



De mens, de maat, en de dingen Herman De Ley en Protagoras Grondslagen van het humanisme

‘Het is koud,’ prevelde hij huivererend. ‘Maar wanneer men een zonnetje wil verspreiden moet men niet te veel aan zichzelf denken.’

Marten Toonder, *Het Lemland*, Amsterdam, Bezige Bij, 1960 (2006)

Ik wil in een bijdrage tot dit huldeboek een beschouwing wijden aan een tekst van Herman De Ley, gepubliceerd in de *Handelingen XLII* der Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis, 1988, met name zijn ‘Protagoras en de almacht van de logos’. Voor mij ligt de door de auteur gesigeneerde overdruk van het artikel. De notities die ik erin maakte zijn van hetzelfde jaar van de uitgave. Ik las het artikel als onderzoeker binnen de vakgroep ‘Wijsbegeerte en Moraalwetenschap’, waarvan ik deel uitmaakte en waarbij Herman toen geassocieerd was (als ik me niet vergis). Binnen die vakgroep woedde een felle maar grotendeels onvruchtbare discussie over het legitieme van het antropocentrisme als een wijsgerige positie. Zoals in die tijd nogal gebruikelijk was, behoorde je ofwel tot het ene, ofwel tot het andere kamp. Bipolariteit was het kwalijke handelsmerk van de vakgroep. Jaap Kruithof had in 1985 bij EPO zijn boek, *De mens aan de grens* gepubliceerd, dat een scherpe kritiek bevatte op de antropocentrische wijsgerige oriëntatie. Minder in de kijker stond het feit dat het humanisme —zoals dat werd begrepen— aan wijsgerige kritiek bloot stond en dat de invloed van o.a. Heideggers *Brief over het humanisme* rechtstreeks of onrechtstreeks aan het werk was. We bevonden ons, om kort te gaan, in de lange periode van het ‘einde van het humanisme’ binnen de westerse continentale filosofie. Al in 1972 had Emmanuel Levinas zijn bundel met essays, *Humanisme de l'autre homme* gepubliceerd, bedoeld als een reactie op het vermeende ‘antihumanisme’ in de Franse wijsbegeerte (Foucault, de heideggerianen). Van Gilles Deleuze en Félix Guattari verscheen in hetzelfde jaar het boek *L'Anti-Oedipe*. De mens, als subject, was dood. Dood verklaard. Zoveel was zeker.

Ik kon in die tijd maar moeilijk de positie opgeven dat in menselijke aangelegenheden, het de mensen zelf zijn die aan het werk zijn met interpreteren, kennen, beoordelen, en oriënteren. Wie argumenten aanbracht ten voordele van het niet rechte trekken van de vaartroute ter hoogte van de Westerschelde, of, wie integendeel voorstander was van opgeven van het Verdrongen van Saefinghe ten gunste van havenuitbreiding en tewerkstelling, deed dat in beide gevallen vanuit een ‘menselijk oogpunt’. Het waren niet de regenwulpen en de rotganzen die daarover debatteerden.

Maar of dit impliceerde dat van interpretatie, kennis, beoordeling en oriëntatie, ‘de mens’ —al bij al een abstractum—, het uitsluitende richtpunt was, dat durfde ik niet te beamen. Die regenwulpen en rotganzen hadden zeker ook hun gevoelens en belangen, daar was ik toen en daar ben ik nu nog altijd zeker van. Gevoelens en belangen inspireren die beesten in hun doen en laten, wie kan er aan twifelen die al eens werd achterna gezeten door een woedende gans. Waarom zou men de zaak dus ook niet eens bekijken langs de kant —vanuit de vlucht— der regenwulpen? Legitiem, dat is zeker, toch blijft elk zien en beschouwen, elk beredeneren en berekenen, de aangelegenheid van de mensen. Het zijn zij die met elkaar in het strijdperk treden omdat ze het oneens zijn over interpretatie, kennis, beoordeling en oriëntatie. Hoe dan ook, de discussie leek mij vertroebeld. Ik voelde aan dat ze niet correct werd gevoerd.

Het was in die geestelijke verwarring dat ik het artikel van Herman las. Ik had daarvoor al kennis genomen van zijn cursusonderdeel over Plato, gepubliceerd onder de titel: ‘De dialogische en de autoritaire rede’. Bij mijn lezing van ‘Protagoras en de almacht van de logos’ werd ik getroffen door de kern van het betoog: de interpretatie van het ‘homo mensura’-beginsel. Ik citeer Herman, die op p. 72 van het artikel schrijft:

....Protagoras’ “homo mensura”-principe,..., dat z.i. de mens niet te maken heeft met een objectieve, “ware werkelijkheid” of met zekerheden, maar met een praktische werkelijkheid waarin slechts graden van waarschijnlijkheid kunnen onderscheiden worden, en waarover dus geen “(wetenschappelijke) kennis” maar slechts “opinie” te vergaren is.

Laat ik er, na zovele jaren en nu de storm over het zgn. antropocentrisme enigszins is geluwd, wat dieper op ingaan en uitleggen waarom Hermans bijdrage me een soort wijsgerige vertroosting bracht die ik maanden en jaren daarop te nutte heb gemaakt —in het bijzonder bij het uitekenen van mijn moraalfilosofische interpretatie van het humanisme. Ik zal Protagoras’ ‘homo mensura’-beginsel voor die gelegenheid verbinden met een befaamd wijsgerig opstel van de Franse filosoof Georges Gusdorf. Ik hoop op die manier eer te bewijzen aan een stille mentor, collega Herman De Ley, die voorzeker een afschuw heeft van dit woord en kopschuw is bij dit bewijs van erkentelijkheid. Maar dat is dan zijn zaak. Als vogelliefhebber —als ik me ook hier niet vergis, hield hij er vele jaren geleden een kweekvolière op na— zal hij wel weten dat kopschuwheid bij vogels niet gelijk staat aan ongevoeligheid voor respect en achting.

1.

Inhoud van het artikel van Herman De Ley

a. Athene van Perikles en de taal

of: “...taal is méér dan een volkomen transparant, probleemloos medium dat ons directe toegang verleent tot de werkelijkheid of tot iemands gedachten...”.

De auteur wijst erop dat ‘het gesproken woord’ in de Oudgriekse polisdemocratie een suprematie genoot, die nog werd versterkt bij de opleving van de Atheense samenleving en cultuur na de overwinning op de Perzen in de 5^{de} eeuw. De almacht van de ‘logos’ is ermee verbonden. Hij gaat verder met erop te wijzen dat de betekenis van de notie ‘logos’ ambigue en complex is. Afgeleid van ‘legein’ verwijst het naar een betekeniscomplex dat we als volgt kunnen samenvatten: ‘wel-spreken én wel-denken én wel-leven’. Als zodanig is de ‘logos’ fundament van wat bekend staat als de ‘Griekse beschaving’. Sindsdien is het begrip ‘logos’ verengt tot rede, of tot het woord dat beschikt.

Het Athene van Perikles was een samenleving die “institutioneel gedomineerd wordt door de volksvergadering en rechtbank” (p. 62), en daarin vormde het gesproken woord, “de logos”, het instrument bij uitstek om invloed, aanzien en macht te verwerven. Het was een zaak “van aanzienlijke maatschappelijke en politieke relevantie”. En wanneer Thucydides, naar aanleiding van de oorlog tussen Athene en Sparta, over een ‘crisis’ spreekt, gaat het, volgens de auteur, in de allereerste plaats om een taalverval: woorden verliezen hun gevestigde betekenis. Maatschappelijke en culturele verloedering: het verwijst zeker ook naar de taal die aan slijtage onderhevig is.

De conclusie die daaruit kan worden getrokken, zowel voor de tijdgenoten als voor ons die daarover nadenken en het verbinden met onze eigen tijdruimtelijke ervaringen vandaag, is duidelijk. De taal is méér dan een “volkomen transparant, probleemloos medium dat ons directe toegang verleent tot de werkelijkheid of tot iemands gedachten” (p. 63)

b. Protagoras en ‘de taaldraai’: ‘orthoepeia tis’, of, ‘spraakjuistheid’

Niet zonder reden heeft de auteur een relatie gelegd met een wijsgerig verschijnsel uit de tweede helft van de 20^{ste} eeuw. Werd het filosofische strijdtoneel voor en kort na de 2^{de} W.O. gedeeltelijk nog beheerst door een taalfilosofisch ascetisme en fundamentalisme, zoals het onder andere werd beleden in het werk van Otto Neurath en zijn wijsgerige testamentuitvoerder Rudolf Carnap, dan was de situatie ten tijde van de afloop van de Koude Oorlog een heel andere. Opnieuw was het besef gegroeid dat woorden niet in een één-éénduidige relatie met de dingen staan, of beter, kunnen staan. Woorden zijn constructen, interpretatieve kaders aan de hand waarvan in de openbaarheid én het dispuut —ze onderwerpend aan een opheldering zonder einde en een uitleg zonder einddoel— betekenis en zin wordt gegeven aan fysische en sociale realiteiten.

