

PROF. DR. EDDO EVINK

Horizon – spel – verhaal

Contouren van een hedendaagse metafysica



Open Universiteit
www.ou.nl



Prof. dr. Eddo Evink

Horizon – spel – verhaal

Contouren van een hedendaagse metafysica

Open Universiteit
www.ou.nl



Colofon

Horizon – spel – verhaal. Contouren van een
hedendaagse metafysica

Copyright © 2018 Prof. dr. Eddo Evink

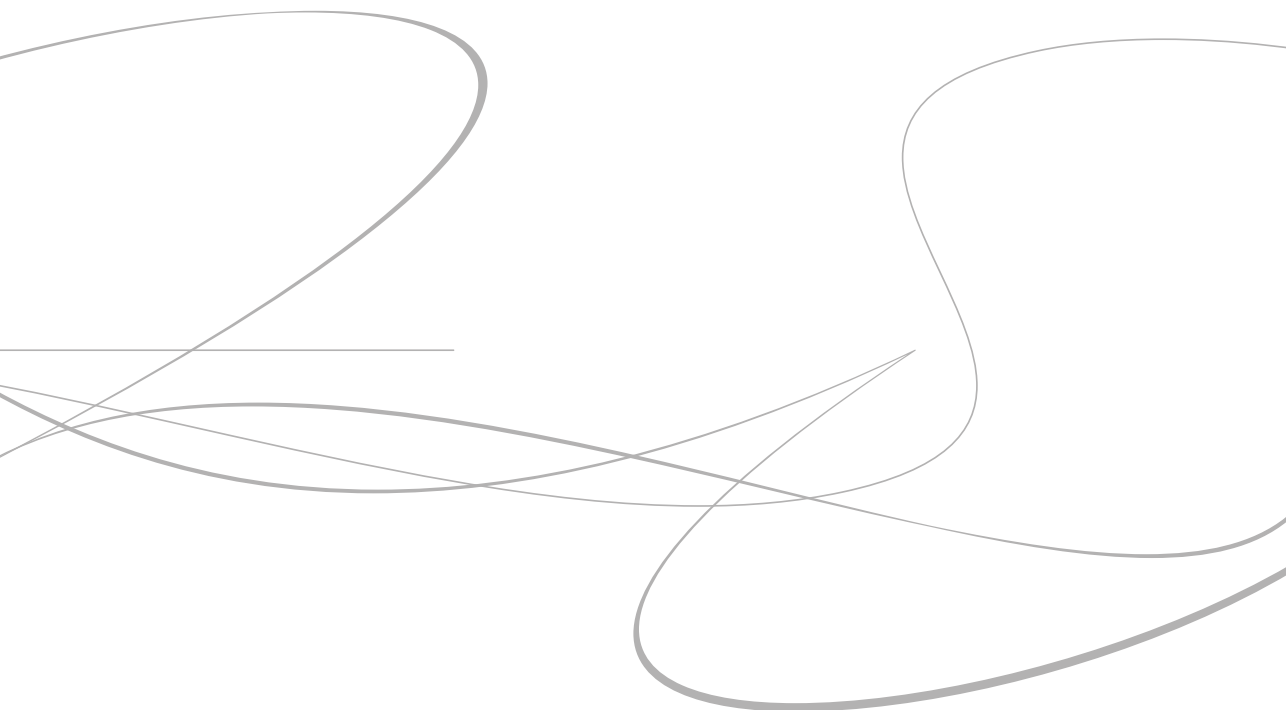
Auteur: Prof. dr. Eddo Evink

Druk: TOB Media

Vormgeving: Team Visuele communicatie,
Open Universiteit

Omslag: Hendrick Avercamp,
Winterlandschap met schaatsters, circa 1608,
Rijksmuseum Amsterdam

All rights reserved. No part of this publica-
tion may be reproduced, stored, in a retrieval
system, or transmitted, in any form or by any
means, electronic, mechanical, photocopying,
recording or otherwise, without the prior
permission of the publishers.



Horizon – spel – verhaal

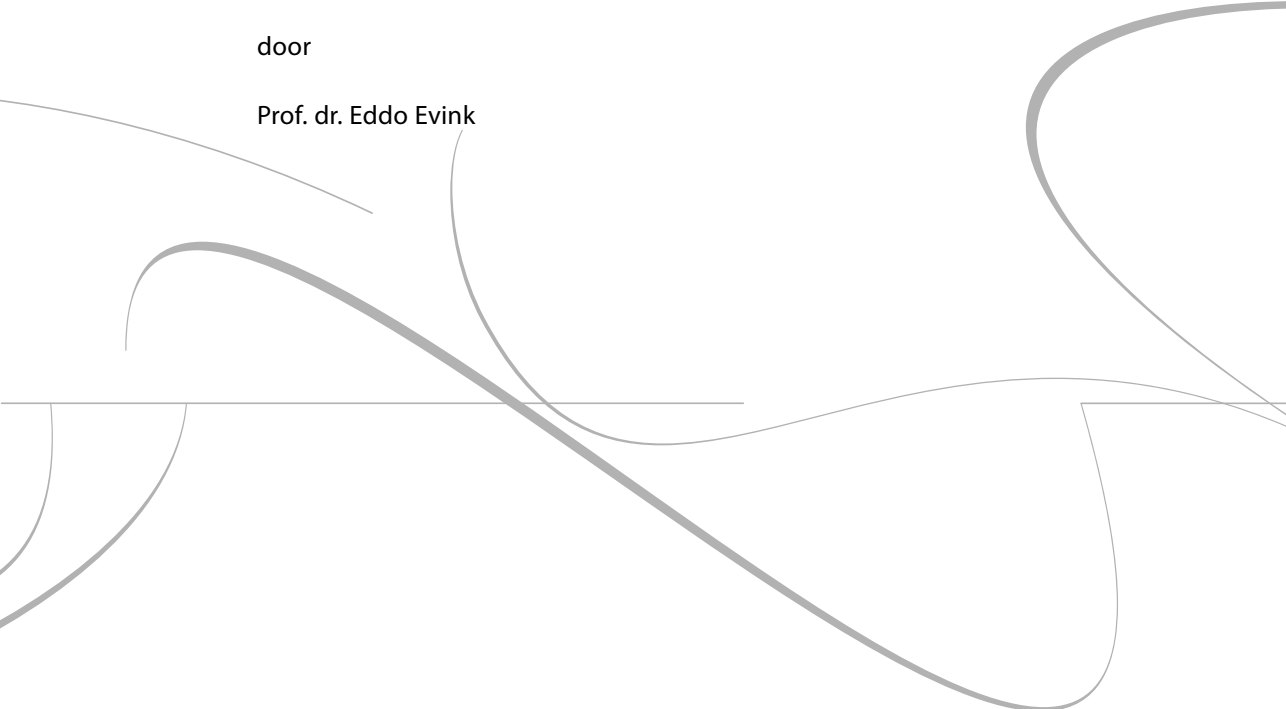
Contouren van een hedendaagse metafysica

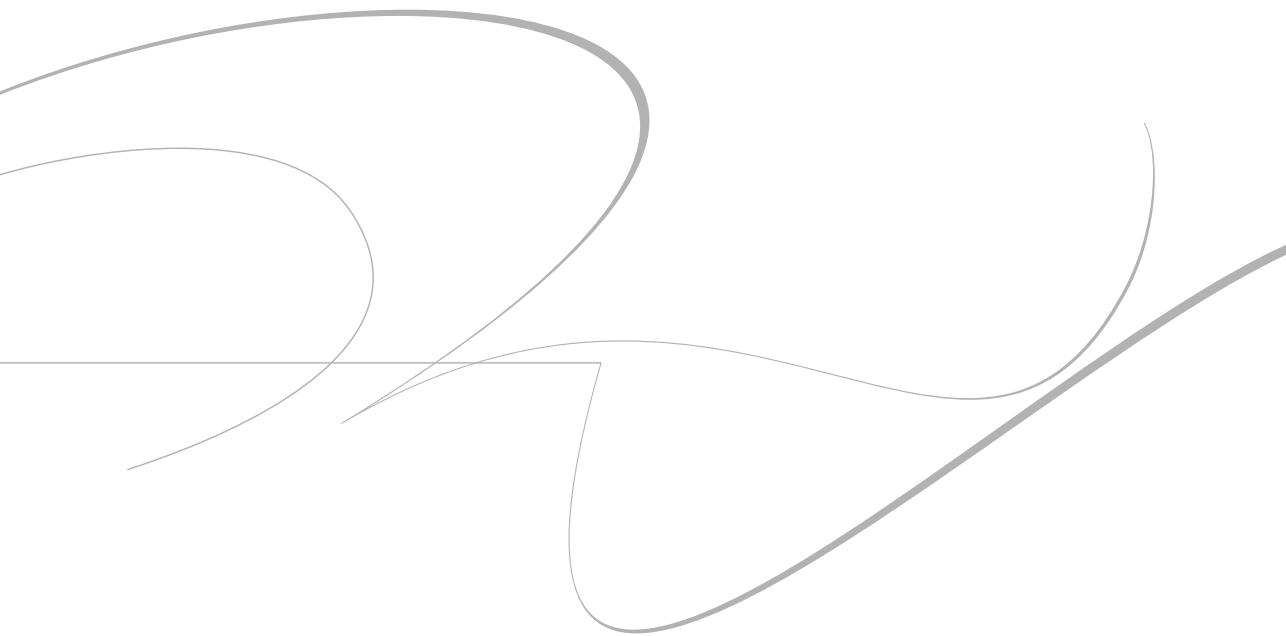
Rede

in verkorte vorm uitgesproken
bij de openbare aanvaarding van het ambt van
hoogleraar Filosofie
aan de Open Universiteit
op vrijdag 2 november 2018

door

Prof. dr. Eddo Evink





Horizon – spel – verhaal

Geachte rector magnificus,
Dames en heren,

Laten we beginnen met het einde. Het is alweer een tijdje geleden dat het einde in de mode was. Aan het eind van de vorige eeuw werd in de westerse filosofie na het einde van de ideologieën ook het einde van de grote verhalen, het einde van de kunst, het einde van de moderniteit en het einde van de geschiedenis afgekondigd, met in hun kielzog de nodige post-prefixen: post-histoire, postmodernisme, poststructuralisme, posthumanisme, recent nog aangevuld met post-truth. De mode is weer voorbij, maar de bijbehorende vraagstukken niet. Dat laatste geldt zeker voor wat in de filosofie misschien wel het belangrijkste einde zou zijn, het einde van wat eeuwenlang haar kern, haar diepste verlangen, haar core business was: het einde van de metafysica.

