

DE SYMBOLISCHE MENS

Leesexemplaar

STÉPHANE SYMONS EN
MASSIMILIANO SIMONS (RED.)
ESTER VAN ACKERE (REDACTIE-ASSISTENTIE)

DE SYMBOLISCHE MENS

SYMBOLISCHE ESSENTIES IN DE SAMENLEVING,
WETENSCHAP EN KUNST

P E L C K M A N S

Scan de QR-code om de kleurenversies van de afbeeldingen
in dit boek te downloaden.



INHOUD

De comparatieve epistemologie van Paul Cortois 7
MASSIMILIANO SIMONS EN STÉPHANE SYMONS

1. GODSDIENSTFILOSOFIE EN ANTROPOLOGIE 15

Over mystieke en seculiere liefde 17
WILLEM STYFHALS

Religie, theodicee en het geleefde lijden.
Een reflectie over Job en Mendel Singer 37
WALTER VAN HERCK

Over heilige lichamen en heilige ruimten 49
HERMAN DE DIJN

2. CULTUURFILOSOFIE 63

Secularisering als uittrede van het sacrale uit de religie 65
ARTHUR COOLS

De ambivalentie van symbolische essenties
in het hedendaagse identiteitsdebat 77
GUIDO VANHEESWIJCK

Verwondering zonder einde.
Over geschiedschrijving en herinnering 95
ARNOLD BURMS EN GEERTJAN ZUIJDWEGT

De boerenschoenen van Van Gogh 107
TAMMY CASTELEIN

3. WETENSCHAPSFILOSOFIE EN EPISTEMOLOGIE 129

Het enigma van de wetenschapsantropoloog 131

MASSIMILIANO SIMONS

Onze praktijk van problematiseren – een probleem in de praktijk? 151

MARJOLEIN HOLVOET

4. KUNSTFILOSOFIE 167

Luisteren met Occitaanse oren.

Over symbolische essenties in de muziek 169

MARLIES DE MUNCK

Kandinsky over de symbolische expressie van spirituele essenties 181

HENNY BLOMME

‘Bérénice voor eeuwig verloren’.

Aurélien en de spokende stilte van het symbool 207

ESTER VAN ACKERE

En Atendant en Cesena 219

STÉPHANE SYMONS

INLEIDING

DE COMPARATIEVE EPISTEMOLOGIE VAN PAUL CORTOIS

MASSIMILIANO SIMONS
EN STÉPHANE SYMONS

Massimiliano Simons is universitair docent techniekfilosofie
aan de Universiteit Maastricht.

Stéphane Symons is hoogleraar aan het Hoger Instituut voor
Wijsbegeerte van de KU Leuven.

Zaterdag 20 november 2021 zal om op zijn minst twee redenen de geschiedenisboeken ingaan. De eerste reden is dat op die dag in de Promotiezaal van de KU Leuven de emeritaatsviering plaatsvond van Paul Cortois, eminent cultuur- en wetenschapsfilosoof aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. De tweede reden is dat Cortois voor één keer op tijd was. Het boek dat u in uw handen hebt, brengt hulde aan deze blijde gebeurtenissen, en vooral dan aan de kleurrijke persoon en erudiete onderzoeker die Cortois steeds is geweest en blijft. Met de essays die in deze bundel werden bijeengebracht, willen collega's, vrienden en leerlingen van Cortois getuigen van de veelzijdigheid van zijn onderzoeksinteresses, de diepgang van zijn ideeën en de heel eigen stijl waarin zijn denken zich in de loop van de jaren heeft ontwikkeld. Aan de hand van vier thematische invalshoeken hebben de samenstellers van deze bundel geprobeerd om Cortois' interesseveld in al zijn facetten te doen oplichten. Een eerste deel bevat teksten van Willem Styfahls, Walter Van Herck en Herman De Dijn en gaat in op godsdienstfilosofische en antropologische thema's zoals mystieke en seculiere liefde, religie en lijden, heilige lichamen en heilige ruimten. In een tweede deel gaan Arthur Cools, Guy Vanheeswijck, Arnold Burms, Geertjan Zuidwegt en Tammy Castelein in op enkele van de cultuurfilosofische interesses uit het werk van Cortois: de relatie tussen symbolisering en secularisering, de ver-

knoping van symbolisering en identiteit en de eigen aard van geschiedschrijving en geschiedkunde en het gekleed zijn. Het derde deel draait rond wetenschapsfilosofie en Franse epistemologie. Massimiliano Simons staat stil bij de enigmatische rol van de wetenschapsantropoloog en Marjolein Holvoet breekt een lans voor een andere, meer positieve invulling van het concept ‘probleem’ in de wetenschap. De bundel sluit af met een aantal kunstfilosofische en kunstkritische beschouwingen. Marlies De Munck, Henny Blomme, Ester Van Ackere en Stéphane Symons hebben het over respectievelijk symbolische essenties in de muziek (Déodat de Séverac), schilderkunst (Wassily Kandinsky), literatuur (Louis Aragon) en choreografie (Anne Teresa De Keersmaeker).¹

*

Het filosofische denken van Cortois begon binnen de wetenschapsfilosofie en was geïnspireerd door zijn leermeester Herman Roelants, bij wie hij zijn licentiaatsverhandeling zowel als zijn doctoraat schreef. Twee auteurs die het werk van Cortois nooit meer zouden verlaten, doken hier al op: respectievelijk Paul Feyerabend en Jean Cavailles. Hoewel ogenschijnlijk van twee andere werelden, deelden ze beiden wel een wetenschapsfilosofie die een statische visie op wetenschap verwierp om in plaats daarvan het dynamische karakter van wetenschap te benadrukken. Uiteraard doen beide auteurs dat op een radicaal andere manier.