Met Richard Rorty is het gebruikelijk geworden dit aan te duiden als de ‘linguistic turn’, de ‘taaldraai’, zoals de auteur het voor ons vertaalt. Naderhand werd aan die ‘linguistic turn’, die nog altijd veel te veel was in beslag genomen door de taalcorrectheid, vervolledigd door de ‘interpretative turn’. Beide expressies zijn, laten we wel wezen, ontstaan binnen het kader van de Anglo-Amerikaanse filosofie die mijns inziens niet altijd goed mee was met wat er zich op het continent na het Interbellum en de 2^{de} W.O. had afgespeeld.

Maar hoe dit ook zij, de twee uitdrukkingen kunnen in het spoor van Thucydides opnieuw in verband worden gebracht met een crisis van samenleving en cultuur. Het was andermaal een maatschappelijke crisis — wellicht het late gevolg van de verwoestingen en de desillusies die door de *Great War* werden veroorzaakt— die tot het inzicht leidde dat de taal “méér is dan een volkomen transparant, probleemloos medium dat ons directe toegang verleent tot de werkelijkheid of tot iemands gedachten”, wat precies de positie was van Richard Rorty in zijn boeken, *Philosophy and the Mirror of Nature* en *Contingency, Irony, and Solidarity*.

Het is in de context van de Atheense polis in crisis dat Protagoras zich heeft bekommerd om de ‘orthoepia tis’, “een of andere ‘spraakjuistheid’” (p. 65). In toepassing gebracht betrof het onder andere: correct woordgebruik en het vermijden van inhoudelijke tegenstrijdigheden. De dichters waar Protagoras, de sofisten in het algemeen, maar ook Socrates en Plato het over hadden waren in hun poëtische oeuvre niet vrijgesteld van die twee eisen. Maar, zoals de auteur verder uiteenzet, impliceert dit niet dat Protagoras voorstander zou zijn geweest van een “radikale hervorming van de ‘natuurlijke’ taal”. Hij had geen ascetische “ideaaltaal” voor ogen, die op de keper beschouwd slechts uitdrukking van een taalideaal zou zijn geweest. Een ideaal dat ongeveer alle taaluitingen zou hebben kunnen afdoen als zinledig, zo zij niet op een één-éénduidige wijze met de werkelijkheid van natuur en mens correspondeerden. Taalcorrectheid heeft bij de sofist dus geen uitstaans met een dergelijke visie op menselijk spreken en kennen. De auteur ondersteunt die stelling met zijn uitleg van het “homo mensura”-beginsel.

c. Protagoras’ ‘homo mensura’-beginsel: “aller dingen maat is de mens”

Herman De Ley verduidelijkt het beginsel van Protagoras door een dialectische, een virtueel dialogische methode toe te passen. Hij vestigt er de aandacht van zijn lezers op dat het ‘metron’-begrip bij de natuurfilosoof Heraclitus —Herakleitos, zo schrijft de hellenist consequent de naam van de natuurfilosoof— een kosmische en objectivistische betekenis heeft. Het verwijst naar de maat en de orde in de natuur zoals ze in de taal der mensen wordt weerspiegeld.

Opnieuw verwijzend naar Richard Rorty kunnen we zeggen dat Heraclitus' opvatting deze was die moet worden bekritiseerd als uitdrukking van een wijsbegeerte in de “spiegel van de natuur”. Zij steunt op een waarheidsbegrip dat de strikte correspondentie verkondigt tussen datgene wat in menselijke taal wordt uitgedrukt en dat wat in de natuur der dingen bestaat. Menselijke kennis is door middel van de taal terugkaatsing van de natuur der dingen. Volgens die opvatting is het wezen van de werkelijkheid taal geworden. Opmerkelijk is dat in de weinige fragmenten van Heraclitus waarover wij beschikken —Herman heeft er een boeiende cursustekst aan gewijd die hij helaas naar zijn gewoonte nog niet goed genoeg bevond om te worden gepubliceerd— het dichterlijke ‘spreken’ de bovenhand heeft op het vertoog.

Heraclitus' metron-begrip —begrip dat hij als eerste zou hebben geïntroduceerd— houdt verband met “de vaste maten en verhoudingen die gerespekteerd worden in alle kosmische processen, zodanig dat de kosmische totaliteit —i.t.t. het menselijke bestaan, dat daarvan slechts een deelaspect vormt— geduid wordt als een zichzelfregulerend, ‘autonoom’ proces...” (69). Toch geeft het metron-begrip een praktische dimensie aan. De maat van de werkelijke natuur der dingen is de kosmische verschijningsvorm van een praktische wijsheid. De maat der dingen is de list van de werkelijkheid, een opvatting die Georg Friedrich Hegel niet had durven tegen te spreken. In de Griekse taal wordt dit inzicht vertolkt door de etymologisch nauwe verwantschap tussen ‘metis’ —listigheid— en ‘metron’ —maat. Zoals de ambachtsman door zijn praktische kennis der materialen en werktuigen in staat is naar maat en verhouding te werken, zo vergaat het ook het kosmische vuur dat met list en rede orde en maat in de werkelijkheid schept.

Protagoras lijkt, als ik het goed heb begrepen, die verbinding tussen enerzijds verstand als praktisch inzicht én anderzijds de maat als het ordebrengende beginsel, te hebben getransponeerd naar het gebied van de menselijke taalhandelingenpraktijk. Zoals het geval was in de ‘fragmenten’ van Heraclitus, zo is ook bij de sofist de maat een aangelegenheid van listigheid, van verstandelijke inzicht in de praktijk van het menselijke leven, of nog beter: in de praktische omgang met de dingen die ons tot nut en tot gebruik zijn.

Als zodanig ondersteunt *metron* de etymologische, “pragmatische” interpretatie van *chreimata* in het fragment.... Daarbij wordt Protagoras' gebruik van het woord *chreimata* (i.pl.v. zoiets als *onta* of *pragmata*) begrepen als een bewust teruggrijpen naar de oorspronkelijke konnotatie ervan, als een afgeleide van het werkwoord *chreisthai* (d.w.z., “gebruiken” of “nodig hebben”), zodanig dat het fragment de menselijke gebruiksrelatie tot de dingen

beklemtoont.¹

Herman —aan het werk als een wijsgerige onderzoeker die zijn filologische opleiding niet heeft verloochend, haar integendeel optimaal tot nut maakt en haar opvat als het traject waarlangs de denker moet voortschrijden in zijn opheldering van “wat is geweest”— steunt zich hier op het werk van de Hongaarse-Amerikaanse hellenist en wijsgeer, Laszlo Versenyi. Versenyi — geboren in Baja, Hongarije, in 1928, en overleden in de Verenigde Staten in 1988 als Mary Hopkins Professor of Philosophy, Williams Faculty— schreef enkele belangwekkende boeken over het ‘socratische humanisme’ (1963), over Heidegger (1965), en over ‘aller dingen maat’ (1973). In zijn boek *Man’s Measure. A Study of the Greek Image of Man from Homer to Sophocles* (1973) heeft hij zijn onderzoek van het ‘homo mensura’-beginsel —Herman refereert aan een artikel uit 1962— verder ontwikkeld. De notie ‘chreimata’ slaat niet op dingen of objecten in het algemeen, maar op de dingen die door mensen worden gebruikt. De notie verwijst naar de “dingen voor ons”. Zaken dus waar wij om bekommerd zijn of die ons aangaan in praktische zin binnen het kader van ons dagdagelijkse bestaan. Daarin is begrepen: een juiste verhouding tussen de zaken des levens en onszelf binnen de als noodzakelijk ervaren bestaanspraktijk.

Is er overeenstemming met Heraclitus’ notie van de ‘maat’, toch blijkt duidelijk genoeg hoe Protagoras afstand nam van diens kosmische interpretatie voor zover het meer theoretische veralgemenende diende te wijken voor het expliciete praktische perspectief. Zoals Versenyi al had verduidelijkt wordt het ‘metron’-begrip van Protagoras niet langer betrokken op de relatie van de sprekende en dus handelende mens met onveranderlijke objectieve en absolute essenties. Naar het woord van de Hongaarse geleerde: Protagoras heeft met betrekking tot het ‘metron’-begrip de mens “teruggeroepen uit de Parmenidiaanse wereld van de natuurfilosofie” — hierbij is het niet onbelangrijk nogmaals van belang te wijzen op Versenyi’s Heideggers studie uit 1965—, een wereld van essentialia waarin het menselijke individu zichzelf verliest. De sofist, op dit punt veeleer in overeenstemming met het ‘socratische humanisme’ waarover ook Karl Popper zulke lovende woorden heeft ‘gesproken’, heeft “de mens teruggeroepen naar zichzelf”.