Vanouds betreft de metafysica de meest fundamentele vragen naar oorsprong en geheel van de werkelijkheid, naar de alles bepalende principes. Het is eigenlijk niet zo'n wonder dat deze tak van de filosofie, de meest fundamentele, ter discussie staat of door velen zelfs als afgedaan wordt beschouwd, want haar pretenties waren ook wel erg hoog. Aristoteles, aan wiens colleges over de belangrijkste essenties voor het eerst de naam 'metafysica' werd gegeven, en die het zelf de 'eerste filosofie' noemde, zag haar als een goddelijke discipline, die vraagt naar de kenmerken van het zijnde en naar het hoogste zijnde, dat is het goddelijke en alles sturende doel.¹ Zijn leermeester Plato was niet minder pretentief. In zijn dialoog *Theaethetus* omschrijft hij het doel van de filosofie als zoveel mogelijk "aan God gelijk worden", namelijk door met behulp van rationeel inzicht rechtvaardig en vroom te worden.² Voorwaar, geen geringe opgave.

Plato en Aristoteles vonden de fundamentele essenties en principes in de Vormen of Ideeën, volgens de één in de hemel en volgens de ander in de ontwikkeling van de dingen zelf. Daarna zijn er vele alternatieven bedacht: volgens de Middeleeuwse filosofen was God de hoogste instantie, Descartes zocht die in het denken zelf, Hegel in de zich historisch ontwikkelende Rede, Marx in de economische geschiedenis – en deze lijst kan met heel veel namen worden aangevuld. Een dergelijke geschiedenis toont natuurlijk niet alleen de hoogtepunten, maar tegelijk ook het falen van de klassieke metafysica: het definitieve principe wordt telkens weer niet gevonden. Het is dus niet verwonderlijk dat de metafysica vanaf haar aanvang kritisch is bejegend.

Gedurende haar eeuwenlange geschiedenis is zij altijd begeleid door sceptici die de vermeende fundamentele en omvattende kennis betwisten en ondermijnden.

Juist omdat de metafysica vanaf haar aanvang al is betwist, is het wellicht voorbarig om van haar definitieve einde te spreken. Is zij echt ten einde, of kan de metafysicakritiek zelf beter als een nieuwe vorm van metafysica worden beschouwd? Is er nog ruimte voor een metafysica vandaag de dag? Hoe zou die eruit moeten zien? Wat is de staat van de metafysica anno nu? Deze vraag kan ik natuurlijk niet in één oratie beantwoorden, maar er valt wel het een en ander over te zeggen. Het is mijn bedoeling te laten zien dat de metafysica niet ten einde is maar wel wezenlijk is veranderd. Na een korte algemene verkenning van wat we onder metafysica en metafysicakritiek kunnen verstaan, zal ik met behulp van drie begrippen – horizon, spel en verhaal – enkele kaders schetsen waarin wij mensen leven, handelen en denken. Het eindresultaat zal niet alleen een opzet van een hedendaagse metafysica zijn, maar in feite ook een poging om mens en wereld in hun onderlinge verhoudingen in grote lijnen te begrijpen, oftewel een aanzet tot een cultuurfilosofie. Is dat ook niet al te pretentieus? Ja, inderdaad. Maar zo nu en dan is het goed de lat hoog te leggen.

1 Twijfel en verantwoording

Metafysica is meer dan een opeenvolging van pogingen om een systeem te bouwen op een vast fundament. De twijfel die de metafysica altijd heeft begeleid, hoort er evenzeer bij. Want aan de systemen en principes gaan vragen over de wereld vooraf, en twijfel over eerder gegeven antwoorden. De Ideeënleer van Plato, om hem nog eens als voorbeeld te nemen, wordt in zijn dialogen vormgegeven en voorafgegaan door het kritische en vasthoudende vragenvuur van Socrates, die zijn gesprekspartners voortdurend aan het twijfelen weet te brengen. Bovendien zijn er in Plato's dialogen ook veel passages te vinden die de stelligheid van de door hem gezochte kennis relativiseren³. Een ander voorbeeld, het bekendste voorbeeld, wellicht, is de methodische twijfel van Descartes, die via deze radicale twijfel tot een absoluut zekere fundering van alle kennis probeert te komen. Het meest karakteristieke van de metafysica ligt niet in ofwel de twijfel en vragen ofwel de antwoorden, maar in hoe zij worden uitgewerkt, namelijk op een rationele manier. Een argumentatieve *verantwoording* van de gevolgde weg en van de gevonden resultaten, een fundamentele verantwoording van ons denken en doen, dat is de kern van de metafysica. Wat de metafysica hier van kennisleer en ethiek en van andere wetenschappen onderscheidt, is dat de rationele verantwoording tot aan de uiterste grenzen van het denken wordt doorgezet.

In de klassieke metafysica, laten we voor het gemak zeggen van Plato tot Hegel, wordt deze verantwoording vaak gezocht in de beweging van twijfel, liefst radicale twijfel, naar zekerheid, liefst absolute, goddelijke zekerheid. En wanneer die zekerheid niet wordt gevonden, dan zou niets resten dan sceptische twijfel.

In de loop van de moderne tijd gaan deze twijfel en kritiek een andere vorm aannemen. De filosofie van Immanuel Kant, aan het eind van de achttiende eeuw, is hier een belangrijk keerpunt. Kant stelt op een nieuwe manier het hele metafysische project als zodanig ter discussie. Zijn kritische filosofie vraagt naar de mogelijkheden en grenzen van het denken en kennen zelf. Hij zoekt dus niet naar een eerste oorzaak of fundament maar naar de noodzakelijk vooronderstelde structuren van het bewustzijn dat kan proberen zo'n eerste oorzaak of fundament te begrijpen. In filosofisch jargon wordt dit transcendentiaalfilosofie genoemd: het vragen naar de mogelijkheden voorwaarden en grenzen van, in dit geval, de metafysica. Volgens Kant loopt vermeende kennis over de principes God, het ik en de wereld als geheel altijd vast in paradoxen en tegenspraken, want het begeeft zich buiten de grenzen van wat zintuiglijk waargenomen en gekend kan worden. Intussen behoudt

Kant wel een groot vertrouwen in de menselijke ratio. Het is de rationaliteit zelf die in het transcendentiaal-filosofische project op zoek gaat naar haar eigen grenzen. Hier zien we de overgang naar een nieuwe vorm van metafysica. Kritisch zelfonderzoek leidt nu niet meer naar een ultiem principe, maar naar een verkenning van de eigen mogelijkheidsvoorwaarden. Er wordt dus nog steeds teruggevraagd naar noodzakelijke vooronderstellingen, en die vormen bij Kant ook nog een vast fundament voor wetenschappelijke kennis, maar ze zijn niet meer alomvattende principes.

Na Kant hebben de mens- en cultuurwetenschappen een grote vlucht genomen en is op allerlei manieren getoond hoe de menselijke ratio-naliteit andere krachten moet vooronderstellen die zij niet volledig kan overzien of beheersen. Volgens Karl Marx bepalen economische machtsfactoren mede hoe en wat wij denken. Sigmund Freud ziet onze overwegingen als rationalisering achteraf die onze onbewuste drijfveren ontkennen. Wilhelm Dilthey ziet alle filosofische reflecties als uitingen van het leven dat een samenhang van willen, voelen en denken is, een samenhang die niet volledig door de ratio achterhaald kan worden. Dilthey heeft aan een weerlegging van de klassieke metafysica zelfs expliciete studies gewijd.⁴

Opvallend is dat de meeste metafysicacritici vooral de verregaande preenties van de metafysische rede aanvallen, maar niet rationaliteit als zodanig (Schopenhauer en Nietzsche zijn hier de negentiende eeuwse uitzonderingen). Integendeel, men zoekt juist op een wetenschappelijke manier naar een weerlegging van omvattende metafysische posities. Kritisch economisch-wetenschappelijk onderzoek kan de economische verhoudingen en hun invloeden blootleggen; met behulp van psychoanalyse is het mogelijk inzicht te verkrijgen in het functioneren van bewustzijn en onbewuste; en cultuurwetenschappelijk onderzoek kan de bedoelingen en betekenissen van menselijke uitingen wel degelijk achterhalen. Een onweerlegbaar principe waartoe dit alles herleid zou kunnen worden, is volgens deze benaderingen echter niet te vinden. Elk op hun eigen manier zien deze denkers het menselijk denkvermogen als mede bepaald door psychische, sociale, culturele, economische en historische omstandigheden. De werkelijkheid waarin wij leven is dynamisch en nooit volledig doorzichtig. De mogelijkheidsvoorwaarden voor het menselijk denken en handelen blijken gedeeltelijk rationeel te zijn, gedeeltelijk verklaarbaar, maar ook gedeeltelijk irrationeel.

Men houdt dus vast aan de noodzaak tot rationele verantwoording van zowel kennis als morele, politieke en andere visies. En het wordt nog steeds als taak van de filosofie gezien om bestaande opvattingen en denkwijzen ter discussie te stellen en te zoeken naar alternatieven. De kern van de denkhouding waarmee de metafysica in het oude Griekenland begon, is dus overeind gebleven: de noodzaak tot rationele verantwoording. Tegelijk is er een breed gedeeld bewustzijn van de historisch-culturele inbedding en de beperkte mogelijkheden van wijsgerige reflectie.

Intussen is de metafysicakritiek even veelzijdig als de historische opeenvolging van metafysische systemen en principes. Ook het einde van de metafysica blijkt in vele gedaantes te verschijnen. De uiteenlopende vormen van metafysicakritiek zetten zich dus af tegen verschillende aspecten van de klassiek metafysische traditie van systeembouwers:

- de poging om uitspraken te doen over wat niet strikt wetenschappelijk aantoonbaar is;
 - de poging om absoluut zekere en boven-historische kennis te verkrijgen die als fundament zou kunnen dienen voor alle overige kennis;
 - de poging om de beweeglijke en veranderlijke werkelijkheid te fixeren in vaste begrippen;
 - de poging om de werkelijkheid als één samenhang te denken;
 - het uitgangspunt dat de werkelijkheid als geheel rationeel geordend is;
- Hierbij doet zich het vreemde verschijnsel voor dat verschillende soorten metafysicakritiek elkaar met behulp van deze omschrijvingen van metafysica kunnen beschuldigen alsof het om een misdaad of een ziekte gaat.

