

## Kwispelen met de angel

Verschenen in: [Irony and Beyond](#)

Auteurs: [Stefan Hertmans](#), [Helena De Preester](#)

Vier brieven over ironie

21 juli 2006

Helena,

Toen ik je een tijd geleden de vraag voorlegde wat we aan moesten met de zo alomtegenwoordige ironie, die het iets al te makkelijk heeft gekregen, verwees je meteen naar Socrates en stelde je voor dat we zouden uitgaan van de uitroep: Ik weet helemaal niets van ironie!

Daarmee zaten we meteen in de beruchte ‘verloskunde’ van Socrates: door te veinzen niet te weten wat de ironie is, ontstaat juist de ironie, die de vraagsteller zijn vraag terugkaatst, zodat die zelf moet gaan nadenken over wat hij eigenlijk wil te weten komen als hij ons opdraait met een tijdschriftnummer met de titel: *Irony and beyond*.

Maar er was ook meteen een tweede element in het spel: vragen naar de zin van ironie is nu juist typisch ironisch, en dan niet alleen in socratische zin. In zijn essay over de ironie wijst Kierkegaard erop dat elk weten dat zichzelf wil begrijpen eigenlijk al ironisch is. Ironie doet haar intrede op het ogenblik dat men denkt over het denken (wat Kant ‘transcendentiaal’ noemde en de postmoderne theorie ‘metataal’). Zo is hij of zij die zich ergert aan de al te makkelijke hedendaagse ironie die de media overal lijkt te domineren, eigenlijk zelf de ironicus (en voor Kierkegaard is dat synoniem met romantisch zijn). Anderzijds zou men kunnen zeggen dat de ironisch volkomen uitgekauwde, arrogante pose van weekbladen als *Humo*, van de eindeloze wisecracks in even eindeloze columns, van radde talkshows op de televisie, van flauwe stand-upcomedians die niet voorbij het ‘épater le bourgeois’ geraken, van de tot tongue in cheek blabla vervallen literaire kritiek, van allerlei protserige potentatjes van de ontspanningsterreur, alleen maar *in schijn* ironisch is: ze stuurt niet langer aan op de kritische ontmaskering die in Socrates’ vraagtechniek school, maar wil alleen nog maar tonen hoe knap soeverein ze eigenlijk tegenover alles staat. Met deze blasé houding wil ze haar macht consolideren over de verblufte kijkers en lezers. Haar gevatheid in het spelen met wat de actualiteit haar voorschotelt aan toevallige gebeurtenissen moet meteen worden bijgezet in een hoogmis van allesverterende relativering, die eigenlijk moreel compleet onverschillig is geworden. Vraagt men bij dergelijke mensen echter een beetje door, dan stoot

men al gauw op de bekende kreten dat zij aan Kritische Journalistiek doen, dat ze willen Onthullen, dat ze de Mensen de Waarheid willen laten Inzien, enfin, er wordt duchtig met hoofdletters gesproken en met abstracte begrippen gezwaaid, die niemand kan doorgronden en dus ook niet kritisch kan doorprikken. Elke zin voor ironie lijkt dan meteen veraf, zelfs onmogelijk geworden en vervangen door een pathetisch denken dat zichzelf absoluut niet kan relativeren. Een dodelijke, defensieve ernst lijkt onder dit soort ironie de ware voedingsbodem te zijn.

Maar is dit eigenlijk niet altijd zo geweest voor de ironische mens? Is Socrates niet hét schoolvoorbeeld van de pathetische wereldverbeteraar, wiens ironie hem ten slotte drijft naar de heroïsche gifbeker, die hij dan ook nog eens pathetisch drinkt met de ironische woorden dat men niet mag vergeten Krito zijn haan terug te betalen? Misschien is dit dus het punt waar we moeten beginnen te denken: hoe moralistisch is elke poging om doelbewust ironisch te zijn, hoe loopt ze juist daardoor de ironie mis? Of zijn we net typisch ironisch als we die enigszins pathetische vraag opnemen (en dus romantisch)? Het is weer Kierkegaard die erop wijst dat ironie net zulke serieuze verborgen drijfveren móet hebben, want anders krijg je alleen maar ‘freischwebende Intelligenz’, een comfortabele vrijblijvendheid, een hoogmoedig grijnzend bekijken van de wereld of een stoïsche onverschilligheid. Dus is de pathetisch-ironische journalist toch de ware romanticus? Je ziet: ik draai in ironische rondjes om je een beetje op te vijzelen.

Ironie heeft altijd de pretentie gehad synoniem te willen zijn met intelligentie en in de moderniteit is die gedachte allesoverheersend geworden. Georges Bernanos noemde haar de bevrijder van het denken. Vladimir Jankélévitch schreef in 1964 een boek over de ironie en noemde haar het slechte geweten van de hypocrisie. Die aanspraken hebben de ironie wellicht een beetje tot een vadsige koning gemaakt. Op haar beurt kan de ironie dus hypocriet worden en lijkt ze behoefte te hebben aan een nieuwe ironie om weer vlot getrokken te worden. Is dit onzinnig of juist logisch? Ironie die zichzelf telkens weer wil kwadrateren? Een andere weg zou zijn (en dat is de weg die dit tijdschrift suggereerde): te denken of er een kritisch einde aan de werking van de ironie is. Wat na de postmoderne, comfortabele, allesrelativerende ironie? Wat zou dat betekenen? Dat men de deconstructie moet deconstrueren? Op naar een volgende grote constructie van de Nieuwe Ernst dus? Is de kritische vraag of we ‘beyond irony’ kunnen denken in se al restauratief? Of laat juist de ironie hier haar allesdominerende dialectische trucje zien en raken we nooit meer los van de ironie omdat we denken over het denken? (En is de Grote Ernst niet een van ironie gepokt en gemazeld perspectief vanwege de hoofdletters die haar al van tevoren tussen haakjes plaatsen? Zullen we spreken over ernst met een hele *kleine* letter?)