Herman De Ley besluit:

Welnu, als het juist is dat wij mensen geen “metron” moeten zoeken buiten onszelf, d.w.z. buiten onze praktische ervaringswereld, dan betekent dat voor Protagoras’ doelstelling van de *orthoepēia* of van de taalcorrectheid in het algemeen, dat zij moet gerealiseerd worden door zuiver menselijke middelen en criteria. (71)

¹ Ik heb in de tekst van Herman de Griekse karakters omgezet.

Dat we redelijkerwijze als mensen ‘juist’ zitten, dat we naar maat en orde handelen en spreken, kan niet worden bepaald door te verwijzen naar absolute beginselen waarin een of andere diepere natuur van de werkelijkheid wordt weerspiegeld. Juist handelen en correct oordelen is in en door het menselijke bestaan zelf een aangelegenheid van een praktische ervaringswereld. Het is een aangelegenheid van een ‘samen—sprekend’ getuigen van mens en wereld in het concrete verschijnen van elk van ons voor het aangezicht van de ander, zoals Hannah Arendt in haar *The Life of the Mind* heeft verduidelijkt. Het is geen aangelegenheid van een dwingende onveranderlijke en onzichtbare werkelijke natuur, daar ‘het spreken’ daarvan altijd weer met menselijke middelen en volgens menselijke maatstaven zal plaatsvinden. Het ‘juiste’ van ‘het gesproken woord’ —*logos*— is evenmin de uitkomst van een verborgen natuurlijke werkelijkheid, zij het dat wij juist daaraan ons ‘er zijn’ ontleunen. Want “Het Dat wat ons tot leven wekt komt zelf niet te voorschijn. Het ligt diep onder...”, naar de woorden van Ernst Bloch.

Hermans besluit duidt voor mij na al die jaren nog altijd een uiterst bondig geformuleerd wijsgerig —humanistisch— programma aan. Een programma van menselijke bescheidenheid en ernst, maar tegelijk ook een project van bekommernis en urgentie. Het is verenigbaar met enkele moeilijk te negeren inspiratiebronnen van het seculiere humanisme in de 20^{ste} eeuwse westerse wijsbegeerte: John Dewey’s *Human Nature and Conduct* en zijn met James Tufts samen geschreven *Ethics*, Abraham Edels *Ethical Judgment*, en Chaïm Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca’s *Traité de l’Argumentation. La Nouvelle Rhétorique*.

In menselijke aangelegenheden —en zijn er andere als het om het correcte ‘gesproken woord’ gaat?— is er nooit één ‘rede’. Er zijn er meerdere. Er zijn tegengestelde ‘redes’, waarbij het onveranderlijk een zaak blijft van de “zwakste rede —begrepen als ‘gesproken woord’— de sterkste” te maken. Twee bekommernissen die in elkaar haken en die het “humanisme” (cf. Versenyi) van Protagoras onderbouwen en schragen. Bekommernissen die precies in de beste wijsgerige traditie zullen terugkeren altijd wanneer het er op aan komt de “humaniteit” te vestigen in de menselijke aangelegenheden. De “praktische” waarheid, zo zegt Herman over Protagoras, is “de enige waarheid waar de mens zich moet om bekommeren.” (72) De mens heeft weinig of niets van doen met een objectieve “ware werkelijkheid” noch met zekerheden die boven het dispuut en ‘het gesproken woord’ uitgaan —het sprekende disputeren om de zwakste rede de sterkste te maken in de concrete tijdruimtelijk gegeven omgang van mensen met elkaar. Want ‘s mensen ‘werkelijkheid’ is uitiem altijd van praktische aard. Zelfs mocht de mens alleen maar poëtisch spreken en zich tot de ander wenden met gedichten, om te zeggen wat er te zeggen valt gegeven het ogenblik en de

tijdruimtelijke omstandigheden, dan nog zou hij voorbij de zekerheid gaan en zou hij boven de ware werkelijkheid verheven blijven.

De mens zelf — d.w.z. zijn bekwaamheid om op het juiste ogenblik (*kairos*), o.m. bij middel van de *orthoepēia*, de juiste woorden te gebruiken, d.w.z. de woorden die de juiste zijn voor dat ogenblik,: voor het publiek dat hij wil overtuigen — is het *metron*. Zijn “praktische” waarheid is de enige waarheid waar de mens zich moet om bekommeren. (72)

Op dezelfde wijze zeggen Perelman & Olbrechts-Tyteca dat het domein van de argumentatie —zijnde het domein van ‘het gesproken woord’ op het altoos praktische schouwtoneel der menselijke aangelegenheden— het domein is van het geloofwaardige, het aannemelijke, het waarschijnlijke, in zover het ontsnapt aan de zekerheden van de berekening. En volgens die auteurs van de “nieuwe retorica” is het altijd in functie van een “gehoor”, zijnde een publiek in zijn hoedanigheid van een gemeenschap van opinies, dat een argumentatie zich ontwikkelt. David L. Hull heeft met zijn *Science as a Process. An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science* (1988) argumenten aangevoerd om die gedachte ook toe te passen op aangelegenheden van wetenschappelijke kennis.

2. ‘Het gesproken woord’

Als er over humanisme wordt gesproken —en menselijke aangelegenheden dwingen ons blijkbaar altijd weer tot dit spreken— is de reflectie aangaande ‘het gesproken woord’, uitdrukking waar Herman de aandacht heeft op gevestigd in zijn inspirerend Protagoras-artikel, onvermijdelijk. Naar het woord van Emmanuel Levinas: “naar de taal —in de betekenis van een levende gesproken gebeurtenis— moeten wij altijd terugkeren om het zuivere en onzegbare te vertalen, zij het dat we het daardoor verraden”. Zeer zeker is men daarmee nog teveel in beslag genomen door de obsessie van het zuivere en onzegbare. Men weet dat Levinas zich daar maar moeilijk kon van vrijmaken, in de ban als hij bleef van een naar volle waarheid ‘zeggen’ (“dire”) van de ‘wezenlijke’ bestaansconditie van de mens: “gijzelaar zijn van de ander”. Maar hoe dit ook zij, op die wijze heeft hij begrepen dat de praktische bestaansrelatie van de één met de ander —voorbij en boven de ontologie— het ononderbroken traject van het humanisme is. Of zoals hij heeft geschreven: ‘het humanisme van de andere mens’.

Welnu, in de toenadering tot de ander waar de andere mens zich onder mijn verantwoordelijkheid heeft geplaatst, heeft “iets” mijn in volle vrijheid besloten beslissingen overschreden. De andere is, buiten mijn medeweten om in mij gegleden, mij aldus vervreemdend van mijn identiteit. (mijn vrije vertaling)

De toenadering tot de andere, waarin deze de vrij genomen beslissingen van mezelf overspoelt: is dat niet het gebeuren van de dialoog zelf? Zijn wij in het spreken met elkaar, voor elkaar, en voor een ‘gehoor’, niet telkens “a-thematisch zelfs wanneer onze samenspraak thematisch goed werd bepaald en gebonden” (Mikhaïl Bakhtin, 1970)? Is het “humanisme van de andere mens” niet een humanisme van het levende proces van ‘het gesproken woord’, dat in Protagoras’ Atheense humanisme —sofistiek genoemd— centraal stond?

Ik wil de vragen in het tweede deel van dit artikel, opgedragen aan Herman, overwegen. Ik doe het aan de hand van —in samenspraak met, als het ware— het, naar mijn beperkte inzichten, knapste taalfilosofische essays uit de 20^{ste} eeuw, verschenen onder de titel *La Parole*. Het is van de hand van de onlangs overleden Franse filosoof Georges Gusdorf.

Al op de eerste pagina van zijn essay bepaalt Gusdorf *la parole* als volgt:

La parole désigne la réalité humaine telle qu'elle se fait jour dans l'expression. Non plus fonction psychologique, ni réalité sociale, mais affirmation de la personne, d'ordre moral et métaphysique.

In parafrase: ‘het gesproken woord’ duidt de menselijke realiteit aan zoals ze te voorschijn komt in de uitdrukking. Geen psychologische functie, geen sociale realiteit, maar bevestiging van de persoon, van een morele en van een metafysische orde.

De auteur gaat verder met:

Le langage et la langue sont des données abstraites, des conditions de possibilité de la parole, qui les incarne en les assumant pour les faire passer à l'acte. Seuls existent des hommes parlants, c'est-à-dire capables de langage, et qui se situent dans l'horizon d'une langue....

In parafrase:

‘Nederlands’ spreken en ‘het Nederlands’ zijn abstracte gegevens, mogelijkheidsvoorwaarden voor het gesproken woord, die beide vorige belichaamt, ze veronderstellend om ze daadwerkelijk te maken. Er bestaan alleen woord voerende mensen, d.w.z. mensen in staat ‘Nederlands’ te spreken, en die zich situeren binnen de horizon van ‘het Nederlands’.