Hoe dan ook, de meeste vormen van twintigste eeuwse en hedendaagse metafysicakritiek kunnen ook worden opgevat als nieuwe vormen van metafysica. De werkwijze is echter omgedraaid. Er wordt niet meer vanuit een radicale betwijfeling van alledaagse kennis en ervaring gezocht naar het fundament van ware kennis, maar veeleer vanuit een praktische uitgangspositie waar niet alles betwijfeld hoeft te worden, naar abstracte en omvattende vragen die eerder als vraag worden doordacht dan concreet beantwoord. De weg van twijfel naar absolute zekerheid is vervangen door een weg van relatieve zekerheid naar twijfel en slechts voorlopige antwoorden. Met andere woorden: de nieuwe metafysica is transcendentale filosofie geworden. Zij gaat op zoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden en grenzen van onze oordelen en ideeën. We kunnen wel inzichten verwerven in deze mogelijkheidsvoorwaarden, maar stuiten daarbij ook op grenzen die een volledig overzicht onmogelijk maken. Daarom zijn de resultaten tegengesteld aan de systemen die in de klassieke metafysica zijn ontworpen. De hedendaagse metafysica levert beperkte inzichten en nieuwe twijfels en vragen op (of oude vragen in

nieuwe vormen), geen zekere principes. Een radicaal relativisme wordt hiermee intussen ook buitengesloten, want dat is evenzeer een zelfverzekerde metafysische positie, die de noodzaak van absolute zekerheid vooronderstelt en geen recht kan doen aan de relatieve zekerheid van onze opvattingen en inzichten.

In wat hierna volgt, wordt geprobeerd om de voornaamste kenmerken van deze denkwijze in kaart te brengen. Hiervoor sluit ik me aan bij de traditie die veel heeft bijgedragen aan de zojuist geschetste metafysicakritiek, namelijk de fenomenologie. De grondlegger van deze stroming, Edmund Husserl, startte met een herneming van de klassieke metafysische intentie. Hij probeerde tot een strenge fundering van wetenschappelijke kennis te komen. Via een variant op Descartes' methodische twijfel kwam hij tot de stelling dat we alleen met zekerheid kunnen spreken over de fenomenen, over wat aan ons verschijnt, niet over de dingen op zichzelf. Een grondige analyse van hoe de dingen verschijnen, zou noodzakelijk zekere kennis moeten opleveren. Zijn volgelingen kwamen echter uit bij een grondige metafysicakritiek, zij laten zien dat alles alleen in interpretatie verschijnt en dat dit verschijnen zelf juist niet altijd kenbaar is. De filosofische hermeneutiek of interpretatieleer die uit deze fenomenologie is voortgekomen, kan mijns inziens zelf als een hedendaagse metafysica worden uitgelegd. Dat probeer ik nu te doen met behulp van de noties horizon, spel en verhaal.

2 Horizon

Iedereen kent de horizon als de lange platte streep in de verte tussen land en lucht, of tussen zee en lucht. Verder dan de horizon kunnen we niet kijken. Bovenal is de horizon een grens, een grens waar we nooit aan voorbij kunnen komen. Hij is de niet te passeren omheining van ons gezichtsveld, die altijd met ons mee beweegt. Wie de horizon opzoekt, zal steeds iets nieuws zien. Het is altijd mogelijk voorbij de horizon te reizen, maar de horizon zelf bereik je nooit.

De horizon is op meerdere manieren ongrijpbaar. Hij kan op het eerste gezicht een scherpe streep lijken, maar als je goed kijkt, is hij altijd een beetje wazig. De horizon kan ook nooit precies worden gelokaliseerd. Als je er naar toe reist, komt er niet een moment waarop je naar de grond kunt wijzen en zeggen: "Precies hier was een uur geleden de horizon."

Bij de reflectie op de horizon als grens van het gezichtsveld stuiten we gelijk op een paradox. Doordat hij altijd met je mee beweegt is de horizon enerzijds een grens, zelfs een absolute grens die altijd op afstand blijft, maar anderzijds vooral ook een open grens. Geen grens is zo open als de horizon, omdat hij ons geen strobreed in de weg legt en zich altijd laat overschrijden. Sterker nog, de horizon nodigt je uit om hem te passeren. We kunnen telkens weer nieuwsgierig zijn naar wat er achter de horizon ligt.

De horizon doet zich altijd voor in relatie tot een perspectief, tot een positie die de toeschouwer inneemt. Perspectief en horizon zijn de twee uitersten van het gezichtsveld waarbinnen de dingen verschijnen, maar zelf worden ze niet als ding waargenomen. Iedereen heeft een eigen kijk op de horizon, en tegelijk wordt hij altijd gedeeld met anderen. Er bestaat niet zoiets als een persoonlijke horizon. Wie binnen in een huis zit of door de straten van een drukke stad loopt, ziet geen horizon. Een horizon is alleen gegeven als de omheining van een wijde ruimte, waar veel perspectieven met elkaar kunnen worden gedeeld. Wie in zichzelf is gekeerd en niet verder kijkt dan zijn neus lang is, mist een horizon. Die horizon is er dan wel, maar wordt niet gezien. De ruimste horizon hebben we vanaf een bergtop of vanuit een vliegtuig of helikopter, wanneer we naar een hoogtepunt stijgen. Ook dan blijven we alles zien binnen een horizon. Zelfs vanuit de ruimte is de aarde niet als geheel te zien, je ziet dan maar één helft tegelijk. Een goddelijk perspectief dat alles zou kunnen overzien, wat in de filosofie een 'God's eye view' wordt genoemd, is niet mogelijk, evenmin als de variant daarop, de 'view from nowhere', een perspectiefloze blik. Het hoogste wat we kunnen behalen is een 'bird's eye view', een vogelperspectief.



Deze gedeelde horizon is de omheining van het gezamenlijke kader waarbinnen de dingen op een geordende manier verschijnen. Zonder horizon zou ons gezichtsveld geen duidelijke samenhang hebben. De dingen vallen allemaal op hun plaats binnen de horizon. Tegelijk gaat er niet echt iets dwingend uit van een horizon. Hij kan zonder problemen deels schuil gaan achter een boom, een kerktoren of een molen. De horizon kadert een open ruimte in waarbinnen van alles mag verschijnen.

Dit alles geldt niet alleen voor dat wat wij gewoonlijk de horizon noemen, de streep in de verte, het geldt ook voor de begrenzing die ons gezichtsveld sowieso al heeft. Wanneer we ergens naar kijken, stellen onze ogen zich scherp op dat ene object, de boom in de tuin of de auto verderop. De dingen waarop we focussen, verschijnen in het centrum van ons gezichtsveld. De rest daaromheen, de tuin en het schuurtje, of de weg en de fietser, zien we ook, maar minder scherp. Een heleboel dingen verschijnen mee, we zien die wel maar letten er niet op. De randen van het gezichtsveld zijn nog vager, die zien we helemaal niet, maar we weten wel dat die rand er is, want wat zich achter ons bevindt, kunnen we niet zien. Net als bij de horizon zijn we ons dus bewust van de grenzen van onze waarneming, terwijl we die grenzen zelf niet goed kunnen zien. Net zo min kunnen we, zoals u weet, onze eigen ogen zien. Het eigen perspectief van waaruit we kijken, is zelf niet te zien.

De horizon van het dagelijks spraakgebruik heeft betrekking op de ruimtelijkheid van ons gezichtsvermogen. Onze ervaring van de tijd heeft vergelijkbare kenmerken. We weten dat we ooit zijn geboren, maar kunnen ons daar niets van herinneren. En we weten ook dat we eens gaan sterven, maar gelukkig is het nog onbekend hoe en wanneer. Dit zijn de uitersten van de tijd van ons leven. Binnen die uitersten hebben we veel herinneringen uit het verleden en verwachtingen voor de toekomst. Herinneringen kunnen heel scherp zijn, maar vervagen meestal in de loop van de tijd. Plannen voor de rest van de dag kunnen heel concreet en nauwkeurig zijn, voor de verre toekomst houden we altijd een slag om de arm. Herinneringen en vooruitzichten hebben we wel nodig om ons te kunnen oriënteren in de tijd. Resultaten uit het verleden bieden geen garantie voor de toekomst, maar je houdt er natuurlijk wel rekening mee. Alles wat we ervaren is hoe dan ook ingebed in de stroom van de tijd, waarvan we weten dat die begrensd is, zonder dat de grenzen zelf gekend worden. Nauwkeuriger gezegd: de tijd is zowel begrensd als onbegrensd: er bestond al een wereld voordat wij werden geboren en die zal er na ons ook zijn, en dan met de sporen van ons bestaan, waarmee we in zekere zin voortleven. Tijd en ruimte zijn onbegrensd, maar onze tijd en ruimte zijn begrensd, zonder dat we de grenzen echt kennen.

Voor de begrenzings van de toekomst kunnen we de uitdrukking ‘verwachtingshorizon’ gebruiken. Een ideaal of een visie op de toekomst wordt soms aangeduid als een ‘stip aan de horizon’. Ook in andere contexten wordt het woord ‘horizon’ op een overdrachtelijke manier gebruikt. Zo spraken de Duitse filosofen Friedrich Nietzsche en Wilhelm Dilthey al van de historische en culturele horizon waarin we leven, als metafoor voor de historische en culturele referentiekaders van onze ervaringen. We ervaren alles vanuit een perspectief dat is gevormd door opvattingen, waarden, normen, smaken, voorkeuren, conventies, gebruiken en allerlei andere vooroordelen, die eigen zijn aan de cultuur waarin we leven. Dit zorgt ervoor dat sommige dingen meteen opvallen, terwijl andere niet worden gezien, dat sommige zaken choqueren en andere heel gewoon lijken. Deze culturele horizonnen zijn net als die van ons gezichtsveld open en onbepaalbare grenzen, waarvan we weten dat ze er zijn maar die we niet zelf kunnen kennen. Cultuur en geschiedenis zijn kaders waar we ons altijd al in bevinden, die we tot op zekere hoogte kunnen overstijgen om er enig inzicht in te verwerven, maar niet zonder dat we in nieuwe kaders met nieuwe horizonnen terecht komen.