In zijn kritieken op Popper en Kuhn ging Feyerabend vooral de strijd aan met het idee dat vaste methodologische principes of paradigma’s die wetenschap zouden vooruitdrijven. In plaats daarvan kwam de nadruk juist te liggen op hoe wetenschapsgeschiedenis vooruitgang boekt door systematisch deze regels met de voeten te treden.² Cavailles, daarentegen, was dan weer deel van een Franse wetenschapsfilosofische traditie en was in eerste instantie met de plaats van de wiskunde bezig. Maar ook hij zou, tegen Husserl en Kant, benadrukken dat er geen tijdloze criteria van goede wetenschap zijn, maar dat de rationaliteit van wetenschap juist zit in haar historische beweging, de zogenaamde ‘filosofie van het concept’.³

Toch worden deze auteurs vaak niet verbonden met de voornaamste thema’s waarmee Cortois geassocieerd wordt. Een groot deel van zijn werk, net als zijn aan-

¹ De samenstellers van deze bundel danken Ester Van Ackere voor de redactionele assistentie en taalredactie.

² Zie Paul Cortois, “Afscheid van een briljant bordenwasser. Paul Feyerabend en de vrolijke wetenschapsfilosofie,” *Tijdschrift voor filosofie* 57, nr. 1 (1995): 91-110; en Paul Cortois, “Deskundigen in een diverse samenleving,” *Ethische Perspectieven* 21, nr. 3 (2011): 270-87.

³ Zie Paul Cortois, “Quelques aspects du programme épistémologique de Cavailles,” *Dialectica* 48, nr. 2 (1994): 125-41; en Paul Cortois, “The structure of mathematical experience according to Jean Cavailles,” *Philosophia mathematica* 4 (1996): 18-41.

stelling aan de KU Leuven, bevond zich op het domein van de cultuurfilosofie. Veel van zijn recentere teksten behandelen dan ook thema's zoals de aard van religieuze rituelen of symbolen. Die verschuiving kan als een breuk worden getypeerd, maar niet zozeer als een afscheid van wetenschap als thema. Het komt veeleer neer op een verschuiving in het type vragen dat Cortois over wetenschap begon te stellen. Ook uit zijn recente werk, bijvoorbeeld in *Symbolische essenties* (2018), blijkt bijvoorbeeld nog een sterk engagement met wetenschapsfilosofie, zoals het werk van Ian Hacking of Bas van Fraassen.

Waarin schuilt de verschuiving dan wel? In een aantal recente interviews hangt Cortois deze verandering op aan zijn confrontatie met een aantal andere filosofen in Leuven, met name Arnold Burms en Herman De Dijn.⁴ Bij Burms en De Dijn staan een aantal existentiële thema's over de plaats van zingeving en symbolen in het menselijk bestaan centraal, en het nieuwe licht dat deze kadering werpt op een reeks klassieke filosofische problemen (zoals scepticisme, persoonsidentiteit, de aard van ethiek en religie).⁵ Zoals Cortois het zelf verwoordt, komen deze klassieke thema's in een nieuw licht vanuit het begrip van "relevantie"⁶: hoe moeten we begrijpen wat voor de mens relevant is, bijvoorbeeld op ethisch of religieus vlak? Voor Burms en De Dijn, en Cortois volgt hen daarin, toont het antwoord op die vragen zich voor een groot deel in de manier waarop we omgaan met symbolen en rituelen.

Het resultaat van de ontmoeting met Burms en De Dijn was de verschijning van een hele reeks nieuwe thematieken in Cortois' werk, zonder evenwel een afscheid van wetenschapsfilosofie te betekenen. Eerder was het een herformulering van wat er in die wetenschapsfilosofie op het spel stond. Een goede illustratie daarvan vinden we in het uitgebreide voorwoord dat Cortois schreef bij het door hem geredigeerde boek *The Many Problems of Realism* (1995), dat ook een bijdrage van Burms bevat. In die bijdrage, "Wishing Realism to Be True", werpt Burms de vraag op wat de ultieme relevantie is van het debat rond wetenschappelijk realisme: het probleem of wetenschappelijke entiteiten zoals atomen nu al dan niet écht bestaan.⁷ Dat is volgens Burms niet helemaal duidelijk, aangezien iemand zoals Van Fraassen uit zijn antirealisme niet concludeert dat wetenschap waardeloos of zelfs van mindere kwaliteit is. Realisten én antirealisten lijken wetenschap even goed te waarderen, in tegenstelling tot een antirealist omtrent religie of ethiek. Burms tracht zo het hele debat te

⁴ Zie Paul Cortois, "Van wetenschappelijke concepten tot symbolische essenties," *Wijsgerig gezelschap* 67 (2021): 62-72; Paul Cortois, "We kunnen niet zonder symbolische grenzen," *Tertio* 22, nr. 1.136 (2021): 2-3.

