktionsleistung des jeweiligen Lesers, der innerhalb seiner endlos autobiographischen Tätigkeit der Wahrnehmung einen gleichsam externen personellen Ausgangsort des eigenen Textverstehens erzeugt.”<sup>42</sup>

---

40. Wayne C. Booth: “Are Narrative Choices Subject to Ethical Criticism?” In: *Reading Narrative: Form, Ethics, Ideology*. Ed. J. Phelan. Columbus 1989, p. 57-78.

41. Manfred Jahn: “Renaissance eines anthropomorphisierten Passepartouts oder Nachruf auf ein literaturkritisches Phantom? Überlegungen und Alternativen zum Konzept des implied author”. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 67:1 (1993), p. 1-25.

42. Bernd Scheffer: *Interpretation und Lebensroman. Zu einer konstruktivistischen Literaturtheorie*. Frankfurt am Main 1992, p. 220.



Indien het gaat om een louter cognitieve noodzakelijkheid, hoeft het concept nog niet per se een rol te spelen in de interactie. Uitgaande van het feit dat een overkoepelende productie- of vertelinstantie in het geval van film veel minder duidelijk is, vindt dit inzicht ook steeds meer ingang in de literatuurwetenschap.<sup>43</sup>

Ik wil meteen ingaan op het (ook door Wayne Booth geuite) argument dat de systeemtheoretische kijk op de tekstimmanente mediatie van literaire ethiek (het loskoppelen van een puur intersubjectief modelleren) niets anders doet dan een specifieke dispositie van vooral literaire modernisten tot een tijdloos principe te verheffen. Zachary Newton citeert bijvoorbeeld Shlomith Rimmon-Kenan, die erop wijst dat “in dissolving person into «character», and character into text, semioticians are only following the lead of modernist writers such as Woolf, Stein, and Kafka.”<sup>44</sup> Het is wellicht geen toeval dat Philippe Hamon zijn structuralistische artikel “Pour un statut sémiologique du personnage” in *Poétique du récit* met een Valéry-citaat laat beginnen, waarin sprake is van “l’oubli de la condition verbale de la littérature” die tot de illusie leidt van een “existence et psychologie des personnages, ces vivants sans entrailles.”<sup>45</sup> Hamon beschrijft als het ware de mimetische versie van de nexus tussen literatuur en ethiek wanneer hij deze ‘illusie’ van het personage op de korrel neemt: “On nage en pleine plaidoirie judiciaire, exactement comme si on parlait d’êtres vivants dont il faut justifier une conduite incohérente.”<sup>46</sup> Die alliantie tussen teksttheorie en modernistische schrijfspraktijk of poëtica mag voor sommigen een gegeven feit zijn, de wisselwerking ervan is moeilijk te bepalen en de alliantie is in ieder geval niet waterdicht.

Het kan hier niet de bedoeling zijn om de operationaliteit van mimetische leespraktijken zoals die van Martha Nussbaum en anderen te beoordelen. In wat volgt, ga ik verder op zoek naar argumenten voor het feit dat het conceptueel sterker én interessanter is om niet zozeer van een substantialistische (in termen van goed en slecht), als wel van een functionalistische ethiek van literaire teksten uit te gaan, dus met betrekking tot het communicatieve succes van uitingen en de modalisering van hun normativiteit.

43. “Real readers conceive of canonical fictional language (that is, narrative without a narrator) as self-constituting rather than emanating from a fictional teller.” (Mary Galbraith: “Deictic shift theory and the poetics of involvement in narrative”. In: *Deixis in Narrative: a cognitive science perspective*. Ed. J. F. Duchan, G. A. Bruder en L. E. Hewitt. Hissdale 1995, p. 32).

44. Adam Zachary Newton: *Narrative Ethics*. Cambridge 1995, p. 55.

45. Philippe Hamon: “Pour un statut sémiologique du personnage”. In: *Poétique du récit*. Paris 1977, p. 115.

46. Hamon: “Pour un statut sémiologique du personnage”, p. 116.

## *Normativiteit in literaire teksten vanuit relationeel perspectief*

Asl mogelijk alternatief heeft Philippe Hamon reeds een zeer verdienstelijke theorie van tekstspecifieke normativiteit voorgelegd in zijn *Texte et idéologie: valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'oeuvre littéraire* uit 1984. De conceptuele noemer die Hamon gebruikt om over de mediatie van normativiteit in teksten te spreken is *idéologie*. Hij gaat echter tegelijk in tegen het monolithische gebruik dat in tal van disciplines van de ‘ideologie-verdenking’<sup>47</sup> gemaakt wordt en probeert de werking van ideologie stilistisch te plaatsen door middel van de hypothese dat “l’effet-idéologie dans un texte (et non: l’idéologie) passe par la construction et la mise en scène stylistique d’appareils normatifs textuels incorporés à l’énoncé.”<sup>48</sup> De eigenlijke definitie van ideologie luidt als volgt (zij het nog erg structuralistisch):

“Une idéologie peut alors être considérée comme une hiérarchie de niveaux de médiations (l’outil, le langage, le sens corporel, la loi, étant les opérateurs-médiateurs de ces niveaux) définissant des actants-sujets soit fixés dans des axiologies (échelle, listes et systèmes de valeurs), soit engagés dans des praxéologies (ensembles de moyens orientés vers des fins), et dotés d’une compétence évaluative variable.”<sup>49</sup>

De aandacht voor “les degrés d’implication du narrateur dans sa narration” speelt daarbij een rol, maar is niet meer dan een bestanddeel van een meer exhaustieve kijk op “la compétence idéologique de l’énonciation”, die “les degrés, les supports, ou les modes de compétence et de réussite dans l’évaluation de l’énonciation du narrateur, et [...] les modes de justification du fait même de faire un énoncé” omvat, waarbij deze als “lieux d’une évaluation, ou encore comme modalisations, c’est-à-dire comme des foyers relationnels complexes” beschouwd worden.<sup>50</sup> Ik heb de indruk dat Hamon hiermee pleit voor een verhoogde *relationaliteit* of *polycontexturaliteit* zoals die door Luhmann gehanteerd worden. Modaliteit wordt bij Benveniste precies onder dit oogpunt gedefinieerd: “Nous entendons par modalité une assertion complémentaire portant sur l’énoncé d’une relation.”<sup>51</sup> Zoals Buell aangaf, wordt vaak geprobeerd om aan bepaalde tekstgenres een bepaalde normativiteit toe te kennen. Typische strate-

---

47. Vgl. Niklas Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*. Opladen 1995, p. 59.

48. Philippe Hamon: *Texte et idéologie. Valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'oeuvre littéraire*. Paris 1984, p. 20.

49. Hamon: *Texte et idéologie*, p. 219.

50. Hamon: *Texte et idéologie*, p. 20.

51. Emile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*. Deel 2. Paris 1974, p. 187.

gieën die in dit verband genoemd worden, zijn bijvoorbeeld de passivering waardoor ouderschap verzwegen wordt en het onmogelijk wordt “to localise responsibility since there is no one left who could even be asked to answer for what is being done”.<sup>52</sup> Deze ellips kan als als “moral malaise” (Kolani), maar ook als fascinatie voor een bepaald esthetische potentieel worden begrepen.<sup>53</sup> Eén van de consequenties van een rigoureuze relationele kijk op het totstandkomen van betekenis zou erin bestaan dat het niet mogelijk is om te komen tot een taxonomie van stijlfiguren of “narrative choices” (bijvoorbeeld een dominante metonymische of metaforische verbeelding); hun ‘werking’ kan slechts *operationeel* bekeken worden.

Diezelfde gesitueerde relationaliteit heeft dan ook zijn weerslag op de inschatting van de hier reeds ter sprake gekomen auctorieuze vertelmodus met betrekking tot de overdracht van waarden. Met auctorialiteit wordt hier de nul-focalisatie bedoeld waarbij een niet-gesitueerde verteller vanuit een soort van “view from nowhere” de literaire handeling van commentaar en duiding voorziet en optioneel ook het proces van het schrijven kan becommentariëren.

In haar artikel “Optics and power in the novel” reageert Dorrit Cohn op interessante wijze tegen recente toepassingen op literatuur van Foucaults opvattingen over macht. Zij poneert in dit verband “a skeptical assessment of all manners of simple and stable correspondence of modal type and moral stance. First, the traditional link between authorially focalized novels and clear normative values.”<sup>54</sup> De concrete aanleiding vormen enkele studies die vormen van auctorieuze schrijven uit de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw verwijten een panoptisch, repressief-gesloten systeem te installeren dat de figuren dwingt tot een totale transparantie van denken en bewustzijn. De vertelsituatie wordt gemodelleerd op een biechtpraktijk waarvan de controle totaal in de handen ligt van de alwetende verteller. Binnen een foucaultiaans perspectief wordt het auctorieuze *framen* gezien als een invasie, een opleggen van de auctorieuze stem aan het perspectief van de figuren. Cohns

52. Ruth Kolani: “Secret Agent, Absent Agent? Ethical-Stylistic Aspects of Anarchy in Conrad’s *The Secret Agent*”. In: *The Ethics in Literature*. Ed. A. Hadfield, D. Rainsford en T. Woods. Basingstoke 1998, p. 88.

53. Zie o.a. de schets *Ausgebrochener Augenblick* bij Musil, met zijn merkwaardige omkering van dader- en slachtoffer-rollen: “Und gerade da springt der Augenblick aus der Reihe, brechen sechs Augenblicke, sechs Schüsse aus. Ein wirbelndes Zeitstück. Niemand weiß mehr, wie es sich losgerissen hat, nachdem es vorbei ist. Der Unentschlossene, die ausgeschossene Pistole in der Hand, befindet sich stumm in einer Stellung, als fürchte er Schläge von dem, der unter seinen Schüssen zusammengebrochen ist.” (Robert Musil: *Gesammelte Schriften*. Deel 7. Reinbek bei Hamburg 1978, p. 653)

54. Dorrit Cohn: “Optics and Power in the Novel”. In: *The Distinction of Fiction*. Baltimore/London 1999, p. 179.

weerwerk tegen dit soort van homologie tussen narratologische principes en machtsverhoudingen – die zij als een typische vorm van het “loose associativism”<sup>55</sup> beschouwt die eigen zou zijn aan het *New Historicism* – is legitiem, maar de argumenten die zij hiervoor geeft zijn verre van voldoende. Ten eerste kan volgens Cohn macht alleen bestaan tussen personen van hetzelfde fictionele “niveau” of “ontological plane”<sup>56</sup>, hetgeen bij vertellers en gefocaliseerde figuren duidelijk niet het geval is. Bovendien baseert zij zich op een algemene indruk van “liberal education” in Amerika, voert zij met andere woorden als argument aan dat het werken met fictionele teksten in het kader van de Amerikaanse “liberal education” volgens haar mening niet immoreel of doctrinair kan zijn. Dat literatuur een “polyphony or patchwork of universes of values, constitutionally incapable of indoctrinating the reader”<sup>57</sup> is, kan accurater beargumenteerd worden aan de hand van recente ontwikkelingen in de linguïstiek van het vertellen. Een belangrijke aanzet tot het herbekijken van het modieuze ‘veroordelen’ van auctorialiteit als monologisme en moralisme wordt immers gegeven vanuit de performativiteitstheorie. Mensen als Hamon en Maingueneau tonen aan dat zelfs auctoriële focalisatie in literaire teksten veel minder monologisch en homogenerend is dan altijd werd aangenomen: “L’unité de l’énonciation est une fiction de certaines linguistiques, et n’existe pas pour (dans) un texte littéraire, qui multiple en général les représentations d’énonciations par «une mise en scène énonciative de type ironique.»”<sup>58</sup> Omgekeerd geldt echter ook dat een sterk gepersonaliseerde focalisatie niet volledig vrij hoeft te zijn van auctoriële tendensen. De veelgeroemde “beschränkte Perspektive” bij Kafka, bijvoorbeeld, sluit niet uit dat K.’s uitspraken steevast de grenzen van hun gelding in het moderne, ondoorzichtbare universum overschrijden. Met andere woorden zou men kunnen stellen dat zij door auctorialiteit ‘geïnfecteerd’ lijken. De vooronderstelling uit *Vor dem Gesetz*: “Alle streben doch nach dem Gesetz”<sup>59</sup>, is een voorbeeld van een dergelijke zin, “délégué d’une collectivité investie de l’autorité d’un Savoir dont la légitimité repose sur une institution et, au-delà, la Science”<sup>60</sup>, waarbij dui-

---

55. Cohn: “Optics and Power in the Novel”, p. 169.

56. Cohn: “Optics and Power in the Novel”, p. 171.

57. Cohn: “Optics and Power in the Novel”, p. 171.

58. Philippe Hamon: *L’ironie littéraire. Essai sur les formes de l’écriture oblique*. Paris 1996, p. 96.

59. Franz Kafka: *Der Prozeß*. Frankfurt 1983, p. 183. Vgl. de reeds van bij het begin duidelijk door auctorialiteit ‘geïnfecteerde’ *erlebte Rede*: “Was waren denn das für Menschen? Wovon sprachen sie? Welcher Behörde gehörten sie an? K. lebte doch in einem Rechtsstaat, überall herrschte Friede, alle Gesetze bestanden aufrecht [...]” (*Der Prozeß*, p. 9)

60. Emile Benveniste: “Les relations de temps dans le verbe français”. In: *Problèmes de linguistique générale*. Paris 1966, p. 242. Zie ook Joseph Vogl: “Vierte Person: Kafkas Erzählstimme”. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68 (1994), p. 745-756.

delijk is dat de normativiteit van dergelijke instituties precies niet meer gegarandeerd is. In een *casual remark* merkt Slavoj Žizek op dat de Kafka-interpretatie beheerst wordt door een blindheid waaraan misschien ook de meeste van Kafka's tragische helden zelf onderhevig zijn: hun fixatie op het ontbreken van een centrale wet leidt tot een soort van negatieve theologie. Het benaderen vanuit een 'verlies van immanente zingeving' geeft aan modernistische literatuur ten onrechte een heel nostalgisch cachet.<sup>61</sup>

### *Exegese*

In wat volgt wil ik me dan ook concentreren op enkele werken die precies deze strikte boedelscheiding van ethiek en literatuur lijken tegen te spreken: de sterk auctoriële fictie van auteurs zoals Hermann Broch enerzijds en representaties van het trauma van de holocaust anderzijds. Brochs poëtica argumenteert theoretisch voor de eenheid van esthetische en ethische rationaliteit, een eenheid die zich evenwel in zijn werk tot de grens van het onbehaaglijke toe manifesteert. Zo heeft Broch onder meer een *Kitsch*-theorie ontworpen waarbij kitsch op een naar huidige normen en vanuit het perspectief van de kunstsociologie ongemeen zelfzekere wijze als het 'ethisch verwerpelijke' en "Böse schlechthin" gekarakteriseerd wordt. Brochs werk wordt normaliter als kruistocht tegen het waardenrelativisme van de versnelde modernisering en het wetenschappelijk positivisme verklaard en zijn fictie als een soort van ontwerp van een "Gegenwelt" beschouwd. Inderdaad bevat zijn hoofdwerk *Die Schlafwandler* een theoretische studie over de "Zerfall der Werte", die in een soort van platoons idealisme appelleert aan de eenheid van het goede en die de roman op enigszins complexe wijze aan een figuur, een zekere Dr. Bertrand Müller, delegeert. Het Broch-onderzoek heeft net de figuur van Bertrand als *implied author* en het vertoog dat hij houdt als systeem van waarden beschouwd waarvan de fictie slechts de transpositie is, terwijl Bertrand slechts één van de vele gesitueerde focalisatoren is. Hoe moeilijk het is om een dergelijke tekstintern geconstrueerde normativiteit overeind te houden, kan het volgende voorbeeld illustreren. Het kan niet ontkend worden dat men op bepaalde plaatsen zeer duidelijk de 'stem' en de opinies van de biografische auteur Hermann Broch kan vermoeden. Dit wordt bijzonder pregnant in gevallen waar opvattingen zowel in essay-vorm (als onderdeel van Brochs theoretisch werk) als in het fictionele werk voorkomen. Toch gaat het ook in dat

---

61. Slavoj Žizek: *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge 1991, p. 52.

geval niet om een eenvoudige identiteit. In het tweede deel van de “Zerfall der Werte”-uitbreiding in *Die Schlafwandler* wordt het probleem van het verdwijnen van het ornament binnen de functionalistische bouwkunst en van de representatieve stijl behandeld en is in duidelijk pejoratieve bewoordingen van het gevaar sprake in het “komische Gebilde eines Van de Velde zu verfallen.” Het sterke waardeoordeel dat hier uitgesproken en geaffirmeerd wordt, vindt zijn equivalent in het grote Hofmannsthal-opstel, en wel in bijna identieke bewoordingen: daar is de Jugendstil van Van de Velde “kein Stil, sondern eine kaufgewerbliche Geschmacksrichtung, die niemals zum Architektonischen vorzustoßen vermochte, und für die kein Gebäude in spätern Jahrhunderten zeugen wird.”<sup>62</sup> De uitspraak is van een bijna pijnlijk dogmatisch gehalte, want de hyperbolische voorspelling alleen al wordt door het feit tenietgedaan dat nog menig gebouw van Van de Velde overeind is gebleven. Van hieruit kan het essay “Zerfall der Werte” in *Die Schlafwandler* als een poging gezien worden, de significanten van de verteltekst in een relatie van transparante uitdrukking te plaatsen. Als achtergrond kunnen we ook hier een vrij banale en dogmatische polemie tegen het protestantisme, pas herontdekt als ‘ethiek van het kapitalisme’ (Weber), vermoeden, een polemie waarvan de termen eens te meer éénduidig (voor)gedefinieerd zijn: het ornament is functieloosheid, functionele kunst is kitsch, enzovoorts. De expressivistische betekenisopvatting wordt sterk in de verf gezet door woorden als “die besondere symptomatische Bedeutung des Ornaments”, zijn “Bedeutung und Sinnfälligkeit.”<sup>63</sup> De eenduidigheid en intentionaliteit van de excursie worden echter gerelativeerd binnen de verhaalttekst: in het daaropvolgende hoofdstuk uit het Hannah Wendling-verhaal gaat het precies over architectuur, dit keer echter uit het zicht van een figuur in de stijl van de *erlebte Rede*: “es war der Fluch des Zufälligen und Zusammengewehten, der sich über die Dinge und über das Zueinander der Dinge gebreitet hatte, und keine Anordnung hätte man sich ausdenken können, die nicht ebenso zufällig und willkürlich gewesen wäre wie die bestehende.” De paratactische<sup>64</sup> aaneenschakeling van dergelijke compleet tegengestelde visies, van een theoretisch-platonische, fysiognomisch de be-

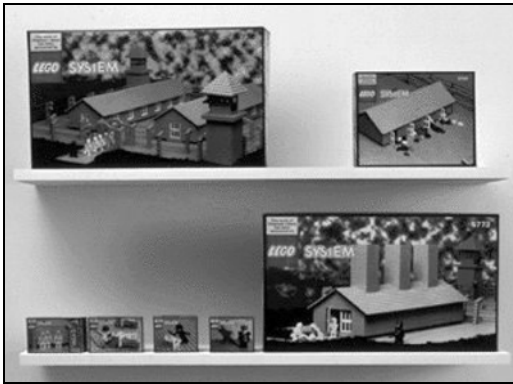
---

62. Hermann Broch: “Hofmannsthal und seine Zeit”. In: *Kommentierte Werkausgabe, Band 9/1: Schriften zur Literatur 2. Theorie*. Ed. P. M. Lützel. Frankfurt am Main 1981, p. 223.

63. Hermann Broch: *Die Schlafwandler*. Frankfurt 1994, p. 455.

64. De meest krasse parataxe vindt plaats wanneer het hymnisch bezingen van de platoonse eenheid van het individu (“unangestast bleibt die ethische Forderung, als solche immer noch Einheit der Welt, Einheit des Menschen, aufscheinend in allen Dingen, unverloren und unverlierbar über Räume und Zeiten hinweg”; Broch: *Die Schlafwandler*, p. 624) onmiddellijk gevolgd wordt door de amputatie van een frontsoldaat (“Dr. Flurschütz half Jaretski beim Anlegen der Prothese”). Het Broch-onderzoek heeft voor die brutale zelfdemontage van het argumentatieve en allegoriserende nog geen passende beschrijving gevonden.

tekenaars in fronten vastschrijvende enerzijds en een dissipatieve praktisch-alledaagse kijk anderzijds, werpt een geheel ander licht op de inhoud van de excursie, relateert deze zelfs tot op bepaalde hoogte. Het voorbeeld bewijst volgens mij niet dat de bewijsstructuur, het waarde-affirmerende in literatuur tot mislukken gedoemd is, maar dat de literaire tekst een hogere reflexiviteit bereikt, wanneer uitspraken aan de structuur van de tekst teruggekoppeld worden.



We kunnen de vraag naar de ont-tovering van de monolithische eenheid van auctoriele vertelinstanties echter ook omgekeerd, namelijk vanuit hun afwezigheid, benaderen. Vooral binnen de literatuurwetenschap wordt vaak de indruk gewekt dat normatieve instanties in teksten niet meer voorkomen en dat polyfonie het ordewoord

van alle vormen van moderne communicatie is. Auctorialiteit is niettemin de heersende praktijk in heel wat hedendaagse media die zich van narrativisering bedienen om tot een extreme complexiteitsreductie te komen waarbij transparante actantenstructuur en *plots* het interesse van de recipiënt gaande moeten houden. Beeldverslagen worden naadloos van een *subscriptio* voorzien die de potentieel meerduidige betekenaars in een duidelijk omschreven betekenskader met afgebakende fronten plaatst.<sup>65</sup> Van de in essentie heterodiëgetische *voice-over* techniek wordt in berichtgeving een dermate dominant gebruik gemaakt dat men zich omgekeerd bijna hulpeloos aan zijn lot overgelaten voelt bij een documentaire als *Kongomani* van Marc Hoogsteijns (2000, over de terugkeer van een gevluchte en vervolgde bevolkingsgroep vanuit Rwanda naar Congo) die zonder één woord commentaar en zonder *subscriptioes* het gebeuren aan de beoordeling van de kijker overlaat.

Dat confrontatie met commentaarloze beelden tot ontreddeering kan leiden, illustreert ook het werk van Libera. Van meet af aan werd het werk *Lego Konzentrationlager* van de Poolse kunstenaar Zbigniew Libera als controversieel en moreel verwerpelijk beschouwd. Ik doe er wellicht verkeerd aan om een werk aan te ha-

65. "Das, was als Realität nicht ausreichend zur Geltung kommt [namelijk consensus, traditie, vrede en zingeving in plaats van realiteit], wird als Moral angeboten, wird gefordert", stelt Luhmann (*Die Realität der Massenmedien*, p. 54) met betrekking tot deze moralisering van de massamedia.

len waarvan de receptie sterk normatief geladen is. Toch is dit een uitstekende reflectie op de contextuele en institutionele inbedding van communicatie. Het werk gaat actief in tegen de solidarisering met het slachtoffer, het plaatst – in tegenstelling tot het leeuwendeel van de representatie van de holocaust – de toeschouwer in de positie van degene die potentieel het concentratiekamp kan op- en herbouwen, situeert de toeschouwer met andere woorden in de positie van de dader, daar waar beelden op een meer historiserende wijze de aandacht vestigen op de realiteit van de slachtoffers. Spieker vestigt ook de aandacht op het universalistische karakter en de onschuldighheids-mythologie van Lego als (naar Deense etymologie) speel-goed.<sup>66</sup>

Bij de vraag of deze voorstelling daadwerkelijk banalisering in de hand werkt en voor revisionistische doeleinden kan worden ingeschakeld (“boon to extremists”), is precies de paratextuele en institutionele inbedding doorslaggevend: het feit dat het om een kunstwerk gaat waarvan de slechts drie bestaande exemplaren in een museum te vinden zijn. Door de grensoverschrijding van en de associatie met een commercieel product dat men “on display” ziet en waarvoor reclame kan worden gemaakt, wordt ook de aandacht gevestigd op de instrumentalisering van geweld in de media als iets met ‘nieuws’-waarde. Een commentaar



op de Benetton-praktijken, waarbij schokkende, maar vertrouwde beelden evengoed dienen om aandacht op een product te trekken, vindt men ook in de foto van Alan Schechner *Self Portrait at Buchenwald: It's the Real Thing* (1993), waarin de kunstenaar met een blikje *diet coke* in de hand in een historische foto poseert. Ik beschouw deze beide extreem mimetische beelden als uitdagingen voor een theorie die prat gaat op niet-mimetische intransitiviteit en performatieve betekenisconstitutie. De paradox bestaat erin dat werken die hun provocatieve contra-

66. Vgl. Sven Spieker: “Living Archives: Public Memory, Grafting, Context (Libera, Haacke, Wodiczko)”. In: *Khoroographies for Jacques Derrida. Tympanum* 4 (2000). Ed. D. Kujundzic. <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/spieker.html>



intuïtieve kracht ontlenen aan de (de-normaliserende) grensoverschrijding naar een andere vertoogvorm toe (domein van de reclame, kindertijd) hun riskante reproduceerbaarheid (reële fascinatie, reële banalisering en instrumentalisering door revisionismen) en hun platte ‘mimetisme’ precies moeten indammen door te verwijzen naar een (hernormerende) institutionele, museale begrenzing (het feit dat het ‘werk’ nooit reëel in productie zal gaan, dat het om een ‘kunstwerk’ gaat). Retorisch gezien gaat het in beide gevallen om vormen van *catachrese* of beeldbreuk, namelijk het *blenden* van incompatibele vertogen. Het eigenlijke ‘hergebruik’ ligt in het overschrijden van een grens van combineerbaarheid, meestal in de vorm van de incompatibiliteit van beeldvelden, in dit geval van de apotropäische modus van de waarschuwing en de affirmerende modus van reclame.

De Graef bespreekt de catachrese vooral onder het dubbele aspect van haar brutale realiteits- en machtsverhoudingen constituerende, performatieve dimensie (met een treffende verwijzing naar Fish’ vaststelling dat “institutions are no more than the temporary effects of speech act agreements”), gecombineerd met haar mimetische, naturaliserende impetus (door de “appeal to the commonsensical”) en thematiseert van daaruit het beeldveld van de *body politic* en organisatie: “the name for the figure that names the nameless – classical examples being the legs of the table, arms of the chair, face of the mountain and indeed, perhaps, the head of the state.”<sup>67</sup> Steevast wordt bij een catachrese het gevaar van *habitualisering* en *naturalisering* op de voorgrond geplaatst, zo ook bij Mieke Bal:

“Catachreses have the advantage of passing for self-evident, which makes them easy means of communication. But they also obscure their own connections to the speaking subject, thereby becoming self-serving and therefore easy to use as ideological vehicles. This disadvantage becomes heavier when the catachresis is no longer the *casus classicus* of a table leg, but a metaphor used as a concept – a tool for analysis. They have the additional dangerous attraction of being easily mistaken for concepts.”<sup>68</sup>

Hoewel de catachrese – volgens Jürgen Link onder de vorm van de “Kombinations-Katachrese” zelfs het “Webgeheimnis moderner Medientexte”<sup>69</sup> – tot het

67. Ortwin de Graef: “Sweet Dreams, Monstered Nothings: Catachresis in Kant and Coriolanus.” In: *The Ethics in Literature*. Ed. A. Hadfield, D. Rainsford en T. Woods. London 1999, p. 215 en 246.

68. Mieke Bal: “Legal Lust: Literary Litigations” (Ms., 2000; <http://www.hum.uva.nl/lw/medewerkers/docenten/miekeb/legallust.html>), p. 16.

69. Jürgen Link: “Karl Kraus im Kampf mit der Phrase oder Versuch über den Anteil der Katachrese an der modernen Kultur”. In: “*Auf dem Fußbreit leben, zwischen Phrasen und Gasen.*” *Katachresen und Interdis-kurse. KulturRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie* 43 (2001), p. 52.

arsenaal van de ideologie en de naturalisering (in de betekenis die Barthes eraan geeft, namelijk het creëren van een indruk van organische authenticiteit los van ouderschap of waarnemer-afhankelijkheid) behoort, bestaat er volgens mij ook een creatief en heuristisch gebruik van deze figuur die – bij uitstek in het werk van Elfriede Jelinek – door middel van ironische distantiëring ten opzichte van het eigen mimetisme opnieuw de onderliggende incompatibiliteit en apocriefe relationaliteit – zij het op riskante wijze<sup>70</sup> – weer aan het licht kan brengen.

## Conclusie

Het onderliggende argument van deze tekst is dat voor een concrete leespraktijk die de uitgangspunten van Luhmann met betrekking tot ethische communicatie getrouw blijft, men zich best naar meer tekstsensibele lezers zoals Roland Barthes oriënteert, in plaats van Luhmanns eigen neo-scholastieke conceptualisering van kunst zomaar over te nemen en ontologiserend van een dominante code (“unterhaltsam” bij Niels Werber, “interessant” bij Plumpe) uit te gaan. Een van de redenen waarom actie in literaire teksten niet zomaar realistisch-mimetisch kan worden beschouwd als een geheel van rolmodellen die potentieel aan morele evaluatie onderhevig zijn en al dan niet tot navolging strekken, is dat fictionele werkelijkheden structureel gekenmerkt worden door een overschot van verwijzingen naar andere mogelijkheden, en dit op verschillende niveaus, die eigen zijn aan hun meervoudige relationaliteit. Barthes spreekt in dit verband over een catachrestische structuur van het modernistische discours: de articulatie van een literaire ethiek situeert zich dan niet in termen van vertaalbaarheid naar een eigenlijk geïntendeerde, tekstonafhankelijke moraal, of het vehikel van een transpositie, maar in de vaststelling van een weerstand van teksten tegen precies dergelijke pogingen.<sup>71</sup> Het verzet van beelden en teksten tegen hun eigen mime-

---

70. Ernst Jüngers *In Stahlgewittern* fungeert hier als dilemma: het werk geldt in werken die zich met literatuur en ethiek bezighouden (zie b.v. Jürgen Nieraad: *Die Spur der Gewalt. Zur Geschichte des Schrecklichen in der Literatur und ihrer Theorie*. Lüneburg 1994, p. 152-157) op basis van zijn naturaliserende metaforisering van de oorlog als natuurtoestand als gevaarlijke vorm van geweldsesthetisering; de commentaarloze stijl en amoraliteit wordt door sommige systeemtheoretici (b.v. Ingo Stöckmann: “Ikonographien der Gewalt. Zu Ernst Jüngers Arbeiten zwischen 1920 und 1949”. In: *Symptome. Zeitschrift für epistemologische Baustellen* 12 (1993/94), p. 37-39) dan weer net als het benutten van een potentieel van de moderne esthetica omschreven. De interpretatie van het werk kan echter gemakkelijk, in weerwil van zijn monologische tendenzen, een zekere kritische, zelfdeconstructieve impetus aan het licht brengen.

71. Roland Barthes: *Œuvres complètes*. Deel 2. Ed. É. Marty. Paris 1994. (= *Limage*), p. 874.

tische en performatieve impetus is iets wat als “Leistung” en “Aufgabe” in de waarneming figureert, en niet als *fait accompli* verondersteld kan worden.<sup>72</sup>

---

72. Voor de hier buiten beschouwing gebleven *impliciete lezer* verwijs ik naar het hoofdstuk “Spielräume des auktorialen Diskurses bei Broch und Musil” in mijn doctoraat (*Beobachtungen der Moderne in Hermann Brochs Die Schlafwandler und Robert Musils Der Mann ohne Eigenschaften. Rhetorische und narratologische Aspekte von Interdiskursivität*, München 2005). Daarin wordt aan de hand van als auctorieel realiseerbare teksten de ethische dimensie van literaire teksten binnen een narratologisch kader van interdiscursiviteit gesitueerd. Dit laat toe de expliciet programmatistische en poëtologische dimensie (het vermeende *roman à thèse*-karakter) als effect op te vatten van de actieve realisatie van tekststrategieën door de lezer. De ethiek van de tekst is dan niet langer als normatief gebod, maar als aanbod te beschouwen.