Binnen fenomenologie en hermeneutiek is de horizon een veel voorkomende metafoor. Edmund Husserl gebruikt het als synoniem voor ‘achtergrond’ en ‘waarnemingsveld’. Hij denkt dus niet alleen aan de streep die dit waarnemingsveld begrenst maar aan het veld als geheel. De horizon staat dan voor alles wat, bijvoorbeeld in de waarneming, impliciet mee verschijnt. Hij onderscheidt hierbij een innerlijke en een uiterlijke horizon. De innerlijke horizon wil zeggen dat, wanneer je bijvoorbeeld een tafel ziet, dat dan, hoewel je deze tafel alleen vanuit een bepaald perspectief ziet, van deze en niet van de andere kant, toch de tafel als geheel verschijnt. Wat je niet letterlijk kunt zien, verschijnt impliciet mee, als innerlijke horizon. Daarnaast is er ook een uiterlijke horizon: we kunnen de tafel niet zien zonder ook de kamer, de muur, de stoelen en de vaas met bloemen te zien. De horizon staat hier dus voor alles wat mee verschijnt, bewust of onbewust. Wanneer we in de waarneming focussen op bijvoorbeeld de boom in de tuin, dan verschijnen de niet direct bemerkte delen van de boom en ook de rest van de tuin mee als horizon.⁵ Hans-Georg Gadamer heeft deze notie uitgewerkt en onderzocht wat haar betekenis is voor de geestes- of cultuurwetenschappen.⁶ Elke waarneming of ervaring is een interpretatie vanuit een perspectief met een historisch gegroeide culturele horizon: een referentiekader van opvattingen, waarden en verwachtingen die de manieren bepalen waarmee we iets proberen te begrijpen. Dit kader is onontkoombaar. Onbevooroordeelde of perspectiefloze kennis is niet mogelijk. We kunnen een gedicht of schilderij niet interpreteren zonder voorafgaande opvattingen over kleur, smaak, schoonheid,

stijl, genre, gender, klasse, enzovoort. Veel reeds eerder genoemde aspecten – economische, psychische, sociale, en vele andere – spelen hierbij een rol. Dit werkt gedeeltelijk bewust, gedeeltelijk onbewust. Helemaal uit zo'n kader of horizon stappen kan niet. Erop reflecteren kunnen we wel. We overstijgen dan het eerst nog vanzelfsprekende kader en verruimen onze horizon. Dit kan ons bewust maken van eerder niet bewuste vooronderstellingen met betrekking tot bijvoorbeeld etnische afkomst of gender. Maar ook dit nieuwe meta-perspectief wordt begrensd door een culturele horizon en werkt vanuit een perspectief met weer eigen blinde vlekken. Bovendien kunnen we niet tegelijk een economische, geografische, historische, sociaal-psychologische, enzovoort, bril opzetten. We focussen op één of hooguit enkele aspecten. De rest komt indirect en onscherp als horizon mee.

Gadamer benadrukt de onvermijdelijkheid van de horizon en vooral hoe deze ons omvat. We bevinden ons altijd al in horizonnen en kaders die ons veel meer bepalen dan dat wij deze kaders kunnen kiezen. Martin Heidegger noemde dit eerder al het in-de-wereld-zijn van de mens.⁷ Tegelijk zijn we ook in staat om nieuwe perspectieven te openen en ons op een andere manier tot de wereld te verhouden. Binnen de differentiefilosofie van o.a. Emmanuel Levinas en Jacques Derrida, die evenzeer op Heidegger voortbouwen, wordt vooral met het oog op deze openheid voor nieuwe benaderingen, de metafoor van de horizon heel anders uitgewerkt. De horizon wordt door hen veel meer gezien als een grens die door ons zelf wordt getrokken en die alles wat daar niet goed in past als 'het andere' buitensluit. Daarom moet volgens hen de horizon doorbroken worden om ruimte te laten ontstaan voor het volstrekt andere en onvoorziene. Of, nauwkeuriger gezegd: in principe is elke horizon in feite al doorbroken, doordat 'het andere' ongemerkt toch al doorwerkt binnen het verwijzingsgeheel van de horizon. Het is alleen de vraag of we daar wel oog voor hebben en het verdisconteren in ons begrip.⁸

Levinas en Derrida wijzen hier op iets dat in de hermeneutische benadering in eerste instantie enigszins onderbelicht was gebleven. Wat niet binnen de waarden, preferenties en emoties van ons referentiekader past, daar hebben we geen oog voor, ook al gebeurt het heel dichtbij. Deze blinde vlekken in ons perspectief bepalen intussen wel mede wat we wel zien en hoe we kijken. Boven het gebruikelijke raamwerk uitstijgen, een meta-perspectief innemen, verruimt niet alleen het gezichtsveld zodat we verder kunnen kijken, het geeft ook nieuwe inzichten in wat net nog heel dichtbij was. Ook dat hoort bij het verruimen van de horizon. Hierbij worden gangbare patronen en denkwijzen doorbroken en ter discussie gesteld. Het is mijns inziens echter onjuist en verwarrend om hier te spreken van het doorbreken van horizonnen.⁹ Eigenlijk bereikt de metafoor van de horizon hier als metafoor zijn eigen grenzen, dus het wordt tijd dit gedeelte af te ronden.

In de hedendaagse cultuurwetenschappen, zeker ook aan de Open Universiteit, wordt veel gereflecteerd op tot voor kort ondoordachte of grotendeels genegeerde delen van onze cultuur-historische horizonnen. Dit gebeurt in onderzoek naar koloniale geschiedenis, museale opstellingen, gender-representaties, en nog veel meer. De cultuurwetenschapper is een reiziger die op zoek gaat naar wat achter de horizon ligt, en die, door de vleugels uit te slaan, van bovenaf hele culturele domeinen en historische perioden kan overzien en zich ook steeds meer afvraagt hoe zij zich zelf tot het onderzochte gebied en zijn horizon verhoudt. De filosofie kan hieraan bijdragen met onder andere begripsgeschiedenis en conceptuele verheldering, bijvoorbeeld over termen als ras en gender, geschiedenis en objectiviteit. Nog verder toespitst vraagt de metafysica naar wat een horizon zelf eigenlijk is, wat tijd is, of wat 'is' is. In deze verschillende lagen van reflectie zijn filosofie en cultuurwetenschappen voortdurend op elkaar aangewezen. Disciplinair en interdisciplinair onderwijs en onderzoek moeten elkaar hierin verrijken en aanvullen. Daarvoor zie ik binnen de faculteit Cultuur- en Rechtswetenschappen van de Open Universiteit veel mogelijkheden die steeds beter worden benut.

3 Spel

Zoals alles wat wij ervaren plaats vindt in het kader van ruimtelijke, tijdelijke en culturele horizonnen, zo zijn ook al onze handelingen en is alles wat ons overkomt, onderdeel van praktijken. Het voltrekt zich altijd in een dynamische wisselwerking tussen mens en wereld. De metafoer waarmee dit het beste kan worden uitgelegd, is die van het spel. Het spel, om het maar meteen in het filosofisch jargon van de Duitse fenomenoloog Eugen Fink te zeggen, is een wereld-constituerend grondfenomeen.¹⁰ Dat klinkt heel bijzonder, maar vergt wel enige uitleg.

Wat is een spel eigenlijk? In het alledaagse taalgebruik betekent spel allereerst dat je iets doet dat niet nuttig of niet noodzakelijk is. Spelen is nergens goed voor, je doet het voor je lol, het vindt zijn doel in zichzelf. Het kan natuurlijk wel nuttige effecten hebben, zoals je conditie op peil houden, ontspannen, discipline en teamspirit ontwikkelen, en nog veel meer, maar dat is allemaal bijzaak. Tennis speel je om het tennis zelf. Zo gauw het in dienst staat van iets anders, gaat er iets wezenlijks in het spel verloren.

Vrijheid is ook een essentieel kenmerk van elk spel. Als je wordt gedwongen om te spelen, is het geen spel meer. Deze vrijheid verhoudt zich wel tot regels. Het zijn de spelregels die schaken tot schaken en hockey tot hockey maken, en die door de spelers in alle vrijheid worden aanvaard. Binnen die regels is er bovendien veel vrijheid om je eigen strategie te kiezen. Het is precies dit vloeiende samengaan van regels en vrijheid dat Friedrich Schiller er toe bracht het spel, en in het verlengde daarvan de kunst, te beschouwen als essentieel voor mens en samenleving: "De mens speelt alleen indien hij in de volle betekenis van het woord mens is, en hij is alleen dan geheel mens, indien hij speelt."¹¹

Er zijn ook vormen van spel waar de regels niet zo duidelijk vastliggen. Kinderen die een zandkasteel op het strand bouwen of met poppen schoolklasje spelen, kunnen de afspraken elk moment bijstellen, maar ook hun spel kent een zekere ordening die in spelregels kan worden verwoord. De minimale vorm van deze ordening is de wisselwerking tussen mens en wereld. Gadamer, die ook de metafoer van het spel heeft uitgewerkt, noemt dit een 'beweging van heen en weer'.¹² Een kind dat een bal laat stuiteren en weer probeert te vangen, is een heel eenvoudig voorbeeld hiervan. Deze heen en weer beweging is dus een interactie, er is altijd sprake van een relatie die je aangaat. In de eerder genoemde voorbeelden kunnen de stuitbal en het zand dus eigenlijk ook als spelers worden beschouwd.

De mens als speler is nooit degene die het spel volledig kan bepalen. Sterker nog, we gaan in zekere zin op in de wisselwerking van het spel, we kunnen ons er zelfs in verliezen. Dat geldt voor heel eenvoudige spelletjes en nog meer voor complexere spelen, bijvoorbeeld tussen meerdere teams. De uitkomst is altijd ongewis, we nemen deel aan iets dat we nooit volledig kunnen overzien en beheersen. Zoals Gadamer terecht stelt: niet de spelers zijn hier de subjecten, maar het spel zelf.¹³ Spelers zijn deelnemers, ze participeren in iets dat met hen op de loop gaat. Net zoals bij de horizon het primaat niet ligt bij het beschouwende perspectief, maar in de omvattende wereld, zo ligt hier het primaat bij het spel, en niet bij de spelers.