Destijds, in de verre jaren tachtig van de vorige eeuw, leek Umberto Eco de ironie opnieuw uit te vinden door in zijn roman *De naam van de roos* het gevecht tussen Aristoteles’ tragedie en diens ‘verdwenen’ boek over de komedie te koppelen aan conservatieve Benedictijnen die zich moesten meten met kritische Franciscanen – dit alles als symbool voor de strijd tussen ‘serieus’ geachte modernisten en ‘frivole’, maar kritische postmodernisten. Ook die strijd lijkt nu al ‘antiquiert’ geworden, omdat historische verschuivingen na een tijd altijd met ironie kunnen worden beschouwd: alles

draait dialectisch na een tijd toch in zijn tegendeel. Hegel noemde dit verschijnsel de wereldironie. En wat overblijft, is de indruk van pretentie die in de ironicus kan schuilen, wanneer hij zich laat voorstaan op zijn onthullende taak. Maar evenzeer de noodzaak die taak niet op te geven. Vandaar dat het handig is me te wenden tot de ironische vorm bij uitstek, de brief: door als literair auteur een filosoof als sparringpartner te kiezen, kan ik mijn vele vragen meteen tussen haakjes plaatsen, ze jou toespelen en kijken wat ermee gebeurt – in de hoop dat jij me nu niet verlost op socratische wijze, want dan zijn we meteen weer waar we begonnen. Of is dit net de enige ironische beweging: het in rondjes draaien? Is de *smiley* het logo van een wanhopige tijd geworden?

Ik ben benieuwd wat je hiervan denkt. *No smiley intended.*

Stefan

Baden-Baden, 10 augustus 2006

Dag Stefan,

Je hebt me geschreven over de allesrelativerende hedendaagse ironie en je eindigt met de bewering dat het noodzakelijk is de ontmaskerende taak van de ironie desondanks niet op te geven. Even vroeg ik me af of je dan toch geen hedendaagse Socrates bent. Als dat zo zou zijn, hoe zou ik het dan aandurven je op socratische wijze te verlossen?

Daarom ben ik in discussie gegaan met de sofist, de tegenpartij. Wat volgt is wat ik van hem leerde. Ik weet niet of het waar is. Maar misschien verheldert het waarom de hedendaagse ironie nu net relativerend is en hoe de hedendaagse ironicus in zijn bijzondere en onbevredigende positie verzeild is geraakt. Blijft er dan nog het probleem dat je stelt dat we niet goed weten wat er nog rest aan verkieslijke mogelijkheden 'beyond irony'.

Het kon in elk geval niet anders of filosofie en ironie moesten samen worden geboren. De ironie voorzag immers in de methode die het filosofische denken – de enige *ware* vorm van denken – mogelijk maakte. Wellicht is deze dubbelgeboorte van filosofie en ironie fataal geweest. Waarschijnlijk delen ze elkaars lot. Of duikt precies hier de sofist op? Zal ik beweren dat een heimelijke liefde van de filosoof voor de sofist hier een niet voorziene rol speelt? En moet ik (eveneens op aansporing van de sofist) de zaak pas ingewikkeld maken door te beweren dat deze liefde een vreemde mengvorm van filosofische eigenliefde en angst is?

Iedereen weet dat de filosofie er sinds haar aanvang naar streeft de sofist – die verfoeide handelsreiziger in opinies – onschadelijk te maken en te verbannen uit het stadsbeeld. De sofist is immers de valse wijsgeer, hij die schijnwaarheid verkondigt, opinies voor waarheid neemt en drogredeneringen aanwendt. Dat is het bekende verhaal, de officiële versie, en dit is het mechanisme erachter. De filosoof kan zichzelf maar in de waarheid installeren door zijn tegenstander, de sofist, als een bedrieger te ontmaskeren. Die ontmaskering van de sofist berust op de toepassing van de ironie. Daarbij zet

de filosoof zelf even een masker op, dit van de onwetende. Filosofen en sofisten houden beiden evenveel van een gemaskerd bal. Het is spannend omdat je niet altijd uit hun spreken kan afleiden wie er onder het masker vandaan zal komen. Het is verwarrend als je ze zelfs zonder masker niet herkent.

De filosoof verzet zich in elk geval als ironicus tegen diegene die zo brutaal pretendeert te weten en tegelijk een relativisme verkondigt. Hij kant zich tegen een domheid die zich als wijsheid voordoet en die hij intiem zo pijnlijk erg vreest. De wijsgeer dankt zijn bestaan immers aan de sofist, met zijn domheid en zijn relativisme. Erger nog, de filosoof-ironicus weet soms niet wie er onder zijn eigen masker vandaan komt. Hij vreest met andere woorden de valsheid en de domheid waartegen hij zich verzet. Soms voelt hij een steek van onzekerheid, een onvermoede verwantschap met de sofist.