Op pagina 67 van het essay lezen we:

Car, réduit à lui-même, l'homme est beaucoup moins que lui-même; au lieu que, dans la lumière de l'accueil, s'offre à lui la possibilité d'une expansion sans limite.

Met een parafrase:

Want, tot zichzelf teruggebracht, is de mens veel minder dan zichzelf, terwijl in het licht van de ontvangst aan hem/haar de mogelijkheid van een ontwikkeling zonder grenzen is gegeven.

Ik merk op dat voor het woord ‘expansion’ (ontwikkeling, verbreiding) ook zou kunnen staan: mededeelzaamheid, openhartigheid, uitbundigheid. Dat laat toe het citaat in het Nederlands ook als volgt te lezen:

Want, tot zichzelf teruggebracht, is de mens veel minder dan zichzelf, terwijl in het licht van de ontvangst aan hem/haar de mogelijkheid van een openhartigheid zonder grenzen is gegeven.

In wat volgt zal ik *parole* vertalen door ‘het gesproken woord’ (met het gebruik van enkele aanhalingstekens). Ik kom tot besluit nog terug op het laatste citaat. Misschien slaag ik er met mijn interpretatieve uiteenzetting van Gusdorfs essay in de daarin vervatte wijsgerige ethiek van het ‘gegeven woord’ in verband te brengen met Hermans opstel over Protagoras ‘homo mensura’-fragment, opstel waarin de uitdrukking ‘het gesproken woord’ zulk een belangrijke rol speelt.

Talige zingevingen –individueel, groepsgebonden, sociale milieus– brengen intellectuele processen, die geen uitdrukkelijk materieel of lichamelijk karakter meer hebben, op de voorgrond. Zij worden levende werkelijkheid, waarvan de eenheid slechts bestaat in en door de sprekende mensen. ‘Gesproken’ ontsnapt de taal altijd aan de positieve bepalingen, zelfs wanneer die vanuit volle overtuiging werden gegeven, er op hopen dat een stabiliteit zal worden gevestigd die de stroom van de tijd zal overleven. Het gaat er niet zo aan toe in het levende spreken. Immers, de essentie van ‘het gesproken woord’ moet in het levende spreken van de individuele mensen zelf worden gezocht, in het levende proces van de woorden, dit wil zeggen: in het tastbare proces van het woord nemen. ‘Het woord nemen’ in de tijdruimtelijke kaders waarin de individuen zich bewegen en die zij maken vormt de materiële, psychische en sociale werkelijkheid om tot een gesproken werkelijkheid. Dit gebeurt op twee wijzen:

- a) door de aanspreking / roeping (wat ook ‘innerlijke drang’ en ‘natuurlijke geschiktheid’ betekent)
- b) door het suggestieve oproepen en het aldus voor de geest halen van mens en wereld.

‘Het woord nemen’ betreft altijd die twee, *vocation* en *évocation*, roeping én oproepen van mens en wereld.

Wie zich slechts bezighoudt met de bijzondere verbuigingen binnen de geschiedenis van een taal, waarvan het wedervaren onvoorspelbaar blijft, die ontcijfert misschien wel het hoe maar zeker niet het waarom. Gusdorf gebruikt hier als vragende voornaamwoorden: *comment* en *pourquoi*. Dit kan worden vergeleken met het onderscheid dat Vladimir Jankélévitch maakt tussen *quid* (‘wat en hoe?’) en het *quod* (‘dat!’)

- a) *quid*: de toedracht van de zaak, volgend op het ‘waarom’ en ‘hoe?’
- b) *quod*: de opdracht van het doen, volgend op alle verklaringen, die ontoereikend bleven, ‘omdat het moet’.

Woorden hebben een bestemming volgens het gebruik dat de mensen ervan maken en daarin zijn zij –de mensen die het woord voeren (dragen)– creatief. Zij brengen betekenis voort. Zo gaat het ook in de menswetenschappen. Men kan er slechts het verleden ‘profeteren’. De toekomst ontsnapt –en wel juist door het onderzoeken zelf– aan de onderzoeker, de toekomst overstijgt zijn beslissingsmacht, en geen enkel verklaringssysteem kan ‘de toekomst’ reduceren tot een bestaande en onveranderlijke intellectuele en materiële vorm. Of anders gezegd: de interventie van de menselijke vrijheid en creativiteit wijst op de betekenis van ‘het gesproken woord’. Het is de bevestiging van het privilege van de ‘metafysica’ op de ‘fysica’, om met de woorden van Emmanuel Levinas te spreken.

Als er van *libre arbitre* –vrije wilsbeschikking– sprake is, dan moet het die ultieme discrepantie –die laatste onherleidbare spanning– zijn, die wordt bedoeld. Is het niet om die reden dat Immanuel Kant in zijn wijsbegeerte het primaat heeft gegeven aan de praktische rede, omdat slechts daarin de synthese van inzicht en moed, de vereniging van noodzakelijkheid en vrijheid mogelijk is? Heeft niet in dezelfde zin Vladimir Jankélévitch een verschil gezien tussen het terrein van het empirische en dat van het meta-empirische? Empirisch: wat we te weten komen, omdat we het willen weten en ook al daar er ons van alles te doen staat. Meta-empirisch: wat voorbij ons weten en willen weten ligt, omdat we het moeten doen, bron van onze vrijheid, onze verantwoordelijkheid en onze menselijke waardigheid.

De al verworven taal –*langage établi*– is slechts een mogelijkheid die er vooral om vraagt te worden gerealiseerd wil zij ‘levende taal’ zijn. Vooral ten individuele titel. Elke individuele persoon –of die er zich nu al of niet van bewust is– is de handige of onhandige meester van zijn woordenschat. Zij is ook meester van haar stijl, haar wijze van spreken, haar intonaties, haar diapason. Gusdorf zegt daarom dat ‘het gesproken woord’ te voorschijn komt als een ‘individuatieprincipe’ (naar Leibniz, in overeenstemming met de manier waarop Jankélévitch gebruik heeft gemaakt van dit beginsel van de Duitse Verlichtingsfilosoof). ‘Het gesproken woord’ is de wezenlijke dimensie van de ‘monade’ (Leibniz), d.w.z. van de mens als individuele persoon met zijn uitgelezen unieke stem. Het is datgene wat Jankélévitch aanduidt met ‘hapax’, want dat wat moet worden gedaan, verwijst in de eerste plaats naar dat ‘ik’ het moet doen en niemand anders. Geen ander kan het doen in mijn plaats, hoewel erkend kan worden dat elk in mijn plaats hetzelfde had kunnen doen, of, nog meer, dat elk in mijn plaats zich tot hetzelfde verplicht had kunnen voelen (cf. Immanuel Kants eerste maxime bij de categorische imperatief).

Wat is Gusdorfs conclusie op het gebied van het morele? Iedere mens is er aan gehouden het eigen ethische universum uit te bouwen. Wat betekent dat? Dat zij van de spirituele, intellectuele, morele en materiële verwarring

van de nieuw geborene moet overgaan naar haar volwaardige en dus waardige ‘aanwezigheid’ in de volwassen wereld van beginselen, waarden, doelen, normen, en regels. Aanwezigheid betekent hier zoveel als tegenwoordigheid verkrijgen in functie van waarden die de verhoudingen tot de wereld en tot de ander bepalen. Elke individuele mens is in en door zijn bestaan een historisch wezen, omwille van die taak der voortreffelijkheid: ‘aanwezige tegenwoordigheid’ verkrijgen te midden van de ander in de wereld.

Ik merk op dat in dit geval ‘voortreffelijkheid’ (een ander woord is ‘deugd’, of nog, ‘uitnemendheid’, of verder, ‘kwaliteit’) gelijk staat aan het zelfstandig verwerven van de ‘aanwezige tegenwoordigheid’ in de altijd particuliere tijdruimtelijke omstandigheden van het menselijke ‘samen–wonen’ en ‘mede–leven’. Dit verwerven –gebaseerd op de ‘roeping’ (het appel) én op de ‘natuurlijke geschiktheid’– geschiedt via de taal die de individuele menselijke persoon spreekt op een onnavolgbare en toch verstaanbare wijze. Het onuitsprekelijke wordt tastbaar (voor zolang) door ‘het gesproken woord’ waar de individuele menselijke persoon zich van bedient als drager van de taal (cfr. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*).