⁵ Arnold Burms en Herman De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen: kritiek en deconstructie* (Assen: Van Gorcum, 1986).

⁶ Cortois, "Van wetenschappelijke concepten," 69.

⁷ Arnold Burms, "Wishing Realism to Be True," in *The Many Problems of Realism*, red. Paul Cortois (Tilburg: Tilburg University Press, 1995), 247-58.

ontzenuwen en er tegelijkertijd op te wijzen dat voor de realist iets anders op het spel staat: wetenschappelijk onderzoek wordt typisch beschouwd als een nobele taak, maar wat als zou blijken dat wetenschap uiteindelijk niet zo van tel zou zijn in een mensenleven? Er zijn genoeg mensen die wetenschap eigenlijk helemaal niet zo belangrijk vinden. De realist wil die twijfel uitsluiten, door aan de relevantie van wetenschap een ontologisch fundament te geven. Wetenschap zou voor iedereen relevant zijn, aangezien het de ultieme fundamenteën van de werkelijkheid blootlegt. Het is deze bijdrage, zo bekent Cortois in zijn voorwoord, “die mij in feite sterk inspireerde bij het formuleren van mijn eigen antwoord, evenals bij het verleggen van accenten in mijn eigen houding ten opzichte van delen van het hele debat”.⁸

Wat die verschuiving betekende voor Cortois, zien we bijvoorbeeld in het werk *Meditaties bij een machine* (2007), het handboek waarmee hij generaties wetenschappers heeft ingeleid in de filosofie. In zijn voorwoord beschrijft hij zijn insteek als “een voortzetting met eigen accenten van een bepaalde denkbeweging die al aan de gang was. Aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte in Leuven hebben Arnold Burms en Herman De Dijn die denkbeweging ingezet met *De rationaliteit en haar grenzen*”.⁹ Burms en De Dijn trachten in dat boekje vooral een lans te breken voor de erkenning van zingeving als een fundamenteel menselijke interesse. Nog te vaak wordt die interesse miskend, omdat de fundamentele drijfveer van de mens wordt gereduceerd tot hetzij een verlangen naar kennis hetzij een verlangen naar beheersing. Precies zo’n dubbele reductie zorgt er volgens de auteurs voor dat we niet in staat zijn om te vatten wat vaak écht van tel is in het leven van veel mensen. In zijn handboek gebruikt Cortois dit kader met het oog op een originele herlezing van de geschiedenis van de filosofie en de wetenschap. Hij lanceert de hypothese dat de moderne wetenschappelijke revolutie opgevat kan worden als het inruilen van een klassieke alliantie tussen de kennis- en de zingevingssinteresse, aanwezig vanaf de presocratici tot en met de scholastiek, voor een nieuwe alliantie tussen de kennis- en beheersingsinteresse. Het resultaat is een paradoxale marginalisering van zingeving binnen het moderne wetenschappelijke wereldbeeld. Cortois eindigt bovendien met een provocerende hypothese over onze nabije toekomst: “men kan zich zelfs afvragen of er niet een ‘nieuwste alliantie’ aan het ontstaan is, waarin technische beheersing zich als rechtstreekse productie van zin opwerpt”.¹⁰

Een gelijkaardige insteek is ook aan het werk in Cortois’ vele bijdragen over het statuut van wetenschappelijke studies over culturele fenomenen, zoals religie of rituelen. Neem zijn bijdrage aan het boek *Rationaliteit en religieus vertrouwen* (1999),

⁸ Paul Cortois, “Introduction: Consolations for the Realist?,” in *The Many Problems*, 1-42 (p. 36) [eigen vertaling].

⁹ Paul Cortois, *Meditaties bij een machine: Een andere inleiding in de filosofie*, tweede herziene druk (Leuven: Acco, 2012), 8.

¹⁰ Cortois, *Meditaties bij een machine*, 229.

dat hij samen met Walter Van Herck redigeerde. Het boek draait om de vraag in welke mate de rationaliteit van religie te vatten is vanuit een extern standpunt, of tot op welke hoogte we daarentegen, in navolging van Wittgenstein, enkel intern die levensvorm kunnen begrijpen. Cortois bevindt zich veeleer in het tweede kamp, maar zo'n standpunt roept allerlei vragen op omtrent relativisme en incommensurabiliteit: als we de verschillende religies enkel intern kunnen begrijpen, is er dan nog enige zinvolle mogelijkheid om ze te beoordelen of te vergelijken?