De sofist zelf is allesbehalve een ironicus en deelt de angst van de filosoof niet; hij weet werkelijk niet wat de ironicus uiteindelijk zo fijntjes beweert te weten. De filosoof vormt dan ook de verbolgen reactie op het bedaarde relativisme van de sofist. In de ironie kondigde hij de furie van zijn maieutiek aan: hij weet, en hij zal dóen weten wat hij weet. Filosofisch inzicht is nu eenmaal een dwingend gegeven. De perspectivische resultaten van de sofistieke discussie zijn en blijven inderdaad bediscussieerbaar. Een schijnwaarheid kan voor de wijsgeer nooit een waarheid worden, hoe hard je ook debatteert.

Toch bemint de wijsgeer in deze strijd wellicht niet zozeer de wijsheid, maar heviger nog de sofist zelf, op wie een verbod rust en die zijn oorsprong is. De grootste liefde van de filosoof is van meet af aan de sofist geweest – hij die in zijn naam van sofist de wijsheid niet verlangt, maar belichaamt. Misschien is dat een liefdesverlangen dat de literaire ironicus niet deelt met de filosofische ironicus. En zoals altijd biedt een intellectuele verkenning van een liefde minder inzicht dan de beleving ervan.

Uit angst voor haar liefde voor de sofist heeft de filosofie steeds het risico gelopen haar eigen domheid te gaan beminnen. Is dat niet precies wat er met de hedendaagse ironie is gebeurd? Is dat de reden waarom de ironie erin geslaagd is zich te verspreiden? Iedereen kwispelt vandaag met de angel van de ironie. Het heeft even geduurd, maar de ironie heeft ons allen samen wijs gemaakt. Zoiets toont wellicht dat je de domheid niet kan leren denken, en dat de filosofie intiem niet vrij is van hetgeen ze meent te bestrijden.

Het denken lijkt vandaag gekenmerkt door een *relativerende* ironie, schrijf je. Heeft de filosofie, om zich er niet meer toe te hoeven verhouden en zijn liefde tot bedaren te brengen, het relativisme van de sofist omarmd en ingesloten in haar eigen denken? De vraag of ze daarbij het relativisme en het perspectivisme van de sofist wel goed begrepen heeft, is misschien zelfs niet belangrijk. Belangrijker is dat daaruit een relativistische ironie is voortgekomen die de eigenlijke sofist vreemd is, maar die de domheid inherent aan de filosofie naar boven brengt.

Daarom precies heeft de liefde voor de sofist ook tot de vervlakking en de uitholling van de ironie geleid; niet omdat het een liefde voor de sofist betreft, maar omdat deze liefde zichzelf niet goed heeft begrepen en de sofist nooit goed genoeg heeft bemind. De ironicus-filosoof heeft zich vandaag achter de domheid geschaard die hij vreesde te vinden bij de sofist, maar die de sofist eigenlijk niet vertegenwoordigde. De hedendaagse ironie – de relativerende ironie – zou daarom wel eens het symptoom van de domheid in de filosofie

kunnen zijn, en niet van de domheid van de sofist. De hedendaagse ironie wijst niet zozeer op het bestaan van sofismen, als wel op de angst voor haar eigen filosofische domheid (wat duidelijk nog iets anders is dan sofistierij). Heeft de ironie daarom altijd al de pretentie gehad synoniem te willen zijn met intelligentie, zoals je schrijft?

Maar misschien interpreteren we dit symptoom verkeerd. Misschien toont de hedendaagse ironie dat filosofie *ontdekt* heeft dat ze intiem niet vrij is van hetgeen ze meent te bestrijden. Misschien is ze eindelijk klaar om te strijden tegen de domheid die ze intiem als haar grootste waarheid moet erkennen. Als dat het geval is, dan is er wel een 'beyond irony' voor de filosofie en de ironicus. Dan kunnen we hoopvol zijn en zou voor het eerst de liefde van de filosoof voor de sofist openbaar kunnen worden. De filosoof kan dan eindelijk de achtergehouden liefde voor de sofist op zich nemen, in plaats van hem te ontmaskeren en zijn aanhangers op te voeden tot kritiek of ironie. Is het niet vreemd dat de ernst 'beyond irony' een openlijke filosofische liefde voor de sofist zou zijn?

De filosoof kan zichzelf nu eenmaal niet definiëren onafhankelijk van de bepaling van de sofist. De 'ware' sofist, die misschien bestaat naast de 'ware' filosoof, is echter bijzonder moeilijk te pakken te krijgen. Er rest de filosoof weinig anders dan de meanderende discussies met de sofist eindeloos opnieuw aan te gaan en zijn schijnwijsheid te erkennen. Het zou immers kunnen dat onder het masker van de sofist de ironische filosoof schuilt, of dat vanachter het filosofenmasker de relativerende sofist tevoorschijnkomt. Nog waarschijnlijker is dat we ze nooit definitief zullen herkennen, en dat op het gemaskerde bal alleen de hedendaagse relativerende ironicus als het onverstand en de wanhoop van de filosofie kan worden ontmaskerd.

Vele groeten,  
Helena

Met dank aan F. Kolen voor de discussies en correcties.