De beweging van de tijd, als onophoudelijke en dus ononderbroken vernieuwing, zet telkens alles weer op de helling. In de beweging van de tijd heeft elke individuele mens de “eeuwige jeugd”. Het betreft een jeugd die nooit voorbijgaat (Emmanuel Levinas, ‘la jeunesse’, 1972; Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 1941; José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 1957). Elk bereikt evenwicht met zijn verhoopte stabiliteit is voorlopig. Op een zodanige wijze dat de bezorgdheid om het duurzame van de waarachtigheid de individuele mens verplicht tot een ononderbroken schepping. De beweging van de tijd: het betekent dat door de individuele persoon elk ogenblik voortdurend weer wordt opgenomen. Elk ogenblik krijgt onophoudelijk weer zijn eigenlijke, oorspronkelijke betekenis. Indien het er niet zo aan toe zou gaan, dan was er slechts routine en routine is de voortreffelijkheid van de machine, niet van de individuele menselijke persoon. Indien elk ogenblik gelijk zou zijn aan elk ander ogenblik, heerste er slechts gewoonte, en gewoonte impliceert de dwang van het blijven. In het Frans bestaat er door het werkwoord *demeurer* een verwantschap tussen ‘wonen’, ‘blijven’, ‘verblijven’, ‘het daarbij laten’, ‘iets tot eigendom maken’, ‘iets tot idool verheffen’. Door ergens te ‘wonen’ ontstaat de verplichting het zich tot woning te maken, door het in eigendom te nemen, het tot idool te verheffen, het niet meer ter discussie te stellen, het erbij te laten.

Gusdorfs uitweiding over de tijd en het ogenblik herinnert stellig aan zowel Henri Bergsons filosofie, als aan Jankélévitch’ bewerking daarvan in wijsgerig-ethische zin (cf. Jankélévitch over *l’instant*). Als Gusdorf zegt: *en chaque instant repris*, dan heeft hij op zijn beurt ‘het ogenblik’ –*l’instant*– een cruciale betekenis toegekend (cf. *kairos*). “Niet de unieke lenteoetend van

zijn leven mislopen, en dat elke dag, en in elke dag, elk uur, en in elk uur, elke minuut”, dat is de kernachtige samenvatting die Jankélévitch van het ‘ogenblik’ heeft gegeven.

‘Het gesproken woord’ is de betuiging én het bewijs –*attestation*– van elke specifieke individuele persoon. De persoon bevestigt en herbevestigt zich tegenover de wereld en de ander wanneer zij uit zichzelf en voor zichzelf ‘het woord neemt’ om te ‘getuigen’, en elk nemen van het woord is een getuigenis. Ik heb al gerefereerd aan Hannah Arendt die in haar *The Life of the Mind* heeft geschreven over een uniek ‘verschijnen’ te midden van de anderen en in de wereld. Het is een verschijnen dat door middel van de taal in de openbare ruimte van het levende spreken zijn plaats heeft en daar ook ‘daadwerkelijk’ plaatsvindt. Verschijnen door het levende spreken in ‘de openbare ruimte’ geeft de plaats aan waar iedere individuele mens waarachtig kan worden tegenover zichzelf, de anderen, en de wereld. ‘Kan worden’: want het sluit de leugen, de onoprechtheid, het verdoezelen, het vergoelijken, de bedriegerij, het wegmoffelen, niet uit.

Maar ik wil nog wijzen op een ander belangwekkend verband. De idee van de ‘reciprociteit’ en het ‘evenwicht’ zoals die door Jean Piaget werd geformuleerd in zijn theorie van de morele ontwikkeling en van de genese van waarden en normen, steunt op haar beurt op een verschijnen van de menselijke persoon —als een subjectiviteit eerder dan als een subject, zo Martin Buber hebben gezegd— in de openbare ruimte van het levende spreken en redetwisten. Georges Gusdorf, Henri Bergson, en Hannah Arendt, beklemtoonden het feit dat elk van ons ten persoonlijke titel binnen de openbare ruimte —de tijdruimte die hij deelt met de anderen en de ander— de overgang moet bewerkstelligen van een staat van spirituele, intellectuele, materiële, en morele verwarring, naar een staat van tegenwoordige aanwezigheid binnen een gedeeld ‘pluriversum’ van waarden, regulatieve beginselen en normen. Jean Piaget heeft die overgang —als een voortdurend proces dat geen einde kent, hoewel het geritmeerd en volgens patronen verloopt— in zijn verschillende genetisch-epistemologische werken onderzocht. Daarom hebben zijn boeken ook altijd in het eerste deel van de titel *la formation de* als opschrift. Het gaat om de vorming, de genese (‘geboorte’), van de noties van tijd, beweging, oorzaak, behoren, noodzaak, mogelijkheid, waarschijnlijkheid, enz. Door de aard van zijn onderzoek en zijn vraagstelling, heeft Piaget zich vanzelfsprekend geconcentreerd op de algemene patronen van die overgang. Maar hij zou hebben kunnen instemmen met Gusdorf, wanneer die de overgang een ononderbroken en individuele taak van de ‘voortreffelijkheid’ (*tâche virile par excellence*) noemde, omdat de individuele mens een historisch wezen is, en waardoor zij een wezen van een wel bepaalde tijdruimte wordt.

3. Van ‘het gesproken woord’ naar ‘het gegeven woord’

‘Het gegeven woord’ –als wordt gezegd: “ik geef u mijn woord”– beklemtoont de menselijke bekwaamheid om zichzelf te bevestigen en te herbevestigen, wat ook de dwang is (innerlijk of uiterlijk) die wordt uitgeoefend. Gusdorf zegt daarover het volgende: ‘het gegeven woord’ onthult de mens in zijn wezenlijke naaktheid. Als ik mijn woord geef, dan gaat het uiteindelijk na alle berekeningen en al het wikken en wegen om de overgave zonder toekomstige berekening. De overgave die in het onthullend spreken aan de orde is, betreft een ogenblikkelijke toewijding en een directe loyaliteit die tegelijk zorg en liefde kan worden voorbij al het wikken en wegen. Zij schrijft de waarde over in de werkelijkheid. In de particuliere omstandigheid, waarvan ‘ik’ niet alle consequenties en alle oorzaken kan overzien, engageert het ‘ik’ zich. In het engagement bepaalt het zijn bestemming door ‘het woord te geven’. Het maakt van ‘ik’ een ander. Ik bedoel daarmee twee zaken:

- a) ‘ik’ maakt van zijn zelf een ander door ‘het geven van het woord’ in een wereld die juist daardoor wordt getransformeerd in een wereld van toewijding en zorg;
- b) ‘ik’ doet dit in een relatie tot de anderen, waardoor zijn verhouding tegenover hen radicaal wordt gewijzigd om nooit meer te worden wat ze was.

‘Ik’ maakt van zichzelf een andere en transfigureert zijn wereld en zijn verbond met de anderen door ‘het geven van zijn woord’, precies zoals ‘ik’ zijn wereld ook transfigureert door zijn spreken, d.w.z. door het ‘nemen van het woord’, telkens wanneer het zich wendt tot de ander, de anderen en de Ander².

² Kan die laatste ‘aangesprokene’ —‘de Ander’— wel een plaats in een seculier niet-confessioneel humanisme innemen? Ik ben van mening van wel. Zowel in de literatuur als in de filosofie vinden we er thematiseringen van. Hoe dit laatste ook zij, ik merk op dat in we de *Tenach* Buber-Rosenzweig vertaling kunnen lezen, voor ‘Jahweh’: “Ik ben er”? Het is door het aangesproken worden dat “Ik ben er” actualiteit krijgt, werkelijk wordt door en voor de aanspreker. Ook in de nieuwe Duitse vertaling van de ‘Bijbel’, ondernomen door het ‘Deutsche Bibelgesellschaft’, uitgave Gütersloher Verlagshaus, München, 2006, vinden we eenzelfde vertaling terug: “Ich-bin-er”. André Chouraqui, van zijn kant, vertaalt in de passus (*Exodus 3: 13-15*): “Elohims dit à Moshè: ‘Ehiè ashèr èbiè! — Je suis qui je suis’... ‘Je suis, Ehiè, m’a envoyé vers vous?...’” Dat verschilt opmerkelijk van Buber-Rosenzweigs: “Ich werde da sein, als der ich dasein werde”, wat we kunnen opvatten als: “Ik zal er zijn...”

Niet alleen het ‘ik’ van het spreken “is er”, maar ook de ‘aangesprokene’ van het spreken “is er”, of hij nu al dan niet kan worden ‘vereenzelvigd’ en dus met een vaste naam, met een vast concept, verbonden.

Martin Buber heeft in zijn *Ich und Du* een parallelie opgemerkt tussen het ‘ik-jij’ van de tweespraak tussen twee menselijke personen en het ‘Ik-Jij’ van de tweespraak tussen de menselijke persoon en de Persoon van het ‘Ik ben er’ (of van het ‘Ik zal er zijn’).