# Genologie – De beproevingsroman

*Bart Keunen*

De problematiek omtrent ethiek en literatuur is een typisch product van het hedendaagse academische bedrijf. Ten eerste geeft de aandacht voor het ethische blijk van de pragmatische, op de receptie van teksten gerichte, optiek die sinds de jaren zeventig correcties placht aan te brengen bij allerlei formalistische en structuralistische literatuurbenaderingen. Bovendien sluit het onderzoeksgebied aan bij de horizonverbreding in de vergelijkende literatuurwetenschap en in diverse studiegebieden binnen de nationale literatuurgeschiedschrijving. Probleemvelden als die van de *postcolonial studies*, de *gender* en *queer studies* en andere domeinen waarin culturele ‘minderheidsposities’ ter sprake komen, zorgden binnen de academie voor sterk waardegeladen debatten, die noodzakelijkerwijze een toegenomen interesse voor ethiek impliceerden. Meer nog dan om deze academische redenen is de problematiek een typisch product van deze tijd. Centraal in ons denken over de ethische component van literatuur staat immers de categorie van het subject en die laatste is, als we poststructuralistische filosofen als Gilles Deleuze, Michel Foucault en Jean-François Lyotard mogen geloven, de kern van het hedendaagse denken en zelfs van de hedendaagse cultuur. In de studies die gewijd zijn aan de relatie tussen ethiek en literatuur, zowel die van de hand van literatuurwetenschappers als die van filosofen, lijkt het evident dat de aandacht uitgaat naar de individuele ethische problematiek. Typerend in dit verband is de manier waarop Martha Nussbaum literatuur als oefenveld gebruikt voor het thematiseren van ethische problemen; zij is er immers van overtuigd dat literatuur een strategie kan zijn om de individuele morele betrokkenheid te stimuleren:

“Novels present persistent forms of human need and desire realized in specific social institutions [...]. The very structure of the interaction between the text and its imagined reader invites the reader to see how the mutable features of society and circumstance bear on the realization of shared hopes and desires”.<sup>1</sup>

---

1. Martha C. Nussbaum: *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston 1999, p. 7.

Hoe legitiem die benaderingswijze ook moge zijn, de indruk wordt gewekt dat literatuur haar ethische potentie steeds opnieuw op eenzelfde manier realiseert. Indien men de ethische potentie van literatuur historisch onderzoekt, dan blijkt al gauw dat menselijke collectiva in de loop van de geschiedenis op heel wat verschillende manieren de ethische programmering van literatuur hebben voltrokken. Sterker nog: de focus op de individuele ethische ervaring blijkt terug te gaan op een voor onze cultuur typische manier om de normering van het menselijke samenleven voor te stellen en te beleven.

De genealogie die ik in het volgende wil presenteren, is een poging tot een historische reconstructie van de relatie tussen literatuur en ethiek. Het zal blijken dat de ethische constructies binnen fictie onderhevig zijn aan grondige verschuivingen en dat die transposities van de problematiek nauw verbonden zijn met bredere culturele accentverschillen. Deze verschillen zal ik bespreken vanuit een neonietzscheaans cultuurfilosofisch perspectief dat ik ontleen aan het magnum opus van Gilles Deleuze en Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*.<sup>2</sup> De genealogische hypothesen van Deleuze en Guattari dienen zich aan als een ‘Universele Geschiedenis’ waardoor hun theorie in zekere zin lijkt op de geschiedschrijving die (in het spoor van Friedrich Engels) decennialang werd gekoesterd door marxistische denkers. De historische reconstructie van beide filosofen heeft echter weinig of geen wetenschappelijke pretenties; veeleer gaat het om een ironisch en strategisch verhaal dat niet zozeer wil bijdragen tot het verhogen van onze kennis van het verleden, als wel tot het evalueren van actuele gezichtspunten: “Il est donc juste de comprendre rétrospectivement toute l’histoire à la lumière du capitalisme [...]: d’abord l’histoire universelle est celle des contingences, et non de la nécessité; des coupures et des limites, et non de la continuité”.<sup>3</sup> Deleuze en Guattari plaatsen zich met deze aanpak in de traditie van Benjamin, Bloch en Foucault, waarbij historische verhalen fungeren als een vorm van anamnese, van herinneringsarbeid, een retrospectie in dienst van het inzicht in een actueel fenomeen dat, meer dan andere, zwanger is van betekenis. In onze tijd, die onder het gesternte van het kapitalisme staat, is dat het fenomeen van ‘decodering’. Het fenomeen van de morele decodering in Westerse maatschappijen levert interessante uitgangspunten op om enkele breuklijnen in het moreel functioneren van literatuur op te sporen. Het hoeft geen betoog dat ik daarbij niet zal ingaan op alle vormen van literatuur en dat ik niet alle mogelijke aspecten van de proble-

---

2. Gilles Deleuze en Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie 1. L’Anti-Oedipe*. Paris 1972 en *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris 1980.

3. Deleuze en Guattari: *L’Anti-Oedipe*, p. 163.

matiek zal belichten. Veeleer zal het onderzoek zich toespitsen op de geschiedenis van narratieve vormen en zal een type van literatuur, de verhaalvorm die Michael Bachtin ‘beproevingroman’ noemt, als toetssteen fungeren.

## De deleuziaanse genealogie van de moraal

De basis van de historische hypothese die Deleuze en Guattari voorstellen, is de nietzscheaanse gedachte dat moraal een historische en maatschappelijke constructie is. Moraliteit ontstaat daar waar een gemeenschap het samenleven coördineert en is geen essentialistisch gegeven dat inherent is aan de menselijke natuur. Een fragment uit Nietzsches *Menschliches Allzumenschliches* vat de door Deleuze en Guattari ingenomen positie samen:

“Nicht das ‹Egoistische› und das ‹Unegoistische› ist der Grundgegensatz, welcher die Menschen zur Unterscheidung von sittlich und unsittlich, gut und böse gebracht hat, sondern: Gebundensein an ein Herkommen, Gesetz, und Lösung davon. Wie das Herkommen *entstanden* ist, das ist dabei gleichgültig, jedenfalls ohne Rücksicht auf gut und böse oder irgend einen immanenten kategorischen Imperativ, sondern vor Allem zum Zweck der Erhaltung einer *Gemeinde*, eines Volkes”.<sup>4</sup>

Moraal heeft voor Nietzsche om die redenen alles van doen met de historisch en situationeel relatieve codes die samenlevende individuen aan elkaar opleggen. In de genealogie die zij naar aanleiding van Nietzsches denken conceptualiseren, nemen Deleuze en Guattari de idee van historisch relatieve morele codes op en confronteren zij gecodeerd gedrag met een ideaaltypische toestand van onmaatschappelijk menselijk gedrag. Die toestand noemen zij, wegens haar weerbaarheid tegenover elke vorm van codering, schizofrenie. Schizofrenie is voor hen een primordiale flux die aan de basis ligt van de menselijke existentie, een ervaringsstoestand waarin de grenzen van tijd en logica afwezig zijn en waarin ervaringsmomenten zich aan elkaar rijgen zonder dat daarbij van enige systematiek sprake is. Binnen een sociale formatie echter wordt die initiële toestand automatisch gecodeerd en kristalliseren de ervaringsstromen zich tot geordende hiërarchische betekenissen, tot betekenisvolle structuren en tot gedragscodes. Een sociale formatie, door Deleuze en Guattari ‘Socius’ gedoopt, beschikt over de macht om ervaringen om te vormen tot individuele ervaringen; zij zorgt met an-

---

4. Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe der Werke in 15 Bänden*. Deel 2. Ed. G. Colli en M. Montinari. Berlin/New York 1988<sup>2</sup>, p. 93 (= *Menschliches, Allzumenschliches I*, par. 96).

dere woorden voor de subjectsconstitutie. Omdat sociale formaties historisch relatief zijn, bestaat de uitdaging van de genealoog erin om de breukmomenten te beschrijven die de subjectsconstitutie aanneemt in de verschillende historische contexten. De Socius neemt binnen de historische hypothese van Deleuze en Guattari drie vormen aan: een barbaarse Socius, die via traditionele codes orde brengt (b.v. initiatierites waarbij de codes gekerfd worden in de lichamen van de individuen), een despotische Socius, die via centralistische wetten de tradities van de gemeenschap op een hoger plan brengt (b.v. de eed van trouw aan een vorst en aan de codes van de ridderstand), en een geciviliseerde Socius, die in naam van individuele vrijheden de traditionele codes decodeert en onderbrengt in een individuele plichtsethiek.<sup>5</sup> Om de dynamiek tussen die drie gedaanten van de Socius en het individuele subject te conceptualiseren, opteren Deleuze en Guattari voor een niet-subjectivistische formulering en schenken zij in eerste instantie enkel aandacht aan types van processen. Enerzijds zijn er de *molaire* (of territorialiserende) processen die de biologische machines – de componenten van individuele lichamen die in het guattariaanse jargon *machines désirantes* worden genoemd – stroomlijnen en omvormen tot eenheden (individualiteiten) en hen onderbrengen in een dualistisch en hiërarchisch systeem (binnen en buiten, het *cogito* en de *res extensa*, zijn en niet-zijn). Anderzijds zijn er de *moleculaire* (of deterritorialiserende) processen van de biologische, chemische en fysische machines die aan de basis liggen van infra-individuele verlangensprocessen en die zich kunnen ontplooiën tot nieuwe molaire structuren. Deleuze en Guattari vatten dit als volgt samen:

“nous peuplons les machines sociales techniques de machines désirantes, et nous ne pouvons pas faire autrement. Nous devons dire à la fois: les machines sociales techniques ne sont que des conglomerats de machines désirantes dans des conditions molaires historiquement déterminées; les machines désirantes sont des machines sociales et techniques rendues à leurs conditions moléculaires déterminantes”.<sup>6</sup>

Molaire structuren zijn met andere woorden tijdelijke situaties van staticiteit die geproduceerd worden door eenheidsvormende processen en veeleer tot de sfeer van de ‘logos’ behoren, terwijl het moleculaire veeleer betrekking heeft op pre-significante dynamische processen die tot een ‘primitieve’ en schizofrene toe-

5. Het derde hoofdstuk (“Barbares, despotes et civilisés”) van het eerste deel van *Capitalisme et schizophrénie* is volledig gewijd aan de problematiek van sociale codering (*L'Anti-Oedipe*, p. 163-324); een verdere uitwerking vindt men in het tweede deel, *Mille Plateaux* (1980).

6. Deleuze en Guattari: *L'Anti-Oedipe*, p. 478.

stand van multipliciteit aanleiding geven. Men merkt dat er voor het subjects-concept weinig ruimte is binnen het filosofische apparaat van beide auteurs; subjecten lijken niets meer dan restproducten van een fundamenteeler proces. Primaire concepten zijn voor hen molaire en moleculaire processen en pas in tweede instantie kan men spreken over individuen, meer bepaald over molaire structuren die de moleculaire bouwstenen van de wereld omvormen tot subjecten.

De speculatieve theorie die *L'Anti-Oedipe* voorstelt, is op zich slechts een vrijblijvende (ondertussen reeds achterhaalde en in zijn latere werk door Deleuze zelf verlaten) wijsgerige constructie. Niettemin opent de theorie interessante inzichten om over de verhouding tussen literatuur en ethiek na te denken. De wijsgerige ethiek waarmee de literatuurwetenschappers en Angelsaksische wijsgeren zoals Richard Rorty en Martha Nussbaum werken, kan met behulp van de deleuziaanse concepten ontdaan worden van haar subjectscentrisme. De ethische omgang van individuen met hun sociale omgeving, zegt de neoneietzscheaanse leer, ligt niet aan de basis van de morele codes die historisch tot stand komen; veeleer is het zo dat zulke codes het individu tot individu maken. Individu en samenleving zijn beide historisch relatief en volgen de coderingsmechanismen die de drie historisch-ethische paradigma's hen opleggen. In drie prototypische cultuurhistorische situaties tekent zich keer op keer een supra-individuele sociale machine af waarnaar de individuele lichamen en de biologische machines die daarvan deel uitmaken zich schikken en die elk op hun manier subjecten construeren. Wil men de relatie tussen literatuur en ethiek historisch benaderen, dan opent die denkpijpe onverwachte mogelijkheden. Er blijkt immers een groot verschil te bestaan tussen de morele codes die in het heldenepos gestalte krijgen en de codes die in de moderne roman van de achttiende eeuw naar voren treden. De marxiaanse literatuursocioloog Fredric Jameson besefte ten volle de historische relativiteit van de morele codes die de literaire wereld tot leidraad dienden en inspireerde zich voor de analyse ervan niet toevallig op het werk van Deleuze en Guattari.<sup>7</sup> De historisch bepaalde coderingsmechanismen die hij achtereenvolgens onderkent, groepeerde hij in drie literatuurtypes om ze dan expliciet in te passen in de ethische paradigma's die Deleuze en Guattari associëren met de barbaarse, de despotische en de geciviliseerde Socius.

---

7. Jameson maakt in een vroeg essay uit 1975 expliciet gebruik van het historisch model van Gilles Deleuze en Felix Guattari (Fredric Jameson: "Beyond the Cave: Demystifying the Ideology of Modernism". In: *The Ideologies of Theory II*. London 1988, p. 121 e.v.). Sporen van dit artikel zijn terug te vinden in "Magical narratives: on the dialectical use of genre criticism", het eerste hoofdstuk van *The Political Unconscious* (Ithaca 1981, p. 103-150).



De eerste groep narratieve fenomenen kan men reconstrueren door zich, net als Deleuze en Guattari, te verdiepen in antropologische studies over de maatschappelijke structuren in ‘primitieve’ culturen. Morele codering bestudeert men binnen dit onderzoeksgebied immers als een mechanisme dat erop gericht is het heersende waardesysteem te reproduceren. Op het narratieve niveau vindt men die reproductiecapaciteit terug in mythische codes. Het orale vertellen bezingt doorgaans de morele orde van de gegeven maatschappij of poogt de vijanden van die orde te bezweren via een magisch-symbolische expressie. Belangrijk hierbij is het feit dat die codes spontaan als bindend worden ervaren en dat ze van generatie op generatie worden doorgegeven. Vandaar dat zulke maatschappijen in de cultuursociologie terecht ‘traditionele gemeenschappen’ worden genoemd. Tradities, zo wist Nietzsche al, zijn krachtige sociale bindweefsels:

“Nun wird jedes Herkommen fortwährend ehrwürdiger, je weiter der Ursprung abliegt, je mehr dieser vergessen ist; die ihm gezollte Verehrung häuft sich von Generation zu Generation auf, das Herkommen wird zuletzt heilig und erweckt Ehrfurcht”.<sup>8</sup>

Voor de tweede groep verhalen moet men teruggaan naar de Antieke cultuur of naar de vroegmiddeleeuwse culturele productie. Meer bepaald het heldenepos is de expressie van een nieuwe vorm van morele codering die typisch is voor de despotische Socius. In de vroegste periodes uit de Westerse cultuurgeschiedenis ziet men hoe de bestaande elementaire coderingsstrategieën worden getransformeerd: de heerser en de aristocratische bovenlaag van de samenleving overcoderen de bestaande sociale codes tot meerdere eer en glorie van de eigen klasse. Zij produceren niet zozeer codes, maar representeren hen door zichzelf als de belichaming van die codes voor te stellen. De antieke en feodale elites nemen de functie van aristocratisch beschermheer op door een geweldsmonopolie voor zich op te eisen. De despotische Socius geeft in die zin reeds blijk van een zekere vorm van civilisering, want de rol van de despotische aristocratie in het civilisatieproces is niet gering. Hoewel Deleuze en Guattari noch Jameson naar dit proces verwijzen, verduidelijken de hypothesen van Norbert Elias de breuklijn die loopt tussen primitieve samenlevingen en georganiseerde politieke instituties. Civilisatie gaat volgens hem steeds gepaard met een maatschappelijk pacificatieproces. Het ontstaan van machtsmonopolies en het bestraffen van gewelddadig gedrag via militaire en juridische instituties zorgt ervoor dat direct individueel of lokaal geweld wordt bezworen. Door die pacificatie neemt de directe fysieke be-

---

8. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches I*, p. 93 (par. 96).

dreiging af en kan het individu zich richten naar abstracte morele regels; Elias schrijft:

“Nu de beslissing niet meer gebracht werd door de degen, kwamen daarvoor intriges in de plaats, conflicten waarbij met woorden gevochten werd om carrière en sociaal succes. Hierdoor werden andere eigenschappen vereist en aangekweekt dan door de conflicten die met wapens konden worden uitgevochten: overleg, berekening op langere termijn, zelfbeheersing, nauwkeurige regulering van de eigen affecten, mensenkennis en inzicht in het hele terrein werden steeds meer tot noodzakelijke voorwaarden voor elk sociaal succes”.<sup>9</sup>

Moraal wordt steeds minder een zaak van collectief lijfsbehoud, maar veeleer een oproep tot deugdzaamheid, het navolgen van erecodes. Erecodes en religieuze codes worden de bouwstenen van het eenheidsstichtende werk van de Socius. In de literatuur van autocratische en theocratische samenlevingen komt dit sterk aan bod. Epische literatuur, die vanaf de Scandinavische Edda's en de *Carmina Barbara* uit de Karolingische Renaissance tot aan de *chansons de geste* één van de belangrijkste literaire expressies vormt, is een soort van allegorische verhaalkunst die gestructureerd wordt door binaire, met behulp van aristocratische en religieuze codes gestructureerde, tegenstellingen. Via zulke binaire opposities verheerlijkt het heldenepos de leidinggevende en ordebestimmende positie van de maatschappelijke elites. Dit positionele denken is voor Jameson het kenmerk bij uitstek van het prekapitalistische verhaaltipe. In navolging van Northrop Frye stelt hij:

“Romance is [...] a wishfulfillment or Utopian fantasy which aims at the transfiguration of the world of everyday life in such a way as to restore the conditions of some lost Eden, or to anticipate a future realm from which the old mortality and imperfections will have been effaced. [...] Romance is the struggle between higher and lower realms, between heaven and hell, or the angelic and the demonic or diabolic”.<sup>10</sup>

Het heldenepos is een genre dat verhalen herbergt waarin de tegenstellingen tussen sterken en zwakken, helden en intriganten, ordebrengers en chaoten het verhaalverloop bepalen. De held treedt in zulke verhalen op als (vertegenwoordiger van de) wetgever en als drager van het legitieme geweldsmonopolie, maar tegelijk ook een metafysische instantie die de gemeenschap haar coherentie

---

9. Norbert Elias: *Het civilisatieproces*. Utrecht 1982, deel 2, p. 280.

10. Jameson: *The Political Unconscious*, p. 110-111.

(terug)geeft. De offers die hij daarvoor brengt, zijn bovenmenselijk; hij is een superman. In *Anatomy of Criticism* analyseert Frye de epische helden als volgt: “The hero of romance is analogous to the mythical Messiah or deliverer who comes from an upperworld, and his enemy is analogous to the demonic powers of a lower world”.<sup>11</sup> Achter de schoonmenselijkheid van het epische moralisme gaat bovendien een offensieve tendens schuil; vanuit een nietzscheaanse optiek kan men stellen dat de ethische tegenstellingen niet zelden fungeren als een maatschappelijk uitsluitingsmechanisme:

“Nietzsche’s analysis, which unmasks the concepts of ethics as the sedimented or fossilized trace of the concrete praxis of situations of domination, gives us a significant methodological precedent. He demonstrated, indeed, that what is really meant by the good is simply my own position as an unassailable power center, in terms of which the position of the Other, or of the weak, is repudiated and marginalized in practices which are then ultimately themselves formalized in the concept of evil”.<sup>12</sup>

## De kapitalistische beschaving en de decodering van de moraal

Voor de derde groep van literair relevante morele codes werkt Jameson de deleuziaanse idee van een decoderende ‘Beschaafde Socius’ verder uit. De ontwikkeling van de decoderingsmoraal is volgens Jameson (en Deleuze en Guattari) nauw verbonden met de kapitalistische productiewijze en met de opkomst van de burgerlijke cultuur die in het zog van het kapitalistische moderniseringsproces individualistische cultuurpatronen introduceerde. De burgerlijke cultuur onttrekt zich aan de codes van de oudere, hiërarchisch georganiseerde sociale groepen en wordt daarom geplaagd door collectief zelfbeklag over ‘het verval van waarden’. Nietzsche stelt in *Morgenröthe* die diagnose als volgt:

“Im Verhältniss zu der Lebensweise ganzer Jahrtausende der Menschheit leben wir jetzigen Menschen in einer sehr unsittlichen Zeit: die Macht der Sitte ist erstaunlich abgeschwächt und das Gefühl der Sittlichkeit so verfeinert und so in die Höhe getragen, dass es ebenso gut als verflüchtigt bezeichnet werden kann.”<sup>13</sup>

---

11. Northrop Frye: *Anatomy of Criticism*. Princeton 1973, p. 187.

12. Jameson: *The Political Unconscious*, p. 116.

13. Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe der Werke in 15 Bänden*. Deel 3. Ed. G. Colli en M. Montinari. Berlin/New York 1988<sup>2</sup>, p. 21 (= *Morgenröthe*, par. 9).

Nietzsche velt hier een oordeel over de moderne samenlevingsstructuur die in de sociologie ‘de moderniteit’ wordt genoemd en die verbonden wordt met een maatschappijtype waarin morele waarden grondig verschillen van de codes van voorheen. Talcott Parsons bijvoorbeeld stelt vast dat de moderniteit een cultureel patroon vertoont waarin morele waarden los komen te staan van de concrete levenspraxis; morele consensus binnen een functioneel gedifferentieerde samenleving is volgens hem alleen mogelijk op hoog-abstract niveau zodat het collectieve bewustzijn zich bijgevolg steeds meer dient te oriënteren op abstracte en onbesliste discoursen.<sup>14</sup> Jameson herneemt die idee vanuit marxiaans perspectief en spreekt over een “bourgeois-cultural revolution”.<sup>15</sup> De moderniteit kan worden beschouwd als de periode waarin de burgerij het kapitalisme introduceert en daardoor een nieuw type van moreel besef binnenhaalt. In een kapitalistische maatschappijvorm gedijen immers geen universele waardesystemen, vermits elk fundament voor zulk systeem relatief wordt aan de axiomatic van de kapitaalstromen. Hiërarchische structuren op basis van sociale status en de daarmee verbonden kwalitatieve waarden brokkelen af ten voordele van een egalitaire samenleving (die via het puur kwantitatieve ruilwaardeprincipe nieuwe ongelijkheden aanbrengt in de sociale stratificatie). Op het vlak van de morele codering kan men dan ook gewag maken van een breuklijn. In het kapitalisme heerst de schijnbaar absolute equivalentie van koopwaren; alle transacties worden herberekenend volgens de logica van schizoïde financiële stromen. Individuen krijgen daardoor een aura van subjectieve vrijheid. Ondanks die toegenomen vrijheid laat de geciviliseerde Socius geen anomie toe. Teruggrijpend naar Elias’ beschrijving van het civilisatieproces kan men stellen dat de decodering die in de moderne maatschappijvorm de overhand krijgt, gepaard gaat met een hercodering van het individuele gedrag. Het wegvallen van externe dwang gaat hand in hand met een toegenomen zelfdwang. In de loop van het moderniseringsproces fungeert cultuur steeds meer als een strategie om de cultuurparticipanten te bewerken – te *beschaven* – en om hen te onderwerpen aan de eis tot ‘impulscontrole’; de morele codes worden geïnterioriseerd en nemen nu de vorm aan van individuele gedragscodes. De genealogie van Deleuze en Guattari komt tot dezelfde conclusies. Zij stellen immers vast dat in het rijk van “the brave and the free” de ‘oedipalisering’ van het gedrag het belangrijkste sociale coderingsmechanisme wordt.<sup>16</sup> Vooruitlopend op de uitgangspunten van Michel Foucault in *L’Histoire de la sexualité*, stellen zij dat het individuele vrijheidsideaal, paradoxaal genoeg, in

---

14. Talcott Parsons: *The System of Modern Societies*. Engelwood Cliffs 1971, p. 59.

15. Jameson: *The Political Unconscious*, p. 152.

16. Deleuze en Guattari: *L’Anti-Oedipe*, p. 318.

kapitalistische samenlevingen fungeert als een vorm van psychologische zelfdwang. Kapitalistische samenlevingen, suggereren Deleuze en Guattari, oefenen misschien wel de krachtigste vorm van terreur uit: psychische terreur. Kapitalistische individuen leven weliswaar niet langer onder het regime van despotische instituties, maar krijgen niettemin af te rekenen met een inwendige despoot – door de auteurs van *L'Anti-Oedipe* niet toevallig voorzien van het label 'Oedipus' – die hen opzadelt met schuldgevoelens en onvervulbare verlangens.

Op basis van deze genealogische beschouwingen wordt het mogelijk om de relatie tussen literatuur en ethiek te onderzoeken als een historisch gecontextualiseerde verhouding. Niet alleen kunnen theorieën waarover een consensus bestaat (zoals de boven aangehaalde stellingen van Frye) geplaatst worden in een breder cultuurfilosofisch kader, maar ook nieuwe inzichten komen binnen bereik dankzij dit heuristische kader. Meer bepaald het derde luik van de genealogie lijkt een vruchtbare basis om de evolutie van het ethische in de literatuurgeschiedenis te duiden. Men merkt in de evolutie van de literaire helden immers dat er een individualiseringsproces plaats grijpt dat de interiorisering van morele codes goed illustreert.

## De geïnterioriseerde beproeving

Om het romaneske individualiseringsproces in kaart te brengen, kan men terecht bij twee, in de late jaren dertig geschreven, essays van Mikhail Bachtin.<sup>17</sup> Een van de kernbegrippen in zijn geschiedenis van de roman is het begrip beproeving. Beproevingsliteratuur is volgens Bachtin “the most widespread subcategory of the novel in European literature. It encompasses a considerable majority of all novels produced”.<sup>18</sup> De beproevingsroman is een romanesk subgenre van Griekse origine (het kende zijn hoogtepunt van de tweede tot de zesde eeuw van onze tijdrekening)<sup>19</sup> en onderging tal van gedaanteveranderingen (hagiografie, ridderepiek, barokke avonturenroman). Bovendien overleeft dit literatuurtype haar historische prototypes: de *Gothic Novel* en de sentimentele roman uit de achttiende eeuw, het negentiende-eeuwse avonturenverhaal van Dumas en Sue,

17. Mikhail M. Bachtin: “Forms of Time and of the Chronotope in the Novel: Notes toward a Historical Poetics”. In: *The Dialogic Imagination*. Ed. M. Holquist. Austin 1981, p. 84-254 en “The Bildungsroman and Its Significance in the History of Realism”. In: *Speech Genres and Other Late Essays*. Ed. C. Emerson en M. Holquist. Austin 1986, p. 10-59.

18. Bachtin: “The Bildungsroman”, p. 11.

19. Exponenten van dit subgenre zijn de *Aithiopika* van Heliodoros, *Leukippe en Klitophon* van Achilleus Tatios en *Daphnis en Chloë* van Longos van Lesbos.

maar ook de actuele Hollywood-actiefilm en de misdaadliteratuur zijn in grote mate schatplichtig aan het beproevingsverhaal. In mindere mate geldt dit ook voor de *Bildungsroman* en voor de verschillende vormen van de realistische roman uit de negentiende eeuw. Het genre dankt zijn naam aan het feit dat het verhaal draait rond het uittesten van de held (of de heldin) in de confrontatie met (vaak avontuurlijke en schier onoverwinbare) hindernissen. De aard van de test (de beproeving) wordt niet zo zeer bepaald door de concrete invulling van de hindernissen, maar is vooral afhankelijk van de identiteit waartoe de auteur zijn held op voorhand heeft voorbestemd. Of de test nu de trouw, dapperheid, deugd, heiligheid of de edelmoedigheid van de held betreft, het resultaat is stevast de bevestiging van de basiskwaliteiten van het heldhaftige individu en van de tradities die hij als geen ander belichaamt. Het beproevingsverhaal is dan ook een uitermate interessant genre; het werkt immers met een idee van morele codering die Nietzsches visie op moraal zeer goed illustreert. In *Menschliches Allzumenschliches* beschouwt Nietzsche de idee van morele traditie als een supra-individuele constructie die zich opdringt aan het individuele handelen:

“Der Ursprung der Sitte geht auf zwei Gedanken zurück: «die Gemeinde ist mehr werth als der Einzelne» und «der dauernde Vortheil ist dem flüchtigen vorzuziehen»; woraus sich der Schluss ergibt, dass der dauernde Vortheil der Gemeinde unbedingt dem Vortheile des Einzelnen, namentlich seinem momentanen Wohlbefinden, aber auch seinem dauernden Vortheile und selbst seinem Weiterleben voranzustellen sei. Ob nun der Einzelne von einer Einrichtung leide, die dem Ganzen frommt, ob er an ihr verkümmere, ihretwegen zu Grunde gehe, – die Sitte muss erhalten, das Opfer gebracht werden.”<sup>20</sup>

De beproeving in het beproevingsverhaal kan, met Nietzsches visie op traditionele moraal in het achterhoofd, gezien worden als een toetssteen voor de vruchtbaarheid van de Deleuziaanse genealogie. Het beproevingsverhaal, zo zal blijken, wordt – afhankelijk van zijn historische positie – getekend door verschillende types van morele codering.<sup>21</sup> Bovendien blijkt het verval van het beproe-

---

20. Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe der Werke in 15 Bänden*. Deel 2. Ed. G. Colli en M. Montinari. Berlin/New York 1988<sup>2</sup>, p. 412 (= *Menschliches, Allzumenschliches II*, par. 89).

21. De visie op de discontinuïteit van het beproevingsverhaal gaat in tegen Northrop Fryes neiging om de geschiedenis van de romance als een continuë evolutie te zien: door zijn poging om mythische patronen te ontdekken in moderne teksten wil Frye aantonen dat er een sterke affiniteit bestaat tussen het (kapitalistische) heden en het mythische verleden van de feodale cultuur. Fryes positie, zijn geloof in historische *identiteit*, staat uiteraard haaks op een genealogische geschiedenisvisie, die op zoek is naar discontinuïteit en breuklijnen (vgl. Bachtin: “Forms of Time”, p. 130-131).

vingsverhaal in de dominante literatuurvormen samen te vallen met de interioriseringstendens die later door Deleuze en Guattari werd vastgesteld.