29 augustus 2006

'De filosofie blijkt een onophoudelijke reflectie over haar eigen ondergang in de handen van de literatuur.'  
Paul de Man

Helena,

Op zijn beurt maakt je brief een curve van een kritisch afstandelijke bedenking naar een gereserveerde omarming van wat je eerder tegenover jezelf vond. Je noemt het tegenover jou geplaatste de sofist en poneert hem meteen als tegenpartij. Je eindigt er nederig en kritisch mee zijn schijnbaar relativerende onverstand te erkennen in de diepte van het filosofische verlangen.

Laten we de etymologische grond die onder je argumentatie voortdurend meetrilt, even boven tafel halen. De naam van de sofist suggereert zoiets als

een rechtstreekse verhouding met de Sofia (hij 'zit' als het ware bovenop het woord zelf); de naam van de filosoof suggereert een afstand tegenover de Sofia, teweeggebracht door de liefde voor diezelfde Sofia. Sofistisch is de sofist omdat hij doet alsof hij een onproblematische band heeft met het weten (hij vervangt redeneringen door opinies). Filosofisch is de filosoof omdat hij/zij weet heeft van de onbereikbaarheid van de stelligheid, omdat hij de afstand tot de utopische waarheid respecteert en die ervaart als een onmogelijk te vervullen verlangen (het is het verlangen dat hem/haar precies op afstand plaatst, een aporetische positie). Dit onophoudelijk in acht nemen van de afstand tot de utopische waarheid zou men dus de filosofische ironie kunnen noemen, eigenlijk de kern van de socratische houding tout court. Anders geformuleerd: de sofist is niet voorzichtig als hij het veelkoppige monster van het zagezegde inzicht op zich af ziet komen, hij zet het meteen om in een geproclameerde waarheid. Hij gedraagt zich als een presocratische held, stormt op het doel af, spant het voor zijn kar, neemt de kneuzingen voor lief en leert niets uit deze confrontatie. Zijn pathos staat hem in de weg. Hij wil namelijk Sofia omhelzen, zonder omweg, zonder omzichtigheid, zonder aporie. Hij wil belichamen. Aan de kant staat de filosoof nagelbijtend te verlangen naar deze lichamelijk-naïeve confrontatie, maar zijn liefde doet hem piekeren. Zijn liefde doet de filosoof namelijk over alles piekeren; ze inspireert hem tot het wantrouwen tegenover het weten dat de geboorte van de filosofie behelst. Zo wordt de filosoof misschien... een filosofist.

Maar bijna terloops voeg je plots een derde figuur toe, die je verder onbesproken laat: je oppert dat dit liefdesverlangen voor de sofist misschien niet gedeeld wordt door de literaire ironicus. Eerst en vooral lijkt deze plots opgevoerde figuur van de literaire ironie zich tussen sofist en filosoof te plaatsen. Als de ironische literator dat verlangen niet zou kennen, wat zou dat betekenen? Dat hij zelf al een sofist is die de afstand tot het weten niet respecteert? Sinds Friedrich Schlegels indrukwekkende verdediging van de ironie heeft het er namelijk vaak genoeg op geleken dat juist de literaire ironie de fakkel van de filosoof had overgenomen, en dat de filosoof, zo lang hij 'ernstig' probeerde te blijven, veel meer een sofist leek te zijn geworden die deed alsof hij de wijsheid in pacht had. Hegels haast irrationele woede en monotone tirades tegen Schlegels stellingen omtrent de ironie wekten veeleer de indruk dat de systeemfilosofie de draad van de maieutiek volkomen verloren was. Hegel deed heroïsche pogingen om Socrates' ironie te scheiden van de 'moderne', dus romantische ironie van de literatoren van zijn tijd. Hij vreesde en haatte ze, omdat ze hem een negatieve oneindigheid leek: volgens hem respecteerde de literator geen enkele grond meer, was zijn ironie bodemloos tegenover de existentie en het sprekende subject zelf, terwijl de socratische ironie zelf altijd op het stichten van waarheid zou zijn uitgeweest. Met andere woorden: Hegel tierde tegen de geboorte van de deconstructie van de universele waarheid door Schlegel en de moderne literatuur. Later heeft de 'linguistic turn' de filosofie tot in haar kern aangetast: ze heeft moeten erkennen, in figuren als Wittgenstein, dat ze kampte met een taalprobleem. Vreselijk inzicht... de literaire sofisten grijnsden alom, al grijnsden ze te vroeg. De diepe ironie die op wijsheid uit was, moest aan het infuus van de grammatica – iets wat uitliep op de meest fundamentele herbronning sinds de Grieken (zie Heidegger en Derrida). Wanneer Heidegger zich buigt over de verloren wijsheid van de grote poëzie, wanneer hij beweert dat het de taal is die spreekt in ons en niet wij die de taal beheersen, dan legt hij terecht