Cortois probeert daar verheldering in te krijgen door een vergelijking te maken met de epistemologie van de *humanities*. Terwijl de exacte wetenschappen een uitermate extern standpunt opnemen tegenover hun eigen onderzoeksobject, worden de *humanities* getypeerd door een studie van objecten die enkel vanuit een intern standpunt zinvol te bestuderen zijn (zoals een literair werk of culturele traditie). Maar sterker nog, zo vervolgt Cortois, “zijn de *humanities* precies te vinden waar de notie zelf van deel-zijn van een cultuur thematisch deel uitmaakt van de studie. [...] [H]et participeren in een cultuur lijkt precies het meest eminente symbolische object te zijn van geesteswetenschappelijk onderzoek.”¹¹ Toch is er plaats voor een zekere afstand in deze disciplines, hoewel steeds in combinatie en dialoog met zo'n intern standpunt: “een internalisering van het object die zelf heen en weer gaat tussen confrontatie met het vreemde [...] en het eigen-maken ervan; én een daaropvolgend moment van externe opstelling tegenover het object, tegenover die internaliserende attitude ook en haar resultaten.”¹² Cortois spreekt ook wel van een eersteorde- en een tweedeordegezichtspunt. Bij religies speelt volgens Cortois iets gelijkaardigs. Ook daar is een intern, eersteordegezichtspunt onvermijdelijk, maar is er eveneens ruimte voor zo'n tweedeordegezichtspunt, dat enige afstand en dus vergelijking en kritiek mogelijk maakt.

Wellicht de meest ambitieuze poging tot nu toe om deze logica van culturele symbolen uiteen te zetten, onderneemt Cortois in zijn boek *Symbolische essenties*. Het boek tracht de notie van ‘essentie’ nieuw leven in te blazen, zonder te vervallen in de klassieke posities van het ontologisch essentialisme en het sociaal constructivisme. Cortois vertrekt daarentegen vanuit de relevantie van essenties voor mensen, aangezien ze “zich onvermijdelijk en waarachtig aan ieder mens opdring[en]”.¹³ De symbolische essenties waarover Cortois spreekt, draaien allereerst rond algemene classificaties, zoals mens-dier, vrouw-man, leven-dood, vrede-oorlog, gelovig-ongelovig en liefde-haat. Cortois' vertrekpunt is dat, ongeacht het reële bestaan of geconstrueerde karakter van essenties, mensen er niet onverschillig tegenover *kunnen* staan: “Mijn

¹¹ Paul Cortois, “Intern en extern gezichtspunt in humanities, religie en religieuze epistemologie,” *Rationaliteit en religieus vertrouwen*, red. Paul Cortois en Walter Van Herck (Leuven: Peeters, 1999), 165-93.

¹² Cortois, “Intern en extern gezichtspunt”, 180.

¹³ Paul Cortois, *Symbolische essenties* (Kalmthout: Pelckmans Pro, 2018), 24.

stelling is dat elke cultuur en ieder reflexief wezen binnen een cultuur zich op een of andere manier verhoudt tot deze termen en tot de *issues* die ze opleveren.”¹⁴

Maar tegelijkertijd erkent hij precies de historische veranderlijkheid van deze symbolische distincties. In het boek geeft Cortois het treffende voorbeeld van hoe we tegenwoordig naar heroïsche (zelf)opofferingen in oorlog en verzet kijken. De distincties leven-dood en oorlog-vrede dringen zich nog steeds op, maar op fundamenteel andere wijze dan bijvoorbeeld tijdens de Tweede Wereldoorlog. Dit voorbeeld is niet zo onschuldig voor Cortois, zeker omdat zijn grote filosofische held Cavallès precies als verzetsheld gesneuveld is tijdens de Tweede Wereldoorlog. In onze huidige westerse cultuur is het ondenkbaar dat we op een gelijkaardige wijze kunnen instemmen met de zelfopoffering van soldaten en verzetsstrijders. Het leven is als coördinerende waarde te belangrijk geworden. “Leven en dood zijn voor ons andere symbolische essenties geworden.”¹⁵

Ook dit boek bouwt sterk op de Leuvense traditie verder, maar voegt een reeks nieuwe concepten toe. Zo maakt Cortois een onderscheid tussen symbolische classificaties en individuele essenties. Symbolen duiken met andere woorden in twee gedaantes op: als manieren om de wereld te classificeren, bijvoorbeeld in man en vrouw, en als individuele essenties, in de gedaante van *die* persoon, *dat* horloge of *deze* stad. Deze tweede groep wordt niet altijd duidelijk van de eerste onderscheiden. In het zevende hoofdstuk van zijn boek mobiliseert Cortois zijn kennis van de Portugese literatuur om de problematiek van de individuele essenties uit te diepen. Hij bespreekt bijvoorbeeld hoe individuele essenties kunnen bestaan zonder een corresponderend individu (zoals in het geval van het fictieve personage Fradique Mendes) of, omgekeerd, hoe een individu instaat voor een dozijn individuele essenties (zoals in het geval van Fernando Pessoa).

Ten slotte brengt Cortois ook in dit boek deze notie van essentie op velerlei manieren in gesprek met oudere thema's uit de wetenschapsfilosofie. Zo introduceert hij in zijn boek de notie van 'waarachtigheid' om de wijze te vatten waarop deze symbolische essenties zich aan ons opdringen als 'waar'. De waarheid van deze essenties, die we als onvermijdelijk aanvoelen, ligt niet in een ontologische noodzakelijkheid. Het belang van zulke essenties kan antropologisch merkwaardig genoeg samengaan met een besef van de contingentie van het onderscheid, bijvoorbeeld in de wijze waarop het besef dat mijn liefde voor een concreet persoon in niets gegrond is – objectief gezien had het evengoed iemand anders kunnen zijn – de liefde niet doorbreekt, maar juist kan versterken. Tegelijkertijd is er wel van een ander soort onvermijdelijkheid sprake, namelijk waarachtigheid.