Bachtins analyse van het beproevingsverhaal gaat uit van narratologische constanten, maar komt eveneens tot de conclusie dat de wereldbeelden (chronotopen) die het materiaal leveren voor de beproevingen, historisch variabel zijn.<sup>22</sup> Mythes en epische verhalen (de genres die overeenkomen met de eerste twee groepen uit de boven geschetste genealogie) kenmerken zich door een hoog gehalte aan staticiteit. De held in deze verhalen wordt geworpen in een wereld gedomineerd door beproevingen of spelingen van het lot, maar verandert door die gebeurtenissen allermindst. De beproeving baseert zich met andere woorden op een sjabloonmatige plot (“a typical composite schema”<sup>23</sup>) en een stereotiep narratief wereldbeeld, de avonturenchronotoop:

“The adventure chronotope is [...] characterized by a technical, abstract connection between space and time, by the reversibility of moments in a temporal sequence, and by their interchangeability in space. In this chronotope all initiative and power belongs to chance”.<sup>24</sup>

Van interactie tussen de held en de wereld is nauwelijks sprake; de wereld kan de held op de proef stellen, maar is niet in staat de held daadwerkelijk te veranderen. Op dezelfde manier kan de held niets aan de wereldorde veranderen. De ideologische consequentie van dit mensbeeld is dat de identiteit van de mens samenvalt met een voorbepaald zelf. De rigiditeit van de structuur van de fictionele wereld en het statische karakter van de fictionele held, stelt Bachtin, verdwijnen in latere fasen van de literatuurgeschiedenis – meer bepaald in de culturele situatie die samenvalt met het begin van het civilisatieproces. Bachtin legt in zijn chronotopenessay de nadruk op het afnemen van de publieke relevantie van de voorgestelde literaire werelden en op de gestage opgang van een geprivatiseerde fictionele wereld. Vanaf de achttiende eeuw boet de thematiek van de grote morele conflicten aan belang in. In de verhaalkunst verschuift de aandacht van bovenmenselijke helden en aristocratische ideaalbeelden naar de belevenissen van gewone burgers in de sfeer van het alledaagse leven. De gevechten tussen goed en kwaad verdwijnen om plaats te maken voor de existentiële lotgevallen van

22. Voor een uitgebreidere bespreking van het concept ‘chronotoop’: zie Bart Keunen: *De verbeelding van de grootstad: stads- en wereldbeelden in het proza van de moderniteit*. Brussel 2000, p. 74-106 en “The Plurality of Chronotopes in the Modernist City Novel: The Case of Manhattan Transfer”. In: *English Studies* 5 (2001), p. 420-436.

23. Bachtin: “Forms of Time”, p. 87.

24. Bachtin: “Forms of Time”, p. 100.

individuele helden.<sup>25</sup> Een belangrijk breukmoment situeert zich in de achttiende eeuw, ten tijde van de opkomst van de Engelse burgerlijke roman. Bachtin stelt vast dat een groot deel van de moderne literatuur zich sindsdien kenmerkt door een voorkeur voor de ‘geïnterioriseerde idylle’. Terwijl het epos nog bewust streeft naar de encenering van een wonderbaarlijke en hemelse wereld, vindt men in recentere literatuur weinig sporen daarvan terug. Bachtin verwijst in dit verband naar de scharnierfunctie die Rousseau vervulde. De idyllische literaire wereld ziet Rousseau niet alleen als een mimesis van de ‘schone’ aspecten van de alledaagse wereld, hij thematiseert het idyllische bewust als een subjectieve constructie, als materiaal “for constituting an isolated individual consciousness”.<sup>26</sup> Terwijl de oudere idylle de literaire helden situeert in een harmonisch natuurlijk kader, creëert Rousseau geïsoleerde personages die hij vanuit een “interior perspective” schetst.<sup>27</sup> De ruimte verliest daarbij zeer vaak haar ‘natuurlijke’ en cyclische karakter, om plaats te ruimen voor een inwendige cycliciteit, voor herhaalbare en zich herhalende psychische (waarnemings- en geheugen)processen. Indien er nog confrontaties met de heersende morele codes worden aangegaan, dan gebeurt dit doorgaans via een omweg, meer bepaald door het vermengen van maatschappelijke problemen met psychologische analyses: psychische conflicten vloeien voort uit conflicten tussen ‘het hart’ en de maatschappelijke normen. Werken als die van Richardson en Fielding (en later die van auteurs als Jane Austen) maken morele normen bespreekbaar via het enceneren van persoonlijke conflicten die alle draaien rond het probleem van de deugdzaamheid. Sommige auteurs gaan hierin zeer ver. Rousseau bijvoorbeeld slaagt erin om door sentimenteel-ethische literatuur de idee van een “ethics of renunciation” ingang te doen vinden. Rousseau werd met dit type van epiek “the pied piper of a banefully permissive humanitarianism”.<sup>28</sup>

Zoals gezegd kan men die evolutie relateren aan de toenemende invloed van het civilisatieproces op de romanontwikkeling. Door de nadruk op zelfdwang en op het interioriseren van de morele conflicten wordt de held psychologisch nauwgezet uitgewerkt en komt het thematiseren van individuele vrijheden haast automatisch op de voorgrond te staan. Vanuit genealogisch perspectief ziet Jameson die verandering als de consequentie van het sociale decoderingsproces. Hij stelt vast dat “in the increasingly secularized and rationalized world that emerges

- 
25. Vgl. Erich Auerbach: *Mimesis: De weergave van de werkelijkheid in de westerse literatuur*. Amsterdam 1991, p. 356-358.  
26. Bachtin: “Forms of Time”, p. 230.  
27. Bachtin: “Forms of Time”, p. 231.  
28. Warner Berthoff: *Literature and the Continuances of Virtue*. Princeton 1986, p. 65.



from the collapse of feudalism” de auteur op zoek moet gaan naar thema’s die “the older magical categories of Otherness which have now become so many dead languages” moeten vervangen.<sup>29</sup> Jameson illustreert die tendens door te verwijzen naar voorbeelden van psychologisch realisme uit de vroege negentiende eeuw. Bij auteurs als Manzoni, Stendhal en Eichendorff merkt men dat de ‘vreemde’ elementen van de romance worden vervangen door vertrouwde en herkenbare verhaalstof. Stendhal bijvoorbeeld gebruikt in de plotstructuur van zijn *La Chartreuse de Parme* binaire opposities die sterk verwant zijn met de oudere tegenstelling tussen zwarte en witte magie, maar met dit betekenisvolle verschil dat hij de polariteit tematiseert door de analyse van de individuele psyche van de personages.<sup>30</sup> De realistische roman noemt Jameson om die reden ‘de verwezenlijking van de nulgraad van de allegorie’. De ethische connotaties van het literaire verhaal worden afgevlakt en gedecodeerd. Het magische collectieve interpretatiekader, waardoor de kunst een belangrijke symboliserende waarde kreeg binnen de sociale groep, verdwijnt. Elementen die moeilijk allegorisch te interpreteren zijn, domineren daarentegen de nieuwe vorm: de berekenende tijdsbeleving, de gekwantificeerde ruimte, de socio-culturele nivellering door de marktmechanismen, de seculiere en ontluisterde wereld van de warenruil met zijn contingente en absurde existentiële ervaringen:

“The older, inherited ways of doing things are broken into their component parts and reorganized with a view to greater efficiency according to the instrumental dialectic of means and ends, a process that amounts to a virtual bracketing or suspension of the ends themselves and thus opens up the unlimited perspective of a complete instrumentalization of the world: cultural institutions could scarcely hope to resist this universal process, which sunders subject from object and structurally colonizes each separately, producing hierarchies of functions according to their technical use (thus, the quantifying, rational parts of the psyche are to be developed, indeed, overdeveloped, while the more archaic functions – the senses, or certain types of thinking – are allowed to vegetate in a kind of psychic backwater).”<sup>31</sup>

29. Bachtin: “Forms of Time”, p. 131.

30. Bachtin: “Forms of Time”, p. 132-3.

31. Bachtin: “Forms of Time”, p. 220.

## De historisering van de beproeving

Achttiende-eeuwse romans en negentiende-eeuwse psychologisch-realistische verhalen brengen de decoderingsproblematiek onrechtstreeks ter sprake door zich te concentreren op de problematiek van de individuele deugdzaamheid. In de negentiende-eeuwse roman, het verhaaltipe waarop romanhistorici als Jameson en Bachtin zich vooral concentreren, worden pogingen ondernomen om de decodering die de geciviliseerde Socius doorvoert, rechtstreeks aan te kaarten:

“Civilization, capitalism [...] come as an attempt to annul [the] barbaric over-coding, this despotic and luxurious sign-system erected parasitically upon the basis of the older «natural» codes; and the new social form, the capitalist one, thus aims at working its way back to some even more fundamental and un-coded reality – scientific or objective – behind the older signs”.<sup>32</sup>

In het domein van het esthetische uit zich dat in een tendens tot demystificatie, desacralisering en laïcisering van de sociale codes. In een gedecodeerde samenleving wordt aan het verhaal de mogelijkheid geboden de sociale werkelijkheid onbevengd (los van politieke machtscentra) te observeren. Amy Kaplan onderschrijft die visie in haar studie over het Amerikaans realisme: realisme moet worden onderzocht als “a strategy for imagining and managing the threats of social change – not just to assert a dominant power but often to assuage fears of powerlessness”.<sup>33</sup> Teksten van Balzac, Zola en Gissing richten zich doorgaans niet op het idyllische gemeenschapsleven of op geïnterioriseerde idyllen à la Rousseau, maar concentreren zich op het meest geavanceerde stadium van het moderniseringsproces en op de contemporaine ruimtes waarin dit proces zich ontplooit. In Bachtins chronotopenstudie vindt men een aanwijzing om die chronotopische beeldvorming te analyseren als het negatief van de idyllische chronotoop:

“here the issue is primarily one of overturning and demolishing the world view and psychology of the idyll, which proved increasingly inadequate to the new capitalist world. [...] We get a picture of the breakdown of provincial idealism under forces emanating from the capitalist center”.<sup>34</sup>

---

32. Jameson: “Beyond the Cave”, p. 127.

33. Amy Kaplan: *The Social Construction of American Realism*. Chicago 1988, p. 10.

34. Bachtin: “Forms of Time”, p. 234.

De demystificerende tendens in de negentiende-eeuwse realistische en naturalistische roman verleent aan de notie van beproeving een ander karakter. De beproeving situeert zich vooral op het vlak van de confrontatie met de moderniteit en met de decoderende, ‘kapitalistische’ Socius. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat het stadsthema in de negentiende en vroege twintigste eeuw ongeveel populair werd. De metropool werd het narratieve vehikel waarmee de auteur zijn helden op de proef kon stellen. “The realistic city of early 19th-century novels,” stelt Diane Wolfe terecht, “functioned either as a backdrop or an objective test to be passed or failed by the protagonist. It was presented in highly symbolic terms of success or failure”.<sup>35</sup> Een goede illustratie van de nieuwe invulling van het beproevingsverhaal vormt het motief van ‘de aankomst in de grote stad’. Emile Zola’s *Le Ventre de Paris* en *Au Bonheur des dames*, Theodore Dreisers *Sister Carrie* en *An American Tragedy*, John Dos Passos’ *Manhattan Transfer* en Alfred Döblins *Berlin Alexanderplatz* deden een beroep op ‘de aankomst in de stad’ om het publiek onder te dompelen in een hyperbolisch uitvergroete en emotioneel pakkende moderne situatie. Hoewel het door zulke kunstenaars geselecteerde stedelijke materiaal wel eens grote verschillen durfde te vertonen, hebben hun werken met elkaar de fascinatie voor de ‘Grote Confrontatie’ tussen individu en stad gemeen. De aankomst in Parijs, Berlijn of New York stond symbool voor de kennismaking met voor ieder voelbare historische ontwikkelingen en door ieder herkenbare sociale spanningsverhoudingen. Die vorm van beproeving kan men om die reden een ‘gehistoriseerde beproeving’ noemen. In zijn essay over de *Bildungsroman* werkt Bachtin die notie uit door te wijzen op het feit dat de realistische romankunst erin slaagt om gebouwen, straten, steden, kunstwerken, technologie en sociale organisaties te lezen als tekens die verwijzen naar historische ontwikkelingen (de veranderingen van mensen, de opeenvolging van generaties en tijdperken, de conflicten tussen klassen):

“The ability to *see time*, to *read time*, in the spatial whole of the world and, on the other hand, to perceive the filling of space not as an immobile background, a given that is completed once and for all, but as an emerging whole, an event – this is the ability to read in everything signs that show time in its course, beginning with nature and ending with human customs and ideas (all the way to abstract concepts)”.<sup>36</sup>

35. Diane Levy Wolfe: “City Signs”. In: *Modern Fiction Studies* 24 (1987), p. 73.

36. Bachtin: “The Bildungsroman”, p. 15 (Bachtin accentueert).

## De esthetische beproeving

De laatste gedaante van het individualiseringsproces in de roman vindt men terug in het modernisme en bij enkele van diens voorlopers (estheticisme, symbolisme). Naar het einde van de negentiende eeuw constateert Jameson een zekere “fatigue with the whole process of decoding”.<sup>37</sup> Hij stelt vast dat er steeds meer ruimte komt voor het allegorische en het mythische, voor het recoderen van “this henceforth decoded flux”.<sup>38</sup> De connotatieve waarde van symbolen, rituelen, allegorieën, mythes – kortom: de magie in talige constructies wordt herontdekt, zij het niet meer in een collectief beleefde vorm. Het gaat immers niet langer om het thematiseren van morele codes, maar veeleer om het evoceren van esthetische codes. Jameson stelt dat de relatie tussen literatuur en sociale codes na de eeuwwisseling grondig verandert:

“The perfected poetic apparatus of high modernism represses History just as successfully as the perfected narrative apparatus of high realism did the random heterogeneity of the as yet uncentered subject. At that point, however, the political, no longer visible in the high modernist texts, any more than in the everyday world of appearance of bourgeois life, and relentlessly driven underground by accumulated reification, has at last become a genuine Unconscious”.<sup>39</sup>

Vanuit een genealogisch oogpunt kan men die tendens beschouwen als een laatste transformatie van de interioriseringsmechanismen waartoe de geciviliseerde Socius zijn subjecten dwingt. Kunstenaars eisen de vrijheid op om een fictionele wereld te construeren die ‘voorbij goed en kwaad’ te situeren is. Het modernisme-onderzoek van Fokkema en Ibsch toont alleszins dat het mogelijk is om modernistische teksten op die manier te duiden. In het modernisme, stellen zij, vervalt:

“het Realistische beeld van de mens als een in een deels bekende en overigens kenbare wereld geïntegreerd wezen. Ook de symbolistische opvatting dat de mens, eigenlijk alleen de dichter, toegang heeft tot een onbetwistbare, absolute Waarheid, wordt door de Modernist verworpen. [...] Na verwerping van de Symbolistische metafysica en het Realistische integratiemodel, blijft alleen de eigen kritische geest over als het meest betrouwbare uitgangspunt van het

---

37. Jameson: “Beyond the Cave”, p. 129.

38. Jameson: “Beyond the Cave”, p. 129.

39. Jameson: *The Political Unconscious*, p. 280.

Modernistische wereldbeeld. Centrum van het Modernistische semantische universum is het individuele bewustzijn, dat zich zo min mogelijk door invloeden van buiten laat imponeren en zich tegenover de buitenwereld gereserveerd opstelt, om vanuit een zo onafhankelijk mogelijke uitgangspositie de wereld te observeren”.<sup>40</sup>

Toch mag men uit dit alles niet besluiten dat de modernistische literatuur geen ethische functie meer vervult. Het feit dat auteurs steeds minder geneigd zijn om (in hun literaire werk) moreel gezag uit te oefenen, wordt immers gecompenseerd door een houding die esthetische superioriteit uitdrukt; een superioriteit die *de facto* een ethische betekenis heeft. Conform de autonome status van de literator ontstaat er in de tweede helft van de negentiende eeuw een bijzondere ethiek: de ethiek van de professionaliteit.

De belangrijkste cultuursociologische reden voor die ontwikkeling is de autonomisering van het literaire veld. In het moderne differentiëringsproces wordt de cultuur opgedeeld in verschillende systemen (of in een ander vocabularium: instituties, velden) die autonoom waken over de legitimiteit van de respectieve types van cultuurproducten. Sommigen, zoals Gerhard Plumpe, gaan ervan uit dat die autonomisering reeds omstreeks 1800 een feit is; anderen (Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu, de literatuursociologische school van Bremen onder leiding van Christa en Peter Bürger) stellen dat de late achttiende eeuw weliswaar reeds een discursieve autonomie kent, maar dat de literaire activiteiten nog niet volledig zijn losgekomen van externe invloeden (burgerlijke moraal, opdrachtgevers). Hoe het ook zij, zeker is dat de schrijvers van de late achttiende eeuw meer belang hechten aan concepten als ‘autonomie’ en ‘genie’. Feit is ook dat esthetische programmaverklaringen een grote rol beginnen te spelen in de prelude op de romantiek en in de romantiek zelf. De veranderingen in de kunstwereld ontstaan sindsdien steeds minder van buiten uit, maar meer en meer via de programmatische tegenstellingen tussen verschillende kunstenaarsbewegingen. Een postromantische beweging zal – via een ‘distinctieve’ programmering van de artistieke praxis – voor zichzelf proberen om aan de artistieke autonomie een andere, onuitgegeven invulling te verlenen. In die fase van de literatuurgeschiedenis vindt men tal van programmatische essays en manifesten die elk hun visie op de artistieke autonomie trachten te propageren. De negentiende-eeuwse realistische roman zoekt die artistieke autonomie in de objectieve reconstructie van historische ontwikkelingen en van de eigentijdse maatschappelijke codes. Het succes

---

40. Douwe W. Fokkema en Elrud Ibsch: *Het modernisme in de Europese letterkunde*. Amsterdam 1984, p. 43-44 en 45.

van de symbolistische, estheticistische en modernistische literatuur moet men situeren tegen de achtergrond van die romanvorm. Zij vertegenwoordigen immers het streven naar een literaire wereld die haar relevantie voornamelijk in eigen kring en in de eigen (esthetische) waardesfeer zoekt. Die tendens wordt nog versterkt doordat de burgerlijke cultuur – voor het eerst in de literatuurgeschiedenis – van literatuur een rendabele economische activiteit heeft gemaakt: er ontstaan gespecialiseerde uitgeverijen, boekhandels, tijdschriften en academies die het literatuurbedrijf omvormen tot een relatief autonome maatschappelijke sfeer. Aanvankelijk leven burgerlijke realisten en radicale ‘autonomisten’ in vreedzame coëxistentie naast elkaar, maar geleidelijk scheiden hun wegen omdat in laatstgenoemde stroming een ‘professionalistisch’ of ‘autonomistisch ethos’ prioritair wordt.<sup>41</sup> Vanaf 1850 profileert de ‘autonomistische’ auteur zich in toenemende mate als een specialist in de symbolische communicatiemiddelen. Hij wordt er zich van bewust dat volwaardige esthetische ervaringen niet gebonden zijn aan de menselijke natuur of geen uitvloeisel zijn van Gods natuur, maar dat ze geconstrueerd worden door een smaakvolle waarnemer. Symbolistische en estheticistische kunstenaars, zo concludeert Bourdieu in zijn belangrijkste literatuursociologische studie, cultiveren een autonomistisch ethos:

“ils doivent [...] inventer, contre les positions établies et leurs occupants [...] ce personnage social sans précédent qu’est l’écrivain ou l’artiste moderne, professionnel à plein temps, voué à son travail de manière totale et exclusive, indifférent aux exigences de la politique et aux injonctions de la morale et ne reconnaissant aucune autre juridiction que la norme spécifique de son art”.<sup>42</sup>

Typisch voor de dominante groep van auteurs in de late negentiende en in de twintigste eeuw is hun haast blinde geloof in de waarde van esthetische disposities. Die groep benadrukt de esthetische vermogens zozeer dat men kan gewagen van de promotie van een nieuwe levensstijl. Het nieuw ethos vergt van de

---

41. In zijn studie over de relatie tussen elitarisme, professionalisme en modernisme vat Strychacz die tendensen als volgt samen: “Esoteric writing strategies functioned as a means of institutionalizing an elite readership capable of using new interpretive modes and promoting a situation in which reader, author, and text maintain hegemony over a wide range of cultural matters. Canon formation, theory building, and cultural definition proceeded hand in hand” (Thomas Strychacz: *Modernism, Mass Culture, and Professionalism*. Cambridge 1993, p. 34). De verwantschap tussen literaire kritiek en modernisme ligt overigens aan de basis van een omgekeerde beïnvloeding. Door de toename van professionele tekstcommentaren ontwikkelde de literaire praktijk zich steeds meer in de richting van een esoterische schriftuur. Fenomenen als de *nouveau roman* en sommige postmodernistische romans zijn ondenkbaar zonder een academisch systeem dat de nieuwe generaties van auteurs de complexiteit van de literaire tekst ‘aanleerde’.

42. Pierre Bourdieu: *Les Règles de l’art: Genèse et structure du champ littéraire*. Paris 1992, p. 115.

kunstproducent dat hij/zij voortdurend op zoek gaat naar esthetische distincties die hem/haar doet onderscheiden van andere deelnemers binnen het literaire veld. In die zin kan men spreken van een ware ‘esthetische beproeving’ – ditmaal niet als literaire thematiek, maar als biografisch kenmerk van de kunstproducent. Vermits de relevantie van literaire teksten niet langer kan worden gelegitimeerd via morele codes, rest er de kunstenaar slechts één oplossing: de autoreferentialiteit. Alleen de verwijzing naar de literaire activiteit zelf, kan nog gelden als legitiemerig voor het produceren van literatuur. Michael Featherstones cultuursociologische observatie in verband met de ‘postmodernisering’ van twintigste-eeuwse cultuur is dan ook onverkort geldig voor de houding van de literator: “Once the old essentialist self has been discarded as impossible to be found, the thirst for new experiences and constant self-enlargement can become the ethical justification for life: aesthetics becomes the ethical criterion for the good life”.<sup>43</sup>

De hedendaagse kunstminnaar lijkt zich, indien men zich baseert op de diagnoses van literatuursociologen als Bourdieu, strikt te houden aan een cultuurvisie die in het teken staat van de ‘inleving in de creativiteit’.<sup>44</sup> Om tot cultureel genot te komen, moet men zich in de intellectuele problemen van de gespecialiseerde cultuurproducent inleven. De belangrijkste consequentie daarvan is dat men poogt om (in de mate van het mogelijke) de ruis te reduceren die kleeft aan de ethische bekommernissen. In vele gevallen wordt het vertellen volledig vereenzelvigd met een intellectuele praktijk, zodat men de lezers haast verplicht tot een cerebrale, contemplatieve en afstandelijke reactie. De ethiek van de professionaliteit krijgt op die manier ook vat op het literaire publiek. De opkomst van de autonome literaire wereld gaat hand in hand met de geboorte van een nieuwe sociale klasse die men de ‘cultuurburgerij’ kan noemen. Kunstenaars, journalisten, lifestylespecialisten, leraren en studenten behoren tot een sociale groep voor wie het bezit van cultureel kapitaal een belangrijke identiteitsconstituerende factor is. Het gevoel in staat te zijn tot esthetische contemplatie wordt een belangrijk aspect van het ego en het ethos van die nieuwe sociale klasse. Haar gevoel van ‘esthetische superioriteit’ kan men beschouwen als de rechtmatige opvolger van de morele superioriteit die de oudere epiek opwekte bij haar publiek. De distinctiedrang die voor het oudere literatuurminnende publiek gepaard ging met ethische oordelen, bedient zich in recente tijden van ‘zuivere’ esthetische oordelen.

43. Michael Featherstone: *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London 1995, p. 126.

44. Vgl. Pierre Bourdieu: *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris 1979.

## Ethiek in tijden van estheticisme

Hoewel de twintigste-eeuwse bellettrie zich voor de legitimatie van haar maatschappelijke project vooral richt op esthetische codes, wil zij nog steeds zoeken naar een ethische verantwoording van haar producten. Die zoektocht mondt, zoals gezegd, meestal uit in het verdedigen van de ethische superioriteit van de literaire communicatie als dusdanig.<sup>45</sup> Ondanks het subjectivistisch-estheticistische karakter van het overgrote deel van de twintigste-eeuwse kunst, blijft het mogelijk om op een ethische – want kritische – manier literatuur te bedrijven. Verhaalkunst leent zich uitstekend tot confrontaties tussen vigerende ethische codes en/of hegemonisch sociaal gedrag enerzijds en de esthetische communicatie anderzijds. Literatuur kan fungeren als een zone waarin communicatie mogelijk is die zich onttrekt aan de heersende maatschappelijke verhoudingen. Literatuurtheoretici zoals Theodor W. Adorno, Lucien Goldmann en hun 'leerlingen' zoals Peter V. Zima hebben die mogelijkheid aangegrepen om een nieuw bondgenootschap tussen ethiek en epiek af te kondigen. Zij stellen dat modernistische literatuur opereert vanuit een ethische impuls die er niet meer in bestaat om de bestaande ethische conventies te thematiseren, maar die enkel erop gericht is ethische medeplichtigheid te weigeren. Literatuur ontwerpt een manier van communiceren die volledig haaks staat op de taal van de reclame, van de religieuze preek en van de politieke retoriek.

Een andere manier om de ethische component van de autonome kunstproductie te benaderen, vindt men in het werk van Deleuze. Met zijn genealogische verhaal op de achtergrond gaat Deleuze op zoek naar artistieke producties die de dwangmatigheid van de individualisering ontstijgen. Zijn esthetische theorie vloeit voort uit de politieke ethiek die hij samen met Guattari ontwikkelde en die een alternatief wil bieden voor maatschappelijke verstarring en voor valse vormen van politieke vrijheid. Het tegendeel van die verstarring, stelt *L'Anti-Oedipe*, ontstaat binnen een maatschappelijke dynamiek die uitgaat van "groupes-sujets" – groepen waarin individuen samen tot een nieuwe identiteitsconstructie komen. Bij zulke subjectsgroepen bestaat er geen voorgeschreven subjectieve identiteit:

---

45. Die neiging wordt bijvoorbeeld gediagnosticeerd in een recente tekst van Wolfgang Iser: "literature reveals that we are the possibilities of ourselves. But since we are the originators of these possibilities, we cannot actually be them – we are left dangling in-between what we have produced. To unfold ourselves as possibilities of ourselves and – instead of consuming them to meet the pragmatic demands of everyday life – displaying them for what they are in a medium created for such an exposure, literary fictions reveal a deeply entrenched disposition of the human makeup" (Wolfgang Iser: "The Significance of Fictionalizing". In: *Fiction and Ethics. Special Issue of Studia Germanica Gandensia* 2002/1. Ed. B. Biebuyck, J. Pieters en A. Roose, p. 16).



“je ne suis pas des vôtres, je suis éternellement de la race inférieure, je suis une bête, un nègre”.<sup>46</sup> Uit die sociale dynamiek ontstaan “minorités” – groepen die, ongeacht hun numerieke omvang, een marginale plaats bekleden in de sociale machinerie.<sup>47</sup> De schizoïde maatschappelijke dynamiek die potentieel achter zulke minderheidsgroepen schuil gaat, komt neer op een radicale affirmatie van de decoderingstendens die Deleuze associeert met de kapitalistische samenlevingsvorm. Het kapitalisme wordt daardoor, paradoxaal genoeg, de voedingsbodem voor maatschappelijke groepen (“des groupes-sujets”) die het systeem van binnenuit uithollen. Vermits het kapitalisme leeft van identiteitsconstructies die zich op de idee van individuele vrijheid beroepen, ligt het aan de basis van een soort van bevrijdingsideologie. Die bevrijdingszucht ziet Deleuze als de kiem van maatschappelijke verzetsstrategieën.<sup>48</sup>

Vanuit dit macro-politieke perspectief moet men ook de ethico-politieke functie van de kunst bekijken. Politieke kunst is gericht tegen de sluipende en haast onzichtbare politieke tegenstrever van de actuele burger, namelijk de narcistische, ‘oedipale’ vijand die volgens Deleuze in ieder van ons heeft post gevat. Kunst heeft, meer dan andere sociale activiteiten, de middelen in huis om narcistische fixaties en totalitaire maatschappelijke patronen te tonen. Bovendien kan men door het representeren van zulke patronen de hoop koesteren dat nieuwe mentaliteiten worden gecreëerd die nieuwe vormen van samenleven mogelijk maken. Deleuze gelooft alleszins in de rol die kunst kan spelen voor maatschappelijke transformatie. Hij is ervan overtuigd dat de artistieke communicatie enerzijds kan zorgen voor het vernietigen van verstarde identiteitsconstructies (subjectsposities die het individu overleveren aan de schijnbare almacht van de geciviliseerde Socius) en anderzijds de vorming van nieuwe groepsidentiteiten kan stimuleren. De ethico-politieke efficiëntie van kunst ziet Deleuze vooral in een proces waarin de aanmaak van nieuwe identiteiten wordt gestimuleerd. Kunst, en hierin volgt Deleuze de theatertheorie van Carmelo Bene, is niet alleen in staat om collectieve identiteiten te ontkrachten en deze te fragmenteren, maar heeft ook de kracht om uit die fragmenten een nieuwe collectieve identiteit te smeden.<sup>49</sup> Het ‘worden van het subject’ is bij Deleuze immers ook een politiek proces, het is een spel met culturele imago’s, met culturele tradities en fundeert zich in de wil om in groep te handelen. Een van de projecten waarnaar Deleuze

46. Deleuze en Guattari: *L’Anti-Oedipe*, p. 329.

47. Gilles Deleuze: “Philosophie et minorité”. In : *Critique* 369 (1978), p. 154.

48. Deleuze: “Philosophie et minorité”, p. 155.

49. Gilles Deleuze: “Un manifeste de moins”. In: C. Bene en G. Deleuze: *Superpositions*. Paris 1979, p. 87-131.

vaak verwijst, is het “devenir-femme”, een wordingsproces dat gericht is op het afleggen van de dominante identiteit in onze cultuur: de blanke, heterosexuele man.<sup>50</sup> Het vrouw- worden is een project waarin mannen en vrouwen aansluiting zoeken bij ervaringsdomeinen en praktijken die in onze cultuur onderdrukt worden zoals lichamelijke (niet: lichaamscultus), niet-hiërarchisch georganiseerde vormen van coöperatie, zorgbereidheid, en zo meer. Door zich met deze veeleer marginale en vaak onderdrukte identiteitsingrediënten te identificeren, bestaat er immers kans op een nieuwe vorm van sociaal handelen, een nieuwe vorm van waardebeleving en misschien wel een nieuwe cultuur.

In het tweede deel van zijn studie over de filmkunst stelt Deleuze: “s’il y avait un cinéma politique moderne, ce serait sur la base: le peuple n’existe plus, ou pas encore ... le peuple manque. [...] Il faut que l’art [...] participe à cette tâche: non pas s’adresser à un peuple supposé, déjà là, mais contribuer à l’invention du peuple”.<sup>51</sup> Nieuwe politieke kunstpraktijken hoeven zich volgens hem niet meer te richten op de strategieën van de realistische of modernistische traditie (het creëren van rolmodellen voor de arbeider, de burger, de homo, de vrouw, de migrant), maar veeleer op het creëren van sociale groepen die in collectief verband gemarginaliseerde waarden of actiepatronen ontdekken. Het voorafspiegelen van een meer matriarchale cultuur bijvoorbeeld, of een arabische versie van de Westerse cultuur, of misschien wel een bisexuele cultuur. Het oude politieke denken binnen de kunstwereld heeft het nadeel dat men van de toeschouwer impliciet vraagt zich te bekennen tot een vooraf afgebakende (binnen onze cultuur geldende) identiteit (ik ben hetero, ik ben feminist, ik ben links). Bovendien baseert het oude politieke denken zich op een diepgewortelde tendens binnen onze cultuur die Michel Foucault in (de introductie tot het eerste deel van) *Histoire de la sexualité* sterk in vraag stelt: de tendens om te werken aan zelfontplooiing, de tendens om aan iedereen te vragen zich uit te spreken en te kiezen voor deze of gene identiteit. Een nieuwe politieke kunstpraktijk zal proberen zich niet voor dit ene gat te laten vangen; zij zal veeleer fragmenten van onze cultuur tonen en die brokstukken zo presenteren dat culturele ‘wording’ tot de mogelijkheden gaat behoren.