getuigenis af van dit inzicht, dat men de taal niet als kruiwagen voor gedachten kan gebruiken, dat de kruiwagen zelf spreekt, en meestal dingen zegt die de 'propere' redenaar ontgaan. Ze legt pijnlijk bloot dat men buiten het eigen bestaan staat door te beginnen spreken. Dit scheuren doet precies het ironische subject ontstaan; deze fatale verwijdering van waarheid is de geboorte van het Ik. Elk vertoog verbergt een onderliggend, geheim vertoog, waarvan het zoveel mogelijk verantwoordelijkheid moet zien af te leggen. De lagen van het vertoog zijn als de even zovele maskers die Nietzsche de filosoof toebedeelde: pel ze allemaal af, je stoot op nog een veel onkenbaarder masker. De moderne literatuur leeft van dit besef. Zo is het echter ook met de vertogen van de filosofie: haar verlangen gijzelt haar, zodat ze, bij elke omarming met de verlangde wijsheid, fataal misgrijpt. Tot haar ontsteltenis ziet ze zichzelf als sofist in de spiegel... Uit dit inzicht, dat maar geen ervaring wil worden, ontstond de literaire ironie: waar ze de filosofische redenaar (Hegel als heros) zag doen alsof de taal van het verlangen niet tussen de gedachte en de ervaring stond. Sindsdien is dat de grootste aanspraak en erfenis geworden van de moderne literatuur, en heeft zij vaak de pretentie gehad dat ze de filosofie mores moest leren, zij die met uitgestreken gezicht doceerde dat ze wist zonder haar handen vuil te maken. De hedendaagse roman, deze achterneef van het grote epos en het romantische gedicht, is wat zijn vorm betreft reeds ironisch. Zijn hele strategie is erop gericht de lezer mondjesmaat in te wijden in een steeds wijkend inzicht dat door de beschrijving van handelingen tot stand moet komen. Dit literair impliciet houden van wat gecommuniceerd moet worden, is een vorm van ironie die niet, zoals Hegel dacht, het universum van de waarheid op zijn grondvesten doet trillen, maar dat integendeel op inductieve wijze probeert inzichten terug te geven aan ervaringen. Maar alles is, zoals ook Kierkegaard wist, een kwestie van gradatie. Wanneer de literaire ironicus niets anders meer doet dan beschrijvingen van ervaringen op elkaar stapelen, verliest hij de ironie en het ermee gepaard gaande ervaringspotentieel. Doet hij anderzijds niets anders dan wisecracks afvuren, dan verliest hij die ironie evenzeer (want dan wordt hij de behaagzieke sofist). Ervaring communiceren is een utopie. Toch is het dat verlangen dat literair sofist en filosofist met elkaar delen sinds de taal geen laatste grond meer toont (sinds het deiktische programma in elkaar is gestort). De taal wijst niet naar de wereld, ze wijst naar de spreker. Wat een verschrikkelijk autisme als perspectief! Hoe moet men uit deze negatieve ban breken? Hoe moet men wereld stichten buiten zichzelf in een taal die alleen maar ironisch gevangen houdt? Blijft er dan toch alleen maar sofisme over als perspectief?

Schlegel wijst erop dat de grote auteur nooit alles zal zeggen wat hij weet; hij zal aan zelfbeperking doen, aan maskerade, want wie alles probeert te zeggen wat hij denkt te weten is een beklagenswaardig schrijvelaar. De geslepenheid berust dus in de pose van het naïeve; men noemt het tongue in cheek en paradeert ermee voor men het goed en wel in de gaten heeft. Net zoals je dat voor de filosofie signaleert – dat ze ontdekt heeft dat ze niet vrij is van hetgeen ze meent te bestrijden – moet de literaire ironicus voortdurend op zijn hoede blijven voor de sofistieke domheid die erin bestaat te denken dat men kan uitspreken wat men voelt, ervaart of weet. Wie er Wayne C. Booths standaardwerk op naslaat, *A Rhetoric of Irony*, merkt dat alle kenmerken die hij aan moderne literatuur verleent, voortkomen uit de ironie en dat die

kenmerken moeiteloos kunnen doorgaan voor postmodern. Ook hij, net als Kierkegaard, heeft het over gradaties – waar ironie omslaat in cynisme of oeverloos relativiseren houdt haar werking voor hem op. Hij heeft het zelfs over stabiele en onstabiele ironie, en over ‘learning where to stop’, voor het hele huis van de argumentatio in elkaar dondert omdat men er zonder verantwoordelijkheidsgevoel alle steunen onder heeft weggenomen. (Men zou de ironie van het Vlaams Belang een dergelijke oeverloze ironie kunnen noemen, waarin alleen plaats is voor het negatieve engagement. Iets wat ten tijde van Baudelaire en Comte de Lautréamont nog niet zo besmet was door fascistisch gedachtegoed. Nu ik dit schrijf: is de totale negativiteit van de totalitaire dreiging misschien datgene wat een halt heeft toegeroepen aan de onbegrensde ironie?)