¹⁴ Cortois, *Symbolische essenties*, 14.

¹⁵ Cortois, *Symbolische essenties*, 80.

Maar hoe kunnen we dan nog vasthouden aan symbolische onderscheidingen, zoals tussen mens en dier, als er ontologisch geen grens te trekken valt? Volgens Cortois vormt dit een prangend probleem, met als gevolg dat “de symbolisch essentialist in een licht gedissocieerde wereldervaring leeft”.¹⁶ Deze notie van ‘dissociatie’ tracht Cortois te verduidelijken door te rade te gaan bij Bas van Fraassen, de antirealist die we eerder aanhaalden. Om zijn eigen antirealistische positie te duiden, maakt Van Fraassen het onderscheid tussen *acceptance* en *belief*. Volgens hem is het mogelijk dat wetenschappers gepostuleerde entiteiten zoals atomen accepteren in hun verklaringen zonder dat ze geloven dat die ook werkelijk bestaan. Dit onderscheid mobiliseert Cortois om ook de dissociatieve houding rond symbolische essenties te vatten. Het dissociatief dilemma is te overwinnen als we stellen dat we symbolische essenties kunnen accepteren zonder dat we tegelijkertijd verplicht zijn te geloven dat ze werkelijk met ontologische onderscheidingen corresponderen.

In het werk van Cortois worden de centrale thema’s dus steeds uitgewerkt via een constante dialoog tussen cultuur en wetenschap. Cortois typeert zijn eigen werk op veel plaatsen dan ook als pogingen om het tweeculturendebat te begrijpen, dat teruggaat op een beroemde tegenstelling van C.P. Snow. Snow voelde zich als fysicus en romanschrijver gespleten tussen twee culturen die volgens hem niet meer in staat waren met elkaar te converseren.¹⁷ Het oeuvre van Cortois kan gelezen worden als een poging die conversatie weer tot leven te wekken, zonder beide culturen tot elkaar te reduceren. In het voorwoord van *Contraminaties* (2002) vat hij zijn project ook samen onder de noemer ‘comparatieve epistemologie’, een term die hij ontleent aan een student van Cavallès, Gilles-Gaston Granger.¹⁸ Maar, zo merkt Cortois meteen op, “zo’n comparatieve epistemologie moest goeddeels nog worden geschreven”.¹⁹ Hoewel de term stamt uit de traditie van de Franse epistemologie, waartoe Cavallès en Granger behoren, “bleef vrijwel alles nog ongezegd voor de epistemologie van betekeniscontexten die zich ver van de wetenschap verwijderden, en die zich makkelijker lenen tot *via negativa* karakterisering en dan tot positieve omschrijvingen van hun eigen register van symbolisering”.²⁰ Voortbouwend op de Leuvense traditie, en haar begrippen zoals belichaamde betekenis en contaminaties, is het oeuvre van Cortois een poging om die leemte op te vullen.

¹⁶ Cortois, *Symbolische essenties*, 23.

¹⁷ C. P. Snow, *The Two Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

¹⁸ Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique* (Parijs: Jacob, 1988).

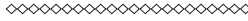
¹⁹ Paul Cortois, *Contraminaties: Cultuur/wetenschap* (Leuven: Peeters, 2002), 1.

²⁰ Cortois, *Contraminaties*, 1.

DEEL 1

GODSDIENST-
FILOSOFIE EN
ANTROPOLOGIE





OVER MYSTIEKE EN SECULIERE LIEFDE

WILLEM STYFHALS

Willem Styfhals is docent aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven en postdoctoraal onderzoeker bij het FWO-Vlaanderen.

Het gedrag van de liefde is ongehoord:
ze zet haar zoete vertroosting niet voort
terwijl ze halverwege verstoort.
Je kunt het niet verduren:
je bent aangeraakt
en je doorwaakt
veel moedeloze uren.

Om het even welke romantische komedie of verliefde puber kan ons vertellen wat deze strofe uit Hadewijchs vijfde liefdeslied suggereert, namelijk dat liefde lijden is.¹ De liefde is onverdraaglijk: ze belooft ons het ultieme geluk, maar brengt ons doorgaans de grootst mogelijke pijn. Het westerse liefdesideaal is inderdaad gekenmerkt door een diepe ambivalentie: partners delen lief en leed. Als liefde het verlangen naar een erotische versmelting is, dan omvat ze ook het pijnlijke besef van de onmogelijkheid van die totale eenwording en dus van een verlangen dat nooit ingevuld kan worden. Het begrip liefde behelst in onze cultuur, filosofie en literatuur niet alleen de genietingen van die eenwording, maar ook en vooral het smachten en lijden dat gepaard gaat met het uitblijven van dat genot. Als geen ander heeft Hadewijch dit aspect van de liefde onder woorden gebracht in haar gedichten, brieven en visioenen. Veeleer dan de romcom of de verliefde puber, zal ik haar werk in dit essay dan

¹ Hadewijch, *Liefdeslieden*, vert. Jan Kuijper (Amsterdam: Athenaeum – Polak en Van Gennep, 2010), 18.

ook als leidraad nemen – niet om de vraag ‘wat is liefde?’ te beantwoorden (die doet Hadewijch op het einde van haar tweede visioen af als puberaal), maar om die vreemde rol van het lijden in ons begrip van liefde te duiden.