---

50. Deleuze: “Philosophie et minorité”, p. 154 en Deleuze en Guattari: *Mille Plateaux*, p. 232.

51. Gilles Deleuze: *Cinéma 2. L’Image-temps*. Paris 1985, p. 282-283.



# Retorica – De ethiek van de indirecte figuurlijkheid

*Benjamin Biebuyck<sup>1</sup>*

## Inleiding

In zijn vaak geciteerde artikel “La rhétorique restreinte” beschrijft Gérard Genette hoe het theoretische onderzoek van de retorica en de retorische middelen (zoals tropen) sinds de achttiende eeuw gaandeweg werd vernauwd tot probleemstellingen die direct of indirect samenhangen met één van de vier ‘élémentaire tropen’: de metonymie, de synecdoche, de ironie en hoofdzakelijk de metafoor. Genette spreekt dan ook terecht over een “*métaphore généralisée*”.<sup>2</sup> Bovendien ging deze vernauwing gepaard met een heroriëntering van de vraagstelling: de aandacht ging niet meer in de eerste plaats uit naar de retorische toepassingsmogelijkheden van de betrokken tropen, maar wel naar de eigenschappen die hen kenmerken binnen het gevoerde betoog. Anders geformuleerd: de literatuurwetenschap toonde zich niet geïnteresseerd in de pragmatische, maar des te meer in de hermeneutische aspecten van figuurlijkheid, in de vraag naar de zin van figuurlijkheid binnen de semantische gelaagdheid van een tekst of binnen de conceptuele referentiekaders van de taal als een gemeen goed.

De vastberadenheid waarmee het wetenschappelijk onderzoek zich heeft afgewend van de retorische impact van woorden ten gunste van een veeleer stilisti-

- 
1. De hier volgende bijdrage kadert in de werkzaamheden van de Gentse onderzoeksgroep ‘Duitse letterkunde’ omtrent het door het Bijzonder Onderzoeksfonds van de Universiteit Gent gefinancierde project “Het resonante zwijgen: de operationalisering van de stilte. Studie over de opkomst van een ethiek van het literaire handelen in de Duitstalige romanliteratuur van de eerste helft van de twintigste eeuw en van haar verschillende functies”. De auteur dankt alle medewerkers van de onderzoeksgroep voor hun inbreng – in het bijzonder Gunther Martens en Jaak De Vos – en ook Hans Vandevoorde voor zijn vasthoudende en inspirerende commentaren.
  2. Gérard Genette: “La rhétorique restreinte”. In: *Figures III*. Paris 1972, p. 21-40.

sche benadering, hangt zonder twijfel samen met de toenemende argwaan tegenover de machtsuitoefening die met het gebruik van retorische middelen gepaard gaat. Vooral gedurende de eerste decennia van de twintigste eeuw (in het bijzonder na de Eerste Wereldoorlog) ontplooidde zich een ethiek van de totale geweldafkeuring. Walter Benjamin, bijvoorbeeld, speculeerde over de taal als een ‘sfeer van begripsvolle toenadering’, een forum voor geweldloze ontmoeting.<sup>3</sup> Daarenboven zou men veralgemenend kunnen stellen dat de literaire productie sinds die tijd gekenmerkt wordt door een manifest slachtofferethos: met name op het vlak van de gerepresenteerde werkelijkheid wordt bijna zonder uitzondering voor het perspectief van het slachtoffer gekozen (zelfs al gebeurt dat *ex negativo*) – dit hangt overigens samen met de romantische poëtica, die meer oog heeft voor de kritische buitenstaander dan voor de uitvoerders van maatschappelijke autoriteit.<sup>4</sup>

Ook de ‘cognitieve wending’ in het figuurlijkheidsdebat heeft de selectieve blindheid van het onderzoek voor de retorische dimensie van tropen niet kunnen helen. Ze heeft er weliswaar voor gezorgd dat de structuur en de werking van tropen verbonden werden met cognitieve categorieën, die in de regel eigen zijn aan een taal- of cultuurgemeenschap en daardoor uiting kunnen geven aan dieperliggende ideologische preferenties. Het probleem hiermee is evenwel dat de specificiteit van individuele tropen niet meer tot haar recht komt, omdat de retorische impact ervan gereduceerd wordt tot vigerende conceptuele indelingen en stereotype reactiepatronen. Hierdoor verliest men het belang van kwalitatieve parameters bij de beoordeling van de retorische werking van tropen totaal uit het oog, hoewel de dagelijkse leespraktijk leert dat de interpretatie van tropen wel degelijk voorwerp van discussie kan zijn en bijgevolg een evalueerbaar demonstratief gehalte heeft.<sup>5</sup>

3. Walter Benjamin: “Zur Kritik der Gewalt”. In: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main 1965, p. 48: “Darin spricht sich aus, daß es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft gibt, daß sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist: die eigentliche Sphäre der ·Verständigung, die Sprache.”
4. Zie met betrekking tot de geschiedenis van de ‘slachtoffer-narratio’ o.a. Jürgen Nieraad: *Die Spur der Gewalt. Zur Geschichte des Schrecklichen in der Literatur und ihrer Theorie*. Lüneburg 1994.
5. In het tijdschrift *Metaphor and Symbol* verschijnen regelmatig bijdragen van cognitief-psychologische aard die de (hermeneutische) reacties van testgroepen op o.a. innovatieve metaforen registreren en van commentaar voorzien. Het gaat in dergelijke gevallen bijna altijd om spontane ‘interpretaties’ van literaire metaforiek die zonder (veel) commentaar aan de willekeurige respondenten was voorgelegd, waarbij deze niet over de mogelijkheid beschikten met elkaar van gedachten te wisselen over (hun visies op) de aangereikte beeldspraak. Voor een recent voorbeeld zie: Raymond W. Gibbs Jr. en Jody Bogdonovich: “Mental Imagery in Interpreting Poetic Metaphor”. In: *Metaphor and Symbol* 14/1 (1999), p. 63-69.

Het is dan ook van belang een antwoord te zoeken op de vraag of de retorische dimensie van de diverse vormen van figuurlijkheid kan worden onderzocht in het licht van hun werkingsintenties, van hun illocutionaire effecten. Ik koester hierbij niet zozeer de ambitie na te gaan wat een troep presteert in het algehele handelingspatroon van een tekst, maar veeleer wat ze realiseert in de dynamische processualiteit die een tekst zelf inhoudt. Bovendien is er – in weerwil van de utopische voorstellingen van Walter Benjamin – reeds lange tijd een consensus over de stelling dat de taal behalve ontmoeting en toenadering ook afstoting en uitsluiting kan ensceneren; het zal dan ook niet verbazen dat de tropen in deze dialectiek evenzeer een cruciale plaats innemen. Men zou kunnen vermoeden – in de geest van de antieke retorica – dat ze in hoofdzaak persuasief werken, d.w.z. de toehoorder de geldigheid van de omschreven beweringen aantonen; verder kunnen we aannemen dat ze ook als middel tot lofbetuiging (*genus deliberativum*) of als instrument in de rechtsbedeling (*genus iudicale*) hoofdzakelijk functioneren in het kader van een oppositionele constellatie (waarbij iemand *voor* iemand anders gepromoot dan wel *tegen* iemand anders verdedigd dient te worden). Maar blijkt dat ook uit de werkingsintenties van tropen zelf? En zou er geen samenhang ontstaan tussen diverse individuele tropen, tussen complexen van tropen en tussen diverse vormen van tropen? Het analyseren van deze samenhang zou het bestaan van een alternatieve retorische ‘code’ in een literaire tekst kunnen aantonen – naast die van de stofkeuze en de representatie –, die zich niet *per se* complementair of coöperatief verhoudt tot deze andere ‘codes’. Het lijkt ons dan ook één van de belangrijkste uitdagingen voor de hedendaagse literatuurwetenschap ter zake de interferentie tussen diverse ‘codes’ te onderzoeken: zijn deze kritisch, affirmatief, niet betrokken, ‘compliciteir’, en bestaan er wederzijdse invloeden met aantoonbare veranderingen binnen één van de codes? De omvattende vraag die hierbij rijst, is de volgende: ontplooien literaire teksten door middel van dergelijke alternatieve codes een ethiek van de representatie, vertonen ze m.a.w. een bewustzijn omtrent wat moreel juist is in de vorm van het weergeven van de gekozen stof zelf? En is het dan mogelijk dat het precies retorische middelen zoals tropen zijn die uiteindelijk een omkering van de gangbare retorische ambitie – van eenzijdige machtsmaximalisatie tot sociale machtsverdeling – kunnen bewerkstelligen?

## Werkwoordsmetaforiek

Te beweren dat verschillende vormen van figuurlijkheid ook verschillende pragmatische arealen vertonen, is niet zo'n bijzonder gewaagde veronderstelling, al was het maar omdat er geen enkele directe reden is om aan te nemen dat ze dezelfde arealen zouden hebben. Toch is er bij mijn weten nooit specifiek onderzoek verricht omtrent deze problematiek, hoewel in talrijke literaire teksten een verdere differentiëring van het tropologische repertoire zeer gewenst is.<sup>6</sup> Over het algemeen zou men kunnen stellen dat nominale vormen van figuurlijkheid veeleer een fenomenaal karakter hebben: ze thematiseren de manier waarop personen, objecten, werkelijkheden, samenhangen *zijn*, waarop ze zich manifesteren. De adnominale vormen (adjectieven, bijwoorden, werkwoorden, voegwoorden, voorzetsels, ...) leveren dan weer een bijdrage aan deze manier van 'zijn', aan de mate waarin ze zich associeert met andere fenomenen en aan de veranderingen die ze doorheen de tijd doormaakt. Natuurlijk is het niet haalbaar om binnen het bestek van deze bijdrage het hele gamma van figuurlijkheidsvormen kritisch te bespreken. Daarom zal ik me beperken tot één casus: die van de werkwoordsmetafoor.

Over de frequentie van specifieke figuurlijkheidsvormen zijn bitter weinig gegevens bekend. Volgens een raming bedraagt het gecumuleerde gamma van gelexicaliseerde en innovatieve metaforen ongeveer vijf percent van de volledige tekstmassa, maar het is maar zeer de vraag of deze berekening standhoudt wanneer we ze – bijvoorbeeld – tekstsoortenspecifiek zouden differentiëren.<sup>7</sup> Intuïtief kan men wel aannemen dat nominale metaforen veel vaker voorkomen dan adnominale, hoewel dit in individuele teksten en tekstpassagen sterk kan verschillen; niettemin bestaat er geen twijfel over dat men ook empirisch zou kunnen aantonen dat nominale metaforiek veel meer aandacht voor zich opeist (o.a. in het wetenschappelijk onderzoek) dan haar adnominale pendant. Hiervoor kunnen diverse, complementaire, redenen worden aangehaald. Zo is de conceptuele reikwijdte van substantieven veel groter dan van adjectieven en werkwoorden: ze kunnen een veel omvangrijker volume informatie tot een geheel samenbinden.

6. In een onlangs verschenen bijdrage aan het elektronische tijdschrift "metaphorik.de" bespreekt René Dirven recent cognitief-linguïstisch onderzoek over het metaforische gehalte van "phrasal verbs"; hierbij staan evenwel de voorzetsels en partikels centraal, en niet de betrokken werkwoorden. Zie: René Dirven: "The Metaphoric in Recent Cognitive Approaches to English Phrasal Verbs". In: *metaphorik.de* 01/2001, p. 39-54.

7. Per honderd woorden tellen Barlow, Fine en Pollio 1,5 innovatieve en niet minder dan 3,4 gelexicaliseerde metaforen (zie: Fred Van Besien: *Metafoor en onderwijs*. Gent 1992, p. 10).

Daarnaast vertonen ze een veel kleinere conceptuele mobiliteit: de bijdrage van substantieven aan de constructie van contextuele betekenis is met andere woorden veel groter dan de mate waarin hun eigen inhoud door de context wordt bepaald. Werkwoorden, bijvoorbeeld, passen zich semantisch veel sterker aan hun syntactische omgeving aan en ontleen hun *ad-hoc*-betekenis vaak aan de specifieke constellaties waarin ze voorkomen. Eén van de – op het vlak van figuurlijkheid – belangrijkste gevolgen hiervan is dat adnominale woordsoorten veel meer aan lexicaliseringsprocessen onderworpen zijn dan substantieven, waardoor hun figuratief functioneren (met name in tekstsoorten die dit functioneren niet ondersteunen) makkelijker in het gedrang komt.

Hoewel ze door haar specifieke syntactische en valentiemogelijkheden duidelijk afwijkt van de meer gebruikelijke nominale metaforen, worden de algemene observaties en hypothesen uit de figuurlijkheidstheorie vaak stilzwijgend en zonder veel differentiëring op werkwoordsmetaforiek overgedragen. Een opvallende consequentie hiervan is dat deze metaforiek doorgaans in louter substitutietheoretische terminologie besproken wordt, waarbij men ervan uitgaat dat een metafoor berust op de vervanging van een eigenlijke inhoud door een oneigenlijke, zonder dat evenwel de oneigenlijke inhoud iets wezenlijks of bijzonders bijdraagt aan de semantische constellatie. Voor het (ietwat triviale) voorbeeld “de auto slaapt” zou dit betekenen dat ‘slapen’ het substituut is van ‘stilstaan’. Bij nader toezien blijkt evenwel dat deze benaderingswijze moeilijk kan worden gehandhaafd. Enerzijds is er gedurende de voorbije decennia heel wat kritiek geformuleerd op de substitutietheorie in het algemeen – kritiek die bijgevolg ook op haar visie op de werkwoordsmetafoor van toepassing is. Het belangrijkste argument in deze context is dat – in weerwil van de onuitgesproken substitutietheoretische premisse hierover – een metafoor géén *transparente* vorm is, die in het licht van de communicatieve intentie van de spreker eigenlijk overbodig is. Integendeel: een metafoor beroept zich in hoofdzaak op een semantische *ondoorzichtigheid*, die in de oscillerende interactie tussen het eigenlijke en het oneigenlijke haar duidelijkste neerslag vindt.<sup>8</sup> Anderzijds dient te worden opgemerkt dat de werkwoordsmetafoor al van oudsher in de retorica als *figura in absentia* wordt gekarakteriseerd.<sup>9</sup> Dit betekent dat de eigenlijke inhoud ervan niet tegenwoordig gemaakt kan worden. Daarenboven is het niet altijd zo eenvoudig om voor

---

8. Vgl. Benjamin Biebuyck: *Die poetische Metapher. Ein Beitrag zur Theorie der Figürlichkeit*. Würzburg 1998, p. 74-77.

9. Vgl. Françoise Soubilin en Joëlle Tamine: “Le paramètre syntaxique dans l’analyse des métaphores”. In: *Poetics* 4 (1975), p. 336.



werkwoordsmetaforen een duidelijk *tertium comparationis* te vinden dat specifiek voor de betekenis van het betrokken werkwoord geldt.

Als we nu aannemen dat een werkwoord wel degelijk figuurlijk kan betekenen, maar niet als de vervanger van een ander werkwoord, dan moeten we er veeleer van uitgaan dat de metaforiciteit van het werkwoord pas in het samenspel met zijn syntactische ‘partners’ tot volle ontplooiing komt – subject, predicaat en object bepalen hun respectieve inhouden immers in sterke mate wederzijds. In het licht hiervan heb ik elders de hypothese geformuleerd van de *nominale mediatie*: een werkwoord krijgt metaforische allure door bemiddeling van een substantief, waarmee het ‘lexicaal solidair’ is<sup>10</sup> en dat op zijn beurt met het subject of object van het figuurlijk gebruikte werkwoord de typisch metaforische constellatie van ‘tenor’ en ‘vehikel’ aangaat.<sup>11</sup>

Dit verdient enige toelichting door middel van een voorbeeld. Robert Musils grote ‘Epochenroman’ *Der Mann ohne Eigenschaften* is om talloze redenen een bijzondere boek.<sup>12</sup> Opvallend is in ieder geval zijn grote liefde voor figuurlijke vormen, en met name het frequente gebruik van vergelijkingen springt in het oog. Vele onderzoekers hebben zich in Musils vergelijkingen verdiept en het gebruik ervan geïnterpreteerd als een impliciete afwijzing van de metafoor als stijlmiddel. Metaforen zouden immers een synthetische of organische ervaring van de werkelijkheid impliceren, die in strijd is met Musils epistemologische scepsis. Daarom wantrouwt hij metaforiek, en geeft de voorkeur aan de vergelijking die door de injunctie van een partikel (als, zoals) de absolute scheiding tussen het conceptuele en experiëntiële onderstreept.<sup>13</sup> In principe heb ik niets op dit standpunt af te dingen. Toch valt op hoe groot het aantal werkwoordsmetaforen in *Der Mann ohne Eigenschaften* eigenlijk is.<sup>14</sup> Een opvallende casus vinden we in het slothoofd-

10. Het begrip ‘lexikalische solidariteiten’ stamt van de Tübingse linguïst Eugenio Coseriu (“Lexikalische Solidaritäten”. In: *Poetica* 1:3 (1967), p. 293-303).

11. Zie Biebuyck: *Die poietische Metapher*, p. 267-271; de begrippen ‘tenor’ en ‘vehikel’ werden o.a. door I. A. Richards gebruikt in zijn seminale werk *The Philosophy of Rhetoric* (oorspronkelijke versie: 1936) en verwijzen naar de beelddrager en beeldontvanger. Ik verkies evenwel ‘tenor’ en ‘vehikel’ omdat ze pas in tweede orde een directionaliteit in de metaforische betekenisstructuur suggereren. Deze directionaliteit, die eenduidig van het oneigenlijke naar het eigenlijke verloopt, lijkt me om diverse redenen zeer betwistbaar (zie Biebuyck: *Die poietische Metapher*, p. 218-224).

12. Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften. Roman*. Reinbek bei Hamburg 2000 (vanaf hier geciteerd als: MoE, gevolgd door de pagina-verwijzing). Het 123 hoofdstukken tellende eerste boek verscheen voor het eerst in oktober 1930.

13. Vgl. Eckhart Heftrich: *Musil. Eine Einführung*. München/Zürich 1986, p. 40 en Helmut Lethen: “Eckfenster der Moderne. Wahrnehmungsexperimente bei Musil und E.T.A. Hoffmann”. In: *Musil-Studien* 15 (1986), p. 217.

14. Voor dit onderzoek heb ik mij geconcentreerd op het eerste boek van de roman, dat – zoals bekend – uit de delen ‘Eine Art Einleitung’ en ‘Seinesgleichen geschieht’ bestaat.

stuk van deel 2, getiteld ‘Die Umkehrung’. Bij zijn thuiskomst merkt de protagonist Ulrich dat er een indringer op hem wacht; het blijkt Clarisse te zijn, de neurotische vrouw van zijn jeugdvriend Walter, die Ulrich ertoe hoopt te verleiden bij haar een kind te verwekken. Tegelijk is ze de ‘draagster’ van een brief die de aangekondigde ommekeer in Ulrichs leven zal inluiden: een telegram deelt de dood mee van zijn vader, die zelf overigens enkel bij ‘monde’ van brieven in het werk figureert, en noopt hem ertoe naar het ouderlijke huis af te reizen. Kort voor het vertrek mijmert de protagonist over de voorbije maanden en beschrijft hij de dynamiek van zijn affectieve toestand. Hierbij maakt hij gebruik van een sequentie van elf tropen, waarvan er één het gevoel van eenzaamheid schildert:

“Es ist ein anderes Verhalten; ich werde anders und dadurch auch das, was mit mir in Verbindung steht, dachte Ulrich, der sich gut zu beobachten meinte. Man hätte aber auch sagen können, daß seine Einsamkeit – ein Zustand, der sich ja nicht nur in ihm, sondern auch um ihn befand und also beides verband – man hätte sagen können, und er fühlte es selbst, daß diese Einsamkeit immer dichter oder immer größer wurde. Sie schritt durch die Wände, sie wuchs in die Stadt, ohne sich eigentlich auszudehnen, sie wuchs in die Welt.”  
(MoE 664)

De interactie tussen protagonist en verteller neemt al in het begin van de passage complexe vormen aan. De schijnbaar authentieke zelfwaarneming van Ulrich wordt in een zweem van auctoriale superioriteit al snel geïroniseerd door de verteller, die als correctie zijn eigen analyse op de voorgrond schuift (“Man hätte aber auch sagen können”) – een correctie, die hij vervolgens verabsoluteert door ook Ulrich ze te laten bevestigen: “und er fühlte es selbst”. De herhaling van deze veralgemenende hoofdzin en het gebruik van de *potentialis* verraden evenwel enige onzekerheid van de kant van de verteller. Deze wordt in het laatste deel van de bijzin op de spits gedreven door de disjunctie van twee comparatieven: “immer dichter oder immer größer”. Dit is het signaal voor de verteller om opnieuw de narratieve teugels te vieren: de drievoudige anafoor suggereert een ritmische vastberadenheid, die zich parallel in het gebruik van werkwoordsmetaforen (“schritt”, “wuchs”) uit.

Op de betekenis van de werkwoordsmetaforiek voor het machtsevenwicht tussen personage en verteller moeten we later nog terugkomen. Maar toch vallen enkele aspecten hier meteen op. Zo stellen we vast dat de eerste metafoor – “schritt” – dicht aanleunt bij lexicalisering: de eenzaamheid wordt weliswaar gepersonifieerd, maar de indruk die ontstaat, suggereert toch in de eerste plaats dat ze op een geleidelijke, plechtstatige wijze in alle middens haar intrede doet.

Doordat ze de ongerijmdheid van de personificatie aangeeft, herstelt de bepaling “durch die Wände” echter in belangrijke mate het metaforische karakter van het werkwoord,<sup>15</sup> dat door de tweede en herhaalde werkwoordsmetafoor wordt bevestigd – precies omdat er een spanning tussen de twee werkwoorden kiemt. De oorzaak van deze spanning ligt mijns inziens vooral in de verschillende nominale bemiddelaar: daar waar “schritt” met een plechtstatig, enigszins formeel geornamenteerd persoon ‘solidariseert’, verwijst “wuchs” veeleer naar een organisme, dat vanuit een groeicentrum steeds grotere vormen aanneemt. Hierbij worden we andermaal geconfronteerd met de bijzondere vatbaarheid van werkwoorden voor lexicalisering, die de tekst door de strategische combinatie van meerdere metaforen tegengaat.

## Uitgebreide werkwoordsmetaforiek

Met name bij veel gebruikte werkwoorden (zoals ‘hebben’, ‘zijn’ of de modale hulpwerkwoorden) rijst het probleem dat het aantal mogelijke lexicale verbindingen zo groot is en de selectiecriteria zo vaag of variabel zijn, dat het onmogelijk wordt een plausibele nominale bemiddelaar te detecteren, waardoor het gevaar van ont-figuralisering zeer imminent wordt. Omdat de combinatie met andere werkwoordsmetaforen hier niet *per se* soelaas biedt, ontwikkelen vele tekstsoorten alternatieve oplossingen. De meest in het oog springende bestaat erin dat de werkwoordsmetafoor begeleid wordt door een vergelijking, die de gezochte nominale bemiddelaar zelf articuleert en hierdoor de hoedanigheid van het verbale predicaat preciseert. De Groningse literatuurtheoreticus J.J.A. Mooij spreekt in deze context van een “metaphor cum comparison” of kortweg “metarison”.<sup>16</sup> Deze benaming suggereert evenwel dat metafoor en vergelijking in zulke gevallen versmelten en één figuurlijk conglomeraat gaan vormen. Dit lijkt me zeer

- 
15. De toevoeging ‘door de muren’ drijft de personificatie van ‘eenzaamheid’ tot het uiterste; het spreekt vanzelf dat personen niet door muren heen kunnen stappen, in tegenstelling tot hun immateriële tegenhangers, zoals spoken en geesten, waardoor de allegorische associaties van ‘eenzaamheid’ prominenter worden. Niettemin dringt de observatie zich op dat de predicaten van ‘spoken’ pas gelden voorzover die van ‘gewone personen’ ook gelden. De bepaling ‘durch die Wände’ ondermijnt en versterkt dus gelijktijdig de personificerende impact van “schritt”, wat het metaforische gehalte van deze passage onderstreept (met dank aan H. Vandevoorde voor zijn scherpzinnige suggesties terzake). Het motief van ‘de muur’ is al vanaf *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* uitermate belangrijk voor Musils werk, vooral in de context van de vraag naar de doorlaatbaarheid van sociale segmentering. Zie o.a.: Bernhard Grossmann: *Robert Musil: Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*. München 1988, p. 70vv.
16. J. J. A. Mooij: “Tenor, Vehicle and Reference”. In: *Poetics* 4 (1975), p. 268 en Mooij: *A Study of Metaphor. On the Nature of Metaphorical Expressions with Special Reference to their Reference*. Amsterdam/New York/Oxford 1976, p. 136.

betwistbaar, aangezien de vergelijking geen hoofdbestanddeel van het figuratief complex vormt, maar zich hypotactisch verhoudt tot de werkwoordsmetafoor: ze fungeert als concretisering van de nominale bemiddelaar en is – in principe – elimineerbaar, zonder dat daardoor het werkwoord als dusdanig zijn metaforiciteit zou verliezen. Omgekeerd boet de vergelijking wel een deel van haar betekenispotentieel in, mocht het figuurlijk gebruikte werkwoord door een ander vervangen worden. Daarom is het veeleer aangewezen van een *uitgebreide werkwoordsmetafoor* te spreken.<sup>17</sup>

De impact van een dergelijke uitbreiding van de werkwoordsmetafoor hangt in sterke mate af van de omstandigheden waarin ze plaats vindt. Enkele algemene effecten dienen zich niettemin aan. De vergelijking zorgt bijvoorbeeld voor een materialisering, voor het zichtbaar en tastbaar maken van de nominale mediatie. Hiermee gaat gepaard dat de tekst uitdrukkelijk afziet van de hermeneutische openheid die niet-uitgebreide werkwoordsmetaforiek met zich meebrengt, waardoor de klemtoon veel sterker komt te liggen op de interpretatie van de metafoor zelf (en niet op de detectie van de bemiddelaar) en de hermeneutische impact weer nauwer aansluit bij die van nominale beeldspraak. Een ander gevolg bestaat erin dat de aan de werkwoordsmetafoor ondergeschikt gemaakte vergelijkingen een directe brug slaan naar andere vergelijkingen. Met name voor Musil is dit een belangrijke observatie, hoewel ze nog nooit enige aandacht heeft gekregen: ze geeft immers te kennen dat de dichotomie tussen metaforiek en vergelijking wel eens heel wat minder absoluut zou kunnen zijn dan vaak vermoed en beweerd wordt. Het is mijn overtuiging dat de interactie tussen deze twee figuurlijke vormen niet in de eerste plaats op epistemologisch vlak te situeren is, maar op dat van de ethiek van het literaire handelen zelf.

## Tussen metafoor en vergelijking

Dit betekent vanzelfsprekend niet dat metaforen en vergelijkingen zich op analoge wijze verhouden tot de fictionele werkelijkheid. Reeds in de klassieke oudheid bestonden er uitgesproken meningsverschillen over hun relatie tot elkaar. Voor Aristoteles was de metafoor de figuurlijke basisvorm, waarop de vergelij-

---

17. Een mooi voorbeeld voor dit fenomeen vinden we in hoofdstuk 84, waar Clarisse een passage uit “Von Kind und Ehe”, een van de slothoofdstukken in het eerste deel van Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, citeert: “Wie ein Senkblei werfe ich meine Frage in deine Seele!” (MoE 368; vgl. Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe der Werke in 15 Bänden*. Deel 4. Ed. G. Colli en M. Montinari. Berlin/New York 1988<sup>2</sup>, p. 90)

king een met een vergelijkingspartikel aangevulde variatie uitmaakt. Voor de veeleer classificatorische visie van Quintilianus gold net het tegenovergestelde: hier is de metafoor een vergelijking waarvan het vergelijkingspartikel weggelaten werd.<sup>18</sup> Later werd een onderscheid gemaakt tussen diverse types van analogieën: terwijl vergelijkingen een bestaande analogie registreren, zouden metaforen nog onontgonnen analogieën openbaren.<sup>19</sup> Nog niet zo lang geleden poogde Andras Horn het verschil antropologisch te duiden: “Die metaphorische Identifikation kommt unserer archaischen, ontologisch gerne verwandelnden Weltsicht mehr entgegen als das rational-vorsichtige ist wie.”<sup>20</sup> Horn vergeet evenwel dat metaforen misschien wel het relict kunnen zijn van een epistemisch atavisme, maar daarom niet *per se* dit atavisme doen herleven. Het is immers essentieel – wil men een metafoor als dusdanig verstaan – dat de toehoorder er precies *niet* van uitgaat dat de tenor in het vehikel getransformeerd is, juist de realiteit van de *niet-identificatie* inziet. Metaforen brengen met andere woorden twee conceptuele entiteiten bij elkaar, die niet tot elkaar reduceerbaar zijn, maar pas in hun wederkerige interactie tot figuurlijke ontplooiing komen. De tenor van de metafoor geldt aldus pas ten volle, voor zover hij zich spiegelt tegen het vehikel – *en omgekeerd*. Vanuit deze optiek is het vehikel niet ondergeschikt aan de tenor, maar voltrekt de metafoor zich in de suspensieve confrontatie tussen twee gelijkwaardige conceptuele polen. Een belangrijk gevolg hiervan is dat de metafoor geen bijdrage levert aan de uitbouw van de fictionele werkelijkheid; ze noopt de lezer ertoe de confrontatie van tenor en vehikel interpretatief te valoriseren, maar het hermeneutische resultaat hiervan maakt deel uit van het recep-

- 
18. Zie: Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke. München 1980, p. 176 (1406b); vgl. hieromtrent ook volgende observatie van Ricœur: “Aux yeux d’Aristote l’absence du terme de comparaison dans la métaphore n’implique pas que la métaphore soit une comparaison abrégée, comme on dira à partir de Quintilien, mais au contraire que la comparaison est une métaphore développée.” (Paul Ricœur: *La métaphore vive*. Paris 1975, p. 37); zie ook: Gerhard Kurz: “Die schwierige Metapher”. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 4/52 (1978), p. 555 en Biebuyck: *Die poetische Metapher*, p. 255-260.
19. Ravid A. Aisenman verdedigt vanuit cognitief-linguïstische hoek een zeer verwante visie op het verschil tussen metafoor en vergelijking; terwijl vergelijkingen bijzonder geschikt zouden zijn voor het projecteren van attributieve eigenschappen, lenen metaforen zich veeleer voor de projectie van relationele eigenschappen (R.A. Aisenman: “Structure-Mapping and the Simile-Metaphor-Preference”. In: *Metaphor and Symbol* 14/1 (1999), p. 45-51). Chiappe en Kennedy zien dan weer een gradueel verschil, waarbij metaforen bij hoge vergelijkbaarheid de voorkeur zouden krijgen (Dan L. Chiappe en John M. Kennedy: “Figural Bases for Metaphor and Simile”. In: *Metaphor and Symbol* 16/3-4 (2001), p. 249-276). Belangrijk is dat beide onderzoeken zich toespitsen op de neiging van respondenten om metaforen of vergelijkingen te verkiezen in testsituaties, en hierdoor de vraag naar de verhouding van deze figuurlijke vormen tot de communicatieve context waaraan ze deel hebben per definitie uitsluiten ten voordele van de verwachtingen die taalgebruikers hierover zouden koesteren.
20. Andras Horn: “Zur Paradoxie der Metapher”. In: *Colloquium Helveticum* 5 (1987), p. 25.

tieproces. Sterker nog: door de ‘lokale semantiek’ in te zetten tegen de ‘tekst-semantiek’ onderbreken metaforen doelbewust de werkelijkheidsconstructie.