Dat 'ik' de wereld transfigureert is zeker het geval wanneer het 'woord nemen' voorbij de *passe-partouts* gaat, voorbij de dooddoeners waarmee niets wordt uitgedrukt, behalve dan dat er wordt uitgedrukt: "ik ben in verlegenheid gebracht", of, "verwarring maakt zich van mij meester". Bijvoorbeeld, als hij zegt tegen haar: "het is mooi weer vandaag, nietwaar?" en dit keer op keer herhaalt telkens hij haar ontmoet en nooit goed weet wat hij moet zeggen omdat hij zoveel méér en tegelijk zoveel minder zou willen zeggen. Omdat hij had willen zeggen: "wat ben jij fascinerend zeg!", en, "wat zou ik je graag in mijn armen sluiten", of, "mocht ik maar mijn hoofd in je schoot kunnen leggen".

Mensen weten dat, hoewel zij doen alsof ze het niet willen weten. 'Ik' transfigureert zijn verbond met de anderen –jij, wij, zij, jullie– door zo te spreken als zij het doet: bijv. door te beledigen, door te schelden, door de toorn van de toon, door de bevalligheid. Daarom kan worden gezegd: wat werd gesproken kan niet worden ongedaan gemaakt, precies zoals Vladimir Jankélévitch opmerkte: wat werd gedaan kan niet worden ongedaan gemaakt, *ce qu'a été fait, ne peut être défait*.

Spreeken is doen, dat is een overtuiging die Gusdorf met o.a. Austin (*How to things with words*) deelde. Hij komt ook in het spoor van Thomas Hobbes –cf. de derde natuurwet uit de Leviathan– als de Engelsman opmerkt dat het respecteren van 'het gegeven woord' het respecteren van de ander inhoudt, in dezelfde mate dat het veronderstelt: zichzelf respecteren.

Gusdorf gewaagt van een 'religie van het woord'. Het geven van het woord brengt het spreken in de ruimte van de waarde. Ons wedervaren wordt in zijn feitelijkheid en vloed doorbroken met een vast punt: 'het gesproken woord'. Het is als woord: toezegging en verzekering. In het Frans hebben we: *promettre*, wat teruggaat op het Latijn *promittere*, waarin *mittere* betekent: uitzenden, uiten, zenden. Het woord geven is als toezegging en verzekering een indringing binnen de tijd van 'ik' en de anderen –jij, wij, zij, jullie–, want de concrete tijd van 'ik' wordt erdoor 'vereeuwigd', uit zijn concrete en specifieke ruimte gehaald. Gerrit Achterberg, de Nederlandse dichter, heeft daarvoor de gezegende uitdrukking gevonden: "een ganse wereld wordt eeuwig voor zolang".

Opmerkelijk, ook Joseph Ratzinger, Benedictus XVI, schijnt ten dele iets dergelijks te suggereren, p. 35 van zijn boek, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* ('Der christliche Glaube in der Begegnung'), Freiburg, Herder, 2004, zij het dat de katholieke kerkleider en theoloog, in zijn afwijzing van de mystieke traditie, verplicht is de verhouding van de 'Begegnung' —het 'tegenkomen?'— éénpolig op te vatten:

....dass Gott den Menschen mitten in den weltlichen und irdischen Zusammenhängen sucht, dass Gott, den von sich aus niemand entdecken kann, auch der Reinste nicht, seinerseits dem Menschen nachgeht und in Beziehung u ihm tritt.

Gusdorf nu heeft opgemerkt dat wat over ‘het geven van het woord’ –als belofte dus– wordt gezegd, breed genomen ook opgaat voor dat spreken van het woord waarmee niet uitdrukkelijk een toezegging gemoeid is. ‘Het gesproken woord’ is, op die wijze beschouwd, altijd toezegging en verzekering, op voorwaarde dat het niet over koetjes en kalfjes gaat, maar zelfs dan als en wanneer het de leugen betreft, de opzettelijke verberging, de misleiding, het verdichtsel, de mythe. Elk ‘gesproken woord’ is, vanuit een ethisch gezichtspunt en dus vanuit de veronderstelling van de oprechtheid, een belofte zelfs als het niet werd geformuleerd als een plechtige eed. En wij moeten er acht op slaan onszelf niet met een taal te profaneren waarin de anderen “het cijfer van ons persoonlijk leven lezen”.

Wat kan er bedoeld zijn met het hermetische: “Het cijfer van ons persoonlijk leven lezen”? Betekent het niet: zo spreken dat de anderen ons persoonlijk leven mechanisch kunnen opvatten, volgens de gebruikelijke routine (als dit al niet een pleonasme is)? Zo, dat zij ons kunnen berekenen? Zoals bijv. gebeurt in de zogenaamde gepersonaliseerde audit in het kader van een personeelsbeleid, of in de kwaliteitscontrole van ons werk, of in het functioneringsgesprek over de gepresteerde arbeid.

Maar de gedachte dat elk ‘gesproken woord’, –zowel het “ik hou van je” als het “hoe maakt u het”–, een belofte is waarmee wij ons verbinden en engageren, wijst erop dat Gusdorf een waarde- en normatieve dimensie heeft willen aanduiden die ofwel expliciet ofwel impliciet aanwezig is. De individuele persoon die zich heeft ontvoegd door te spreken en door het nemen van het woord (in het Frans het “dragen van het woord”) wordt bekleed met een profetische waardigheid. Want in vergelijking met –en tegenover– de altijd onzekere toekomst, is ‘het gesproken woord’ een anticipatief bewustzijn, een teken van hoop. Het is de uitdrukking van een verwachting. Het is de verwachting van het mogelijke antwoord van de ander. Het drukt uit: “ik verwacht u”, wat tegelijk betekent: “ik hoop erop dat u mij verwacht.”³

Te midden van de vele onzekerheden der menigvuldige levenssituaties trekt het gesproken woord de lijnen van een mogelijke toekomst. Dit gebeurt omdat de sprekende mens in en vanuit zijn persoonlijk universum met een scheppend initiatief naar buiten treedt. Precies zoals bijv. in een werkcollege ieder van de medewerkers –het concrete en tijdelijke verbond met de anderen maakt hen tot medewerkers– die het woord ‘draagt’ (Nederlands: ‘neemt’) met een scheppend initiatief ‘tussen–komt’ (cfr. E. Levinas: “autrui s’est glissé en moi à mon insu”).

³ Met het voorgaande heb ik een synthese betracht tussen de moraalfilosofische zingevingen van achtereenvolgens Georges Gusdorf, Ernst Bloch (‘het beginsel van de hoop’), Emmanuel Levinas, en Martin Buber (over het gesprek, de tweespraak).

Is daarom ook niet ‘het spreken’ —als ‘het nemen van het woord’, maar evenzeer als ‘het dragen van het woord’— zo moeilijk? Omdat ‘het spreken’ weegt. Het weegt omwille van de verantwoordelijkheid en van de waardigheid, die met het ‘woord dragen’ zijn verknoopt. Wanneer een mens ‘toe-spreekt’ —en derhalve ‘tussen—komt’, in het verbond met de anderen en der anderen stapt— schept hij een werkelijkheid op maat van zijn verwachtingen. Hij transfigureert door de optie die hij neemt op de anderen en door zijn verbond met hen zijn én hun werkelijkheid. Niet ten onrechte heeft om die reden Martin Buber, als het over dialoog gaat, gesproken over *Begegnung*, ‘tegen—komen’, ‘bejegening’ n. In het Nederlands: ontmoeting, waarin ‘ont-moeten’, het losmaken van een plichtmatigheid aanduidt die verkeerd begrepen werd, daar het altijd gaat om dwang ⁴. Dialoog, dat is een verhouding die in het levende verkeer der mensen gestalte krijgt. Om diezelfde reden zei Bakhtin —hiervoor geciteerd— dat de dialoog naar zijn oorsprong en fundament “a-thematisch” is.

Het spreken, beschouwd als ‘het dragen’ van ‘het gesproken woord’, doorbreekt de dwangmatigheid en herschept de situatie van ‘ik’ en de anderen. Maar tegelijk is dit ‘nemen van de optie’ een zich binden aan de optie. Het is engagement, ‘*se mettre en gage*’, zich verpanden, zich belenen, zich tot waarborg maken, zich gevangen geven, zich verplichten. Hier gaan vrijheid en scheppend initiatief samen met gehoorzaamheid en verplichting (aan ‘het sproken woord’ dat ‘gegeven woord’ is).

Wij kennen het uit de natuurlijke taal: woord houden, als een verplichting uit vrijheid. De trouw —niet alleen in een verbond zoals het huwelijk met een wederkerig ja—woord, vanwaar ‘trouwen’, maar ook in elk ander engagement— is geen routine, maar berust op de persoonlijke en intieme herhaling van wat werd ‘toe-gezegd’. De trouw berust derhalve op de permanentie van ‘het gesproken woord’ dat door ‘ik’ telkens weer wordt gere-actualiseerd. Of, zoals Gusdorf opmerkt: de trouw maakt van het gesproken woord een eeuwige tegenwoordigheid, een *éternel présent*.