Het werk van de 13^{de}-eeuwse Brabantse mystica Hadewijch bevat de meest intense beschrijvingen uit de westerse filosofie- en literatuurgeschiedenis van de mystieke liefde tot God. Haar mystieke liefde zou gelezen kunnen worden als een soort uitvergroting van de gewone menselijke liefde, als een theologisch of filosofisch limietbegrip van de liefde als zodanig. Hadewijch beschrijft de absolute liefdeservaring in de mate dat het haar om de liefde tot het goddelijke, tot het absolute zelf gaat. Bovendien poneert ze het principe van de liefde als metafysisch absoluut. “De minne es al”, concludeert ze haar vijfentwintigste brief.² Toch zou men Hadewijch onrecht aandoen door haar liefde tot God te benaderen als een algemene, filosofische karakterisering van de liefde, die ons bovendien iets zou moeten leren over de concrete liefde tussen mensen. Hoewel Hadewijch de meest intense en absolute liefde bezingt, gaat het haar op geen enkel moment om een gesublimeerde, filosofische of ideaaltypische liefde tot een algemeen principe. Het gaat haar integendeel om het individueelste, zelfs meest erotische verlangen naar God dat ze op een hyperconcrete manier voelbaar maakt in haar geschriften. Het is dus niet zo dat de mystieke liefde, als extreemste casus van een liefdesverhouding, zomaar model kan staan voor de liefde en het erotische verlangen als zodanig. Veeleer dan aan te tonen dat de rol van het lijden in ons westerse liefdesideaal conceptueel geduid kan worden vanuit de innige ervaring van de mystieke liefde, zal ik aantonen dat ze er net historisch in gegrond is. Onze opvatting van de liefde, die het duidelijkst vorm krijgt in film en literatuur, maar die evengoed ons individuele liefdesleven bepaalt, is een historisch product van het mystieke liefdesideaal zoals dat in het werk van middeleeuwse schrijfsters zoals Hadewijch vorm heeft gekregen. Deze stelling baseer ik grotendeels op het tendentieuze boek *L'amour et l'occident* (1939) van de Zwitserse cultuurtheoreticus Denis de Rougemont.³ Rougemont verwijst zelf evenwel niet naar Hadewijch, maar naar haar opvolgers Jan van Ruusbroec en Teresa van Avila. Alleen door terug te gaan naar de christelijke, middeleeuwse beschrijvingen van de mystieke liefde kunnen we begrijpen waarom het lijden zo'n centrale rol speelt in de moderne, seculiere opvatting van romantiek en erotiek, meent Rougemont.

Het ideaal van de westerse romantiek wordt volgens Rougemont bepaald door het paradigma van de wederzijdse, maar onmogelijke liefde. Hij verwijst in dit verband naar de mythe van Tristan en Isolde en naar de talloze bewerkingen van dit verhaal in de hoofse ridderromans. De liefde tussen Tristan en Isolde is enerzijds volledig wederzijds, dat wordt expliciet gearandeerd in het verhaal omdat beide

² Hadewijch, *Brieven*, vert. Paul Mommaers (Averbode: Altiora, 1990), 206.

³ Denis de Rougemont, *Liefde en Avondland*, vert. Pieter Hijmans (Amsterdam: Holland, 1949).

geliefden van dezelfde liefdesdrank drinken, maar anderzijds totaal onmogelijk omdat Isolde uitgehuwelijkt is aan koning Mark. Het gevolg hiervan is de voor Rougemont paradigmatische situatie van een onvervulbaar smachten en bitter lijden dat ultiem tot de liefdesdood leidt. In de westerse cultuurgeschiedenis, zo benadrukt Rougemont, staat de ware liefde per definitie gelijk aan het lijden. En inderdaad, ook vandaag nog mogen romantische verhalen en films ons niet blij maken, maar moeten ze ons aan het huilen brengen. Liefde is maar romantisch als ze ongelukkig en onbereikbaar is. De vervulde liefde is ons al te melig, de romantische versmelting onverdraaglijk klef. In het beste geval mag ze aan het einde van het liefdesverhaal getoond worden als kitscherige apotheose van een slechte Hollywoodfilm. We kunnen eventueel nog tolereren dat twee geliefden elkaars verlangen beantwoorden als een happy end, maar veel meer willen we daar eigenlijk niet van weten. Enkel het onvervulde verlangen en het eeuwig gescheiden zijn schijnen ons te boeien. Paradoxaal genoeg kan de westerse lezer of kijker enkel de ondraaglijke liefde verdragen. Niet de eenwording dus, de erotische versmelting, maar de scheiding bepaalt het westerse model van de liefde.