Een spel is dus een vrije, gereguleerde en dynamische interactie, een geordende heen en weer beweging tussen spelers die haar doel en betekenis allereerst in zichzelf vindt. De manier waarop deze heen en weer beweging wordt vormgegeven, bepaalt de aard van het spel.

Binnen dit begrip van het spel kunnen verschillende onderscheidingen worden aangebracht. Veel vormen van spel doe je samen met anderen. Het is mogelijk in je eentje te spelen, bijvoorbeeld met speelkaarten, maar ook dan speel je ergens mee. Er is dus altijd sprake van een dynamische relatie die de speler aangaat. In sommige spelen moet je vooral samenwerken met anderen, bijvoorbeeld samen een zandkasteel of een vlot bouwen; in andere is er eerder sprake van een wedstrijd, een speels conflict zoals bij het schaakspel. Beide elementen, samenwerking en conflict, kunnen natuurlijk goed samengaan, wanneer twee teams tegen elkaar spelen.

Wat het spel van andere bezigheden, zoals werk, onderscheidt, is dat het niet ergens toe dient, dat het niet nuttig of noodzakelijk is. Het wordt dan ook vaak als niet serieus beschouwd, als 'maar een spelletje'. Vergeleken met andere zaken moet je dat inderdaad niet te serieus nemen. Toch kan het spel alleen worden gespeeld, wanneer je dat wel op een serieuze manier doet. Elk spel vereist een zekere mate van inzet die zichzelf niet te veel mag relativiseren. Wie de regels aan zijn laars lapt, pleegt spelbederf. Vaak wordt een spel zelfs met volle overgave en fanatiek gespeeld.

Deze paradoxale verhouding tussen spel en ernst hangt samen met de vraag in hoever een spel echt is of slechts schijn. Het kind dat met een pop of met een skelter speelt, weet heel goed dat de pop niet echt een baby en de skelter niet echt een auto is. Toch wordt de pop in het spel levensecht als een kleine baby en wordt de skelter als een echte auto beleefd. Schijn en werkelijkheid zijn hier onderscheiden maar ook met elkaar verstrengeld. De verbeelding blijkt hier een belangrijk kenmerk van het spel te zijn.

Nog een onderscheiding: een spel wordt allereerst om zichzelf gespeeld, maar kan veranderen in een schouwspel. In dat geval komt er een dimensie bij. Het spel heeft nog steeds zijn doel in zichzelf, maar creëert daarmee iets dat zo interessant is dat anderen er naar komen kijken. De toeschouwers, zo benadrukt Gadamer, kunnen hierbij evenzeer in het spel opgaan als de spelers zelf en minstens even fanatiek worden.¹⁴

Vanwege de laatste genoemde kenmerken – de schijn en verbeelding van het schouwspel – is het spel vaak gerelateerd aan kunst. In het theater wordt een fictieve wereld opgebouwd als een spel voor een publiek. Niet voor niets betekenen het Duitse *Spiel* en het Engelse *play* niet alleen spel, maar ook letterlijk toneelspel. Maar alle kunstvormen kunnen worden begrepen als een spel, dat een geordende en beweeglijk relatie vormgeeft die vrij is en niet wordt geleid door een doel buiten zichzelf.

Net als bij het eenvoudige kinderspel zijn de schijn en verbeelding van het spel van de kunst innig vervlochten met een serieuze echtheid. Aristoteles heeft dit al ingezien, toen hij de tragedie vergeleek met de geschiedschrijving. Historici proberen de werkelijkheid te beschrijven zoals die echt is geweest; tragediedichters weten wezenlijke kenmerken van mens en wereld in hun fictie te vangen. De schone schijn van spel en kunst kan de werkelijkheid anders en soms beter weergeven dan een feitelijke beschrijving of een droge theorie.¹⁵

Het begrip van spel is dus al meerdere malen, onder andere door Schiller en Gadamer, gebruikt als metafoor om de kunst te begrijpen. Anderen hebben het spel geanalyseerd als één van de fundamentele manieren waarop mensen zich tot de wereld verhouden. De Nederlandse historicus Johan Huizinga deed dit in zijn historische en antropologische beschrijving van het spel als cultuurvormend verschijnsel.¹⁶ Eugen Fink heeft het spel naast arbeid, macht, liefde en dood als een fundamentele wereldvormende structuur beschreven, als een grondfenomeen.¹⁷ Ik zou nog een stap verder willen gaan en een abstracte opvatting van het spel willen beschouwen als basisstructuur van alle praktijken, alle vormen van interactie waarin mens en wereld elkaar vormgeven.¹⁹ Deze benadering is ontwikkeld vanuit fenomenologie en hermeneutiek, maar blijkt ook overeenkomsten te hebben met de actor-netwerk-theorie van Bruno Latour.¹⁹

Alle handelingen die wij verrichten en alle gebeurtenissen waarin we met de wereld vervlochten zijn, moeten worden begrepen als deelname aan een gereguleerde dynamische wisselwerking tussen mensen, dingen en de wereld. Deze interactie kan ook als een dialoog worden begrepen.

In alles wat we doen, reageren we op mogelijkheden die zich in onze omgeving voordoen, waardoor deze omgeving ook kan veranderen, waarna zich weer nieuwe mogelijkheden aan ons voordoen. Wie een muur metselt, speelt met stenen, specie, meetlint, bodem, weersomstandigheden, enzovoort. De manager die een productieafdeling leidt, schaakt op meerdere borden tegelijk: grondstoffentoevoer, personeelsbeheer, machine-onderhoud, regelgeving door de overheid – allemaal gebieden waar zij op nieuwe ontwikkelingen moet anticiperen en reageren. De sterrenkundige is in haar onderzoek in dialoog met sterren, zwaartekracht en zwarte gaten, met telescopen en meetinstrumenten, met onderzoeksteams en subsidieverleners, en vele andere zaken. De letterkundige die een gedicht interpreteert is allereerst in dialoog met dit gedicht, maar ook met de taal en zijn structuren, en met de auteur, reageert op andere interpretaties, doet dit op werkcolleges en op internet – allemaal vormen van strategische participatie in praktijken. Al deze handelingen worden verricht in structuren en patronen die richtinggevende regels volgen, maar die ook nooit helemaal vastliggen. Kortom, al onze acties en passies vinden plaats in gedeeltelijk vrije, gereguleerde en dynamische interacties die eigen doelen genereren. Deze interactie vindt plaats tussen meerdere spelers: mensen, dieren, dingen, allemaal ‘actanten’, in een terminologie die Latour aan de narratologie heeft ontleend.

Binnen dit algemene kader van het spel, kunnen verschillende soorten praktijken worden onderscheiden, die overigens voortdurend met elkaar samenhangen: arbeiden, kennen, eten en drinken – en ook spelen, in een meer toegespitste en gebruikelijke betekenis van het woord. In deze bijzondere zin van spel komen ook de genoemde elementen als verbeelding, schijn en schouwspel explicieter en meer onderscheidend naar voren. Maar over alle serieuze praktijken die gewoonlijk niet tot het spel worden gerekend, zoals oorlog voeren, conferenties organiseren, handel drijven, trouwen en oreren, om maar enkele voorbeelden te noemen, kunnen we ook altijd spreken in termen van spel. Wanneer we dat doen worden gewoonlijk de tactieken en perspectieven benoemd, waaruit blijkt dat onze keuzes en acties altijd strategische zetten, reacties en anticipaties binnen een dynamisch geheel zijn. Dit laatste is wat ik met de metafoor van het spel probeer te verwoorden.

4 Verhaal

Zoals onze ervaringen zijn ingebed in horizonnen, en onze handelingen in het spel van praktijken, zo zijn onze reflecties hierop ingebed in verhalen. In de meest algemene zin maakt reflectie gebruik van taal, in een ruime betekenis van het woord, die ook beelden, gebaren en andere symbolen omvat. Meer wetenschappelijk uitgedrukt: reflectie maakt gebruik van semiotiek. Dit taalgebruik is allereerst, in de meest eenvoudige vormen, onderdeel van alledaagse praktijken: je wenst iemand een goede morgen, trekt je wenkbrauwen op als je verbaasd bent, vraagt of de suiker kan worden doorgegeven, enzovoort. Reflectie betekent, zo zagen we eerder al, dat je een stap terug doet uit de praktijk waar je net nog in opging. Je overstijgt de kaders van de zojuist verrichte handeling, neemt een meta-perspectief in en overziet de handelingen en gebeurtenissen binnen een ruimere horizon. Vanuit zo'n nieuw perspectief ziet alles er anders uit. Deze reflectie kan op verschillende manieren plaatsvinden: opnieuw in een gesprek, en ook in een theoretisch betoog, maar het meest fundamentele en omvattende soort taalgebruik van de reflectie kan worden gevonden in het verhaal. Alle reflectie vindt uiteindelijk haar vorm in een verhaal.

In de wetenschap die zich bezint op de algemene structuren en kenmerken van verhalen, de narratologie, blijkt dat een poging om het verhaal te definiëren tot hele brede omschrijvingen leidt. Een verhaal kan worden gedefinieerd als een representatie van een serie gebeurtenissen die op een navolgbare manier worden geordend.²⁰ Niet alleen de grote romans van Proust en Tolstoj vallen hieronder, maar ook de ultrakorte verhalen van Lydia Davis. Het maakt ook niet uit of we het over een film of over een stripverhaal hebben, over een gedicht of over een serie foto's op Instagram. Er zijn vele vormen van verhalen. Wie de definitie heel ruim neemt, kan zelfs een theorie als een variant op een verhaal beschouwen.

Het is nu echter niet nodig om in een semantisch oerwoud te verdwalen. Er zijn ook andere manieren om te laten zien dat verhalen de meest omvattende vormen van reflectie zijn. Theorieën worden ontworpen binnen een netwerk van verhalen, niet andersom. De deskundige die een theorie aan een leek wil uitleggen, merkt al snel dat ze een verhaal vertelt, met veel "als ... dan ...", "vervolgens ..." en "als gevolg daarvan ...". In fenomenologische termen uitgedrukt: wetenschappers moeten niet alleen hun theoretische jargon kunnen gebruiken, maar ook altijd de stap terug kunnen zetten naar de alledaagse leefwereld.