Daarom is het ook zo moeilijk, zoniet onmogelijk, om op algemene wijze en geheel abstract, absolute regels te willen bepalen voor het keurige gebruik

⁴ Ik kan hier niet dieper ingaan op de —nochtans voor de hand liggende— vergelijking Gusdorf en Buber. Ik herinner eraan dat Buber o.a. volgende schreef over de dialoog:

Das Dialogische ist nicht auf den Verkehr der Menschen miteinander beschränkt: es ist, so hat es sich uns gezeigt, ein Verhalten der Menschen zueinander, das sich in ihrem Verkehr nur eben darstellt. (p. 149, *Das dialogische Prinzip*, daarin ‘Zwiesprache’. Heidelberg, Lambert Schneider editie, 1997 (1962).

Hij nam als devies voor het essay, een gedicht van hemzelf:

Der Abgrund und das Weltenlicht,
Zeitnot und Ewigkeitsbegier,
Vision, Ereignis und Gedicht:
Zwiesprache wars und ists mit dir.

van ‘het gesproken woord’. Het spreken –als het ‘dragen van het gesproken woord’– doorbreekt alle regels, wil scheppend in plaats van geroutineerd spreken zijn. Dat blijkt al hieruit dat niemand het ‘dragen van het gesproken woord’ (d.w.z.: het woord voeren) kan overnemen van ‘ik’. ‘Het gesproken woord’ laat zich toch zo moeilijk, misschien zelfs helemaal niet, delegeren. En waar ‘het gesproken woord’ zich liet delegeren, werd het spreken ontdaan van de levende authenticiteit, aangezien het geen antwoord vermag te geven op het ‘weder-woord’. Het gedelegeerde gesproken woord is óf autoritair woord, óf versmaad woord.

Loyaliteit, trouw, eer, maar ook bedrog, leugen, hypocrisie, meined, woordbreuk: zij moeten alle verbonden worden met het levende, scheppende ‘dragen van het gesproken woord’ door elke individuele mens. Zij zijn geen eigenschappen van de taal als zodanig. Er bestaan in de wereld van vandaag (zoals in die van gisteren) net zo min zuivere, of, eigenlijke woorden als dat er zuivere, of eigenlijke handen bestaan. Woorden worden gesproken en verkrijgen in het spreken hun eigenlijke –‘authentische’ en dus authentieke– en op die manier zuivere kracht. Als er van betekenis sprake is, dan betreft het die kracht.

Een of andere onbevleete perfectie van een definitieve taal –waarvan o.a. de wijsgeer-socioloog Otto Neurath droomde, met betrekking tot de maatschappelijke en de technische problemen van een moderne, fordistische, wereld– zou het levende spreken afblokken op een dood punt, wat het bestaan zelf van de taal zou te niet doen door haar blijvend te stabiliseren. Maar ook Martin Heidegger valt met zijn naoorlogse filosofie onder de kritiek. Hij liet ‘de taal’ als de laatste ‘essentie der essenties’ wijsgerig overeind. Aan die essentie is de sprekende mens –ik en u– ondergeschikt. De mens —als een abstractum opgevat— zou zijn zoals de herder die door zijn schapenkudde op absolute wijze ‘mobiel’ wordt gemaakt.

4. De wijsgerige ethiek van ‘het gesproken woord’

Met Gusdorf, en met Hermans essay in herinnering, kan ik derhalve besluiten met een overweging over wat ik de wijsgerige ethiek van ‘het gesproken woord’ wil noemen.

Waarachtigheid is een eis die met het spreken zelf moet worden verbonden. Waarachtig spreken kan niet zonder waarachtig zijn, en dit zijn ligt niet in de wereld, in de ‘ware werkelijkheid, maar in ‘mij’ en in ‘u’. Zo blijft er dus een spanning, zeker in het courante en geroutineerde spreken, tussen waarachtig spreken en waarachtig zijn. Met de Franse moraalfilosoof wil ik in dit verband de normatieve aansporing formuleren: dat ‘het gesproken woord’ voluit weze, altijd van betekenis en vervuld van zin voor aanwezigheid.

Ik refereer een laatste keer naar het volgende citaat:

Car, réduit à lui-même, l'homme est beaucoup moins que lui-même; au lieu que, dans la lumière de l'accueil, s'offre à lui la possibilité d'une expansion sans limite.

De eerste vertaling luidde :

Want, tot zichzelf teruggebracht, is de mens veel minder dan zichzelf, terwijl in het licht van de ontvangst aan hem/haar de mogelijkheid van een ontwikkeling zonder grenzen is gegeven.

Maar de tweede vertaling levert een ander resultaat op. Voor *expansion* (ontwikkeling) komt: mededeelzaamheid, openhartigheid, uitbreiding. Waardoor we kunnen lezen:

Want, tot zichzelf teruggebracht, is de mens veel minder dan zichzelf, terwijl in het licht van de ontvangst aan hem/haar de mogelijkheid van een openhartigheid zonder grenzen is gegeven.

Weten wij het niet: het gemak waarmee sommigen spreken –lieden van welbespraaktheid– verbergt soms een gebrek aan ‘moreel karakter’? Ik moet aannemen dat de sofist, Protagoras, dat ook wel wist (cf. Plato’s *Protagoras*). Gusdorf op zijn beurt zegt het zo: de mens die woord houdt betaalt niet met woorden maar met zijn persoon. En dat impliceert reciprociteit, ook hier. Reciprociteit begrepen als het woord ‘dragen’ —op zich nemen— om aan de ander te geven wat hem toekomt door hem het woord te verlenen: dialoog, tweespraak, eerder dan samenspraak of conversatie, omdat die laatste meermaals dubbele of meervoudige ‘monoversatie’ is.

Met Gusdorf wil ik daaraan een waarde toevoegen. Ik denk dat ze karakteristiek is voor de hermeneutiek en voor de met de interpretatie verbonden wijsgerige ethiek, zoals ik die zou willen voorstaan ⁵. Het woord van de ander verwelkomen moet betekenen: het proberen te begrijpen op de best mogelijke manier (cfr. Habermas over de waarde en de betekenis van de hermeneutiek). Het betekent dat ‘ik’, telkens wanneer hij het woord verleent aan de ander, hij het weer tot hem gesproken woord verwelkomt volgens die betekenisinterpretatie die de meest ontvankelijke en gunstige is. Die waarde van de verwelcoming van het wederwoord geeft uit op een norm: altijd zo’n betekenisinterpretatie de voorkeur geven die de meest ontvankelijke en gunstige is en ze hoger plaatsen dan elke andere betekenisinterpretatie die tracht het wederwoord a) te bagatelliseren, b) te banaliseren, c) te ridiculiseren, of d) verdacht te maken.

Ik geef hier vier modi aan van het cultiveren van het mis (of ‘fout’) begrijpen en van het misverstand. Daar ligt, om nog eens met Vladimir Jankélévitch te spreken, de bron van zowel a) *méconnaissance*, als van b) *méchanceté*. Het

⁵ Ik verwijs daarbij naar o.a. Paul Ricoeur, *Le conflicts des interprétations*. Ook Habermas heeft belangrijke bladzijden geschreven die het gebied van de ethiek van de hermeneutiek betreffen, cf. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1976, en ook daarna met zijn theorie van het communicatieve handelen.

kwaad stichten, waar het goede kan worden gedaan ⁶: het vangt al aan bij de levende en open interactie van woord en wederwoord. Zeker in die omstandigheden waarin precies de taalvaardigheid en het gemak om te spreken (en zich uit te drukken) tussen de mensen grote verschillen vertoont.

In die zin gaat onderwijs- en cultuurfilosofisch op wat blijkbaar altijd duidelijk wordt herkend als eerste (en helaas uitsluitende) nood: de verbetering van de taalvaardigheid. Maar evenzeer gaat het onderwijs- en cultuurfilosofisch op –voor zover daarin ethiek begrepen is– dat niet alleen de taalvaardigheid einddoel van de opvoeding is, maar ook de dialoogbereidheid en de bekwaamheid ontvankelijk te zijn voor wederwoord, hoe dit ook moge worden gesproken. Waar het tweede wordt verwaarloosd voor het eerste, daar wordt pedagogisch en intercultureel enkel het autoritarisme vergroot en levert men niet meer dan een bijdrage tot de ‘angst voor de scheppende vrijheid’ ⁷.

Is het niet daarom dat Gusdorf, p. 121, schrijft:

...de andere helpend om zich met zijn eigen stem te manifesteren, zal men hem aansporen om zijn meest verborgen eis aan zichzelf te ontdekken. Dat is de taak van de leraar, als hij, de onderwijsmonoloog overschrijdend, het educatief werk tot aan de authentieke dialoog kan voeren, (daar) waar de persoonlijkheid zich ontbolstert. De grote opvoeder is hij die rondom zich de zin verbreidt van de eer van de taal, als een bezorgdheid om rechtschapenheid [oprechtheid én openhartigheid] in het zich voorstellen [tegenwoordig / aanwezig maken] aan wereld en zichzelf. (mijn vertaling).