In de hedendaagse romantische fictie hoeft die scheiding geen fysieke, ruimtelijke scheiding te zijn zoals het geval is bij Tristan en Isolde, maar neemt ze weleens de vorm aan van de echtbreuk. Niet toevallig is de meest romantische film van de laatste jaren er een over een scheiding, Noah Baumbachs *Marriage Story*. Niet het geslaagde huwelijk is het toonbeeld van romantiek, maar wel het liefdevolle huwelijk dat ultiem onhoudbaar of onleefbaar wordt. De onmogelijk gebleken liefde, waar de geliefden letterlijk gescheiden zijn, is vreemd genoeg de passioneelste, meest romantische en zelfs de meest erotische. Hagai Levi's recente bewerking van Ingmar Bergmanns hartverscheurende *Scenes from a Marriage* is daar een nog sprekender illustratie van. Al snel wordt duidelijk dat het huwelijk waar de titel van deze reeks naar verwijst op de klippen zal lopen. Na hun scheiding blijkt de liefde tussen de twee hoofdpersonages Mira en Jonathan echter allesbehalve voorbij. Maar ze is simpelweg onmogelijk geworden. Die ongelukkige liefde wakkert naar het einde van het verhaal toe de passie opnieuw aan en beiden lijken zelfs pas seksueel tot elkaar aangetrokken wanneer hun echtscheiding al jaren achter de rug is.

In de romantische fictie van onze tijd worden geliefden dus niet langer van elkaar gescheiden door een externe macht – de rol van de koning in Tristan en Isolde – maar door interne, psychologische of sociale factoren. Maar de onderliggende dynamiek van een wederzijdse, onmogelijke liefde blijft maar dezelfde. Ze wordt vandaag nergens accurater onder woorden gebracht dan in het werk van de Ierse bestsellerauteur Sally Rooney. In haar roman *Normal People* beschrijft ze het verhaal van een ingewikkelde vriendschap tussen tieners Connell en Marianne, die hopeloos verliefd zijn op elkaar. Door een combinatie van sociale druk, bindingsangst, depressie en persoonlijke ambities kunnen ze elkaar echter slechts voor korte momenten echt

vinden. Na elke intense erotische episode scheiden hun wegen zich opnieuw maandenlang en blijven ze diep ongelukkig achter in een andere relatie. *Normal People* is zo'n krachtig liefdesverhaal niet ondanks, maar dankzij het hartverscheurende uitblijven van de vervulling van hun verlangens. Al zijn er vandaag weinigen die het in zo'n uitgepuurde versie voorschotelen, Rooneys recept is uiteraard niet onbeproefd. Integendeel, ze beroept zich op een eeuwenoud paradigma dat de romantische literatuur en verbeelding sinds de hoge middeleeuwen bepaald heeft. Liefde is volgens dit narratieve paradigma niet zozeer het genot dat we voelen bij de totale versmelting met de geliefde, maar het lijden dat veroorzaakt wordt door het oneindige uitstel van dat genot.

De vraag is nu waar die opvatting van liefde precies vandaan komt. Hoe komt het dat we blijkbaar alleen de ongelukkige liefde echt romantisch vinden? Waarom is het lijden intrinsiek aan onze opvattingen van erotiek en romantiek? Vanuit de interne werking van het verlangen lijkt die koppeling tussen liefde en leed immers onverklaarbaar. Het liefdesverlangen is gericht op de genieting die beloofd wordt in de vereniging met de geliefde, of we die vereniging nu letterlijk en seksueel opvatten of figuurlijk en gesublimeerd. Het lijden dat veroorzaakt wordt door het uitstel van dat genot is niets anders dan de frustratie van dat verlangen en lijkt er als zodanig tegengesteld aan. De dynamiek van het verlangen kan ons leren waarom liefde lijden *veroorzaakt*, maar niet waarom liefde lijden *is*. We weten dat geen enkele menselijke praktijk ons een genot kan verschaffen dat vergelijkbaar is met dat wat de vervulling van de liefde ons belooft. Net omdat de meest intense menselijke genieting op het spel staat, zou de teleurstelling des te groter zijn wanneer de vervulling van de liefde uitblijft – 'high-risk, high-reward', om het in afschuwelijk economische termen te stellen. De grote winsten die de liefde ons belooft, brengen het risico op groot verlies en dus intens lijden met zich mee. Dat verband tussen liefde en lijden is echter banaal omdat het lijden hier enkel op een extrinsieke manier aan het erotische verlangen verbonden wordt. Als model voor het louter lichamelijke verlangen werkt het waarschijnlijk, maar het verklaart niet waarom het lijden doorgaans de begeerte intensifieert. Deze analyse van het verlangen zelf leert ons op geen enkele manier waarom onze cultuur zo'n enorme waarde toekent aan het lijden dat gepaard gaat met de frustratie van het erotische verlangen. Vanuit Sigmund Freuds psychoanalyse zou die centrale rol van het lijden eventueel verklaard kunnen worden door parallel aan de erotische drift een tegengestelde drift tot destructie te poneren. De doodsdrijf zou in dit geval kunnen tonen hoe het lijden intrinsiek behoort tot de structuur van het verlangen zelf en er niet zomaar een bijproduct van is. Ze zou zo kunnen verklaren waarom we op een haast masochistische manier het lijden fundamenteel romantisch vinden.