Vreemd genoeg heerst er een kloof tussen wat men aan de literaire instituten doceert aangaande de ironie en de relativisering van hedendaagse literatuur, en de houding die de populaire media aannemen: daar vraagt men vandaag de dag precies onophoudelijk om inzichten, om schrijvers die raad geven en troost bieden, die herkenning en identificatie aanreiken, of commentaar geven op alles en nog wat. Kortom, in de populaire media moeten schrijvers doorgaan voor zieners – iets waar ze feestelijk voor bedanken indien hun ironie hen niet in de steek heeft gelaten. Want juist die uitnodiging om te poseren als een ‘sujet supposé savoir’ doet de schrijver de das om: te doen alsof hij meer weet dan de anderen verraadt juist dat hij zijn positie niet begrijpt. Hij is dus gedoemd tot ironie tegenover een wereld die verlangt dat hij sofist zou zijn. Het enige dat schrijvers van ‘normale’ mensen onderscheidt, is dat ze menen hun inzichten op de agora te moeten gooien. Die agora is, in de vorm van de hedendaagse media, uitgegroeid tot een marktplaats die niet meer kan worden opgeruimd, tot groot jolijt van de enen, die graaien onder de tafels, tot spijt van anderen, die zich verbijten onder de zuilengang. Op de vraag van de literator, wat men met de ervaring van het verlangen naar inzicht aan moet, zwijgt de filosoof vaak in alle talen; hij heeft de literaire deconstructie overgenomen en geacademiseerd. Want filosoof en schrijver weten beiden dat de sofist een steeds weer opdoemende grens aan hun denken stelt. Meer nog: sinds de linguïstische wende doet de filosofie ijverig opnieuw mee aan hermeneutiek. Ze is uit de regen in de drop gaan zitten, naast de literaire ironicus, en ze deconstrueert naarstig haar eigen waarheid mee en nadert daar zelf weer de sofist. Terwijl ze de literaire ironicus meer dan eens terecht van sofisterij verdenkt, houdt ze één oog op de klok van de existentie, want ze vreest haar eindeloze sterven in dit spreken dat voortdurend breekt; ze hoopt nog steeds dat de helende waarheid aan de deur zal kloppen. Want dat het eindeloos ontsnappen van de verhoopte waarheid de enige waarheid van haar bestaan zou zijn, daar had ze niet op gerekend en daar kan ze moeilijk mee leven. Die aanvaarding lijkt haar, misschien terecht, te primitief. Toch is de hoop van de oude Husserl op restitutie van het volledige weten haar noodzakelijke illusie, zelfs de morele grond van haar verlangen naar inzicht. Zij moet dus blijven doen alsof de waarheid bestaat, anders verspeelt ze haar eigen reden van bestaan. Is dat dan geen spel? Haar verlangen is daardoor blijkbaar literair geworden, aangetast door de vloek van haar eigen taalgebruik. Ze heeft door dit overnemen van de literaire neurose zeker aan fair play gewonnen (zie Deleuze), zelfs aan socratische sympathie, maar haar



autoriteit als systeemdenker heeft ze verspeeld. Dat was wat op het spel stond toen ze zich ging realiseren dat de wijsheid een verhaal is.

Richard Rorty heeft in *Contingency, Irony and Solidarity* wellicht de beslissende stap gezet: hij breidde het inzicht van de literaire ironie uit tot een levenshouding van de geëmancipeerde Amerikaanse 'liberals' ten tijde van Bill Clinton – een globalistische ironische utopie die crashte op het blauwe jurkje van een geile jonge del in The Oval Room. Na 9/11 werd het, in de restauratieve sfeer van een bang en defensief Amerika dat geen enkele ervaring heeft met oorlog op eigen bodem, bon ton om de ironische intellectueel met de vinger te wijzen (en daarbij kwam 'old Europe' onder vuur: wie relativeert is geen goede patriot). Ons, oude Europeanen, ruikt zoiets meteen weer naar de gepoetste laarzen van de rancuneuze ploerten van de middelmaat. Amerikanen leek het een kuur om van hun te grote breeddenkendheid af te komen, want die had niet geloond. Ironie te kort, zeer zeker, een halve wereld in brand. Maar hoe men ook moord en brand schreeuwt, er bestaat geen definitieve troost voor de breuk tussen ervaring, verlangen en gedachte. Dit inzicht kan op zijn beurt een soort troost zijn, het kan zelfs tot grote tolerantie leiden, maar het blijft de magere troost van het denken, dat wakker ligt in de nacht en zich zijn sofistieke vliegenmepper ziet ontstolen worden. Dat is het uur van de waarheid, waarover Nietzsche zei dat men, met de gedachte aan het zelfgekozen einde, menige kwade nacht doorkomt. Aan dergelijke ironie zit niets vrijblijvends meer; het is de passie van haar denken, van het verlangen naar de waarheid van de ervaring, dat haar zo ver, tot bij deze afgrond heeft gebracht. Of dit het onverstand en de wanhoop, zoals je je afvraagt, dan wel de kern van de filosofie betreft, dat laat ik open. Met de literatuur voert de filosofie dit eindeloze ballet op de rand van de afgrond op, waarbij ze elkaar de utopische waarheid toegooien, ze uit handen geven, ze weer terugkrijgen; het is een spel van het inzicht, misschien zelfs van de ongevraagde wijsheid omtrent de verloren taal van de ervaring, waarover Paul Celan ooit weergaloos schreef: *wie die Sprache, wirf sie weg, wirf sie weg, dann hast du sie wieder*. Deze verloren wijsheid gooi ik je toe als een bal, een heel lichte, een iets te grote, zo een die van zijn baan afwijkt met de wind – iets wat de Sofia misschien terecht lichtzinnig heeft gemaakt.

Stefan

Gent, 9 september 2006

Dag Stefan,

De ironie is intussen als een dikke spin in haar web in het centrum van ons schrijven gaan zitten. Als iemand van ons de eerste spandraad doorknipt (zullen we dat doen?), zweeft ze met web en al tegen de stijl van de wasdraad aan.

Ik las vandaag hoe een kruisspin haar web weeft. Eerst maakt ze een hulpspiraal van spindraad die niet kleeft. Dat is slim bekeken, want via die hulpspiraal weeft ze de eigenlijke vangspiraal van draad die wel degelijk kleeft.

Terwijl ze die vangspiraal spint, breekt ze de hulpspiraal weer af. Die techniek om niet in haar eigen web verstrikt te geraken, is alleen de spin gegund. Wie spreekt moet waarheid weven met taal die kleeft en niet kan worden opgeruimd. Wie spreekt zit verstrikt in zijn eigen web. Elke hulpdraad bleek nadien al een vangspiraal. Zo is het ook nu.