Maar breder dan de opvoeding: de mens van het woord bevestigt zichzelf in het hart van de altijd dubbelzinnige menselijke werkelijkheid, als een ijkpunt en als een element van kalmte, vastberadenheid en zekerheid.

Kunnen we hierin niet ‘de stem’ van Vladimir Jankélévitch beluisteren? Het lijkt erop. Vooral omdat het ‘mens van het woord’ zijn –*homme de parole*– binnen de immer dubbelzinnige maatschappelijke werkelijkheid, van de individuele persoon moed en opoffering vergt. De moed en opofferende toewijding –*courage, dévouement et sacrifice*– waarover de Franse moraalfilosoof het uitvoerig heeft in zijn *Traité des Vertus*. Altijd zijn zij er gekoppeld aan de

⁶ Zie ook R. Commers & W. Van Canneyt, ‘Ethische verantwoording’, in: (R. Commers & J. Blommaert eds.) *Het Belgisch asieldebat. Kritische perspectieven*. Antwerpen, EPO, 2001, 103-135; Jan Blommaert, ‘Van onderaan gezien: asielzoekers aan het woord’, o.c., 155-184; R. Commers, ‘De vreemdeling, de genode gast’, o.c., 322-332.

⁷ Mijn verwijzing naar Erich Fromms vandaag te vaak verwaarloosde werk in de wijsgerige ethiek.

‘deugd’ van de oprechtheid, –*sincérité*⁸— en aan de liefde die *agape* is, want Socrates kan niet worden verloochend als het daarop aankomt.

De mens die woord houdt –en het wederwoord verwacht en verwelkomend ontvangt– riskeert de eenzaamheid en de mislukking. Maar, mocht het nu eens zo zijn dat iedereen altijd en overal woord zou houden en het wederwoord van de ander altijd en overal zou verwachten en verwelkomend zou ontvangen, dan zou het misschien slechts gaan om een al te gemakkelijk gebruik, een routine, waartoe alleen de idioten niet bekwaam zijn. Het ethische domein is een domein van spanning –en dus niet uitsluitend van tegenstelling– tussen enerzijds wat is en zoals het er aan toegaat, en anderzijds wat kan en zou moeten, hoe het er zou moeten aan toegaan. Het ene is betrokken op het andere, zoals het andere door het ene wordt in het leven geroepen. Zo dat als norm kan worden geformuleerd: ik moet waarachtig zijn –woord houdend en wederwoord verwelkomend ontvangend– zelfs wanneer alle anderen het niet zijn en wel juist opdat de anderen het zouden kunnen zijn. Die eis brengt de anderen op het spoor, bezielt hen, trekt hen mee. De mens van het woord oefent een intrinsieke doelmatigheid uit die de andere tot instemming beweegt, zonder hem te dwingen, en zonder wat dan ook op te leggen.

Op die wijze draagt de mens van ‘het gesproken woord’ bij tot ‘het rijk van de waarheid’ en sticht hij of zij een orde –morele orde– in de ambigue en ambivalente maatschappelijke en menselijke werkelijkheid. Niet om er een werk te voltooien. Want het werk van woord en wederwoord kan nooit worden afgerond. Het kan nooit worden beëindigd. Het werk van woord en wederwoord, in de ‘ont-moeting’, in het ‘tegen-komen’ van ‘ik’ en de ander, is een blijvend open aangelegenheid van mezelf en allen, fundament van de nooit af te sluiten dialoog. Het is een werk –in het Frans *un devoir* en dus als ‘werk’ ook meteen een ‘moeten doen’– dat zijn richtdoel heeft, zonder het ooit te kunnen én te zullen verwezenlijken. Met als ondefinieerbare, maar altijd werkende inhoud: de betere verstandhouding tussen alle mensen, een authentiekere communicatie tussen alle mensen, een creatieve ontmoeting tussen alle mensen.

Op die wijze werkt de individuele persoon, zonder er ooit de vruchten van te kunnen en te zullen rapen, vóór en aan de eenheid van alle mensen. Zo blijft hij in het zicht van een ‘eeuwige vrede’ die er nooit is en die er nooit kan zijn. Zo blijven zij –ik en u– georiënteerd op die toekomst en op dat landschap wat waarachtig menselijk zal zijn, dit wil zeggen: punt én plaats van hoop en van de eindelijk waar gemaakte verwachting.

Is het landschap van de concrete mensen een cultureel landschap⁹? Het is cultureel en derhalve intercultureel –eminent dialogisch– omdat het ook

⁸ Vladimir Jankélévitch’s tweede deel van de *Traité des Vertus*

altijd is ‘gemaakt’. In die zin is het landschap al altijd ‘geweest’¹⁰. Het bestaat uit de geïnstitutionaliseerde woorden: de in particuliere omstandigheden gegeven woorden die al lang vervallen zijn, of die het nog niet zijn maar weldra zullen zijn. Eenheid zoeken in en door de ‘taal’ –en het denken– blijft altijd een zaak van de procesmatige en nooit gefixeerde culturele ‘eigenheid’, beheerst door verbreiding en verwarring. Het gaat telkens om niet meer dan onvoltooide identiteiten die tegen en naast elkaar treden op zoek naar bemiddeling, want “culturen sterven langzaam”, zoals collega Hendrik Pinxten het mooi samenvatte in de titel van zijn gelijknamig boek.

Maar iedere individuele persoon neemt ook deel aan het avontuur van de gehele mensheid –fundament van een open en dynamisch humanisme–, en moet dus omwille van zichzelf en de anderen het ‘woord dragen’, indien nodig tegen de gebruiken ingaand, tegen wat verviel en tegen wat komt te vervallen. Iedere mens, zo meent Gusdorf samen met Levinas en met Jankélévitch, is als spreker, als ‘drager van het woord’, potentieel altijd ook “boodschapper van de lente”, een aankondiger van de trouw, van de authenticiteit, en van de oprechtheid en openhartigheid.

Wist ook Protagoras dat? Had hij Gusdorf kunnen bijtreden wanneer die schreef: “De zin van elke individuele bestemming laat zich inschrijven in de pijnlijke en zegevierende tocht die van Babel naar Pinksteren leidt”? Elke individuele persoon, gegeven zijn concreet ogenblik (*kairos*), kan het zich als opdracht meegeven: in zijn tijdruimtelijk bepaalde wereld zijn soevereine taak te vervullen om aan de verwarring het hoofd te bieden en om in de meervoudige en veelvormige disseminatie van betekenis en zin een beetje orde te brengen, maar vooral ook maat te houden, volgens wat én doordat het werd besproken. Zo krijgt misschien toch nog, *for the time being*, elke zaak de naam die zij verdient: *ortoepeia*.

Dat gebeurt dan niet door een beroep te doen op een objectieve, de mens transcenderende “juistheid” (Waarheid): zoals gezegd, er zijn geen absolute principes (bijv. van recht en onrecht), en evenmin zijn

⁹ Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*) zegt: *Het landschap van de mensen is nog niet ‘het’ landschap*. ‘Het’ landschap is het andere uiterste van Treblinka.

Treblinka:

Il y avait un signe, un très petit signe, à la gare de Treblinka. Je ne sais pas si c’était à la gare même ou juste avant. Sur la voie où nous attendions, il y avait un panneau, très petit : Treblinka. Je n’avais jamais entendu parler de Treblinka, parce que personne ne connaît, ce n’est pas un lieu, pas une ville, même pas un petit village...

Claude Lanzmann, *Shoah*. Paris, Gallimard, (Coll. Folio), 1985, 45.

¹⁰ Het is bijv. ‘Griekenland’ (Hellas), of het is ‘Rome’. Maar is het ooit al geweest, ‘Jeroesjalaim’? Cf. L. Chestov, *Athene en Jerusalem*. Méér dan goed is, is het doorgaans ‘het vaderland’, de ‘westerse wereld’, of de ‘Arabische Liga’, enz.

er objectieve feiten. De *mens zelf* ... is het *metron*. De *orthotatos logos* is dan de logos die metterdaad als winnaar uit de “woordenkamp” ... komt. Zij “praktische” waarheid is de enige waarheid waar de mens zich moet om bekommeren.

Dit humanisme van ‘het gesproken woord’, waarvan Protagoras wijsgerig de vroege aankondiger was, gaat nooit dood. Het is ouder dan welke geschreven bron dan ook. Dit humanisme gaat vooraf —voor dat ‘ik’ en ‘jij’ hebben gesproken— en het komt veel later —nadat ‘ik’ en ‘jij’ hebben gesproken— wanneer de nacht is gevallen en het licht schijnt gedoofd.

Op de tocht van Babel naar Pinksteren zullen wij mensen altijd weer halt houden in Athene.

Ronald Commers
Januari 2007