Wanneer een wetenschapper reflecteert op het eigen wetenschappelijk onderzoek, zal zij ook de geschiedenis daarvan er bij moeten betrekken. Theorieën ontstaan immers in de wisselwerking van discussies en dialogen.

Het ene onderzoek bouwt voort op het andere of zet zich er tegen af en zoekt naar alternatieve verklaringen. Zo zijn ook de meest abstracte theorieën altijd ingebed in geschiedenissen, oftewel in verhalen.²¹

In de metafysica gaat het niet anders. Sinds de doorwerking van het moderne historisch besef is het onvermijdelijk dat metafysische reflecties ook een kijk op geschiedenis en historiciteit impliceren, en dat zij zich hierbij ook verhouden tot de eigen historiciteit. Het is geen toeval dat Jean-François Lyotard het einde van de moderne metafysica onder woorden bracht met zijn befaamde uitspraak dat “we niet meer geloven in de grote verhalen.”²²

Een andere Franse filosoof, Paul Ricoeur, laat in zijn drielige *Temps et récit*, “tijd en verhaal”, zien hoe de tijd zich niet laat vangen in theoretische uiteenzettingen. Tijd wordt alom gezien als de meest basale laag van onze ervaring. We zullen echter nooit vat krijgen op de tijd, omdat de tijd ons altijd al omvat. Toch moeten we ons tot de tijd verhouden. We kunnen niet leven zonder onze tijd te ordenen en in te delen. De tijd ordenen, dat is één van de belangrijkste taken en eigenschappen van verhalen. Verschillende gebeurtenissen worden in een volgorde gezet, die nooit gelijk is aan de volgorde waarin ze daadwerkelijk hebben plaatsgevonden. Een verhaal is dus een herschikking van de tijd, maar één die nooit definitief is. Verhalen geven richting aan de tijd door een begin en een einde te hebben en daartussen een volgorde die de lezer moet kunnen volgen, anders haakt ze af. De structurering van de tijd in verhalen geeft overzicht en oriëntatie, maar hoeft niet dwingend te worden. Verhalen hebben losse eindjes, worden opnieuw verteld maar dan net weer anders, ze kunnen altijd een vervolg krijgen, ze kennen geen onnavolgbare chaos maar een samenhang van losse onderdelen, die toch niet helemaal in het geheel opgaan, die niet in een keurslijf worden geperst. Net als de horizon zorgt een verhaal dus voor samenhang en ordening, zonder zelf definitief te worden afgesloten.²³

Zoals eerder al ter sprake kwam, kunnen we de wereld als geheel en ons leven als geheel niet overzien. De eenheid van de wereld en de eenheid van onszelf kan niet volledig op begrip worden gebracht, we kunnen het alleen ter sprake brengen als verhaal. Ricoeur, en met hem vele anderen, noemen dit een narratieve identiteit. Dit geldt zowel voor ieders persoonlijke identiteit als voor collectieve identiteiten.²⁴

De verhalen waarmee we grip op ons bestaan proberen te krijgen, zijn zelf weer ingebed in horizonnen en praktijken. Afhankelijk van de situatie vertel je een ander verhaal over jezelf. Als je wordt gevraagd wie je bent, kun je je legitimeren met een paspoort of identiteitsbewijs, maar dat is niet in alle gevallen het gewenste antwoord. Op een sollicitatiegesprek, op de divan bij de psychiater, of op je eerste date met die leuke jongen vertel je natuurlijk niet hetzelfde verhaal over wie je bent. Je leven is niet in één verhaal te vatten.

En we doen ons vaak ook graag net iets beter voor dan we in werkelijkheid zijn. Maar als je leugens vertelt, worden die soms snel en in de meeste gevallen toch een keer doorgeprikt.

Dat laatste gebeurt dikwijls minder snel als het om collectieve identiteiten gaat, zoals bijvoorbeeld in verhalen over wat tot voor kort de ‘vaderlandse geschiedenis’ werd genoemd. Die verhalen waren en zijn nogal eens eenzijdig gekleurd. Terwijl politici graag spreken over de betekenis van geschiedschrijving voor ‘onze nationale identiteit’, hebben historici gelukkig steeds meer oog voor zaken die vroeger liever uit zicht werden gehouden, zoals de slavenhandel en koloniale oorlogen. Zowel in persoonlijke als in gedeelde geschiedenissen moeten de verhalen telkens opnieuw en regelmatig op een vernieuwende manier worden verteld. Een kritisch-wetenschappelijke blik van historici en andere cultuurwetenschappers is hier onontbeerlijk.

Verhalen zijn niet alleen ingebed in horizonnen en praktijken, maar ook in netwerken van andere verhalen. Net als bij het spel, waar de spelers vooral deelnemers zijn in een omvattend spel, zijn vertellers degenen die deelnemen aan verhalen, en zijn denkers mensen die deelnemen aan het denken. Liefst op een vernieuwende manier, maar dat is lang niet altijd het geval. Verhalen komen niet uit het niets, zij bouwen voort op andere verhalen, in hun inhoud, hun thema’s, hun vorm en hun stijl. Dit geldt voor alle vormen van reflectie. Niet alle filosofen geven het toe, maar we hebben eigenlijk niet zo heel vaak echt originele ideeën. Denken begint met luisteren en lezen, met het tot je nemen van gedachten van anderen. Zo word je onderdeel van tradities die je eigen denken vormen. Martin Heidegger zei het zo: “Wij komen niet op gedachten, zij komen tot ons.”²⁵ Dit kennen we allemaal als inspiratie. En op een vergelijkbare manier zei zijn leerling Gadamer: “In feite behoort de geschiedenis niet ons toe, maar behoren wij de geschiedenis toe.”²⁶ Onze reflecties zijn slechts kleine onderdelen van veelzijdige patronen en lange tradities van denken en verhalen. Wij bewegen ons niet alleen binnen horizonnen en in een web van spelen en praktijken, maar ook in netwerken van verhalen. We zijn altijd “in Geschieden verstrickt”, zoals de fenomenoloog Wilhelm Schapp dat zo mooi heeft uitgedrukt.²⁷ Juist omdat de tradities en denkwijzen vaak zo vanzelfsprekend lijken, is het belangrijk dat we er kritisch op reflecteren. In zulke kritische reflecties moeten de filosofie en andere cultuurwetenschappen voortdurend samen te werk gaan.

De eerste reflecties over de wereld en het menselijk bestaan kregen vorm in mythische verhalen. Zulke verhalen zijn in alle culturen te vinden. Het begin van de westerse filosofie wordt alom beschouwd als de overgang, ten tijde van de Griekse Oudheid, van deze oorspronkelijke mythische verhalen naar pogingen tot rationele argumentatieve verantwoording van alle kennis,

waarden en opvattingen. Dit staat bekend als de beweging van *mythos* naar *logos*. De vorm is hier niet doorslaggevend, wel het principe van rationele verantwoording, die gepaard ging met het doorbreken van een gesloten mythisch wereldbeeld. Daar waar de mythologische verhalen vooral antwoorden geven, stelt de filosofie vragen. De grenzen van vaste mythische kaders worden dus doorbroken om de openheid van vragen en de binding aan rationele verantwoording te vinden.²⁸ Toch zijn de mythen en verhalen altijd de filosofie blijven begeleiden. Dat blijkt alleen al uit de nieuwe mythen die Plato in verschillende dialogen heeft verteld.²⁹ Bovendien komen elke keer wanneer de logische verantwoording op haar eigen grenzen stuit, de mythische verhalen weer sneller in beeld. Zij zijn niet meer dwingend of bindend, maar geven wel te denken. Dit noopte de Duitse filosoof van de Romantiek, Friedrich Schelling, tot een herwaardering van de mythologie.³⁰ In de twintigste eeuw zocht ook Paul Ricoeur opnieuw zijn toevlucht tot een interpretatie van mythologische verhalen.³¹ Kortom, metafysica, mythe en verhaal blijven tot elkaar veroordeeld.

Net zoals de horizon en het spel iets ongrijpbaars hebben, terwijl er toch ook algemene structuren in herkend kunnen worden, zo zijn ook verhalen veelzijdig en kunnen ze moeilijk begripsmatig worden afgebakend, maar hebben ze algemene kenmerken en structuren. Deze algemene kenmerken van verhalen worden bestudeerd in de narratologie, een studie die vooral in de twintigste eeuw een grote vlucht heeft genomen. Het zijn vooral formalisten en structuralisten geweest die op een uitermate abstract niveau universele structuren in mythen en verhalen hebben onderscheiden, met ingewikkelde wetenschappelijke termen als geïmpliceerde auteur, vertelinstantie, plot en actanten. Het gaat natuurlijk te ver om dat nu allemaal te bespreken, de spanningsboog is reeds al te lang gerekt. Ondanks het vele onderzoekswerk dat in de narratologie al is verricht, zou ik in de toekomst graag nog nader willen onderzoeken hoe enkele fundamentele spanningen in ons bestaan, in de *condition humaine*, hun uitdrukking vinden in de algemene plotstructuren van mythologische verhalen. Bij de spanningen in het menselijk bestaan kunnen we denken aan de verhouding tussen eindig en oneindig of ook sterfelijk en onsterfelijk, goed en kwaad, eigen en vreemd, heersers en onderdanen, samenwerking en conflict. Deze spanningsrelaties zijn terug te vinden in mythen van alle culturen en worden daarin op verschillende manieren, in verschillende plots, uitgewerkt, zoals bijvoorbeeld overwinning of aanvaarding van de sterfelijkheid; en ook: overwinning van het goede over het kwade of een oneindig conflict tussen goed en kwaad. Dergelijke algemene structuren bepalen mede in welke verhaalvormen wij onze eigen identiteiten begrijpen en vormgeven. Hier is al veel onderzoek naar gedaan,³² maar er valt naar mijn mening ook nog genoeg aan toe te voegen.