Vergelijkingen, daarentegen, leiden hun betekenis precies af van de bijdrage die ze aan de fictionele werkelijkheid leveren. Een voorbeeld kan dat verduidelijken. In hoofdstuk 40 wordt Ulrich korte tijd vastgehouden na een relletje. De verteller beschrijft: “Sein Schutzmann stand, nachdem er den Grund der Verhaftung gemeldet hatte, wie eine Säule neben Ulrich” (MoE 158). De analogie tussen de ‘Schutzmann’ en een zuil mag dan al een ironische karakterisering van de eerste bevatten, toch biedt ze de lezer een betrouwbare, ‘ware’ beschrijving van het tafereel – voor zover ze niet door tegenindicaties in de tekst zelf wordt betwist. Op die manier bouwt de vergelijking daadwerkelijk mee aan de constructie van de fictionele werkelijkheid: ze poneert een analogie, verricht een thetische taalhandeling. Dit radicale onderscheid tussen metafoer en vergelijking voltrekt zich uiteraard ook op het niveau van de tekststrategische valenties van de beide figuurlijke vormen. Een merkwaardige zin uit hoofdstuk 66 maakt dit meteen duidelijk. In een gesprek met Diotima typeert de protagonist zichzelf en zijn tegenstander Arnheim op volgende wijze: “«O nein» meinte Ulrich. «Ich bin vielleicht nur ein kleiner Kiesel, und er ist wie eine prächtige bauchige Glaskugel. [...]»” (MoE 275). Het conflict tussen beide mannen wordt op een veelgelaagde manier uitgewerkt. Op het eerste gezicht spreken uit het citaat bescheidenheid en respect voor een verheven antagonist. Al vlug brokkelt de waardering evenwel af op thematisch vlak: de kleine kiezel is een constante bedreiging voor de glazen bol, die corpulent heet te zijn. Maar ook retorisch worden verschillen zichtbaar: zichzelf omschrijft Ulrich met een metafoer, terwijl Arnheim door de vergelijking met een vorm wordt geassocieerd die even grandioos als precair is. Hoe gedeceerd de karakterisering van de antagonist ook moge zijn, des te vervreemden-der is de confrontatie tussen Ulrich en de waardeloze, ogenschijnlijk volkomen uitwisselbare kiezel – een effect dat nog versterkt wordt door het modale bijwoord ‘vielleicht’. Het staat de lezer zeer duidelijk voor ogen wie Ulrich en wat een kiezel is; dit is trouwens een voorwaarde voor de totstandkoming van de metafoer. Maar de protagonist geeft er niettemin de voorkeur aan over zichzelf enige onduidelijkheid te laten bestaan; hierdoor situeert hij zich in de machtsstrijd met Arnheim op de positie van de schijnbaar soevereine *underdog*. Maar hoe verhoudt deze *gestus* zich tot het geheel van ethische plaatsbepalingen die in de vertelhandelingen tot uiting komen?

## Gemaskeerde metaforiek

Musil heeft zijn reputatie als literair grootmeester onder meer te danken aan de genialiteit van zijn figuurlijke vormen. We hebben reeds aangegeven dat deze vaak berusten op grandioze vergelijkingsmomenten, die – zo wordt aangenomen – ook de neerslag vormen van zijn epistemologische voorzichtigheid. In vele gevallen gaan achter de vergelijkingen evenwel uitgebreide werkwoordsmetaforen schuil, die de binaire oppositie tussen de twee vormen op de helling zetten. Maar hier blijft het niet bij: ook vele andere vergelijkingen verraden een fundamenteel metaforisch gehalte. Een belangrijke plaats in Musils stijlpalet nemen de vergelijkende bijzinnen in van het type “als (ob)” gevolgd door een potentialis of irrealis. In het beslissende hoofdstuk 116 komt het tot een intiem gesprek over de gecontesteerde ‘Parallelaktion’ tussen de leden van de ‘enge kring’ – Ulrich, Arnheim, Leinsdorf, Tuzzi, Diotima en generaal Stumm von Bordwehr. Op een gegeven moment schildert de verteller hun houding op volgende wijze: “Die sechs Menschen schwiegen einen Augenblick, als stünden sie um ein Brunnenloch und blickten hinein.” (MoE 587) Het is zeker geen toeval dat het gebruik van een dergelijk vergelijkingstype gebeurt in samenhang met de evocatie van de stilte. De verteller voelt zich geroepen verbaal gestalte te geven aan het vormeloze: het zwijgen van de aanwezigen. Overweldigd door de druk van de omstandigheden van het gesprek, worden de personages zich bewust van de druk die van de taalmiddelen uitgaat, en bij het observeren van dit stille schouwspel schijnt de verteller hun zwijgzaamheid naar zichzelf over te dragen. Hierbij doet hij een beroep op een onwerkelijke situatie om de deficitaire werkelijke representeerbaar te maken. Belangrijk is hierbij niet te vergeten dat er een analogie bestaat tussen het zwijgen van de personages en de manier waarop ze – turend – rond een waterput zouden staan, *mochten ze dat al doen*. Hoewel ze dit niet doen, is de analogie reëel; desondanks blijft het voor de lezer ongetwijfeld uiterst problematisch om zich een precieze voorstelling van deze scène voor de geest te roepen.

Een verwant procédé dient zich aan bij een andere vorm van vergelijken waarop Musil zich graag beroept: de proportionaliteitsvergelijking, die reeds voor de retorica van Aristoteles van centrale betekenis was.<sup>21</sup> De verteller gebruikt deze vergelijking vaak in satirische en poëtologische contexten, en zet vormen in van zeer verschillende complexiteit. Een extreem voorbeeld is het volgende: “Denn die Wirkung eines großen und ganzen Mannes ist wie die der Schönheit: sie verträgt so wenig eine Leugnung, wie man einen Ballon anbohren darf oder einer

21. Zie: Aristoteles: *Rhetorik*; in boek III, hoofdstuk 4 vermeldt de Stagirit het bekende voorbeeldpaar “schild van Dionysos” en “drinkschaal van Ares” (p. 178).

Statue einen Hut auf den Kopf setzen.” (MoE 539). De initiële analogie betreft de sociale pragmatiek van het menselijk handelen en verbindt een groot man met schoonheid; ter verduidelijking van deze eerste analogie grijpt de verteller terug naar een dubbele negatie (“verträgt so wenig eine Leugnung”), die hij vervolgens exemplificeert door een sequentie van twee – overigens onderling totaal onvergelykbare – secundaire analogieën. Met de laatste van deze twee is hij bovendien weer aangekomen bij het uitgangspunt van zijn beschrijving: het standbeeld en de hoed appelleren chiastisch aan de ‘grote en ganse’ man en de schoonheid. De circulariteit van de vergelijkingsmomenten geeft andermaal de volstreekte onmogelijkheid aan om de nochtans als reëel geldende analogie representeerbaar te maken. Bovendien wordt de absolute analogie (die tussen objecten of fenomenen) waarvan in de “als (ob)”-gevallen sprake kon zijn, hier vervangen door een relatieve analogie (die tussen verhoudingen), die tot de kwadratering van de vergelijkingssituatie aanleiding geeft.

In deze beide gevallen verklaart de verteller door middel van een vergelijking zijn relatie tot de weergegeven werkelijkheid, en wordt een reële verwantschap tussen twee vergelijkingsspolen aangereikt via de omweg van een imaginaire omstandigheid. Toch gaat Musil bij de tekststrategische inbedding van vergelijkingen vaak nog verder: hierbij gebruikt de verteller niet de eigen narratieve inbedding, maar die van één van de personages voor het toeleveren van de vergelijking. Hierbij worden deze personages vaak als actieve vergelijkingsoperatoren geënceneerd of berust de vergelijking op hun ervaring van de zich ontplooiende werkelijkheid als analoog met een optionele. Bij het begin van hoofdstuk 44 schetst de verteller Ulrichs verhouding tot vrouwen als volgt:

“Ulrich liebte diese Art Mädchen, die ehrgeizig sind, sich gut benehmen und in ihrer wohlherzogenen Einschüchterung Fruchtbäumchen gleichen, deren süße Reife eines Tags einem jungen Schlaraffenkavalier in den Mund fällt, wenn er geruht, die Lippen zu öffnen” (MoE 177-178)

Hier neemt de verteller nog een tussenpositie tussen het personage en de eigen vertelfunctie in; hij kenmerkt het type meisjes die Ulrichs voorkeur genieten en stipt de analogie aan met vruchtenboompjes, die in de nevenzin zo uitvoerig bepaald worden dat er een nieuwe, impliciete analogie tussen de ‘luilekercavalier’ en de protagonist ontstaat – zonder evenwel aan te geven of het Ulrich dan wel de verteller zelf is op wie de barokke vergelijking teruggaat. In de directe rede is het natuurlijk wel duidelijk wie voor de vergelijking verantwoordelijk is (b.v. MoE 263: “Im Grunde gleichen alle diese Fälle einem herausstehenden Fadenende”), al dient gezegd dat de directe rede minder speelruimte laat voor de ex-



ploratie van de (vaak impliciet) aan de vergelijking ten grondslag liggende redering. Maar ook dit compenseert de verteller: hij rukt de interpretatieve inspanning van de personages in het voetlicht waaruit de eigenlijke analogiserende observatie voortvloeit. Trefwoorden zijn in deze context ‘ansehen’ en ‘nennen’, al moeten we meteen hieraan toevoegen dat het subject van de waarneming in het eerste van de hierna volgende voorbeelden door de passieve constructie ongenoemd blijft: “Diese Landschaft hatte sie zum Gehen verlockt; es war einer jener rührenden schneefreien Tage, die mitten im Winter wie ein verblaßtes, aus der Mode gekommenes Sommerkleid anzusehen sind” (MoE 287); “Sie [Clarisse] nannte diese Stelle an ihrem Leib das Auge des Teufels” (MoE 437).

Hiermee is evenwel een evolutie ingezet die ons ertoe aanzet andere vergelijkingsmomenten te ontmaskeren als almaar extremere vormen van één en hetzelfde patroon: de verteller distantieert zich steeds meer van de geregistreeerde analogie en maakt de eigenlijke vergelijkingsbasis afhankelijk van de perspectieven van de personages. Hierdoor krijgen deze een groter aandeel bij de configuratie van de fictionele werkelijkheid – een aandeel dat ze evenwel meteen weer moeten delen met de waargenomen objecten die precies het voorwerp van vergelijking vormen. Deze manifesteren zich immers niet enkel als passieve materie, maar werpen zich ook actief op als concrete impuls van de vergelijking. Bij de woorden van een groot, maar onbekend dichter mijmert Arnheim als volgt:

“ohne daß er ihn übrigens selbst verstand, denn Arnheim verband solche Andeutungen mit den Reden vom Erwachen einer neuen Seele, wie sie zu seiner Jugendzeit im Schwange gewesen waren, oder mit den langen mageren Mädchenköpern, die man damals im Bilde liebte und durch ein Lippenpaar auszeichnete, das wie ein fleischiger Blütenkelch aussah” (MoE 385)

De associaties die de bijzondere zakenman door het hoofd gaan, zijn in eerste instantie het resultaat van een actief combineren (“verband”), waarbij de ontegensprekelijke disjunctie tussen het eerste en het tweede vergelijkingsmoment (“Reden” versus “Mädchenkörper”) al enige twijfel doet rijzen over de bewuste intentionaliteit van de vergelijkingshandeling. Dan verschuift echter het activiteitscentrum: het onpersoonlijke ‘man’ kondigt dit al aan, en in de bijzin neemt het synecdochisch met de ‘meisjeslichamen’ gerelateerde “Lippenpaar” zowel grammaticaal als inhoudelijk het heft over. De ‘lippen’ *zijn* immers niet zoals een bloemkelk, maar ze *zien er* als een bloemkelk uit, ze wekken met andere woorden op eigen initiatief een ‘analogische’ observatie. De activiteit van het vergelijkingsobject wordt nog sterker in de verf gezet, wanneer er sprake is van ‘(doen) herinneren aan’ (“Er dachte an das schöne Gesicht Bonadeas, das unter dem

Griff der Leidenschaft an eine Taube erinnerte, deren Federn sich in den Fängen eines Raubvogels sträubten”, MoE 618) of van ‘een bepaalde invloed hebben’ (“aber da Ulrich unwillkürlich ein wenig abgerückt war, wirkte diese rhetorische Höflichkeit wie eine Seilschlinge, die ihn wieder heranholte”, MoE 635). Deze gevallen geven duidelijk aan dat de verteller zijn autoriteit tegenover de af te beelden werkelijkheid inperkt en de geldigheid van de vergelijkingen onderbrengt bij soeverein optredende actanten.

De vraag is nu of de retorische ambitie van de vergelijkingen hierdoor niet principieel verandert, en of hun integratie in de constructie van de fictionele werkelijkheid niet minstens tijdelijk opgeheven wordt. Tijdens een dialoog tussen Ulrich en Diotima in hoofdstuk 101 ontspint zich de volgende associatie, die diverse momenten van vergelijking opstapelt:

“Nun saß sie hier, wie ein Mensch, der nach ungeheuren Anstrengungen auf einer Bank sitzt, die sich, Gott sei Dank, nicht bewegt, und augenblicklich nichts tun will, als etwa dem Rauch seiner Pfeife nachzuschauen; ja so lebhaft beherrschte eine solche Stimmung Diotima, daß sie selbst diesen Vergleich wählte, der an einen alten Mann im Spätsonnenschein erinnerte. Sie kam sich wie ein Mensch vor, der große, leidenschaftliche Kämpfe hinter sich hat.” (MoE 466-467)

De eerste vergelijking geldt het zitten van Diotima, die de verteller met een rokende mens associeert; pas in tweede instantie wordt het beeld van de roker overgedragen naar haar affectief welbevinden, dat de impuls blijkt te zijn van haar keuze ten gunste van een vergelijking die haar zelf tot voorwerp heeft. Die keuze geeft dan weer aanleiding tot een (actieve) herinnering, die op haar beurt uitmondt in een verdere specificatie van de in de eerste vergelijking al aangehaalde mens. In de geciteerde passage duidt de verteller *expressis verbis* aan dat hetzij de waarnemer hetzij het waargenomen de vergelijking dynamiek instigeert, dat de vergelijkingen dus deel uitmaken van hun ‘psychologische’ profiel en dat hijzelf niet meer dan het mondstuk is van de aldus in gang gebrachte narratieve motoriek.

De gevolgen hiervan lijken me cruciaal. De figuurlijkheid komt in dergelijke gevallen via een omweg tot stand en beklemtoont het indirecte karakter van haar betekenispotentieel.<sup>22</sup> Hierdoor krijgt de vergelijking een *temporele* dimensie, die

---

22. Zie met betrekking tot indirecte of ‘laterale’ vormen van betekenen bij Henry James het artikel van Gert Buelens: “Henry James’s Oblique Possession: Plottings of Desire and Mastery in *The American Scene*.” In: *PMLA* 116:2 (March 2001), p. 300-313.

een totaal onverwachte band met de metafoor doet ontstaan – een band die bij het ‘noemen’ evenwel al tastbaar gemaakt lijkt. De geperspectieerde articulatie van de vergelijking kan immers worden geduid als een manifestatie van de ‘niet-’ of de ‘nog-niet-metafoor’, waarbij de vergelijking de gestalte aanneemt van virtuele proto-metaforiek, die evenwel door de specifieke encenering van de vergelijking geblokkeerd (potentialis) of zelfs afgewezen wordt (irrealis). Belangrijk is dat deze vergelijking wel de typische gelijktijdigheid van de metafoor uit de weg gaat, aangezien tenor en vehikel niet in een simultane confrontatie verschijnen, maar het vehikel pas uit de tenor naar voren komt. De vergelijking “ein außerordentliches Lippenpaar [...], das ihn an die Brennschere des Friseurs erinnerte, wenn sie beim Bartkräuseln zu nahe an die Haut kommt” (MoE 333) openbaart zich aldus als de virtuele, embryonale troep “sie drückte ihre Brennschere auf seine Stirn”, die aan het niet-articuleren van deze metafoor voorafgaat – en wel, in het geval van “erinnern”, op een gekunstelde wijze gespiegeld, aangezien het herinneren zelf pas het resultaat van de inhoud van de herinnering kan zijn.

De effecten van een dergelijke vorm van ‘indirecte’ vergelijkingen voor de algehele figuurlijkheid van een roman als *Der Mann ohne Eigenschaften* zijn mijns inziens omvattend. Ten eerste maken ze duidelijk hoe schromelijk zowel het specifieke Musil-onderzoek als de figuurlijkheidstheorie *tout court* de associatiemogelijkheden tussen metaforiek en vergelijkingen hebben onderschat – associatiemogelijkheden die precies ontstaan omdat ze *niet* over hetzelfde retorische handelingsrepertoire beschikken. Ten tweede zijn deze vergelijkingen aanwijzingen dat het narratieve zwaartepunt van de ‘innerlijke’ verteller verschuift naar de multi-subjectieve ruimte tussen verteller en personages. Ten derde presenteren de vergelijkingen zich als artificiële hermeneutische rasters, die een ondoorzichtige werkelijkheid voor een beter begrip toegankelijk maken (vgl. “Wer das nicht gleich versteht, der denke an die Kavallerie”, MoE 243). De temporele dimensie waarvan ze getuigen, geeft meteen ook aan dat deze rasters in een veranderlijke historische context geïntegreerd zijn en, wat hun actuele geldigheid betreft, vatbaar zijn voor negotiatie. De perspectivische waarneming waartoe de vergelijking te herleiden is, is immers niet per definitie accuraat of stabiel. Musils personages zijn zich overigens terdege bewust van de onstandvastigheid van hun vergelijkingscompetenties. Tegenover Diotima bekent Ulrich het volgende mensbeeld: “ein zum Verändern geborener Mensch, der von einer zum Verändern geschaffenen Welt eingeschlossen wird, also ungefähr so wie ein Wassertröpfchen in einer Wolke. Verachten Sie mich, weil ich wieder undeutlich bin?” (MoE 273) Tegelijk erkennen de protagonisten ook de productiviteit van deze beeldspraak, aan de hand waarvan ervaringen meedeelbaar worden die zich met ande-

re talige middelen niet hiertoe lenen; daarenboven cultiveert beeldspraak een onnauwkeurigheid op het vlak van de representatie, die de mens in zijn verhouding tot de (overkoepelende) werkelijkheid boven zich uit laat stijgen.

## **Metaforische kolonisering**

Uit het onderzoek van de indirecte vergelijkingen kunnen we afleiden dat deze door middel van de perspectivering afstand doen van hun vermogen om de fictionele werkelijkheid mee vorm te geven, en dat ze zich steeds meer aanschuren tegen figuurlijke vormen die aan metaforiek herinneren: vele vergelijkingen doen denken aan ‘onvolgroeide’ metaforen, die niet in hun volle vorm verschijnen, maar veeleer in een embryonaal stadium verstarde lijken. Als dat dan al zo is, wat betekent het dan dat er zich in het geval van vele werkwoordsmetaforen precies een hybride vorm van figuurlijkheid manifesteert, waarin vergelijkingen een uitbreiding van metaforen blijken te zijn? Maar er is nog meer aan de hand. Vaak gebruikt Musil het zeugmatische karakter van werkwoorden om het metaforische karakter dat ze precies dankzij de uitbreiding met een vergelijking ten volle hebben verkregen, opnieuw te verankeren in niet-metaforisch taalgebruik. Een bijzonder complex voorbeeld hiervan vinden we in het programmatische vierentachtigste hoofdstuk:

“Sie sieht unsicher und verfilzt aus, unsere Geschichte, wenn man sie in der Nähe betrachtet, wie ein nur halb festgetretener Morast, und schließlich läuft dann sonderbarerweise doch ein Weg über sie hin, eben jener (Weg der Geschichte), von dem niemand weiß, woher er gekommen ist.” (MoE 360)

De aangereikte kenmerken van ‘Geschichte’ balanceren op de grens tussen metafoor en katachrese, tot ze door de vergelijking worden gespecificeerd – want een geschiedenis heeft natuurlijk een totaal andere manier van ‘uitzien’ dan een moeras. De figuurlijkheid van het ‘uitzien’ wordt in het tweede deel van de zin bekrachtigd door de verwijzing naar de ‘weg’, die weliswaar met de labiele grond van het moeras kan worden verzoend, maar tegelijk ook over de geschiedenis heen loopt; op deze laatste manier wordt hij ook hernomen, maar dan tussen aanhalingstekens en in een veeleer katachrestische betekenis, hoewel de afsluitende bijzin opnieuw tot een metaforische lectuur aanmoedigt. Als lezer krijg je de indruk dat de verteller bewust het niemandsland tussen letterlijkheid en figuurlijkheid opzoekt, maar het is – afgezien van het ironische effect dat het bewerkt – niet meteen duidelijk waarom dit gebeurt. En wat is de impact van werkwoordsmetaforen in dit proces?

Het lijkt geen twijfel dat werkwoordsmetaforen in de eerste plaats een dynamisering van het figuurlijke gebeuren beogen. Of ze nu gebruikt worden voor de weergave van een specifieke handeling of van een algemeen handelingspatroon, altijd vormen ze een alternatief voor het veeleer stationaire karakter van vele figuurlijke omschrijvingen. Daarom treffen we ze ook meestal aan bij een welbepaalde groep van woordvelden: mensen, dieren, planten, gebouwen of water. De combinatie van een dergelijke dynamisering met het effect van de uitbreiding geeft aanleiding tot een tekstuele motoriek waarbij de oorspronkelijke werkwoordsmetafoor vlot overgaat tot andere vormen van figuurlijkheid, deze nieuw leven inblaast en verder zet, om uiteindelijk gehele figuratieve sequenties in de overkoepelende epische ontwikkeling te integreren. Zo ontstaan allengs omvangrijke en meerledige figuurlijke complexen, waarbij het metaforische karakter niet enkel uit de geïsoleerde vormen spreekt, maar zich ook verder transformeert al naargelang de associaties die ze met andere onderdelen van het gehele complex aangaan. Hierdoor maken de figuurlijke vormen aanstalten om het proces van de representatie in zijn geheel te accaparereren, zoals onder meer blijkt uit volgende beschrijving van Solimans ‘strooptochten’ door huize Tuzzi:

“Er war Herr in allen Zimmern wie ein Hirsch im Walde. Das Blut drängte wie ein Geweih mit achtzehn dolchscharfen Sprossen aus seinem Kopf. Die Spitzen dieses Geweihs streiften Wände und Decke. Es war Haussitte, daß in allen Zimmern, wenn sie augenblicklich nicht benützt wurden, die Vorhänge zugezogen wurden, damit die Farben der Möbel nicht unter der Sonne litten, und Soliman ruderte durch das Halbdunkel wie durch Blätterdickicht. Es machte ihm Freude, das mit übertriebenen Bewegungen auszuführen. Sein Trachten war Gewalt.” (MoE 337)

De karakterisering van de ‘moorse’ dienaar gebeurt in eerste instantie door middel van een vergelijking, maar al snel vloeit deze over naar een metaforische constructie rondom een werkwoordsgroep (“drängte [...] aus seinem Kopf”), uitgebreid met een vergelijking (“wie ein Geweih”), die zich synecdochisch verhoudt tot het object van de initiële vergelijking. De analogie wordt overigens op micro-niveau impliciet nog verder uitgewerkt: de geweitoppen zijn ‘scherp als dolken’. Dan glijdt de tekst over in een metaforische representatie, die – na een ironisch intermezzo over de ‘huiszeden’ bij de Tuzzis – binnen hetzelfde woordveld wordt voortgezet (“rudern”), opnieuw vergezeld van een vergelijking (in objectpositie) die het initiële beeldveld affirmeert. De omvang waarin dit bij Musil gebeurt, wekt de indruk dat de werkwoordsmetaforische complexen een concurrentiestrijd aangaan met niet-figuurlijke representatiestijlen en hierbij ertoe nei-

gen steeds grotere stukken tekst voor zich op te eisen. Op die manier bevrijdt de beeldspraak zich ogenschijnlijk van de hegemonie van de narratieve actoren en wordt ze *autopoëtisch*: de tropen vormen zo een zelfstandige, alternatieve code, waaruit eigen tekstuele intenties kunnen spreken en waarbinnen autonome ethische posities denkbaar worden. Het autopoëtische vermogen van de figuratieve complexen heeft ook tot gevolg dat de ‘vehikulaire omgeving’ rijkelijk wordt aangevuld en hierdoor allegorische vormen gaat aannemen. Hierdoor wordt evenwel het voor de metafoor karakteristieke moment van de confrontatie tussen tenor en vehikel tijdelijk – voor de duur van de ‘vehikulaire extensie’ – uitgesteld, wat op zijn beurt weer kan leiden tot een verminderde zichtbaarheid van de incompatibiliteit tussen tenor en vehikel, die aan de perceptie van de metaforen zelf ten grondslag ligt.

Zouden we dan kunnen stellen dat de zo-even beschreven ‘kolonisering’ van de tekst door een woekerende beeldspraak een analogie vormt met het fenomeen van de indirectheid bij de vergelijkingen? Dat ze het eigenlijke totstandkomen van de voor de metafoor noodzakelijke confrontatie tussen tenor en vehikel voor zich uit schuift en hierdoor het evenementiële karakter van de metaforen zelf ondergraaft? Ik meen van wel, al moeten we er meteen aan toevoegen dat dit uitstel niet te wijten is aan ingrepen van de verteller. Want ook op het vlak van de metaforiek stellen we vast dat de verteller uitdrukkelijk inspanningen levert om de narratieve verantwoordelijkheid te perspectiveren, naar de personages toe te delegeren. De verteller typeert in hoofdstuk 37 de fascinatie van de ‘brave, praktische werkelijkheidsmens’ voor de vaagheid van figuurlijke vormen als volgt:

“Denn wenn er sich erheben will, so gebraucht er dann ein Gleichnis. Offenbar weil ihm Schnee zuweilen unangenehm ist, vergleicht er ihn mit schimmernden Frauenbrüsten, und sobald ihn die Brüste seiner Frau zu langweilen beginnen, vergleicht er sie mit schimmerndem Schnee; er wäre entsetzt, wenn ihre Schnäbel sich eines Tags als hornige Taubenschnäbel herausstellen würden oder als eingesetzte Korallen, aber poetisch erregt es ihn. Er ist imstande, alles zu allem zu machen – Schnee zu Haut, Haut zu Blüten, Blüten zu Zucker, Zucker zu Puder, und Puder wieder zu Schneegeriesel –, denn es kommt ihm anscheinend nur darauf an, etwas zu dem zu machen, was es nicht ist, was wohl ein Beweis dafür ist, daß er es nirgends lange aushält, wo immer er sich befindet.” (MoE 138f.)

Op het eerste gezicht krijgt de lezer de indruk dat de beschrijving vooral algemeenheden beoogt; bij nader toezien moet hij evenwel vaststellen dat onder het genoemde type ‘mens’ ook graaf Leinsdorf valt (“Vielleicht beflügelte eine ge-

wisse Ungenauigkeit und Gleichnishaftigkeit [...] nicht nur das Gefühl des Grafen Leinsdorf”, MoE 138; “er hatte ja seine Idee ursprünglich als ein solches Gleichnis empfangen”, MoE 139), die hier als de – weliswaar op de spits gedreven indirect uitgespeelde – focus van de perspectivering kan gelden. Bovendien benadert de verteller zijn antropologische observatie als een psychologisch, dus aan het (potentiële) handelen van personages gebonden, fenomeen: het bijna seriële fabriceren van ‘Gleichnisse’ wordt toegeschreven aan de mentale activiteit die ontstaat bij beginnende verveling en het hiermee gepaard gaande verlangen zich te manifesteren. Verder wordt duidelijk dat de interactiepolen van de metaforen (tenor en vehikel) geen vaste plaats innemen, maar in de associatieketting van de ene rol in de andere schuiven, waarbij het volstaat dat er – zoals bij metaforen vereist is – een niet-identiteit tussen beide heerst (“etwas zu dem zu machen, was es nicht ist”).

De hoge densiteit van figuurlijkheid in de tekst beklemtoont evenwel ook de epische noodzakelijkheid ervan: naast de veelheid van strategische intenties die aan de verteller en via hem aan de personages kunnen worden toegedicht, hangt de wijze waarop de tekst vorm krijgt dus ook in belangrijke mate af van zijn auto-poëtische en dynamiserende zelfstructurering. Dat Musil het bewustzijn hiervan in zijn werk verdisconteerd heeft, mag onder meer blijken uit het rijkbezette beeldveld van de handen, die ‘zwerven’, ‘wachten’, ‘luisteren’, ‘strelen’, ‘gaan’, ‘komen’, ‘rusten’ en ‘liggen’ – soms het instrument zijn van gecoördineerde lichaamsstaal, soms autarkisch een eigen wilsbestemming lijken te volgen.<sup>23</sup> De handen zijn een elegant en betekenisvol symbool voor het schrijfproces, voor de narratieve handeling in haar geheel, die niet als een zachte woordenstroom tussen de lippen glijdt, maar handenarbeid eist en tussen (zelf)beheersing en een onbepaald beheerst-worden oscilleert.

## Ethische resonanties

Met dit alles hebben we nog geen antwoord geformuleerd op de onderzoeksvraag die aan het begin van deze bijdrage werd gesteld: bieden tropen ruimte aan een alternatieve, retorische code die minder de bedoeling heeft de toehoorder te overtuigen of zelfs te overdonderen, maar ernaar streeft een ethiek van de representatie te doen ontluiken? Het voorafgaande doet ons vermoeden dat dit wel degelijk het geval is, al moeten we ons ervoor hoeden de toetsing die hier door

23. Zie o.a. MoE 295, 437-438.

middel van Musils grote roman gebeurde, te veralgemenen. Toch is het geen geheim dat vele teksten uit de literaire tradities sinds de Romantiek de spanning tussen een door taal geliterariseerde werkelijkheid en een als actieve werkelijkheid ontmaskerde taal thematiseren. Ook de effecten van indirecte vergelijkingen en uitgebreide werkwoordsmetaforen passen in dit plaatje, waarop tropen gebruikt worden om hun eigen realisatie te onderbreken. Dit betekent niet noodzakelijk dat dergelijke teksten een vorm van onbeslistheid zouden cultiveren. Het is mijn overtuiging dat we deze ontwikkeling moeten situeren in de narratieve particulariteiten van werken zoals Musils *Mann ohne Eigenschaften* of Manns *Der Zauberberg*. Deze ‘grote’ romans manifesteren een nadrukkelijke twijfel over de houdbaarheid van een unieke vertellijn en maken die daarom met veel virtuositeit heterogeen, zonder dat ze er evenwel afstand van kunnen doen. Hierbij zijn ze aan het gevaar blootgesteld dat de zich in deze heterogene vertellijnen ontplooiende personages tot mechanische representanten, tot allegorieën van weergegeven ideologieën verworden. Het spreekt vanzelf dat de emancipatie van de personages die ze met hun narratieve heterogeniteit leken te beogen, hierdoor zwaar in het gedrang komt. Op inhoudelijk vlak wordt dit gevaar al eens gepareerd door het manifeste handelingsprofiel van de personages niet altijd te vervullen met een hierbij passende psychologische schets, door de gespannen verhoudingen tussen hun gemoed en hun intersubjectieve optreden ten spits te drijven of door hun gebrekkige communicatievaardigheid in de verf te zetten. Bij dit alles blijft de soevereiniteit van de verteller niettemin in stand. Het is mijn stelling dat de ‘alternatieve retorische code’ een adequaat middel is om allegoriseren te vermijden, en zo een evenwicht in de machtsverhoudingen tussen personages en verteller tot stand te brengen. Het netwerk van metaforen en vergelijkingen is dusdanig uitgebouwd en berust in zo’n sterke mate op mediatie dat uit iedere afzonderlijke narratieve handeling een expliciete reticentie tegenover zichzelf blijkt. Tussen de handeling zelf en het terugdeinzen ervoor groeit op die manier een vrije ruimte, waarbinnen de beoogde zelfontplooiing van ‘de ander’ mogelijk wordt.