Volgens Plato moeten we iemand die zaken produceert die het gevolg zijn van 'langdurig keren en draaien van schaar en lijmpot' aanspreken als dichter of literator. Als dialecticus houdt hij niet van zulke producten. De geschreven tekst is maar een dooie boel in vergelijking met het levende spreken van de filosoof. Het geschreven woord kan zichzelf niet bijstaan, niet verdedigen, en weet niet tot wie het zich moet richten, waardoor het ook bij onbevoegden belandt. Voor Plato is het duidelijk: wie sporen nalaat, riskeert dode sporen na te laten.

Het spreken heeft van dat alles geen last. Slechts het spreken kan werkelijk schrijven in de ziel. Slechts het levende spreken in de dialoog is in staat de waarheid op te zoeken. Dat alles vertelt Plato ons in een ontstaansmythe over het schrift die hij nota bene zelf verzonnen heeft. Maar we weten ook dat Plato bijzonder veel zorg besteedde aan zijn literaire producten en dat hij ondanks zijn zure oprispingen aan het adres van de dichter zelf dichterlijke aspiraties had.

Die ambiguïteit van Plato, die zich kristalliseert in het neerschrijven van een levend spreken dat misschien nooit heeft plaatsgevonden, zet onze discussielijnen uit. De ironie die ik zo-even nog een dikke spin noemde, bezet een cruciale plaats in deze discussie. Ze bevindt zich op het punt waar taal en filosofie, filosofie en literatuur, literator en sofist, en filosoof en sofist elkaar rakelings passeren, elkaar genaken, en zich snijdend in elkaars buurt ophouden. De ironie bespreken, mondt uit in het bespreken van deze vaak pijnlijke maar ook gepassioneerde verhoudingen. Intussen blijkt dat misschien uit wat en waarom we schrijven naar elkaar.

Plato toonde – en de ironie die zich steeds bij de tijd waant, was dat misschien uit het oog verloren – dat de filosofie zich op geen enkel moment heeft kunnen onttrekken aan haar verhouding tot de literatuur. Hoe zou Plato het opschrift bij je laatste brief gelezen hebben? Hij moet reeds geweten hebben dat de sterfplaats van de filosofie buiten haarzelf ligt. Maar Paul de Man zegt meer als hij beweert dat de filosofie niets anders is dan het denken van haar eigen ondergang op een andere plaats – een plaats die daarom misschien ook buiten het bereik van filosofische reflectie ligt. Het citaat zegt tegelijk dat de filosofie leeft in haar ondergang, en dus altijd aan of voorbij haar eigen grenzen denkt. Is dat ironisch, of tragisch, zijn eigen onmogelijkheid kunnen denken en altijd opnieuw moeten denken? Of speelt het onderscheid tussen tragiek en ironie hier geen rol meer?

Voor Plato was de literatuur de plaats waar de filosofie ten onder gaat omdat het geschrevene stom is en niet meer dan een dood spoor van een eens levende aanwezigheid. De schriftuur van zijn eigen dialogen ondergraaft echter die mythe. En nochtans heeft de platoonse filosofie die mythe zelf uitgevonden en vertelt zij haar onophoudelijk verder. De dubbele status van die mythe toont daarom precies hoe de filosofie van Plato zichzelf in stand houdt: door tegelijk haar leven en dood in de literatuur te ontkennen en te bevestigen. We weten niet goed welk spel Plato hier met ons speelt, maar de ernst van zijn ironie en de diepte die erdoor wordt ontsloten kan ons niet ontgaan.

Maar er is wellicht nog meer aan de hand. Misschien treedt de literatuur ook op als de herverzekeraar van de filosofie. Als dat zo is, dan hoopt de filosofie dat ze nooit van zijn diensten gebruik zal moeten maken. Tegelijk beseft ze dat het risico dat ze aangaat te groot is om alleen te verzekeren, en dat ze het daarom zelf weer bij een ander moet verzekeren. De filosofie verzekert een waarde die ze nooit kan vergoeden bij het vergaan ervan. Als de waarheid in brand staat, wendt de filosofie zich tot de dichter, die alle kunsten vertegenwoordigt. En als zij ironisch en tragisch genoeg zélf de aanstichtster van het vuur is, van het kwaad en van de filosofische onmacht, dan moet ze een plaats hebben om ten onder te gaan, maar ook een plaats die haar onderneming verzekert. Is het toeval dat deze plaatsen samenvallen in de literatuur?

Nochtans geloof ik niet dat het verlangen van de filosofie noodzakelijk literair is geworden, zoals je schrijft. Het is waar dat de academische filosoof die poogt de literaire deconstructie te institutionaliseren aan de nooit eindigende taak van de filosofie wil ontsnappen. Dat doet hij door deze oneindigheid te institutionaliseren in de taal – in een literaire taal. Als Plato de doodsheid en de eindigheid van het schrift vreest, dan is het volgens mij om die reden – omdat de oneindige taak van de filosofie er op een erbarmelijke manier wordt ontkend door een al te vlotte bevestiging ervan in een oneigenlijke toepassing van de literaire deconstructie. Het filosofische spreken is voor Plato oneindig, en moet zich steeds hernemen in elkaar overwoekerende dialogen die niet kunnen worden neergelegd in een schrijven dat dit té expliciet en té gemakkelijk erkent en daarom zijn eigen noodzakelijke mislukken niet onder ogen komt.