5 Een hedendaagse metafysica

Laten we teruggaan naar de hoofdvraag waarmee deze oratie is begonnen: Wat is de staat van de metafysica vandaag de dag? De metafysica is niet voorbij, hoewel dit wel vaak is beweerd. Metafysische vragen, vragen naar de aller-eerste principes en condities van de wereld en van ons bestaan, zullen altijd weer worden gesteld. Waarom worden zij telkens opnieuw gesteld? Omdat het altijd nodig blijft om onze opvattingen en keuzes te verantwoorden en daarbij soms tot het uiterste te blijven doorvragen. Definitieve antwoorden zullen niet worden gevonden, maar het is wel degelijk mogelijk zinvolle discussies hierover te voeren die tot nieuwe inzichten kunnen leiden.

Een hedendaagse metafysica kan niet anders dan een oneindige discussie zijn, waarin alleen eindige en voorlopige standpunten kunnen worden ingenomen. Zij kan de algemene structuren beschrijven, die door ons hele bestaan, door ons denken en doen, worden voorondersteld; algemene structuren die de mogelijkheden vormen voor wie wij zijn en wat wij doen, en die ook de grenzen daarvan bepalen. Het is inherent aan deze structuren dat wij ze niet volledig kunnen overzien, maar dat neemt niet weg dat we er toch wel iets zinnigs over kunnen zeggen. Dit heb ik geprobeerd te laten zien aan de hand van de noties horizon, spel en verhaal, die hopelijk iets hebben verduidelijkt over de kaders van respectievelijk onze ervaringen, ons handelen en ons denken. Op alle drie niveaus bleek dat wij deelnemers zijn aan iets dat groter is dan wijzelf. We kunnen het niet overzien, laat staan beheersen, maar het laat ons ook niet onverschillig en maakt ons evenmin onbelangrijk.

Vanuit de geschetste kaders van horizon, spel en verhaal kunnen we nu de grenzen van de klassieke metafysica goed begrijpen. Zowel de twijfel als de antwoorden die in diverse vormen van de klassieke metafysica zijn ontwikkeld, worden met grenzen geconfronteerd. Echt radicale twijfel is niet mogelijk, dat wil zeggen, je kunt niet aan alles tegelijk twijfelen. Ludwig Wittgenstein heeft, met een argumentatie die veel lijkt op de door mij gebruikte fenomenologisch-hermeneutische denkwijze, aangetoond dat twijfel pas kan opkomen binnen een betekenisvol geheel. Kennis en twijfel fungeren allebei alleen in een systeem dat als geheel niet in één keer betwijfeld kan worden en dat meer is dan een set van cognitieve beweringen, namelijk een samenhangende praktische leefwereld.³³ Absoluut zekere en alomvattende antwoorden zijn evenmin mogelijk, we kunnen geen goddelijk perspectief innemen. Maar we kunnen wel gangbare patronen en opvattingen overstijgen en een vogel-perspectief of helikopter-perspectief bereiken. Zo kunnen we inzichten verwerven in de historisch-culturele horizonnen van onze wereld, en, in reflectie

hierop, ook inzichten in de werking van een horizon als zodanig. Dergelijke noodzakelijk vooronderstelde maar tegelijk voorlopige kennis komt in de plaats van de klassiek metafysische systemen. Het belangrijkste kenmerk van de traditionele metafysica dat hierbij overeind blijft, is het principe van rationele verantwoording. Niet dogmatische stellingen, tradities, taboes of machtswoorden, maar alleen kritische vragen en rationele argumentatie mogen geldigheid claimen binnen de filosofie.

Wellicht roept dit betoog de vraag op of het ware en het goede, en onze waarden en inzichten hier niet te zeer gerelativeerd worden. Als waarheid zo afhankelijk wordt van historische en culturele conventies, wat blijft er dan nog van die waarheid over? Een dergelijke kritiek vooronderstelt echter een al te rigoureuze dilemma tussen ofwel absolute zekerheid ofwel een alles ondermijnend relativisme. Het criterium voor absolute zekerheid heeft zelf zijn wortels in de genoemde historische kaders. Een verantwoording van dergelijke criteria vereist juist een historisch-filosofisch onderzoek naar hun ontstaan en legitimatie. Met andere woorden: zowel de vraag naar geldigheid als de antwoorden daarop vooronderstellen veranderlijke kaders zonder welke zij niet zouden kunnen opkomen en geen betekenis zouden hebben.

Bovendien versterkt de hier uiteengezette benadering de waarde en betekenis van de huidige opvattingen en zienswijzen. Die zijn niet onzeker totdat ze definitief gefundeerd zijn, maar hun praktische betrouwbaarheid kan naar waarde worden geschat. Aan veel feitelijke ervaringen – bijvoorbeeld dat ik nu spreek en dat u luistert – hoeven we natuurlijk helemaal niet te twijfelen, terwijl een goed begrip van wat daarbij nu precies allemaal gebeurt – hoe er geïnterpreteerd wordt, hoe taal werkt – wel degelijk vragen kan oproepen. Wittgenstein heeft dat heel mooi als volgt verwoord: “Wat vaststaat, staat niet vast omdat het op zichzelf duidelijk of plausibel is, maar het wordt door wat er omheen ligt vastgehouden.”³⁴

Daar komt bij dat overtuigingen hun kracht alleen kunnen bewijzen wanneer ze van tijd tot tijd worden uitgedaagd. Een waarlijk metafysische of filosofische houding is zich bewust van het onvermijdelijke spanningsveld tussen zekerheid en twijfel. Wie koste wat het kost vast wil houden aan vermeende zekerheden en deze niet ter discussie durft te stellen, geeft juist blijk van onzekerheid, en reden tot wantrouwen, kritische ondervraging en zelfreflectie. Wie zeker is van haar zaak durft zich kwetsbaar op te stellen, met de daaraan verbonden risico's. Samen kritisch reflecteren op wat voor ons niet om het even is, is precies het vorm geven aan de rationele verantwoording waar het in de filosofie om draait. Deze rationele verantwoording kent altijd praktische grenzen, maar geen principiële grenzen: in principe is niets boven kritiek en

twijfel verheven. En ik besef natuurlijk heel goed dat dit een in zichzelf paradoxale uitspraak is, dat is inherent aan de zaak waar het hier om gaat.³⁵ Er is nog een reden waarom de hier geschetste visie niet relativistisch is. Daarvoor moet ik nog heel kort iets aanstippen wat wel is genoemd maar ook onderbelicht is gebleven. Elke horizon wordt benaderd vanuit een eigen en uniek perspectief. Elk spel wordt gespeeld door spelers die een eigen strategie kunnen kiezen. Zowel oriëntatie als het handelen vooronderstellen noodzakelijk een minimale vrijheid. De singulariteit en vrijheid van individuen zijn een even onmisbaar als kwetsbaar element in deze beschouwing. Dit houdt tegelijk een ideaal in: het denken kan zich het beste ontwikkelen door middel van een volstrekt vrije uitwisseling van gedachten. Hetzelfde geldt voor gelijkheid. In de verantwoording door middel van rationele argumentatie doet het er in principe niet toe wie een visie of argument naar voren brengt. Filosofie gedijt het beste in wat Jürgen Habermas 'machtsvrije communicatie' noemt.³⁶ Niemand mag bij voorbaat worden buitengesloten uit de publieke en academische arena. De hier genoemde spanningsverhoudingen zal ik echter niet verder uitwerken, omdat ik waarschijnlijk al te veel heb geëist van uw aandacht. Waar het om gaat is dat de waarden vrijheid en gelijkheid een intrinsiek onderdeel van filosofische reflectie zijn, die de westerse filosofie vanaf haar ontstaan hebben begeleid, maar pas echt tot ontwikkeling zijn gekomen in de moderne tijd. Ook in dit opzicht is de hier gegeven schets van een hedendaagse metafysica zeker niet relativistisch. Tenslotte had ik aan het begin van deze oratie beloofd dat het eindresultaat niet alleen een opzet van een hedendaagse metafysica zou zijn, maar ook een poging om mens en wereld in hun onderlinge verhoudingen in grote lijnen te begrijpen, oftewel een aanzet tot een cultuurfilosofie. Hopelijk is intussen duidelijk geworden dat de beschreven verhouding tussen mens en wereld ook een visie op cultuur impliceert. In horizonnen, spelen en verhalen geven mensen gezamenlijk vorm aan de wereld en maken ze cultuur. Enerzijds zijn sociaal-culturele netwerken en ontwikkelingen hierbij bepalend voor de mogelijkheden van elk individu. We zijn meer een product van cultuur en geschiedenis dan dat we hen creëren. Anderzijds is individuele vrijheid een onmisbaar element in elke cultuur. Deze wisselwerking is niet alleen een feitelijk gegeven, er speelt een moreel ideaal in door, namelijk dat in de ideale cultuur waarnaar we zouden moeten streven, vrijheid en gelijkheid optimaal worden gerealiseerd. Bovendien kunnen we achteraf vaststellen dat in de moderniteit, vooral in Verlichting en Romantiek en in hun doorwerking, belangrijke stappen vooruit zijn gezet. Deze stappen vereisen een zorgvuldig bewaren en uitbouwen van de waarden van vrijheid, gelijkheid en rationaliteit in cultuurwetenschappelijk onderzoek en in een democratische cultuur.

Daar valt natuurlijk nog veel meer over te zeggen, maar wees niet bang, dat ga ik nu niet doen.

Omdat we alles wat we doen, alleen kunnen doen door voort te bouwen op het werk van anderen en dank zij medewerking en afleiding, liefde en belangstelling van vele anderen, wil ik deze oratie graag traditiegetrouw beëindigen met enkele dankwoorden.

Om te beginnen wil ik graag de docenten van mijn studies geschiedenis en filosofie in Groningen, aan de VU Amsterdam en in Leuven en tijdens mijn promotieonderzoek in Tilburg bedanken voor het onderwijs waarmee zij mij hebben ingewijd in het academische leven en denken.

Ik ben vooral veel dank verschuldigd mijn beide promotores Gido Berns en Sam IJsseling. Dat wil ik hier graag vermelden, alhoewel zij het zelf helaas niet meer kunnen horen. Niet alleen door hun inhoudelijke kennis maar vooral ook door hun open geest en innemende persoonlijkheid blijven zij altijd belangrijke voorbeelden voor mij.