Het kan dan wel zijn dat ook de zelfontplooiing een gesimuleerde of een georchestreerde is. Niettemin onderstrepen de tropen het proceskarakter van het gehele literaire gebeuren, waardoor ze de indruk ondermijnen dat de overgeleverde machtsverhoudingen (tussen verteller, personages en geïmpliceerde lezer) zonder meer in stand kunnen worden gehouden. Verder appelleren ze aan een andere vorm van betekenisproductie, waarbij de lezer niet wordt gebonden aan een binnen de taalgemeenschap stilzwijgend aanvaarde semantische norm, maar uitdrukkelijk en herhaald wordt uitgenodigd deel te hebben aan de in een kluwen



van intersubjectieve, hermeneutische negotiaties geconstrueerde consensus. Door de systematiek van deze uitnodiging gaat de lezer gaandeweg een perspectief innemen tegenover de gerepresenteerde werkelijkheid dat de perspectieven van verteller en personages zal kunnen duiden als een instrument ter legitimatie van hun eigen optreden en denken. Het is belangrijk niet uit het oog te verliezen dat dit lezersperspectief evenzeer het resultaat is van tekststrategieën als de perspectieven die nu op de helling staan; duidelijk moge zijn dat (uitgebreide) werkwoordsmetaforen en (indirecte) vergelijkingen hierin een cruciale rol spelen. Beide ondersteunen eenzelfde doelstelling, maar dan wel op een structureel verschillende wijze. De vergelijking houdt zich ook in haar indirecte vorm staande als een ‘communiceren’ dat herleidbaar is tot de dynamiek tussen de personages onderling en de verteller; ze stamt dan ook – vaak letterlijk – ‘uit een vreemde mond’. De werkwoordsmetafoor berust dan weer op een ‘zwijgen’, zelfs wanneer ze gedelegeerd wordt, waarbij de ontbrekende inhoud gecompenseerd wordt door de ‘kolonisatie’ van grotere epische tekstpartijen. Het vertellen zelf komt in beide gevallen tijdelijk tot stilstand, of het vertakt zich in een coöccurrente code die zelfs het zich (hermeneutisch) voltrekken van de figuurlijke vormen uitstelt.

Toch genereert de beeldspraak geen contemplatief zwijgen; veeleer kan er sprake zijn van een actief of een resonant zwijgen, dat verteller, personages en lezers heen en weer slingert tussen aanwezig-zijn en ontbreken, tussen domineren en onderworpen zijn, tussen creëren en gecreëerd worden. Om dit weefsel van afhankelijkheden en soevereiniteiten in (beeldrijke) woorden te vatten, heeft Musil een beroep gedaan op een wel erg eigenzinnige visualisering van kapitalistische structuren. In het cruciale hoofdstuk 121, “Die Aussprache”, probeert een ontmaskerde Arnheim zijn antagonist Ulrich te winnen voor zijn eigen economische profijt en huldigt hiervoor de genialiteit van het aandelenkapitalisme, dat in staat is gebleken een systeem van “zur Virtuosität ausgebildeten Indirektheit” uit te bouwen (MoE 638). Ten behoeve van zijn sceptische toehoorder verduidelijkt de ook als auteur befaamde zakenman: “Der Auftraggeber kommt nicht unmittelbar in Berührung mit der Ausführung” (MoE 638). Dit betekent dat de opdrachtgever zijn functie pas ten volle kan waarnemen en zijn ambities pas kan realiseren, voor zover de uitvoerders bereid zijn de opdrachten op te volgen. De uitvoerders worden met andere woorden door hetzelfde engagement tot uitvoerder als de opdrachtgevers tot opdrachtgever. Deze identiteit en de ermee samenhangende wederzijdse afhankelijkheid mogen dan al in de maatschappelijke realiteit veel complexere gevolgen hebben, in de literaire processualiteit verandert ze de hiërarchische (verticale) verhoudingen tussen verteller, personages en lezers

in een horizontale orde en herconfigureert ze de – ook formeel – monologische autoriteit van het vertellen tot een veeleer speelse interactie tussen perspectieven, die weliswaar verantwoordelijkheden naar elkaar doorschuiven of elkaar concurreren, maar dit alles – precies omwille van de veelheid van perspectieven, en de indirectheid waarop ze rusten – in een relatief geweldvrije context. Zo ondergaan de tropen een substantiële metamorfose, een ‘retorische omkering’: van wapens ter bevestiging van een geclaimde machtspositie naar middelen voor een beweeglijk deelhebberschap van ‘autoriteitsaandelen’.



# **Negen muzen, tien geboden**



# Nawoord

*Gert Buelens*

Ruim vijftientig jaar geleden verscheen in de Lage Landen een bundel waarvan het opzet op een interessante manier te contrasteren valt met dat van de voorliggende studie. Henk van der Ent vroeg tien hoogleraren en theologen onder de algemene titel *Literatuur en ethiek* een antwoord te formuleren op vragen zoals de volgende: “Zijn er twee houdingen tegenover literatuur mogelijk: een esthetische en een ethische? [...] Kan men een boek esthetisch waarderen en levensbeschouwelijk verwerpen? [...] Kent de schrijver en bezit de lezer verantwoordelijkheid voor wat hij schrijft en leest?”<sup>1</sup>

Dit zijn ongetwijfeld boeiende vragen, maar hun frasering verraadt een significant andere houding tegenover de wereld dan te onderkennen is in *Negen muzen, tien geboden*. De vanzelfsprekendheid waarmee de oudere studie ervan uitgaat dat schrijver en lezer generisch mannelijk zijn, is geen oppervlakkig verschijnsel dat door middel van een eenvoudige ‘zoek en vervang’-opdracht zou zijn aan te passen aan modernere geplogenheden. Wat veeleer aan de orde is, is een poging universeel geldende uitspraken te doen over de relatie tussen literatuur en ethiek, waarbij abstractie wordt gemaakt van al die verschillen die van de maatschappij net het complexe geheel maken dat “bezinning over de grondslag van ons handelen” opdringt en dat “de literatuur” ertoe aanzet “zo jachtig” naar die grondslag op zoek te gaan.<sup>2</sup> Wat is *de* literatuur en wie precies zijn die ‘wij’ die ‘ons’ moeten bezinnen? Bart Keunen werpt tegen een dergelijke benadering van de vraag naar de band tussen literatuur en ethiek terecht op dat uit een historisch onderzoek naar de “ethische potentie van literatuur” (merk op dat ‘literatuur’ hier verstoken blijft van het bepaalde, universaliserende lidwoord) blijkt “dat menselijke collectiva in de loop van de geschiedenis op heel wat verschillende manieren de ethische programmering van literatuur hebben voltrokken” (p. 156)

---

1. *Literatuur en ethiek*. Ed. H. Van der Ent. 's Gravenhage 1977, p. 7-8.

2. *Literatuur en ethiek*, p. 8.

en dat “de focus op de individuele ethische ervaring blijkt terug te gaan op een voor onze cultuur typische manier om de normering van het menselijke samenleven voor te stellen en te beleven” (p. 156). Het soort vragen dat *Literatuur en ethiek* in 1977 stelde, wordt anno 2005 vanuit methodologische reflectie op de genealogie van de literaire ethiek historisch geplaatst als eigen aan een bepaalde visie op mens en maatschappij.

De historische gevalstudies die de eerste helft vormen van de huidige bundel, vervullen een essentiële rol in het aanscherpen van het besef dat verschillende tijdperken verschillende vragen stellen naar de relatie tussen literatuur en ethiek. Zo toont Danny Praet zorgvuldig aan hoe Plato *mimèsis* alleen als een moreel gevaar beschouwt in die zin dat auteur en acteur van een toneelstuk zich mogelijk-kerwijs al te goed zouden kunnen inleven in minderwaardige rollen:

“Nergens wordt in deze morele *mimèsis*-kritiek een verband gelegd met het publiek, met de receptie, met wat men zou kunnen noemen een *passieve* identificatie van toehoorders/lezers met de personages in literaire werken, zoals we dat in de moderne romantheorie of de moderne drama-theorie aantref-fen”. (p. 22)

Het is opvallend hoe het risico waarvoor Plato wel bevreesd is – “dat de auteur en de performer quasi geconditioneerd worden, dat er zich een baan vormt voor een bepaald type gedrag in de realiteit door dat gedrag fictief, door die persona literair aan te nemen” (p. 22) – precies een hoeksteen vormt van de eigentijdse gender- en seksualiteitstheorie van Judith Butler. Voor Butler (op wie de invloed van Aristoteles beter bekend is dan die van Plato), is het zo dat mannelijkheid en vrouwelijkheid geen natuurlijke gegevens zijn, maar maatschappelijk voorgekauwde rollen, die door elk van ons, als acteurs van het sociale schouwspel, dagelijks vertolkt worden, zonder dat we er erg in hebben hoe we op die manier geconditioneerd worden en zelf ook tot de conditionering van anderen bijdragen door rollenpatronen te helpen bestendigen. Net als Plato zo’n 2400 jaar geleden, plaatst Butler vraagtekens bij dit soort rolconditionering, dat ook uitgaat van literaire representaties van gender en seksualiteit, aangezien de sociaal aanvaarde rollen voor sommigen een uiterst repressief effect hebben – voor diegenen die om de een of andere reden niet ‘passen’ binnen de dominante heteroseksuele orde en door die orde worden gestigmatiseerd en uitgestoten (als abjecte lichamen).

Maar het risico dat Plato aangeeft – dat ook ‘minderwaardige’ rollen worden geïnterioriseerd, d.w.z. rollen die moreel verwerpelijk zijn in de ogen van een be-

paald maatschappelijk bestel – wordt door Butler net beschouwd als een sprankeltje hoop op verandering. Bij de vertolking van een rol kan er al eens iets misgaan (per ongeluk of opzettelijk), waardoor de rol niet langer naadloos aansluit bij de waarden-noden van het bestel. Zo'n minder-waardige vertolking kan op haar beurt aanleiding geven tot nabootsing door anderen, die er misschien zelfs geen erg in hebben dat er iets niet volledig in de haak is. Op die – performatief-mimetische – manier kan er, in beperkte en geleidelijke mate, verandering optreden in wat doorgaat voor een waardige rol op het maatschappelijke toneel. De evolutie die Katrien De Moor schetst in haar bijdrage over aids-literatuur kan binnen zo'n raamwerk worden geplaatst. Vroege aids-fictie slaagt er niet in te ontsnappen aan de “moralistische toon, argumenten en implicaties van traditionele medische en sociale aids-vertogen, zoals de alomtegenwoordige fatalistische aids-verhaallijn «test/diagnose → ziekte → dood»” (p. 112). In recentere aids-literatuur worden dergelijke “dominante moralistische vertogen” niet langer “aanvaard of (onbewust) gekopieerd”; er is integendeel een hele reeks discursieve “tactieken en vormen van verzet” ontstaan tegen het stigmatiseren van (mensen met) aids, zoals:

“het ontwerp van alternatieve vertogen waarbij de oppositie tussen schuldige en onschuldige patiënten volledig wordt ondermijnd, het doorbreken van de lineariteit en het bijhorende verwerpen van de logica AIDS=DOOD, de kritiek op de traditionele «rol van zieken en op conventionele machtsverhoudingen tussen arts en patiënt, het uitbouwen van een nieuwe seksuele moraal waarbij zorg gepaard gaat met de verdediging van seksuele diversiteit, en het gebruik van zwarte humor om de uiterst sentimentele toon van veel aids-verhalen tegen te gaan”. (p. 113)

Het is bovendien zo dat er binnen de aids-literatuur volgens De Moor sprake is van het ontwikkelen van wat ze een “literaire zorgethiek” noemt, waarbij de “praktische en emotionele hulp” aan mensen met aids wordt uitgebreid naar “de artistieke, literaire vorm van zorg voor/verzorging van de herinnering aan het lijden, de namen en specifieke eigenschappen van overleden mensen met aids”. Naast de morele verantwoordelijkheid die auteurs opnemen voor de spirituele nalatenschap van mensen met aids, is er de sterke morele opvoeding aan de lezers van teksten geschreven door auteurs met aids. Zoals Melvin Dixon het formuleert in het citaat waarmee deze bijdrage besluit:

“I come to you bearing witness to a broken body – but a witness to an unbroken spirit. [...] What kind of witness will You bear? [...] As for me, I may not be well enough or alive next year [...] but I'll be somewhere listening for my



name. You, then, are charged by the possibility of your good health [...] to remember us". (p. 126)

De rechtstreekse aanspreking van de lezer (een strategie die door het gebruik van de hoofdletter in de tweede zin nog extra in de verf wordt gezet) doet, in de context van de voorliggende bundel, onmiddellijk denken aan de literaire technieken die Bernardus van Clairvaux al in de middeleeuwen gebruikte om de lezer moreel te onderrichten. Zoals Wim Verbaal betoogt, tracht Bernardus hierbij een waarachtige ‘transformatie van de lezer’ te bewerkstelligen, probeert hij het goddelijke Woord vlees te laten worden in het lichaam van de lezer. Hij doet dat ten eerste door de lezer van zijn literaire preken als individu aan te spreken (eerder dan het publiek als geheel); ten tweede door die lezer een rol aan te reiken binnen een scenario dat hij voor hem uittekent en waarin het erop aankomt dat de lezer een moreel voorbeeld naspeelt. Het doel van de bijbelexegese bij Bernardus is niet een hoger cognitief begrip van de tekst, maar een intensere emotionele beleving ervan – d.w.z. een realiseren, doorheen het bijbelse woord, van het goddelijke Woord. Verbaal ontwikkelt een interessant contrast tussen de visie van Martha Nussbaum op het ethisch functioneren van literatuur, waarbij de lezer wordt beschouwd als een oordeelkundig toeschouwer (“judicious spectator”), die “altijd in zekere zin een buitenstaander blijft”, en de praktijk van Bernardus, “die juist deze afstandelijkheid probeert te ondermijnen” (p. 82). Bij Bernardus worden schrijver en lezer “deelnemers aan de actie” van het literaire gebeuren. In de termen die ons worden aangereikt door de moderne taalfilosofie kan men duidelijk stellen dat Bernardus de performatieve kracht van de taal onderkent en bespeelt.

Bij Erasmus en Montaigne, die Alexander Roose in zijn essay contrasteert, ligt de morele dimensie van de tekst op beduidend andere vlakken. Ten eerste moet men zich al afvragen wat de aard is van de teksten die zij publiceerden. Aangezien de scheiding tussen literatuur en filosofie, of tussen literatuur en wetenschap, door de Renaissance-mens niet zo scherp getrokken werd, is er al evenzeer sprake van een continuïteit tussen literatuur en ethiek. In het geval van Erasmus is het zelfs zo dat de *Colloquia* op de eerste plaats tot doel hadden de lezers spelenderwijs Latijn bij te brengen en dat een dosis levenswijsheid mooi kon worden meegenomen aan de hand van een aangepaste keuze van voorbeeldzinnen. Gaandeweg verschuift het accent van het taalpedagogische objectief naar het ethisch-filosofische, maar toch blijft Erasmus tot in het nawoord van zijn werk benadrukken dat zijn dialogen een fictioneel karakter hebben. Roose merkt op dat dit Erasmus in staat stelde zich te verschuilen achter “de bescher-

ming van de narratologie: de dwaze meningen en idiote opinies die in de dialogen staan, zijn van personages, niet van de auteur” (p. 88). In de geschriften van Montaigne hebben we met een andere problematiek te maken: bij hem vervult het schrijven een bijna therapeutische functie. Roose relateert deze praktijk van Montaigne op een indringende wijze aan de drie methodes om zichzelf door middel van het schrijven te leren beheersen die Foucault bij antieke filosofen onderscheidt. Hij besluit dat Montaigne zich bedient van het genre van de *hupomnemata* en dat het in zijn essays niet gaat om een “verzameling ethische beginselen, ze zijn zelf een methode om tot het goed leven te komen” (p. 102). Het is bovendien zo dat deze filosoof-schrijver het Renaissance geloof deelt in de metafoor van ‘het boek van de wereld’, dat door de mens dient te worden ontcijferd met behulp van de gelijkenissen die kunnen worden onderkend tussen de verschillende constituerende elementen ervan. De relatie tussen literatuur en ethiek krijgt hier bijgevolg een heel eigen invulling: als de wereld waarin wij leven zelf moet worden begrepen als een vorm van literatuur, dan is de breuk tussen moraal en verhaal bevreemdender dan ze voor recentere denksystemen is.

Het soort narratologische complexiteit waarin reeds Erasmus bescherming zoekt tegen kritiek op in zijn geschriften geformuleerde zienswijzen, wordt in het eerste hoofdstuk van de methodologische reflecties die het tweede deel vormen van deze collectie zelf kritisch onder de loep genomen. Gunther Martens bespreekt hier onder meer de beperkingen van een klassiek narratologisch geloof in een verregaande autonomie van de figuren, waartegenover de verteller dan een grote terughoudendheid aan de dag zou leggen. Aan de hand van voorbeelden zoals de vertelinstantie in *Madame Bovary* wordt de interpenetratie van verteller en figuren (in het bijzonder bijfiguren) getoond. Dat wil niet zeggen dat Martens het “ethical criticism” van een Nussbaum of Booth zomaar wil volgen in zijn poging de functie van de “implied author” te herwaarderen als locus van het ethische moment in een tekst, waarmee de lezers zich dan kunnen identificeren of die ze als rolmodel kunnen nemen; het is perfect mogelijk toe te geven dat lezers, vanuit een cognitieve behoefte, inderdaad een impliciete auteur creëren, zonder daarom te denken dat deze instantie een cruciale rol speelt in de ethische interactie tussen tekst en lezer. Martens ziet het als “conceptueel sterker én interessanter om niet zozeer van een substantialistische (in termen van goed en slecht), als wel van een functionalistische ethiek van literaire teksten uit te gaan, dus met betrekking tot het communicatieve succes van uitingen en de modalisering van normativiteit” (p. 144); hij volgt hier Luhmann in zijn “performatief-structurele” visie: “literatuur [is] niet normatieve drager van waarden, maar observatie van normativiteit [...] — of kan [dat] zijn” (p. 139). Maar het is in de

leespraktijk van Roland Barthes (en niet bij Luhmann zelf) dat Martens de beste realisatie vindt van Luhmanns visie:

“Een van de redenen waarom actie in literaire teksten niet zomaar realistisch-mimetisch als een geheel van rolmodellen kan worden beschouwd die potentieel aan morele evaluatie onderhevig zijn en al dan niet tot navolging strekken, is dat fictionele werkelijkheden structureel gekenmerkt worden door een overschot aan verwijzingen naar andere mogelijkheden [...] dat eigen is aan hun meervoudige relationaliteit”. (p. 153)

Deze formulering spoort mooi met het begrip van de talig-performatieve constitutie van het handelende subject dat een Judith Butler ontwikkelt. Het is precies in het talige exces, het (altijd weer ontkende, maar desalniettemin reële) overschot aan verwijzingen naar andere mogelijkheden, dat Butler de struikelsteen ziet voor de autocratische aspiraties van een heteroseksuele orde.

De categorie van het subject wordt in de cultuurfilosofische bijdrage van Bart Keunen op een parallelle wijze aan een kritisch onderzoek onderworpen. Keunen volgt Deleuze en Guattari in hun neonietzscheaanse genealogische navoltrekking van de constructie van het moderne morele subject. “De ethische omgang van individuen met hun sociale omgeving,” luidt een samengebald inzicht, “ligt niet aan de basis van de morele codes die historisch tot stand komen; veeleer is het zo dat zulke codes het individu tot individu maken” (p. 159). De vraag is voor Keunen niet zozeer hoe het lezende individu – de ‘hij’ van Van der Ent’s *Literatuur en ethiek* – ethisch reageert op de literaire tekst, maar wel hoe historisch differentiële culturele codes individuen creëren – hij’s *en* zij’s –, compleet met een specifiek ethisch besef. Zo gaat er van modernistische literatuur een ethische impuls uit:

“die er niet meer in bestaat om de bestaande ethische conventies te thematiseren, maar [...] ethische medeplichtigheid te weigeren. Literatuur ontwerpt [hier] een manier van communiceren die volledig haaks staat op de taal van de reclame, van de religieuze preek [tenzij misschien à la Bernardus] en van de politieke retoriek”. (p. 175)

Keunens betoog mondt uit in een inspirerende reflectie, gebaseerd op Deleuze, op de kracht van artistieke communicatie enerzijds in “het vernietigen van verstarde identiteitsconstructies (subjectspaties die het individu overleveren aan de schijnbare almacht van de geciviliseerde Socius)” (p. 176) – of wat Butler specifieker, vanuit het perspectief van gender en seksualiteit, omschrijft als de heteroseksuele matrix –, anderzijds in het stimuleren van “de vorming van

nieuwe groepsidentiteiten”. Terwijl de kracht van het realisme en, op een andere manier, het modernisme lag in “het creëren van rolmodellen voor de arbeider, de burger, de homo, de vrouw, de migrant”, kunnen nieuwe politieke kunstpraktijken “fragmenten van onze cultuur tonen en die brokstukken zo presenteren dat” het mogelijk wordt “sociale groepen [te creëren] die in collectief verband gemarginaliseerde waarden of actiepatronen ontdekken”: “Door zich met deze veeleer marginale en vaak onderdrukte identiteitsingrediënten te identificeren, bestaat er immers kans op een nieuwe vorm van sociaal handelen, een nieuwe vorm van waardebeleving en misschien wel een nieuwe cultuur” (p. 177). Het mimetische functioneren van literatuur wordt hier niet begrepen als het aanbieden van individuele en individualiserende rolmodellen, maar wel als het presenteren van bouwstenen voor een subjectiveringsproces dat identiteit tegelijkertijd tot stand laat komen in meer dan één groepsgeheel en dat op die manier de isolerende tendens van een “identity politics” tegengaat.

Ook het slotessay, van de hand van Benjamin Biebuyck, toont overtuigend aan dat moderne methodologische reflectie op de relatie tussen literatuur en ethiek niet enkel kan stilstaan bij de vraag of een tekst de lezer al dan niet het juiste rolmodel aanreikt voor een ethisch leven. Biebuyck besteedt indringend aandacht aan de performativiteit van het talige geheel dat met name totstandkomt in het gebruik van werkwoordsmetaforen in een literaire tekst. Hij ontkracht de gangbare opvatting dat er een epistemologische dichotomie bestaat tussen metaforiek en vergelijking en houdt integendeel een betoog voor het onderkennen van “de interactie tussen deze twee figuurlijke vormen [op het vlak van] de ethiek van het literaire handelen”. De kernvraag is of “retorische middelen zoals tropen [...] uiteindelijk een omkering van de gangbare retorische ambitie – van eenzijdige machtsmaximalisatie tot solidaire machtsverdeling – kunnen bewerkstelligen” (p. 181). Net als bij Keunen, is het subjectbegrip hier verre van atomistisch; identiteit berust integendeel op een “weefsel van afhankelijkheden en soevereniteiten”. Dankzij een volgehouden ontleding van de precieze werking van concrete tropologische constructies in *Der Mann ohne Eigenschaften* kan Biebuyck tot de conclusie komen dat:

“identiteit en de ermee samenhangende wederzijdse afhankelijkheid [...] in de maatschappelijke realiteit veel complexere gevolgen [mogen] hebben, in de literaire processualiteit verandert ze de hiërarchische (verticale) verhoudingen tussen verteller, personages en lezers in een horizontale orde en herconfigureert ze de – ook formeel – monologische autoriteit van het vertellen tot een veeleer speelse interactie tussen perspectieven, die weliswaar verantwoorde-

lijkheden naar elkaar doorschuiven of elkaar beconcurreren, maar dit alles – precies omwille van de veelheid aan perspectieven, en de indirectheid waarop ze rusten – in een relatief geweldvrije context”. (p. 200)

De kracht van Biebuycks analyse ligt daarin dat ze zich er sterk voor hoedt blindelings de sprong van literaire representatie naar sociale realiteit te maken, maar dat ze terzelfdertijd de uitdaging wil aangaan de ethico-politieke vraagstukken waarmee een samenleving zich geconfronteerd weet literatuurwetenschappelijk uit te spitten, met behulp van het specifieke arsenaal dat zich leent tot de ontleding van een talig-performatieve werkelijkheid.

Ik begon dit nawoord met een korte schets van een oudere studie, *Literatuur en ethiek*, en de vaststelling dat *Negen muzen, tien geboden* het kind is van een ander tijdsgewricht. Toch zou het fout zijn het verschil tussen de twee studies enkel voor te stellen als tijdsgebonden. In een recent interview met het tijdschrift *Universiteit Gent* geeft Umberto Eco, een auteur en literatuurwetenschapper die niet bekend staat als verstart in zijn opvattingen, blijk van een visie op het ethisch functioneren van literatuur en andere cultuurproducten die goed te rijmen valt met Van der Ent's stelling dat een boek “ethisch afkeurenswaardig is [...] als het oproept tot een immorele keuze”.<sup>3</sup> Voor Eco is “het einde van de ethiek nabij”: “Samenlevingen hebben altijd rolmodellen naar voren geschoven. Die stonden moreel op een hoger niveau dan de rest van de mensheid. De doorsnee mens keek op naar goeroes, heiligen, helden en wijzen.”<sup>4</sup> Dat was traditioneel een van de functies van de literaire tekst.

“De rolmodellen van vandaag zijn de doorsnee personages die soaps, *reality shows* en zelfs het nieuws bevolken. Mensen die moreel helemaal niet moeilijk te evenaren zijn en die vaak zelfs uitblinken door hun spectaculaire zonden. Zolang ze door dat zondige gedrag maar zichtbaarheid en succes oogsten, worden ze daar niet op afgerekend. Integendeel: Monica Lewinsky werd niet de sigaar van haar zonden, vandaag is ze voor veel mensen zelfs een groter rolmodel dan Florence Nightingale, de Engelse verpleegster die het boegbeeld werd van opofferingsgezindheid.”

Eco toont zich hier in een cultuurpessimistische gedaante die voor enige correctie vatbaar is. Nog afgezien van de vraag of het juist is dat Monica Lewinsky een rolmodel werd, kan men opmerken dat Eco's vooronderstelling dat cultuurpro-

---

3. *Literatuur en ethiek*, p. 211.

4. Koen Sonck: “Ethiek is de sigaar. Interview met Umberto Eco”. In: *Universiteit Gent* 18.3 (dec. 2003), p. 29.

ducten enkel ethisch kunnen functioneren door het presenteren van rolmodellen voor individuele nabootsing zeer betwistbaar is. De methodologische analyses die *Negen muzen, tien geboden* afsluiten schetsen een veel complexer beeld. Maar ook de historische gevalstudie die Danny Praet wijdt aan Aristoteles stelt ons moeiteloos in staat Eco's ethisch pessimisme te ontkrachten. Waaraan Eco (in deze mondelinge bedenkingen) volledig voorbijgaat, is het *genot* dat de consumptie van cultuurproducten verschaft. Zoals Praet uitlegt met betrekking tot de *Poetica*:

“Een tragedie representeert lotgevallen die op zich vrees en medelijden zouden wekken. Toch beleeft men genot aan die vreselijke *mimèmata*, want ze laten een kennisvermeerdering toe: de karakters en de plots hebben een typestatuut, de handelingen [...] [volgen] «op basis van waarschijnlijkheid of noodzakelijkheid» uit een of andere fout. Men komt van een toestand van voorspoed terecht in een toestand van tegenspoed door een tragische fout, de *hamartia*”. (p. 55)

Het is toch evident dat soap operas en (geregisseerde) reality shows precies dezelfde tragische functie vervullen voor de toeschouwer in de eenentwintigste eeuw: “men aanschouwt oorzaak-gevolg-concatenaties van beperkte en dus werkbare omvang, die evenwel een unieke en schrikwekkende logica openbaren” (p. 56). Het is niet toevallig dat de plots van *soap operas* zo bij de haren getrokken lijken, zo vol zitten met sensationele dramatische wendingen. Het “cognitieve *Aba-Erlebnis* [...] is ten volle bevredigd aangezien men pas in de tragische peripatieën en anagorismen ten volle begrijpt hoe de plot in elkaar steekt”. De morele werking van de tragedie – klassiek of modern – berust niet op de identificatie van de toeschouwer/lezer met een rolmodel, maar op het besef dat “zelfs mensen die geen morele fout begaan hebben, maar gewoon een misstap, een inschattingsfout, een *hamartia*, een fatale lotswisseling kunnen ondergaan”. “Wat overblijft, is de attitude bij de toeschouwers om te voorkomen dat dit gevaar effectief een van hen zou overkomen”. Verre van een eenvoudige identificatie met figuren als Monica Lewinsky of de protagonisten van *soap operas* (laat staan een ophemeling ervan als ‘rolmodellen’) is er sprake van een genotsverlenende fascinatie met de lotgevallen van figuren die balanceren op de grens van fictie en werkelijkheid,<sup>5</sup> figuren die als type kunnen aanleiding geven tot emotionele vereenzelvi-

5. “Het onderscheid tussen de echte helden en de fictieve helden wordt moeilijk”, zegt Eco ook in het interview, maar waarom zou dat een ethisch probleem zijn? Had, zoals Praet signaleert, Aristoteles het niet al bij het rechte eind toen hij stelde dat de literatuur spreekt over “universalia, over types van handelingen en handelende personen” (p. 34)?

ging, maar bovenal vanuit een differentiërende impuls die een andere wending zal proberen geven aan het eigen levenspad. Het getuigt van de indrukwekkende rijkdom van *Negen muzen, tien geboden* dat zowel de historische als de methodologische gevalstudies de lezer krachtig materiaal bieden om op een zinnige manier in te gaan tegen al te snelle veralgemeningen over de (on)ethische impact van literatuur.