Weet je nog dat we het er onlangs over hadden hoe gedachten maar komen met de taal waarin we deze spreken of schrijven, en hoe er initieel geen – en in de literatuur nooit – een onderscheid is tussen het gedachte en de formulering ervan? Husserl heeft dit inzicht op koppige wijze verwaarloosd en heeft willen vasthouden aan een eenzaam denken dat gestalte krijgt in de zuiverheid van de betekenis – los van het empirische lichaam van de taal dat hij verdroeg als een slecht zittende jas.

Derrida leest deze Husserl met alle liefde die een filosoof soms verdient en toont hoe deze oorspronkelijke zuivere betekenis een constructie achteraf is van een denken dat zijn eigen bestaansvoorwaarden ontkent. Er is geen oorspronkelijke ideële tekst die uit louter betekenis bestaat en pas in tweede instantie vertaald wordt naar de empirie van de taal. De oorspronkelijke betekenis wordt maar geboren in de taal, zonder er ooit aan vooraf te gaan. Het secundaire toont zich oorspronkelijk. Zoals ieder wezen dat spreekt, zit ook de filosoof verweven in een spreken dat hij niet als instrument kan gebruiken, maar waarin zijn denken telkens nog moet worden geboren. Daarom kan de filosoof niet zonder een stijl. Of beter, daarom ontstaat zijn denken maar waar een eigen stijl ontkiemt. Merleau-Ponty zegt heel helder dat de betekenis van filosofie de betekenis van een genese is. En hierbij kunnen we gerust lezen: en nooit deze van een instituut of een tweedehandse stijl.

Ik geloof daarmee niet dat de filosofie een literair verlangen moet worden, of dat ze slechts daarin deze verhouding tot de taal op een adequate manier kan erkennen. Dat in de taal de contingentie van het eigen leven en het eigen verlangen sluipt, kan de filosoof alleen maar aansporen om de filosofie inderdaad als een persoonlijke taak op zich te nemen. Maar dit persoonlijke

denken kan niet het denken van een privé-persoon zijn, net zomin als de stijl waarin hij denkt geen stilistisch middel kan zijn dat een doel op zich wordt. Het gaat integendeel om een denken waarin iets op het spel staat waarop het privé-leven hoe dan ook geen antwoord geeft. Hier is het gedeelde leven nodig.

Een filosoof begrijpen betekent dan ook gegrepen zijn door zijn stijl en door de gestes die deze stijl mogelijk maken. Het is door de stijl dat de waarheid van een filosoof vergaat als hij opgenomen wordt in een andere waarheid of in een andere stijl, of als hij in een secundaire tekst wordt weergegeven. Het is op zo'n moment van genese van een stijl en van een filosofie, dat de filosoof in staat lijkt het risico terug volledig op zich te nemen. Op een dergelijk moment, waarop de passie van het denken keert, gebeurt iets waars. En hier ligt ook het antwoord op je vraag waarom de filosoof vaak in alle talen zwijgt als de literatuur vraagt wat hij met de ervaring van het verlangen naar inzicht doet. Elke filosofie en de stijl zelf waarin ze bestaat, is al een antwoord op deze vraag en dit verlangen. De ervaring waarover de filosofie het heeft, en de ervaring die ze zelf is, zijn hier amper scheidbaar.

Op het punt waar genese, stijl en passie zich in het moment van de filosofie verstrengelen, kan de waarheid gebeuren. Als zodanig is de filosoof niet minder een erotisch bezetene dan de dichter. Als zodanig is hij afhankelijk van dit moment dat hij gedurig voorbereidt maar dat hem steeds overvalt. Hier is geen hoop op de helende waarheid, maar de ervaring van een waarheid die aangrijpt en soms verwondt zoals alleen de Eros en de hartstocht dat kunnen. De filosoof kan alleen hopen dat deze ontmoeting met een waarheid 'zijn ziel zal doen groeien', zoals Plato in de *Phaedrus* zegt.

Martha Nussbaum bespreekt uitgebreid het moment waarop Socrates zijn beminde Phaedrus vraagt te luisteren naar wat hij wil zeggen, omdat hij weet dat wat hij te zeggen heeft, het leven van Phaedrus zal veranderen. Wat volgt, is een ogenblik van overgave, een moment waarop Phaedrus zich openstelt voor een waarheid en voor het ontstellende daarvan. Hij geeft aan Socrates dan ook een heel eenvoudig antwoord, gespeend van ironie, en van een kwetsbare en ontvankelijke ernst: 'Hier is hij, heel dicht bij u, wanneer u hem maar nodig heeft.'<sup>1</sup> Er is geen onderscheid tussen dit moment in het verhaal en het filosofische denken zelf. Socrates en Phaedrus zijn zich ervan bewust dat ze hier riskeren werkelijk in elkaars ziel te schrijven. Zo wordt ons die verhouding getoond met haar hoogtepunten van passie en stijl en haar bereidheid om een waarheid te laten geschieden. Alsof ze die eerste spandraad doorknipten en belandden in de zin van de bezetenheid.

Tot ziens,  
Helena

Noot

1. Geciteerd naar: Martha Nussbaum, *Wat liefde weet. Emoties en moreel oordelen*. Boom/Parrèsia, Amsterdam, 1998, p. 49. De vertaling van De Win geeft dit moment minder mooi weer.