Een minder beladen conceptueel kader om de rol die het lijden in de liefde speelt te begrijpen, vinden we in Paul Cortois' *Symbolische essenties*. De vreemde koppeling

van liefde en lijden bespreekt hij daar niet zozeer vanuit de dynamiek van het verlangen, maar vanuit de aard van het symbolische. De liefde is immers niet alleen te begrijpen vanuit de drift, maar is fundamenteel bepaald door symbolen en symbolische handelingen. Deze benadering lijkt overigens passender voor een analyse van romantische fictie waar het symbolische zuiverder speelt dan in ons persoonlijk liefdesleven. In het centrale derde hoofdstuk van zijn boek laat Cortois zien dat het symbolische zich voornamelijk laat gelden in wat hij “praktijken van grote intensiteit” noemt.⁴ Naast de liefde vermeldt hij in dit verband ook religie en oorlog. Deze praktijken van grote intensiteit worden volgens hem steeds gekenmerkt door ambivalentie. Daarmee bedoelt hij dat symbolische praktijken, wanneer ze op de meest intense manier beleefd worden, geneigd zijn om door te slaan in hun tegendeel. Cortois definieert ambivalentie in *Symbolische essenties* dan ook als volgt: “Bij ambivalentie is het geen zaak van complexiteit en twijfel, maar van tegenstellingen die elkaar oproepen en strijdend in stand houden.”⁵ De grenzen tussen liefde en haat, dood en leven, oorlog en vrede zijn niet zozeer vaag, complex of ambigu, maar ambivalent. Dat wil zeggen dat deze praktijken plots en radicaal van het ene extreem in het andere vallen. Een simpel voorbeeld: oorlogen worden gevoerd met het oog op een stabielere vrede, net zoals de absolute drang naar vrede meer dan eens heeft geleid tot de gruwelijkste oorlogen. Ook in de liefde zouden tegenstellingen elkaar oproepen. We weten dat liefde en haat, intimiteit en geweld, begeerte en pijn gevaarlijk dicht bij elkaar liggen. Een liefde die onbeantwoord blijft, wordt bitter en dreigt in haat te vervallen. Een liefde die overdrijft, wordt bezitterig en zelfs agressief. Liefde en lijden zijn voor Cortois dus niet extrinsiek verbonden volgens het ‘high risk, high reward’-model, maar intrinsiek volgens het model van de ambivalentie. Hoewel Cortois’ begrip van ambivalentie een kader kan aanreiken om de relatie tussen liefde en lijden te analyseren, ontbreekt in *Symbolische essenties* echter de verklaring waarom liefde precies ambivalent is. In het hoofdstuk over ambivalentie geeft Cortois de liefde als allereerste voorbeeld van een ambivalente praktijk, maar hij gaat er verder nauwelijks op in.

Laat me daarom Cortois’ concept van ambivalentie toepassen op de liefde door deze praktijk niet exclusief te duiden vanuit het verlangen, maar ze als een symbolische praktijk te benaderen. Uit deze benadering blijkt inderdaad dat de terugkerende symbolen die we in ons dagelijks leven, maar vooral ook in film en literatuur aan de liefde toeschrijven, getekend zijn door ambivalentie. Ik citeer ter illustratie de laatste drie strofen van Hadewijchs vijfde liefdeslied dat ik al citeerde aan het begin van dit essay:

⁴ Paul Cortois, *Symbolische essenties* (Kalmthout: Pelckmans Pro, 2018), 85.

⁵ Cortois, *Symbolische essenties*, 87.

Bijwijlen troost, bijwijlen straf,
 bijwijlen dichtbij, bijwijlen veraf –
 weet je van liefdestrouw wat af
 en moet je je hoofd wel buigen
 bij het kastijden
 en kussen beide
 dan weet je ook van juichen.

Bijwijlen vernederd, bijwijlen verhoogd,
 bijwijlen verwijderd, bijwijlen gedoogd –
 in de tijd voordat liefde je zoogt
 moet je grote avonturen doorstaan,
 voordat je bent
 waar zij je verwent
 met heel haar eigen bestaan.

Bijwijlen licht, bijwijlen zwaar,
 aardedonker, zonneklaar,
 in vrijheid en in dwang, in troost en gevaar,
 in nemen en in geven
 moet wie bemint
 en zoekt maar niet vindt
 de hele tijd hier leven.⁶

Alle klassieke thema's uit de westerse romantiek komen in dit lied aan bod: de liefde die troostend is, die ons verheft, maar die ons net zo goed kwetst en vernedert; de liefde die het beste en het slechtste in de mens naar boven brengt. Deze ambivalentie van de liefde manifesteert zich misschien nog duidelijker in het oorspronkelijke Middelnederlands dan in de geciteerde vertaling. "Hoe minne versleet en ommeveet in een hanteren", schrijft Hadewijch. Letterlijker vertaald betekent dat: "De liefde slaat en omarmt in één beweging."⁷ Lief en leed zijn in de minne gelijkoorspronkelijk. Hadewijch vat het lijden dus niet zozeer op als een vervelend gevolg van een onvervuld liefdesverlangen, maar als een intrinsiek deel van de liefde. Lijden is niet secundair of extern aan het genot dat de liefde ons verschaft in de mate dat het pas zou verschijnen wanneer het genot uitblijft of verdwijnt. Die gedachte dat twee

⁶ Hadewijch, *Liefdesliederen*, 19.

⁷ Hadewijch, *Lieder*, vert. Veerle Fraeters en Frank Willaert (Groningen: Historische Uitgeverij), 90-94.