## Geraadpleegde en aanbevolen literatuur

- Abélard en son temps. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*. Ed. J. Jolivet. Paris 1981
- Adam, James: *The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary and appendices*. Cambridge 1902
- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main 1970
- Adorno, Theodor W. en Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main 1996
- AIDS: A Moral Issue. The Ethical, Legal and Social Aspects. Second Edition*. Ed. B. Almond. London 1996
- Aisenman, R. A.: "Structure-Mapping and the Simile-Metaphor-Preference". In: *Metaphor and Symbol* 14/1 (1999), p. 45-51
- Altman, Dennis: *AIDS and the New Puritanism*. London 1986
- Altman, Dennis: "Psycho-Cultural Responses to AIDS". In: *Don't Leave Me This Way: Art in the Age of AIDS*. Ed. T. Gott. Canberra 1994, p. 139-174
- Anselmus van Canterbury: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. I. Edinburgh 1946
- Aristoteles: *Aristoteles. Poëtica*. Ed. N. van der Ben en J. M. Bremer. Amsterdam 1988<sup>2</sup>
- Aristoteles. Over poëzie*. Ed. B. Schomakers. Leende 2000
- Aristotelis de arte poetica liber*. Ed. R. Kassel. (=Oxford Classical Texts). Oxford 1965
- Aristotle, Poetics. Introduction, commentary and appendixes*. Ed. D. W. Lucas. Oxford 1968 (inclusief Griekse tekst van Kassel)
- Aristoteles, Ethica. Ethica Nicomachea*. Ed. C. Pannier en J. Verhaeghe. (= Aristoteles in Nederlandse Vertaling 1). Groningen 1999
- Aristoteles, Metaphysica Alpha*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Herman De Ley. Baarn 1977
- Aristotelis Politica*. Ed. W. D. Ross. Oxford Classical Texts. Oxford 1957
- Aristotelis Ars Rhetorica*. Ed. W. D. Ross. Oxford Classical Texts. Oxford 1959
- Auerbach, Erich: *Mimesis: De weergave van de werkelijkheid in de westerse literatuur*. Amsterdam 1991



- Bachtin, Mikhail M.: “Forms of Time and of the Chronotope in the Novel: Notes toward a Historical Poetics”. In: *The Dialogic Imagination*. Ed. M. Holquist. Austin 1981, p. 84-254
- Bachtin, Mikhail M.: “The Bildungsroman and Its Significance in the History of Realism”. In: *Speech Genres and Other Late Essays*. Ed. C. Emerson en M. Holquist. Austin 1986, p. 10-59
- Bal, Mieke: *Narratologie: essais sur la signification narrative dans quatre romans modernes*. Paris 1977
- Bal, Mieke: “Legal Lust: Literary Litigations” (Ms., 2000; <http://www.hum.uva.nl/lw/medewerkers/docenten/miegeb/legallust.html>).
- Barnes, Jonathan: “Rhetoric and poetics”. In: *The Cambridge Companion to Aristotle*. Ed. J. Barnes. Cambridge 1995, p. 259-285
- Bartelink, G.J.M.: *Klassieke Letterkunde. Overzicht van de Griekse en Latijnse literatuur, met aandacht voor de wijsbegeerte en de wetenschap*. Utrecht 1993<sup>7</sup>
- Barthes, Roland: *Œuvres complètes*. Deel 2. Ed. É. Marty. Paris 1994
- Bayer, Ronald. “AIDS, Public Health, and Civil Liberties: Consensus and Conflict in Policy”. In: *AIDS & Ethics*. Ed. F. G. Reamer. New York/Chichester 1991, p. 26-49
- Benhabib, Seyla: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge 1997
- Benjamin, Walter: “Zur Kritik der Gewalt”. In: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main 1965, p. 29-66
- Benjamin, Walter: “Der Erzähler”. In: *Gesammelte Schriften II.2. Aufsätze, Essays, Vorträge*. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main 1980, p. 438-465
- Benveniste, Emile: “Les relations de temps dans le verbe français”. In: *Problèmes de linguistique générale*. Paris 1966, p. 237-250
- Benveniste, Emile: *Problèmes de linguistique générale*. Deel II. Paris 1974
- Bernardus van Clairvaux: *Sancti Bernardi Opera*. Deel I – VIII. Ed. J. Leclercq, C. Talbot en H. Rochais. Roma 1957-1977
- Bernays, Jacob: *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas*. Breslau 1857 en Berlin 1880
- Berthoff, Warner: *Literature and the Continuances of Virtue*. Princeton 1986
- Biebuyck, Benjamin: *Die poetische Metapher. Ein Beitrag zur Theorie der Figürlichkeit*. Würzburg 1998
- Biebuyck, Benjamin: “Gewalt und Ethik im postmodernen Erzählen. Zur Darstellung von Viktimisierung in der Prosa P. Handkes, E. Jelineks, F. Mayröckers, B. Strauß’ und G. Wohmanns”. In: *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Band 49 (2000), p. 79-122

- Bierlaere, Franz: *Érasme et ses Colloques: le livre d'une vie*. Genève 1977
- Bodinus, Johannes: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Amsterdam 1650
- Booth, Wayne C.: *The Rhetoric of Fiction*. Chicago 1966
- Booth, Wayne C.: "Distance et point de vue. Essai de classification". In: *Poétique du récit*. Paris 1977, p. 85-113
- Booth, Wayne C.: *The Company we keep. An Ethics of Fiction*. Berkeley 1988
- Booth, Wayne C.: "Are Narrative Choices Subject to Ethical Criticism?" In: *Reading Narrative: Form, Ethics, Ideology*. Ed. J. Phelan. Columbus 1989, p. 57-78
- Bourdieu, Pierre: *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris 1979
- Bourdieu, Pierre: *Les Règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Paris 1992
- Brechin, Ann: "What Makes for Good Care?" In: *Care Matters: Concepts, Practice and Research in Health and Social Care*. Ed. J. Walmsley, J. Katz en S. Peace. London/Thousand Oaks/New Delhi 1998, p. 170-187
- Bremer, J. M.: *Hamartia: Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*. Amsterdam 1969
- Broch, Hermann: "Hofmannsthal und seine Zeit". In: *Kommentierte Werkausgabe, Band 9/1: Schriften zur Literatur 2. Theorie*. Ed. P. M. Lützel. Frankfurt am Main 1981, p. 111-284
- Broch, Hermann: *Die Schlafwandler*. Frankfurt 1994
- Brown, Rebecca: *The Gifts of the Body*. New York 1995
- Buelens, Gert: "Henry James's Oblique Possession: Plottings of Desire and Mastery in *The American Scene*." In: *PMLA* 116:2 (March 2001), p. 300-313
- Burke, Peter: *The Fortunes of the Courtier: the European Reception of Castiglione's Cortegiano*. Cambridge 1995
- Burnyeat, M. F.: "Culture and Society in Plato's Republic." In: *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 20. Salt Lake City 1999, p. 215-324
- Bury, Michael: *Health and Illness in a Changing Society*. London/New York 1997
- Butterfield, Bradley: "Ethical Value and Negative Aesthetics: Reconsidering the Baudrillard-Ballard Connection". In: *PMLA* 114:1 (1999), p. 64-77
- The Cambridge Companion to Aristotle*. Ed. J. Barnes. Cambridge 1995
- The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1 Classical Criticism*. Ed. G. A. Kennedy. Cambridge/New York 1989
- Campbell, Courtney S.: "Ethics and Militant AIDS Activism". In: *AIDS & Ethics*. Ed. F. G. Reamer. New York/Chichester 1991, p. 155-187
- Caron, David: "Playing Doctors: Refiguring the Doctor-Patient Relationship in Hervé Guibert's AIDS Novels". In: *Literature and Medicine* 14.2 (1995), p. 237-249

- Chambers, Ross: *Facing It: AIDS Diaries and the Death of the Author*. Ann Arbor 1998
- Châtillon, Jean: "Abélard et les écoles." In: *Abélard en son temps. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*. Ed. J. Jolivet. Paris 1981, p. 133-60
- Chiappe, Dan L en John M. Kennedy: "Figural Bases for Metaphor and Simile". In: *Metaphor and Symbol* 16/3-4 (2001), p. 249-276
- Cohn, Dorrit: "Optics and Power in the Novel". In: *The Distinction of Fiction*. Baltimore/London 1999, p. 163-180
- Confronting AIDS through Literature: The Responsibilities of Representation*. Ed. J. L. Pastore. Urbana/Chicago 1993
- Cooper, John M.: "An Aristotelian Theory of the Emotions." In: *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley/London 1996, p. 238-257
- Cooper, Lane: *The Poetics of Aristotle: Its Meaning and Influence*. New York 1963
- Coseriu, Eugenio: "Lexikalische Solidaritäten". In: *Poetica* 1:3 (1967), p. 293-303
- Croix, G. E. M. de Ste.: "Aristotle on history and poetry: *Poetics* 9, 1451a36-b11." In: *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. O. Rorty. Princeton 1992, p. 23-32
- de Graef, Ortwin: "Sweet Dreams, Monstered Nothings: Catachresis in Kant and Coriolanus." In: *The Ethics in Literature*. Ed. A. Hadfield, D. Rainsford en T. Woods. London/New York 1999, p. 231-47
- Delany, Samuel: *The Mad Man*. New York 1994
- Deleuze, Gilles en Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Oedipe*. Paris 1972
- Deleuze, Gilles: "Philosophie et minorité". In: *Critique* 369 (1978), p. 154-155
- Deleuze, Gilles: "Un manifeste de moins". In: C. Bene en G. Deleuze: *Superpositions*. Paris 1979, p. 87-131
- Deleuze, Gilles en Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris 1980
- Deleuze, Gilles: *Cinéma 2. L'Image-temps*. Paris 1985
- Demetrius: *Demetrius, De juiste woorden*. Vert. D. M. Schenkeveld. Filosofie en retorica 7. Groningen 2000
- De Moor, Katrien: "The Doctor's Role of Witness and Companion: Medical and Literary Ethics of Care in AIDS Physicians' Memoirs". In: *Literature and Medicine* 22.2 (2003), p. 208-229
- Diogenes Laërtius: *Leven en leer van beroemde filosofen*. Vert. R. Ferwerda. Baarn 2000

- Dirven, René: "The Metaphoric in Recent Cognitive Approaches to English Phrasal Verbs". In: *metaphorik.de* 01/2001, p. 39-54
- Dixon, Melvin: "I'll Be Somewhere Listening For My Name". In: *Sojourner: Black Gay Voices in the Age of AIDS*. Ed. B. M. Hunter. New York 1993, p. 199-203
- Docherty, Thomas: "The Ethics of Alterity: Postmodern Character". In: *Alterities: Criticism, History, Representation*. Oxford 1996, p. 36-68
- Doka, Kenneth J.: *AIDS, Fear, and Society: Challenging the Dreaded Disease*. Washington 1997
- Doty, Mark: *Heaven's Coast: a memoir*. London 1996
- Dubois, Claude-Gilbert: *Le Bel aujourd'hui de la Renaissance. Que reste-t-il du XVI<sup>e</sup> siècle?* Paris 2001
- Eco, Umberto: *Lector in fabula. De rol van de lezer in narratieve teksten*. Vert. Y. Boeke. Amsterdam 1989
- Edelman, Lee: "The Plague of Discourse: Politics, Literary Theory and <AIDS>" and "The Mirror and the Tank: <AIDS> Subjectivity, and the Rhetoric of Activism". In: *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York/London 1994, p. 79-117
- Elias, Norbert: *Het civilisatieproces*. Utrecht 1982
- Else, Gerald F.: *Aristotle's Poetics: the Argument*. Leiden 1957
- Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. O. Rorty. Princeton 1992
- Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley/London 1996
- Featherstone, Michael: *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London 1995
- Feinberg, David B.: *Queer and Loathing: Rants and Raves of a Raging AIDS Clone*. Harmondsworth 1995
- Ferrari, G. R. F.: "Plato and Poetry". In: *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1 Classical Criticism*. Ed. G. A. Kennedy. Cambridge/New York 1989, p. 92-148
- Fiction and Ethics*. A Special Issue of *Studia Germanica Gandensia* 2002/1. Ed. B. Biebuyck, J. Pieters en A. Roose
- Flaubert, Gustave: *Madame Bovary*. Paris 1972
- Flesh, Henry: *Massage*. New York 1999
- Fokkema, Douwe W. en Elrud Ibsch: *Het modernisme in de Europese letterkunde*. Amsterdam 1984
- Fossheim, Hallvard: "Mimèsis in Aristotle's Ethics." In: *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. Ed. Ø. Andersen en J. Haarberg. London 2001, p. 73-86

- Foucault, Michel: *Les mots et les choses*. Paris 1966
- Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir*. Paris 1976
- Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité. 2: L'usage des plaisirs*. Paris 1984
- Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité. 3: Le souci de soi*. Paris 1984
- Foucault, Michel: *Dits et écrits, IV, 1980-1988*. Paris 1994
- Frede, Dorothea: "Mixed feelings in Aristotle's *Rhetoric*." In: *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley/London 1996, p. 258-285
- Frye, Northrop: *Anatomy of Criticism*. Princeton 1973
- Galbraith, Mary: "Deictic Shift Theory and the Poetics of Involvement in Narrative". In: *Deixis in Narrative: a cognitive science perspective*. Ed. J. F. Duchan, G. A. Bruder en L. E. Hewitt. Hissdale 1995, p. 19-60
- Garavini, Fausta: *Monstres et chimères*. Paris 1993
- Geldof, Koen: "Het schandaal van de literatuur. Charles Taylors metafysisch realisme in *Sources of the self*". In: *Spiegel der Letteren* 38:4 (1996), p. 321-352
- Geldof, Koen: "Niklas Luhmann". In: *Analytiques du sens. Essais sur la sociologie de la culture*. Leuven 1996, p. 78-124
- Genette, Gérard: "La rhétorique restreinte". In: *Figures III*. Paris 1972, p. 21-40
- Gibbs Jr., Raymond W. en Jody Bogdonovich: "Mental Imagery in Interpreting Poetic Metaphor". In: *Metaphor and Symbol* 14/1 (1999), p. 63-69
- Gibson, Andrew: *Towards a Postmodern Theory of Narrative*. Edinburgh 1996
- Gillett, Grant: "AIDS and Confidentiality: The Doctor's Dilemma". In: *AIDS: A Moral Issue. The Ethical, Legal and Social Aspects. Second Edition*. Ed. B. Almond. London 1996, p. 46-55
- Gilligan, Carol: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge/London 1998
- Goldmann, Lucien: *Pour une sociologie du roman*. Paris 1964
- Gorna, Robin: *Vamps, Virgins and Victims: How Can Women Fight AIDS?* London/New York 1996
- Graevenitz, Gerhart von: "Erzähler". In: *Arbeitsbuch Romananalyse*. Ed. H.-W. Ludwig. Tübingen 1982, p. 78-105
- Grossmann, Bernhard: *Robert Musil: Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*. München 1988
- Grover, Jan Zita: "Constitutional Symptoms". In: *Taking Liberties: AIDS and Cultural Politics*. Ed. E. Carter en S. Watney. London 1989, p. 147-159
- Grover, Jan Zita: "Visible Lesions. Images of the PWA". In: *Out in Culture: Gay, Lesbian, and Queer Essays on Popular Culture*. Ed. C. K. Creekmur en A. Doty. London 1995, p. 354-382

- Guibert, Hervé: *A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*. Paris 1990
- Hadot, Pierre: "La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine". In: *Études de philosophie ancienne*. Paris 1998, p. 232-257
- Hall, Christopher; Srikant Sarangi en Stefaan Slembrouck: "Moral construction in social work discourse". In: *The construction of professional discourse*. Ed. B.-L. Gunnarsson, P. Linell en B. Nordberg. London 1997, p. 265-291
- Halliwell, Stephen: "Aristotle's Poetics." In: *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1 Classical Criticism*. Ed. G. A. Kennedy. Cambridge/New York 1989, p. 149-183
- Halliwell, Stephen: "Epilogue: the *Poetics* and its interpreters." In: *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. O. Rorty. Princeton 1992, p. 409-424
- Halliwell, Stephen: "Influence and status: the Nachleben of the Poetics". In: *Aristotle's Poetics*. London 1998, p. 286-323
- Halliwell, Stephen: *Aristotle's Poetics*. London 1998
- Halliwell, Stephen: "Aristotelian Mimesis and human understanding." In: *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. Ed. Ø. Andersen en J. Haarberg. London 2001, p. 87-107
- Halliwell, Stephen: *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton 2002
- Hamon, Philippe: "Pour un statut sémiologique du personnage". In: *Poétique du récit*. Paris 1977, p. 115-180
- Hamon, Philippe: *Texte et idéologie. Valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'oeuvre littéraire*. Paris 1984
- Hamon, Philippe: *L'ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*. Paris 1996
- Heaphy, Brian, Jeffrey Weeks en Catherine Donovan: "Narratives of Care, Love and Commitment: AIDS/HIV and Non-Heterosexual Family Formations". In: *Families and Communities Responding to AIDS*. Ed. P. Aggleton, G. Hart en P. Davies. London/New York 1999, p. 67-82
- Heftrich, Eckhart: *Musil. Eine Einführung*. München/Zürich 1986
- Herman, Luc en Bart Vervaeck: "The ethics of riding: narratology, ideology and ethics". In: *Frame: tijdschrift voor literatuurwetenschap* 16:2 (2002), p. 54-71
- Hogan, Katie: *Women Take Care: Gender, Race, and the Culture of AIDS*. Ithaca/London 2001
- Holleran, Andrew: *Ground Zero*. New York 1989
- Horn, Andras: "Zur Paradoxie der Metapher". In: *Colloquium Helveticum* 5 (1987), p. 9-28
- House, Humphrey: *Aristotle's Poetics. A Course of Eight Lectures*. London 1956

- Hugo van St.Victor: *Hugonis de Sancto Victore, Didascalicon: De Studio Legendi, A critical text*. Ed. C.H. Buttimer. Washington 1939 (= Studies in Medieval and Renaissance Latin X)
- Iser, Wolfgang: "The Significance of Fictionalizing". In: *Fiction and Ethics. Special Issue of Studia Germanica Gandensia* 2002/1. Ed. B. Biebuyck, J. Pieters en A. Roose, p. 8-17
- Jahn, Manfred: "Renaissance eines anthropomorphisierten Passepartouts oder Nachruf auf ein literaturkritisches Phantom? Überlegungen und Alternativen zum Konzept des implied author". In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 67:1 (1993), p. 1-25
- Jameson, Fredric: *The Political Unconscious. Literature as a Socially Symbolic Act*. Ithaca 1981
- Jameson, Fredric: "Beyond the Cave: Demystifying the Ideology of Modernism". In: *The Ideologies of Theory II*. London 1988, p. 115-131
- Jan van Salisbury: *Ioannis Sarisburiensis Historia Pontificalis*. Ed. M. Chibnall. London 1956
- Janko, Richard: *Aristotle on Comedy*. Berkeley 1984
- Janko, Richard: *Aristotle, Poetics I with The Tractatus Coislinianus, a Hypothetical Reconstruction of Poetics II, The Fragments of the On poets*. Indianapolis 1987
- Janko, Richard: "From Catharsis to the Aristotelian Mean." In: *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. O. Rorty. Princeton 1992, p. 341-358
- Jarman, Derek: *Modern Nature: The Journals of Derek Jarman*. London 1992
- Jarman, Derek: *At Your Own Risk: A Saint's Testament*. London 1993
- Jarman, Derek: *Smiling in Slow Motion*. Ed. K. Collins. London 2000
- Kaplan, Amy: *The Social Construction of American Realism*. Chicago 1988
- Kayal, Philip M.: *Bearing Witness: Gay Men's Health Crisis and the Politics of AIDS*. Boulder 1993
- Kennedy, George A. en Innes, Doreen C.: "Hellenistic literary and philosophical scholarship". In: *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1 Classical Criticism*. Ed. G. A. Kennedy. Cambridge/New York 1989, p. 200-219
- Keunen, Bart: *De verbeelding van de grootstad: stads- en wereldbeelden in het proza van de moderniteit*. Brussel 2000
- Keunen, Bart: "The Plurality of Chronotopes in the Modernist City Novel: The Case of *Manhattan Transfer*". In: *English Studies* 5 (2001), p. 420-436
- Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*. Ed. K. Ziegler en W. Sontheimer. Stuttgart 1969

- Kolani, Ruth: "Secret Agent, Absent Agent? Ethical-Stylistic Aspects of Anarchy in Conrad's *The Secret Agent*". In: *The Ethics in Literature*. Ed. A. Hadfield, D. Rainsford en T. Woods. London/New York 1999, p. 86-100
- Kosman, Aryeh: "Acting: Drama as the Mimesis of Praxis." In: *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. O. Rorty. Princeton 1992, p. 51-72
- Krohn, Wolfgang: "Funktionen der Moralkommunikation". In: *Soziale Systeme* 5:2 (1999), p. 313-338
- Kruger, Steven F.: *AIDS Narratives: Gender and Sexuality, Fiction and Science*. New York/London 1996
- Kuhse, Helga. *Caring: Nurses, Women and Ethics*. Oxford/Maldon 1997
- Kurz, Gerhard: "Die schwierige Metapher". In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 4/52 (1978), p. 544-557
- Laermans, Rudi: *Communicatie zonder mensen. Een systeemtheoretische inleiding tot de sociologie*. Boom 1999.
- Larsson, Donald: "In (moderate) defense of the Implied Author" (Ms., 2000, <http://www.english.mnsu.edu/larsson/agency4.html>)
- Lear, Jonathan: "Katharsis." In: *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. O. Rorty. Princeton 1992, p. 315-340
- Leclercq, Jean: *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*. Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis. Roma 1953
- Lee, Rensselaer W.: *Ut pictura poesis: humanisme et théorie de la peinture*. Paris 1991
- Leighton, Stephen R.: "Aristotle and the emotions." In: *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley/London 1996, p. 206-237
- Lethen, Helmut: "Eckfenster der Moderne. Wahrnehmungsexperimente bei Musil und E.T.A. Hoffmann". In: *Musil-Studien* 15 (1986), p. 195-229
- Levine, Robert J.: "AIDS and the Physician-Patient Relationship". In: *AIDS & Ethics*. Ed. F. G. Reamer. New York/Chichester 1991, p. 188-214
- Link, Jürgen: "Karl Kraus im Kampf mit der Phrase oder Versuch über den Anteil der Katachrese an der modernen Kultur". In: "*Auf dem Fußbreit leben, zwischen Phrasen und Gasen.*" *Katachresen und Interdiskurse. KulturRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie* 43 (2001), p. 50-55
- Literatuur en ethiek*. Ed. H. Van der Ent. 's Gravenhage 1977
- Long, A. A.: "Greek Ethics after MacIntyre and the Stoic Community of Reason." In: *Stoic Studies*. Cambridge 1996, p. 156-178
- Lorber, Judith: *Gender and the Social Construction of Illness*. Thousand Oaks/London/New Delhi 1997



- Luhmann, Niklas: "Funktionalisierung". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Deel 2. Ed. J. Ritter. Basel 1972, p. 1143
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*. Frankfurt 1984
- Luhmann, Niklas: "Ethik als Reflexionstheorie der Moral". In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Deel 3. Frankfurt am Main 1989, p. 358-448
- Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*. Opladen 1995
- Macherey, Pierre: *A quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*. Paris 1990
- MacIntyre, Alasdair: *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London 1998<sup>2</sup>
- Mahler, Andreas: "Der Satiriker Flaubert – Beobachtungen zum Dictionnaire des idées reçues und zu Bouvard et Pécuchet". In: *Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur* 1 (1995), p. 26-53
- Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. Ed. Ø. Andersen en J. Haarberg. London 2001
- Marrou, Henri-Irenée: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris 1965<sup>6</sup>
- Martens, Gunther: "Literature and ethics in a polycontextural society: Niklas Luhmanns Systems-theoretical perspective". In: *Literature and Society. The Function of Literary Sociology in Comparative Literature*. Ed. B. Keunen en B. Eeckhout. Brussels 2001 (= New Comparative Poetics, No. 2), p. 157-178
- Matthieu-Castellani, Gisèle: *La conversation contense: les nouvelles de Marguerite de Navarre*. Paris 1992
- McGehee, Peter: *Sweetheart*. New York 1992
- Meldrum, Julian: "The Role of the Media and the Reporting of AIDS". In: *AIDS: A Moral Issue. The Ethical, Legal and Social Aspects. Second Edition*. Ed. B. Almond. London 1996, p. 71-81
- Mews, Constant: "Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne." In: *Vivarium* 30 (1992), p. 4-33
- Miller, D. A.: "Sontag's Urbanity". In: *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Ed. H. Abelove, M. Aina Barale en D. M. Halperin. New York/London 1993, p. 212-220
- Millet, Olivier: *La première réception des 'Essais' de Montaigne (1580-1640)*. Paris 1995
- Monette, Paul: *Borrowed Time: An AIDS Memoir*. London 1996
- Mooij, J. J. A.: "Tenor, Vehicle and Reference". In: *Poetics* 4 (1975), p. 257-272
- Mooij, J. J. A.: *A Study of Metaphor. On the Nature of Metaphorical Expressions with Special Reference to their Reference*. Amsterdam/New York/Oxford 1976

- Moore, Oscar: *PWA: Looking AIDS in the Face*. London/Basingstoke 1996
- Moss, Ann: *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*. Oxford 1996
- Murphy, Timothy F.: *Ethics in an Epidemic: AIDS, Morality, and Culture*. Berkeley/Los Angeles 1994
- Musil, Robert: *Gesammelte Schriften*. Deel 7. Reinbek bei Hamburg 1978
- Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften. Roman*. Reinbek bei Hamburg 2000
- Nakam, Géralde: *Montaigne et son temps*. Paris 1993
- Newton, Adam Zachary: *Narrative Ethics*. Cambridge 1995
- Nieraad, Jürgen: *Die Spur der Gewalt. Zur Geschichte des Schrecklichen in der Literatur und ihrer Theorie*. Lüneburg 1994
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe der Werke in 15 Bänden*. Ed. G. Colli en M. Montinari. Berlin/New York 1988<sup>2</sup>
- Nunokawa, Jeff: “All the Sad Young Men: AIDS and the Work of Mourning”. In: *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Ed. D. Fuss. New York/London 1991, p. 311-323
- Nussbaum, Martha C.: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge 1986
- Nussbaum, Martha C.: “Finely aware and richly responsible. Literature and the moral imagination.” In: *Love’s knowledge. Essays on philosophy and literature*. Oxford/New York 1990, p. 148-167
- Nussbaum, Martha C.: “The perceptive equilibrium. Literary theory and ethical theory.” In: *Love’s knowledge. Essays on philosophy and literature*. Oxford/New York 1990, p. 168-194
- Nussbaum, Martha C.: *Love’s knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford 1990
- Nussbaum, Martha C.: “Poetry and the passions: two Stoic views.” In: *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*. Ed. M. C. Nussbaum en J. Brunschwig. Cambridge 1993, p. 97-149
- Nussbaum, Martha C.: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Martin Classical lectures, NS vol. 2. Princeton 1994
- Nussbaum, Martha C.: “Aristotle on emotions and rational persuasion.” In: *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley/London 1996, p. 303-323
- Nussbaum, Martha C.: *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Liberal Education*. Cambridge/London 1997

- Nussbaum, Martha C.: *Wat liefde weet: emoties en moreel oordelen*. Inleiding, tekst-introductie en samenstelling door M. Boenink; vert. F. van Zetten. Amsterdam 1998
- Nussbaum, Martha C.: *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*. Boston 1999<sup>5</sup>
- Nussbaum, Martha C.: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge 2001
- Ohly, Friedrich: *Hobelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hobeliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*. Wiesbaden 1958
- Parsons, Talcott: *The System of Modern Societies*. Engelwood Cliffs 1971
- Patton, Cindy: "The AIDS Industry: Construction of «Victims», «Volunteers» and «Experts»". In: *Taking Liberties: AIDS and Cultural Politics*. Ed. E. Carter en S. Watney. London 1989, p. 113-125
- Pinching, Anthony: "AIDS: Clinical and Scientific Background". In: *AIDS: A Moral Issue. The Ethical, Legal and Social Aspects. Second Edition*. Ed. B. Almond. London 1996, p. 19-27
- Plato and Aristotle on poetry*. Ed. G. F. Else en P. Burian. With introduction and notes. Chapel Hill 1986
- Plato: *Plato. Verzameld werk*. 5 vol. Vert. X. de Win. Antwerpen 1980
- Plato. Verzameld werk*. Nieuwe, geheel herziene uitgave, bewerkt door Jef Ector e.a. Kapellen 1999
- The Republic of Plato*. Ed. F. M. Cornford. Translated with introduction and notes. Oxford 1966
- Plumpe, Gerhard: *Epochen moderner Literatur. Ein systemtheoretischer Entwurf*. Opladen 1995
- The Poetics of Aristotle and the Tractatus Coislinianus: A Bibliography From About 900 to 1996*. Ed. O. J. Schrier. Leiden 1998
- Posner, Richard: "Against ethical criticism." In: *Philosophy and Literature* 21.1 (1997), p. 1-21
- Poullieux, Jean-Yves: *Lire les "essais" de Montaigne*. Paris 1969
- Praet, Danny: "Hagiography and biography as prescriptive sources for late antique sexual morals." In: *Litterae Hagiologicae*, 5, 1999, p. 2-13
- Praet, Danny: *Stijlvol Overtuigen. Geschiedenis en systeem van de antieke retorica*. Didactica Classica Gandensia 41, 2001
- Praet, Danny: "Pre-retorische welsprekendheid: een analyse van Homerus, *Ilias* IX". In: *Stijlvol Overtuigen*, p. 2-15

- Praet, Danny: "Retoriek en filosofie; filosofie versus retoriek: Plato". In: *Stijlvol Overtuigen*, p. 45-69
- Praet, Danny: "Aristoteles en het systeem van de antieke retorica." In: *Stijlvol Overtuigen*, p. 74-93
- Reamer, Frederic G.: "AIDS: The Relevance of Ethics". In: *AIDS & Ethics*. Ed. F. G. Reamer. New York/Chichester 1991, p. 1-25
- Ricœur, Paul: *La métaphore vive*. Paris 1975
- Rieger, Markus: *Ästhetik der Existenz?* Münster 1997
- Robinson, Fiona: *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Relations*. Boulder 1999
- Rorty, Richard: "The historiography of Philosophy: Four Genres". In: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Ed. R. Rorty, J.B. Schneewind en Q. Skinner. Cambridge 1984, p. 49-75
- Scannell, Kate: *Death of the Good Doctor: Lessons from the Heart of the AIDS Epidemic*. San Francisco 1999
- Scheffer, Bernd: *Interpretation und Lebensroman. Zu einer konstruktivistischen Literaturtheorie*. Frankfurt am Main 1992
- Schmid, Wilhelm: "Ethik der Selbsterfindung. Über produktive Widersprüche bei Montaigne". In: *Kunstforum International*, 1999, 143, p. 46-51
- Schmidt, Albert-Marie: *La poésie scientifique en France au XVIe siècle*. Lausanne 1970
- Schulman, Sarah: *People in Trouble*. London 1990
- Schulman, Sarah: "AIDS and the Responsibility of the Writer". In: *My American History: Lesbian and Gay Life During the Reagan/Bush Years*. London 1995, p. 194-197
- Sherman, Nancy: "Hamartia and virtue." In: *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. O. Rorty. Princeton 1992, p. 177-196
- Sherry, Michael S.: "The Language of War in AIDS Discourse". In: *Writing AIDS: Gay Literature, Language and Analysis*. Ed. T. F. Murphy en S. Poirier. New York/Oxford 1993, p. 39-53
- Shilts, Randy: *And the Band Played On: Politics, People, and the AIDS Epidemic*. New York 2000
- Shusterman, Richard: *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. London/New York 1997
- Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*. Ed. D. D. Raphael en A. L. MacFie. Oxford 1976

- Sonck, Koen: "Ethiek is de sigaar. Interview met Umberto Eco". In: *Universiteit Gent* 18.3 (dec. 2003), p. 29
- Sontag, Susan: *Illness as Metaphor* and *AIDS and Its Metaphors*. New York 1990
- Soublin, Françoise en Joëlle Tamine: "Le paramètre syntaxique dans l'analyse des métaphores". In: *Poetics* 4 (1975), p. 311-338
- Spieker, Sven: "Living Archives: Public Memory, Grafting, Context (Libera, Haacke, Wodiczko)". In: *Khoraographies for Jacques Derrida. Tympanum* 4 (2000), Ed. D. Kujundzic. <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/spieker.html>
- Steiner, George: "Tragedy, pure and simple". In: *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*. Ed. M. S. Silk. Oxford 1996
- Stock, Brian: *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton 1983
- Stöckmann, Ingo: "Ikonographien der Gewalt. Zu Ernst Jüngers Arbeiten zwischen 1920 und 1949". In: *Symptome. Zeitschrift für epistemologische Baustellen* 12 (1993/94), p. 37-39
- Striker, Gisela: "Emotions in context: Aristotle's treatment of the passions in the *Rhetoric* and his moral psychology." In: *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley/London 1996, p. 286-302
- Strychacz, Thomas: *Modernism, Mass Culture, and Professionalism*. Cambridge 1993
- Stuy, Johan: "Ethiek en systeemtheorie van de moderne maatschappij: Luhmanns ontmanteling van de praktische filosofie." In: *Sociale systemen bestaan: een kennismaking met het werk van Niklas Luhmann*. Ed. R. Laermans. Leuven 1997, p. 147-165
- Thoreau, Henry David: *Walden or Life in the Woods*. London 1919
- Treichler, Paula A.: "AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification". In: *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*. Ed. D. Crimp. Cambridge, MA and London: The MIT Press 1996, p. 31-70
- Treichler, Paula A.: *How to Have Theory in an Epidemic: Cultural Chronicles of AIDS*. Durham/London 1999
- Tronto, Joan C.: *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York/London 1994
- Van Besien, Fred: *Metafoor en onderwijs*. Gent 1992
- Verbaal, Wim: "Les *Sermons sur le Cantique* de saint Bernard: un chef d'oeuvre achevé?" In: *Collectanea Cisterciensia* 61.3 (1999), p. 167-185

- Verbaal, Wim: "Réalités quotidiennes et fiction littéraire dans les *Sermons sur le Cantique* de Bernard de Clairvaux." In: *Cîteaux* 51 (2000) p. 201-18
- Verbaal, Wim: *Een middeleeuws drama. Het conflict tussen scholing en vorming bij Abaelardus en Bernardus*. Kapellen/Kampen 2002
- Verbaal, Wim: "Bernard de Clairvaux: le maître et le prêcheur". In: *Cîteaux* 54 (2003), p. 5-26
- Verghese, Abraham: *My Own Country: A Doctor's Story of a Town and Its People in the Age of AIDS*. London 1995
- Vogl, Joseph: *Orte der Gewalt. Kafkas literarische Ethik*. München 1990
- Vogl, Joseph: "Vierte Person: Kafkas Erzählstimme". In: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68 (1994), p. 745-756
- Wägenbaur, Thomas: "Narrative Ethik. Das Paradox der Ethik als *Kybernetik* der Literatur". In: *Im Bann der Zeichen. Die Angst vor Verantwortung in Literatur und Literaturwissenschaft*. Ed. M. Heilmann en T. Wägenbaur. Würzburg 1998, p. 229-253
- Warner, Michael: *The Trouble With Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*. New York 1999
- Watney, Simon: "Taking Liberties: An Introduction". In: *Taking Liberties: AIDS and Cultural Politics*. Ed. E. Carter en S. Watney. London 1989, p. 11-57
- Watney, Simon: "The Spectacle of AIDS". In: *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Ed. H. Abelove, M. Aina Barale en D. M. Halperin. New York/London 1993, p. 202-211
- Watney, Simon: *Imagine Hope: AIDS and Gay Identity*. London/New York 2000
- Weeks, Jeffrey: "AIDS: The Intellectual Agenda". In: *Against Nature: Essays on History, Sexuality and Identity*. London 1991, p. 114-133
- Weeks, Jeffrey: "The New Moralism". In: *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities*. London/New York 1993, p. 33-57
- Weeks, Jeffrey: *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*. Cambridge 1995
- Weir, John: *The Irreversible Decline of Eddie Socket*. New York 1991
- Werber, Niels: *Literatur als System. Zur Ausdifferenzierung literarischer Kommunikation*. Opladen 1992.
- Whitmore, George: "Bearing Witness". In: *The Violet Quill Reader. The Emergence of Gay Writing After Stonewall*. Ed. D. Bergman. New York 1994, p. 363-372
- Wilson, Doug: *Labour of Love. Based on Characters Created by Peter McGehee*. New York 1993

- Wiltshire, John: "The Patient Writes Back: Bioethics and the Illness Narrative".  
In: *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy, and Theory*. Ed. J. Adamson,  
R. Freadman en D. Parker. Cambridge 1998, p. 181-198
- Wojnarowicz, David: *Close to the Knives: A Memoir of Disintegration*. New York 1991
- Woodruff, Paul: "Aristotle on mimèsis." In: *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. O.  
Rorty. Princeton 1992, p. 73-95
- Writing AIDS: Gay Literature, Language and Analysis*. Ed. T. F. Murphy en S. Poi-  
rier. New York/Oxford 1993
- Yingling, Thomas E.: *AIDS and the National Body*. Ed. R. Wiegman. Durham/  
London 1997
- Zima, Peter V.: *L'Ambivalence romanesque*. Paris 1980
- Zizek, Slavoj: *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*.  
Cambridge 1991.