Een hartelijk woord van dank ook aan mijn collega's van de Faculteit Wijsbegeerte in Groningen, nu vooral voor hen die hélemaal naar Zuid-Limburg zijn gekomen. Al vele jaren zijn jullie, zijn wij, een academische gemeenschap waar onderwijs en onderzoek van hoge kwaliteit wordt gecombineerd met een uitstekende collegiale sfeer – een voorbeeld voor veel andere faculteiten. Veel dank ook aan collega's elders in de Lage Landen, met wie ik in allerlei gremia aangename contacten onderhoud, zoals het Gezelschap voor Fenomenologische Wijsbegeerte en het Tijdschrift voor Filosofie. Ik ben blij dat we samen kunnen bij-dragen aan de verbreiding en verdere ontwikkeling van de fenomenologie en van wat met gebrek aan een betere uitdrukking 'continentale filosofie' wordt genoemd.

Bijzonder veel dank ben ik verschuldigd aan de Open Universiteit, allereerst het College van Bestuur en het Faculteitsbestuur, voor het in mij gestelde vertrouwen. Van jullie wil ik allereerst Anja Oskamp noemen. Anja, jij weet een druk bestaan telkens weer te combineren met persoonlijke belangstelling voor medewerkers; ik heb je leren kennen als een open en betrokken leidinggevende en ik ben heel blij dat je hier, zo kort voor de rectoraatsoverdracht, zelf aanwezig bent. Verder dank aan twee decanen: Evert Stamhuis, die mij alweer bijna drie jaar geleden als eerste en op een bijzonder aangename manier in de Open Universiteit heeft verwelkomd en die nu in zonniger oorden in de Caraïben vertoeft, en Rein de Wilde. Rein, jij hebt met visie en tact voor een nieuwe structuur en nieuw elan gezorgd binnen de Faculteit Cultuur- en Rechtswetenschappen. In de relatief korte tijd dat ik je ken, heb ik van jou als leidinggevende al veel geleerd; dank daarvoor!

Alle collega's van de Open Universiteit, in allerlei geledingen, en vooral het gebied Cultuurwetenschappen en de vakgroep Geschiedenis en Filosofie, wil ik van harte bedanken voor de fijne collegiale samenwerking. De interdisciplinaire samenwerking is heel leerzaam en bevalt mij uitstekend. In het bijzonder wil ik de sectie Filosofie noemen: Carli, Elisabeth, Femke, Frank, Herman, Jeannette, Jeroen en Marieke. Veel dank voor de professionaliteit, het geduld en de vriendschappelijke sfeer waarmee jullie mij hebben verwelkomd en ingewijd in de wereld van de OU en het afstands onderwijs. Ik verheug mij op de voortzetting, nog vele jaren, van gezamenlijk onderwijs en onderzoek in de filosofie.

Veel dank ook aan alle vrienden, oude en nieuwe, en aan de families Evink, Dobben en Van Rheenen. Sommigen van jullie zijn misschien in de loop van mijn verhaal de draad kwijtgeraakt, maar ik hoop dat wel duidelijk is geworden dat al mijn ingewikkelde bezigheden niet mogelijk zouden zijn geweest zonder jullie belangstelling, warmte, vriendschap en liefde. Heel veel dank daarvoor!

Tenslotte, de belangrijkste van alle hier aanwezigen zijn natuurlijk jullie, Sarah en Leeyanne; daarom is mijn dank aan jullie ook het moeilijkst onder woorden te brengen, dus dat ga ik nu niet eens proberen, maar bewaar ik voor een andere keer.

Ik heb gezegd.

Eindnoten

- 1 Aristoteles, *Metafysica*, 982b29-983a11; *Nicomachische Ethiek* X, 1177a11-17, 1178b8-23, 1179a23-32.
- 2 Plato, *Theaethetus* 176a-b; vgl. *Timaeus* 90b-d, *De Staat* 518e.
- 3 Plato, *Phaedo* 107a-b; *Meno* 99e-100b; *Parmenides* 130d; *Lysis* 222d-223b; *Kleine Hippias* 372b-373a, 376c; *Charmides* 175a-176a.
- 4 Wilhelm Dilthey, *De onmogelijkheid van de metafysica*, Budel: Damon 2010.
- 5 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, *Husserliana* 3, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976, 71-73, 186; idem, *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana* 1, Den Haag: Martinus Nijhoff 1963, 84-86, 131-133; idem, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur genealogie der Logik*, Hamburg: Felix Meiner 1972, 26-35; idem, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihre Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Husserliana* 39, Dordrecht: Springer 2008, 53-143. Vgl. Donn Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press 2000, 331-392; Michael Staudigl, 'Horizont', in: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner 2004, 264-267.
- 6 Hans-Georg Gadamer, *Waarheid en methode. Hoofdlijnen van een filosofische hermeneutiek*, Nijmegen: Vantilt 2014, 288-293; zie ook Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*, Chicago: Open Court 1998, 34-50.
- 7 Martin Heidegger, *Zijn en tijd*, Nijmegen: SUN 1998, 80-91.
- 8 Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, Baarn: Ambo 1987, 119-214; Jacques Derrida, 'Introduction', in: Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Parijs: Presses Universitaires de France 1962, 123; idem, *La dissémination*, Parijs: Seuil 1972, 389; idem, *Positions*, Parijs: Minuit 1972, 61-62; *Force de loi*, Parijs: Galilée 1994, 56-60.
- 9 Eddo Evink, 'Horizons and Others. Gadamer, Levinas, Patočka', in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 84, 4, 2010, 729-748; idem, 'Horizons of Expectation. Ricœur, Derrida, Patočka', in: *Studia Phaenomenologica*, XIII, 2013, 282-308.
- 10 Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg, München: Karl Alber 1995, 352-419.
- 11 Friedrich Schiller, *Brieven over de esthetische opvoeding van de mens*, Amsterdam: Octavo, 2009, 58.
- 12 Gadamer, *Waarheid en methode*, 107-135; idem, *Het schone. Kunst als spel, symbool & feest*, Amsterdam: Boom 2010, 34-46.
- 13 Gadamer, *Waarheid en methode*, 108-111.
- 14 Gadamer, *Waarheid en methode*, 114-115; idem, *Het schone*, 36.

- 15 Aristoteles, *Over poëzie*, 1451a36-b11.
- 16 Johan Huizinga, *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*, Groningen: Tjeenk Willink, 1974 (1938).
- 17 Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*.
- 18 Gadamer zet deze stap eigenlijk ook al, maar vooral impliciet. In *Het schone* bespreekt hij kunst en kunst-ervaring aan de hand van de begrippen spel, symbool en feest. Om alle kunstuitingen uit verleden en heden als één geheel te beschrijven, zijn de begrippen van de klassieke esthetica volgens Gadamer niet voldoende en is het noodzakelijk, zo schrijft hij, om " ... terug te vallen op meer fundamentele menselijke ervaringen. Wat is de antropologische basis van onze ervaringen van kunst? Rond de begrippen 'spel, symbool en feest' zal deze kwestie verder worden uitgewerkt." (*Het schone*, 34.) De uitwerking van deze drie begrippen betreft echter veel meer dan de ervaring van kunst, namelijk de gehele 'antropologische basis'.
- 19 Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor–Network Theory*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- 20 Er zijn natuurlijk vele definities gegeven van een verhaal. Aristoteles omschrijft in *Over poëzie* de 'muthos' als "de representatie van de handeling" en "de verbinding en structuur van gebeurtenissen." (1450a5). Mieke Bal definieert als volgt: "Een *verhaal* is een op een bepaalde wijze gepresenteerde geschiedenis. Een *geschiedenis* is een serie logisch en chronologisch aan elkaar verbonden gebeurtenissen, die worden veroorzaakt en ondergaan door 'acteurs';", Mieke Bal, *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*, Muiderberg: Coutinho, 1980, 13. Tenslotte nog een geschikte definitie: "A narrative is the semiotic representation of a series of events meaningfully connected in a temporal and causal way.", Susana Onega and José Angel García Landa, *Narratology: an Introduction*, Londen: Longman 1996, 3.
- 21 Niet toevallig zijn er veel etymologische verbanden tussen geschiedenis en verhalen, zoals blijkt uit het Duitse 'Geschichte' en het Engelse 'story' en 'history'.
- 22 Jean-François Lyotard, *Het postmoderne weten*, Kampen: Kok Agora 1987, 26, 108.
- 23 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Parijs: Seuil 1983-1985.
- 24 Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Parijs: Seuil 1990. Een beroemd voorbeeld van wat een studie naar narratieve collectieve identiteiten kan worden genoemd is Benedict Anderson, *Verbeelde gemeenschappen. Bepiegelingen over de oorsprong en de verspreiding van het nationalisme*, Amsterdam: Mets 1995.

- 25 “Wir kommen nie zu Gedanken, sie kommen zu uns.,” Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe 13*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, 76.
- 26 Gadamer, *Waarheid en methode*, 265.
- 27 Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2012 (1953).
- 28 Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago: Open Court 1996, 1-51.
- 29 Geneviève Droz, *Les mythes platoniciens*, Parijs: Seuil 1992.
- 30 Deze gedachte is al te vinden in het “Oudste systeemprogramma van het Duitse Idealisme”, Picaron 1987, toegeschreven aan zowel Schelling als Hölderlin en Hegel.
- 31 Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, Rotterdam: Lemniscaat 1970.
- 32 Zie o.a. Vladimir Propp, *Morphology of the Folk Tale*, Austin: University of Texas Press, 1968; Claude Lévi-Strauss, ‘La structure des mythes’, in: *Anthropologie structurale*, Parijs: Plon 1958, 227-256; idem, *Mythologiques*, Parijs: Plon 1964-1971; Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale*, Parijs: Presses Universitaires de France 1986; Peter Brooks, *Reading for the Plot. Design and Invention in Narrative*, New York: Knopf 1984.
- 33 Ludwig Wittgenstein, *Over zekerheid*, Meppel, Amsterdam: Boom 1977, aant. 94, 102, 105, 110, 114, 115, 142, 144, 204, 232, 248, 341, 509.
- 34 Wittgenstein, *Over zekerheid*, aant. 144.
- 35 Jan Patočka noemt deze filosofische houding ‘leven in waarheid’ en, met een Platoonse uitdrukking, ‘zorg voor de ziel’; zie Patočka, *Plato and Europe*, Stanford: Stanford University Press 2002.
- 36 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