# Trefwoordenregister

- ACT UP 114  
acteur 18, 21, 22, 24, 30, 48, 83, 84, 206  
activisme 107, 110n16, 111n25, 113-16,  
117n51, 126  
Adam 13n2  
Adorno 139-40, 175  
afstand 22, 57, 58, 60, 65, 68, 69, 71, 82,  
83, 96, 100, 174, 195, 199, 208  
aids-fictie 108, 112-13, 117, 207  
aids-literatuur 107-8, 112-13, 115-16,  
118, 122, 126, 207  
aids-memoires 108  
Aisenman 188n19  
Alberti 103  
Altman 110n20, 114  
anafoor 185  
Anaximander 14n4  
Andersen 34n5, 38, 52n36  
Andronicus 33  
Archilochus 15  
aretè 36, 50, 52  
Aristophanes 16, 20n16, 37n10  
Aristoteles 22, 33-39, 40n15-16, 41,  
42n19, 43-56, 88-89, 187, 188n18,  
190, 206, 213  
Athanasius 100  
Auerbach 137, 167n25  
Austen 167  
auteur 4, 9, 14, 18, 19, 21, 22, 24, 37n9,  
38, 48, 52, 72, 75, 79, 81, 84, 88, 90,  
91, 99, 103, 115, 116, 117, 126, 131,  
137, 139, 148, 159, 164, 165, 167, 168,  
170, 172, 173, 200, 206, 207, 209, 212  
avonturenroman 164  
Bachtin 157, 164, 165n21, 166-67,  
168n29-31, 169-70  
Balzac 169  
Barnes 34n3, 39n14  
Barthes 131, 133n7, 139, 141, 153, 210  
Bayer 108n5  
Bayle 86  
belevingsspectrum 61, 82  
Bene 176  
Benjamin 136n19, 156, 180, 181  
Bernardus 5, 57, 61-63, 64n17, 65-70,  
71n34-35, 72-79, 80n51, 81-84, 204,  
210  
Bernays 43  
betrokkenheid 3, 57, 58, 60, 69, 82-84,  
105-6, 115, 155  
Biebuyck 132n6, 175n45, 183n8,  
184n11, 188n18, 211, 212  
bijbel 62-67, 69, 73-77, 79-80, 82-84,  
87, 208  
bijbelcommentaren 69  
bildungsroman 164n17, 165, 170  
biografie 6, 37, 53, 115, 120, 174  
Bloch 156  
Boccacio 85  
Bodin 106  
Bogdonovich 180n5  
Booth 58n8, 89, 131, 142-44, 209  
Bourdieu 172-74  
Bremer 34n6, 37n11, 41n17, 47n32  
Broch 133, 148, 149n62-64, 154n72  
Brown 115, 123, 124n84-86  
Buelens 8, 193n22  
Bürger 172  
burgerschap 58  
Burnet 13n1



- Burnyeat 18n12, 19, 20n14n16, 22n19, 23
- Bury 118, 119n62
- Butler 8, 206, 207, 210
- Cardano 97-98
- Caron 120n67
- Castiglione 99, 103
- Chambers126
- Chiappe 188n19
- Christus 66, 71, 72, 73, 74, 78
- Cicero 33, 91
- civilisatie 160
- civilisatieproces 104n49, 160, 161n9, 163, 166, 167
- Cleophon 37
- communicatie 63, 133, 138, 139, 140, 150-53, 173, 175, 176, 199, 210
- communicatief 133, 134, 135, 138, 140, 144, 183, 188n19, 209
- conflict 3, 62n12, 107, 108n5, 118, 161, 166-67, 170, 189
- consensus 108, 118, 119, 135, 150n65, 163, 164, 181, 200
- contract 118
- Cooper 34n5, 44n26
- Cornford 13n2
- Coseriu 184n10
- Croix 39n13
- D'Aubigné 104
- dader 146, 151, 153
- David 63, 68, 70, 72, 74
- de Graef 152
- De Moor 120n71, 207
- Delany 118
- Deleuze 7, 155-160, 162-66, 175-77, 210
- Della Casa 99n36
- Demetrius 15n7
- Descartes 106
- deugd 27, 30, 36, 50-51, 52n37-38, 69n29, 94, 165
- deugdzaamheid 28, 30, 53, 161, 167, 169
- dialog 2, 5, 33, 35, 53, 69, 75, 77, 83, 86, 87, 88, 90, 99, 103, 106, 117, 164n17, 193, 208, 209
- Diogenes Laërtius 15n6, 33n1
- Dirven 182n6
- Dixon 126, 127n98, 207
- Dlamini 114
- Döblin 170
- dominant 109, 113, 131, 135, 146, 150, 153, 166, 169, 173, 177, 206, 207
- Dos Passos 170
- Doty 112n26, 115, 116n42, 117, 123n82, 125-26
- draaiboek 73
- drama 19, 20n16, 21, 22, 34, 37, 43n21, 53n41, 62n12, 73n37, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 104, 112, 206
- Dreiser 170
- Du Bartas 85, 104
- Dubois 97, 98
- Dumas 164
- Eco 60, 61, 63n13, 212-213
- economie 58, 143, 173, 200
- egalitair 119, 163
- Eichendorff 168
- Elias 104n49, 160-161, 163
- emotie 5, 20, 21, 23, 25n24, 27-28, 41, 43-49, 51-52, 55-56, 57-61, 68, 89n10, 105, 115, 120-122, 132, 142, 207, 213
- empathie 4, 58
- Empedocles 35, 37
- Engels 156
- epiek 15, 19, 164, 167, 174, 175
- epos 7, 20, 21, 22, 27, 28, 33-35, 37-38, 47, 159-162, 166-67, 196, 198, 200
- Erasmus 5, 85-91, 102-106, 208-209
- erlebte Rede 147n59, 149
- ervaring 3, 6, 14, 23, 25, 35, 41, 43, 60, 61, 62, 77, 88, 93, 94, 100, 112, 116, 118, 119, 123, 156, 157, 168, 173, 177, 184, 191, 194, 206
- essentialisme 122-23, 157, 174
- èthos 50
- etiologie 112

- evangelie 64, 65  
exegese 63, 67, 73, 74, 75, 77, 78,  
79n48, 148, 208  
expositio ad litteram 63
- fatalistisch 111, 112, 113, 207  
Featherstone 174  
Feinberg 114n36  
Ferrari 18n12, 21n18, 23n21  
fictie 18, 22, 36, 38, 49, 52, 59, 60,  
69n30, 89, 90, 108, 112, 113, 115, 117,  
120, 135, 136, 142, 143, 146n54, 148,  
156, 170n35, 175n45, 206, 207, 213  
fictionaliteit 17, 36, 37, 49, 88, 90, 108,  
109, 132, 133, 144n43, 147, 148, 153,  
166, 171, 187, 188, 189, 192, 193, 195,  
208, 210  
Fielding 137, 142, 167  
Flaubert 137-38  
Flesh 118  
Fokkema 171, 172n40  
Fossheim 52n36  
Foucault 95, 100, 101, 120, 146, 155,  
156, 163, 177, 209  
Frede 44n26  
Frye 161-62, 164, 165n21
- Gabriel 74, 75, 76  
Galenus 95  
Galilea 74  
Garavini 99-100  
geïnterioriseerd 163-64, 167, 169, 206  
Geldof 132, 133, 139n27  
gender 108n7, 109n9-10, 113, 117n53,  
118n58, 119n60-61, 63-64, 123, 155,  
206, 210  
genealogie 133, 156-58, 163-67, 171,  
175, 206, 210  
generositeit 117  
Genette 179  
gesprek 18, 75, 80, 83, 84, 85-88, 90,  
189, 190  
Gibbs 180n5  
Gilligan 122  
Gissing 169
- Goldmann 175  
Goliat 63n16, 66, 68, 70, 72  
Gorna 111  
Grossmann 186n15  
Grover 110n15, 112n26n28  
Guattari 7, 156-60, 162-64, 166, 175,  
176n46, 177n50, 210  
Guibert 120
- Haarberg 34n5, 38n12, 52n36  
Habermas 172  
Hadot 102, 105n51  
Halliwell 33n1, 34n5, 36, 38n12, 44n24  
Hecataeus 15  
Heftrich 184n13  
Heraclitus 14-15  
Herodotus 38  
Hesiodus 13n2, 14-15  
historiografie 37, 134n10  
HIV/aids 6, 107-8, 111, 113-17  
Holleran 117  
holocaust 148, 151  
Homerus 13n2, 15, 17, 19, 21, 23, 27-  
29, 33, 35, 37n10, 50n34  
homilie 67, 69n28, 73, 74, 75, 76n44,  
77n45, 80n53  
homofobie 110, 113  
homoseksualiteit 109-12, 118  
Hooglied 65n20, 68n26, 69n27-28, 70,  
77-80, 81n54  
Horn 188  
House 44n24  
hupomnema 100-1, 209
- Ibsch 171, 172n40  
identificatie 5, 22, 41, 47, 48, 60, 73, 83,  
112, 188, 206, 213  
identiteit 2, 36, 110n18, 116n43, 117,  
120, 135, 149, 165, 166, 174, 175, 176,  
177, 198, 200, 210, 211  
imago 82, 176  
imitatio 4, 18-20, 21n17, 24-25, 27,  
34n5, 40, 48, 52-54, 76  
impartial 57, 59  
inleving 58, 174

- interdependentie 122  
interiorisering 164, 167, 171  
ironie 24, 137, 138, 147, 153, 156, 179, 189, 195, 196  
Iser 175n45  
Israël 3, 66, 67, 68
- Jameson 159-63, 167-69, 171  
Janko 43n22  
Jozef 67, 71, 74
- Kafka 144, 147-48  
Kant 103n47, 139, 152n67  
Kaplan 169  
karakter 2, 18, 19n13, 23-25, 35-40, 43, 45, 47, 50, 55-56, 59, 69n27-28, 72, 75, 87, 88, 89, 90, 123, 135, 140, 151, 154, 166, 167, 170, 175, 182, 183, 186, 189, 193, 195-97, 199, 208, 213  
katachrese 152, 195  
katektisch 56  
katharsis 5, 40-43, 44n24-25, 47, 49, 51, 55n46, 56  
Kennedy 18n12, 33n1, 188n19  
Keunen 132n5, 166n22, 205, 210-11  
komedie 19, 20n16, 33, 34n5, 37n10, 38, 43n22, 54  
Kosman 53  
Kruger 113  
Kurz 188n18
- Lear 44n24-25, 55n46, 146  
lectuurmethode 66  
leerling 33, 69, 73  
Leighton 44n26  
Lethen 184n13  
lezer 1, 2, 5, 7, 8, 9, 22, 57-63, 65-66, 68-69, 71-72, 74-84, 88, 90, 95, 97, 98, 99, 102, 104n50, 106, 114, 126, 131, 136, 137, 153, 154n72, 174, 188-90, 195, 197, 199-200, 205-9, 211, 213-14  
Lorber 108n7, 109, 117n53, 118n58, 119, 121  
Lucretius 35, 92
- Luhmann 6, 131, 132n5, 133-36, 138-41, 145, 150n65, 153, 209-10  
lyriek 15, 19, 21, 28, 34  
Lyotard 155
- Machiavelli 104  
machtsverhouding 8, 113, 118, 120, 122, 147, 152, 199, 207  
MacIntyre 50n34  
macrocosmos 95, 113  
Mann 154n72, 184, 194, 199, 211  
Manzoni 168  
Marguerite de Navarre 85  
Maria 65n18, 69n28, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 81  
Marrou 14n3  
Martens 132n5, 133n9, 179n1, 209-210  
McGehee 110n16, 115  
medelijden 5, 27, 40-49, 51, 55-56, 57n3, 79, 213  
meester 13, 14-15, 33-34, 50, 62, 64, 66, 69, 71-73, 88, 95, 190  
metafoor 42, 109-10, 113, 135, 146, 153n70, 180n5, 182-90, 194-200, 211  
metonymie 146, 179  
mimesis 18-22, 24-28, 30, 34-37, 38n12, 40-41, 47-49, 52-56, 132-33, 135-36, 139, 141, 144, 151-53, 167, 206-7, 210, 211, 213  
moderniseringsproces 6, 162-63, 169  
moderniteit 133-34, 136, 163, 166n22, 170  
Montaigne 5, 85-86, 91-106, 208-9  
Montesquieu 86  
Mooij 186  
Moore 116, 207  
moraal 29, 34, 47, 49, 52, 85, 107, 113, 117-20, 124, 132, 139-40, 153, 157, 161-62, 165, 172, 207, 209  
moralistisch 99, 108, 109, 110n15, 111-13, 115-16, 118, 121, 139, 207  
Mozes 3, 66  
Murdach 66  
Murphy 107, 111, 113n29, 116n44n48, 120n68-69

- Musil 133, 146n53, 154n72, 184,  
186n15, 187, 190-91, 194-96, 198-200
- mystiek 57, 62, 136n19, 159n7, 169-70
- naamgeving 73
- nabootsing 4, 5, 17n10, 18, 20, 26-28,  
73, 76, 207, 213
- Nakam 106n54
- narratief 2, 4, 6, 7, 19, 22, 37, 60n11, 88,  
90, 113, 119, 120, 131, 132n6, 133,  
135-38, 141-43, 144n43-44, 145-47,  
150, 154n72, 157, 159n7, 160, 166,  
170, 171, 180n4, 185, 191, 193, 194,  
197, 198, 199, 209
- navolging 18, 52, 72-73, 76, 106, 153,  
161, 210
- Nazareth 74
- negotiatie 119n65, 194, 200
- Nicochares 37n9
- Nieraad 153n70, 180n4
- Nietzsche 156-57, 159-60, 162-63, 165,  
187n17, 210
- nominalisme 62, 74n40
- norm 199
- normativiteit 72, 134, 135-39, 144-46,  
148, 150-51, 154n72, 209
- Nunokawa 118n57
- Nussbaum 15, 16n8, 44n24n26, 47, 57-  
62, 82-84, 88-91, 131-32, 144, 155,  
159, 208-9
- onderhandeling 118
- oordeelkundig 57, 59, 208
- oorlogsmetafoor 110
- paniek 110
- Paracelsus 85
- paradigma 7, 76, 78, 81, 95, 118, 132,  
141, 142, 159
- Parmenides 15, 35
- Parsons 118, 163
- participatie 7, 8, 61, 101, 119, 163, 177
- Patton 123
- Paulus 63, 70, 86
- performance 21-22, 33, 112
- performativiteit 6, 7, 109, 132, 133, 134,  
135, 139, 147, 151, 152, 154, 207, 208,  
209, 210, 211, 212
- pestmetafoor 109
- Petrarca 103
- Petrus Abaelardus 62
- Pigafetta 96, 97n29
- Plato 4, 13-14, 16-31, 33-34, 36-37, 42,  
44-45, 52n37, 53, 54, 91, 148, 149, 206
- Plautus 90
- plot 38, 40, 41, 42, 45, 48, 55, 56, 72,  
150, 166, 168, 213
- Plumpe 132n5, 153, 172
- Plutarchus 18n11
- poëtica 2, 5, 6, 34n6, 37n11, 41-42, 133,  
135, 138, 144, 148, 180
- poëtisch 14, 15, 19, 20n16, 22, 34, 35,  
37, 40n16, 78, 197, 198
- poëzie 13, 15-18, 20n15, 21-31, 34-40,  
41n17, 43-44, 48-49, 54, 55n45, 85,  
103, 104, 108n8
- Poggio 90
- Poliziano 103
- Porrée 62
- Pouilloux 99
- Praet 18n12, 19n13, 30n26, 45n27,  
53n40, 206, 213
- predikant 69-72
- preek 2, 5, 62n12, 63, 65n18n20, 66,  
67n23, 68-73, 76-77, 79, 80n51,  
81n54, 82-83, 175, 208, 210
- proto-metaforiek 194
- psalm 69, 77
- publiek 106, 111, 112, 116, 117, 118,  
123, 124, 166, 170, 174, 206, 208
- PWA 112n26, 113n33, 114n34, 116n40,  
123
- Pythagoras 15
- queer 112n26, 114n36, 117, 135, 155
- Rabelais 89
- realisme 37, 56, 59, 62, 104, 132n3,  
137n23, 153, 164n17, 165, 168-73,  
177, 181, 210, 211

- Reamer 108n5, 115n37  
 recht 16, 30, 58, 61, 67, 74, 80, 82, 84,  
 89, 100, 106, 107, 108, 119, 138,  
 147n59, 181  
 referentieel 57, 60-61, 63, 65, 132, 133,  
 141, 174  
 reiniging 5, 42  
 revocatio 76  
 Richardson 167  
 Ricœur 188n18  
 rol 20-22, 43, 60-61, 65, 70-73, 76, 77-  
 79, 83, 99, 111, 113, 119-20, 122-26,  
 138, 144, 145, 146n53, 153, 160, 172,  
 176-77, 198, 200, 206-13  
 romanlezer 59-60, 68, 82  
 Roose 175n45, 208-9  
 Rorty 18n12, 34n5, 39n13, 43n22,  
 44n24n26, 47n32, 53n41, 134n10, 159  
 Rousseau 167, 169
- Sade 139-40, 141n33-36  
 Saul 63  
 Scannell 116n46, 120-22  
 scenarist 83  
 Scève 85  
 Schenkeveld 15n7  
 Schmid 85n1, 102n42  
 scholastiek 62, 153  
 schouwspel 65, 68, 70-71, 190, 206  
 Schrier 34n5  
 Schulman 113n32  
 Sextus Empiricus 94n24  
 Sherman 47n32  
 Shusterman 102, 106  
 signifiant 61  
 significans 62  
 significatio 62  
 significatus 62  
 signifié 61  
 Simonides 18n11  
 slachtoffer 59, 104, 111-13, 146n53,  
 151, 180  
 Smith 57-59  
 socio-biomedisch 119  
 Socius 157-163, 169-171, 176, 210
- Socrates 16-19, 26, 53, 88, 105  
 solidarisering 151  
 solidariteit 114, 117, 184n10  
 Sontag 109, 110n15  
 Sophocles 37n10  
 Soublin 183n9  
 Steiner 34n3  
 Stendhal 168  
 stigma 6, 107, 109-13, 121, 206-7  
 Striker 44n26, 45n29  
 subject 54, 106, 142-43, 152, 155, 158,  
 159, 168, 171, 175, 176, 184, 192, 210-  
 11  
 Sue 164  
 synecdoche 179, 192, 196
- taalmystiek 57  
 Tamine 183n9  
 Tasso 93  
 Taylor 106, 132n3  
 tekstanalyse 62, 65  
 theater 20n15, 23, 34n3, 68, 83, 108n8,  
 112, 113, 114, 176  
 Thoreau 102  
 Thucydides 39n13  
 toeschouwer 5, 23, 41, 54, 55, 56, 57-59,  
 71-72, 82, 151, 177, 208, 213  
 tractaat 34n5, 43n22  
 tragedie 16, 19, 23, 27, 28, 33, 34n3n5,  
 37, 38, 40-47, 49, 51, 55-56, 79n48,  
 104, 122, 148, 170, 183n8, 213  
 transformatie 7, 43, 60-62, 65, 82, 83,  
 171, 176, 208  
 Treichler 107n1  
 Tronto 122, 123
- universeel 5, 13n1, 34n6, 37-38, 48-49,  
 74, 84, 107, 132, 151, 156, 163, 168,  
 205, 213n5  
 utilitarisme 58, 61
- Van Besien 182n7  
 Van Mander 103  
 Verbaal 69n27n30, 73n37, 208  
 verbum 63-64

- Vergheze 120-121, 122n76  
verhaal 4, 15, 18-19, 22, 54, 58-61, 64,  
68-69, 72-73, 82-83, 85, 88, 90, 96-98,  
100, 111-115, 118-22, 124-26, 131,  
136, 138, 149, 156-57, 160-61, 164-66,  
168-70, 175, 207, 209  
verkondiging 65n18, 69n28, 73, 74n41,  
75n43, 76-78, 80-81, 83  
verzet 17, 104, 107-10, 112n26, 113,  
117, 119, 126, 135, 153, 176, 207  
verzorger 115, 122-24  
victimisering 141  
virtue 47n32, 57, 167n28  
vleeswording 5, 64, 76-77, 82  
vrees 5, 20, 22, 25, 41-47, 49, 51, 55-56,  
67-68, 75, 94, 206, 213  
  
waarnemer 153, 173, 193  
Wägenbaur 132n6  
Warner 117, 118n56, 167n28  
Watney 111n23, 112, 116, 123n81  
Weeks 110, 116n47, 117  
weerstand 7, 113, 115, 118, 122, 153  
Werber 135, 153  
  
werkwoordsmetafoor 7, 182-87, 190,  
195-96, 199-200, 211  
Wilson 115  
Wiltshire 119-20  
Win 13n1, 25n23  
witnessing 115-16  
Wojnarowicz 114-15  
Woodruff 18n12, 24  
woord 5, 14, 15n7, 18, 22, 23, 24,  
26n25, 27, 31, 37n9, 42, 48, 50, 52,  
54n44, 55n45, 57-58, 60-68, 72-81,  
83-84, 86, 90, 99, 113n33, 124, 139,  
140, 143, 149, 161, 179, 182, 183, 192,  
196, 198, 200, 208  
  
Xenophanes 15  
Xenophon 26n25, 52, 53n39n43  
  
Zima 175  
Zizek 148  
Zola 169, 170  
zorg 6, 97, 107, 108, 113, 115, 117-25,  
177, 207  
zorgethiek 119, 122-25, 207



## Personalia

*Benjamin Biebuyck* is docent Duitse letterkunde aan Universiteit Gent en mede-oprichter van de werkgroep 'Literatuur-Ethiek-Recht'. Hij studeerde Germaanse filologie en literatuurwetenschap aan de universiteiten van Gent en Basel en promoveerde in 1996 met een proefschrift over literaire figuurlijkheid. Naast boeken en artikels van literatuur- en metafoortheoretische aard, waaronder *Die poietische Metapher* (Würzburg) en *Faith and Fiction* (Frankfurt am Main, beide in 1998), publiceerde hij ook over de Duitse literatuur van de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw, in het bijzonder over Nietzsche.

*Gert Buelens* is docent Engelse en Amerikaanse literatuur en cultuur aan de Universiteit Gent. Hij studeerde er Germaanse filologie, promoveerde in 1990 aan de universiteit van Sussex met een proefschrift over Henry James en was een tijdlang 'visiting scholar' aan Harvard University. Voor zijn boek *Henry James and the Aliens: In Possession of the American Scene* (Amsterdam, 2002) kreeg hij in 2004 de 'American Studies Network Book Prize'. Van zijn hand verschenen publicaties over Amerikaanse en Joods-Amerikaanse literatuur, over 'cultural theory' en over literatuur en ethiek. In 2005 werd hij tevens voorzitter van de 'Henry James Society'.

*Katrien De Moor* studeerde Germaanse talen en vrouwenstudies aan de universiteiten van Gent en Hull. Van 1999 tot 2003 was ze als doctoraatsbursaal (Bijzonder Onderzoeksfonds) verbonden aan de Vakgroep Engels van de Universiteit Gent. Zij promoveerde in december 2003 met een proefschrift over Engelstalige HIV/aids-literatuur getiteld *From Ashes Humour to Literary Ethics of Care: Resistant Strategies in HIV/AIDS Fiction and Memoirs*. Zij publiceerde o.a. over literaire zorgethiek in doktermemoires in *Literature and Medicine* (2003).

*Bart Keunen* doceert literaire sociologie, vergelijkende literatuurwetenschap en Europese literatuurgeschiedenis aan de Universiteit Gent. Hij studeerde filosofie in Leuven en literatuurwetenschap in Gent, Berlijn en Klagenfurt. Tot zijn boekpublicaties behoren onder meer *De verbeelding van de grootstad* (Brussel, 2000) en



(met het Ghent Urban Studies Team) *The Urban Condition: Space, Community, and Self in the Contemporary Metropolis* (Rotterdam, 1999). Daarnaast publiceerde hij artikelen over genologie (Bachtin), periodiseringsonderzoek en vooral over thema's binnen de literaire stadsstudie. Hij bereidt op dit moment een boek over de verhouding tussen romangenres en ethiek voor.

*Gunther Martens* is als postdoctoraal navorser van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen verbonden aan de Vakgroep Duits van de Universiteit Gent. Hij studeerde Germaanse talen aan de universiteiten van Gent en Eichstätt; in 2003 promoveerde hij op een dissertatie over retorisch-narratologische aspecten van de representatie van moderniteit bij Hermann Broch en Robert Musil. Hij verricht onderzoek op het gebied van het Duitstalige literaire modernisme; verteltheorie en retoriek; de verhouding van literatuur tot andere vertoogvormen. Meest recente publicaties: "Spielräume des auktorialen Diskurses in Hermann Brochs *Eine methodologische Novelle*", in: *Orbis Litterarum* 59:4 (2004), S. 239-269; samen met Benjamin Biebuyck: "Metonymia in memoriam. Die Figürlichkeit inszenierter Vergessens- und Erinnerungsdiskurse bei Grass und Jelinek" (in: *Literatur im Krebsgang. Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*. Ed. B. Philipsen & A. Gilleir. München: Fink 2005).

*Danny Praet* is postdoctoraal vorser bij het FWO-Vlaanderen, en verbonden aan de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de Universiteit Gent, waar hij ook antieke retorica en geschiedenis van het christendom doceert. Hij studeerde klassieke filologie en wijsbegeerte aan de Universiteit Gent. Hij publiceerde hierover *De God der goden. De christianisering van het Romeinse Rijk* (1995) en *Stijlvol overtuigen. Geschiedenis en systeem van de antieke retorica* (2001). Zijn doctoraat, over Michel Foucault en de antieke seksuele moraal, verschijnt in 2005 deels als *Eros gekruisigd. Seksualiteit en anti-seksualiteit in de Grieks-Romeinse wereld en in het vroege Christendom*, en als *Sexlives. Foucault and sexual morals in late antique spiritual biographies*.

*Alexander Roose* studeerde Romaanse filologie, rechten en filosofie (aan de universiteiten van Antwerpen en Leuven) en promoveerde op een proefschrift over Montaigne (aan de Universiteit Gent). Hij is er als doctor-assistent verbonden aan de vakgroep Frans en publiceert met name over Franse literatuur uit de vroege Nieuwe Tijd.

*Wim Verbaal* studeerde biologie aan de universiteit van Wageningen en klassieke filologie aan de universiteit van Gent en aan het FIDEM te Rome. Hij is werkzaam als doctor-assistent aan de Universiteit Gent op het vakgebied mediolatijnse literatuur en verdedigde in 2000 zijn doctoraat over de schrijverstechnieken van Bernardus van Clairvaux, *Een goddelijke tragedie. Triomf en nederlaag in het Woord bij Bernardus van Clairvaux*. In 2002 publiceerde hij een boek over het conflict tussen Bernardus en Abaelardus, *Een middeleeuws drama. Het conflict tussen scholing en vorming bij Abaelardus en Bernardus*. (Kapellen/Kampen). Artikelen van zijn hand verschenen in *Cîteaux*, *Collectanea cisterciensia*, *Revue Mabillon*, *Medieval Sermons Studies*, *Hagiographica*, *Revista Portuguesa de Filosofia* en verscheidene wetenschappelijke verzamelwerken.