

Niets dan liefde

MARC DE KESEL

Niets dan liefde

*Het vileine wonder
van de gift*



SJIBBOLET • AMSTERDAM • MMXII

Illustratie omslag

Miniatuur uit *Missaal* (1323), gemaakt in opdracht van Johannes de Marchello, abt van de premonstranzer abdij van Saint-Jean-sur-la-Celle in Amiens en vervaardigd door Garnerus de Morolio (scribent) en Petrus de Raimbaucourt (illuminator).
Koninklijke Bibliotheek Den Haag,
catalogusnummer 78 D 40.

© 2012 M. De Kesel

p/a Uitgeverij Sjobbolet, Amsterdam

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

*No part of this book may be reproduced
without the written permission of the publisher*

Boekverzorging

René van der Vooren, Amsterdam

ISBN 978 94 9111 011 5 | NUR 730

Inhoud

Inleiding

'Love is not loving' 11

1 *Pur Amour*

De logica van de gift en haar impasse 21

GIFT & POLITIEK

2 *Apocalyptisch geschenk*

Gift en moderne socialiteit (*Dogville*) 51

3 *Giftig spiegelpaleis*

Het trauma in de moderne vrijheid (*Manderlay*) 81

LIEFDE, GIFT, THERAPIE

4 *Kind van de liefde*

Gift en elementaire verwantschap 109

5 *Het harde van zacht*

De gift als positief paradigma voor de zorg 129

Epiloog

De gift van de eenhoorn 149

Bibliografie 165

Register 171

Over de auteur 175

Voor
Fons Buyens

DE OORSPRONG VAN DE OORSPRONG

*Een minnaar vertelde zijn liefste hoeveel hij voor haar had gedaan.
'Voor jou had ik zoveel over. Door jou werd ik het doelwit van
talrijke pijlen. Alles hebben ze me afgenomen, zelfs mijn eer.
Ach, wat heb ik uit liefde voor je geleden. Geen avond, geen ochtend
glimlacht me nog toe.'* [...]

*Zijn liefste antwoordde: 'Het is waar, dat alles had je voor
me over. Maar kom nu eens hier en luister naar me: Je bent
niet tot bij de oorsprong van de oorsprong van de liefde gegaan,
en alles wat je deed was weinig zaaks.*

— Maar wat is die oorsprong dan?

*— Het is de dood, het verdwijnen, het niet-bestaan. Alles heb
je gedaan om je liefde te bewijzen, behalve sterven!*

*Op dat zelfde moment gaf de minnaar in vreugde de geest,
en die vreugde bleef eeuwig bij hem.*

DJALÂL AL-DÎN RÛMÎ, 13de eeuw
(Rûmî 1998, p. 123; vertaling MDK)

*Niets cadeau gekregen, alles te leen.
Tot over mijn oren in de schulden
zal ik met mezelf
voor mezelf moeten betalen
mijn leven voor mijn leven geven.*

WISŁAWA SZYMBORSKA
(Szyborska 1999, p. 269)

Inleiding

'Love is not loving'

L'amor che move il sole e l'altre stelle.

DANTE ALIGHIERI¹

Socrates, bekend als de vader van het denken en van de wetenschap, was niet te beroerd om van zichzelf te zeggen dat hij eigenlijk niets wist. Tenzij iets over de liefde, voegde hij eraan toe. Hij bedacht zich echter meteen en verklaarde ook daarover niets te weten.²

Dit boek gaat over 'niets dan liefde', maar de auteur herkent in Socrates ten volle zijn meester en durft juist daarom onbeschroomd te exploreren in de 'wolk van niet-weten' die rond de liefde hangt.

We weten inderdaad niet goed wat wij zeggen als we het woord 'liefde' in de mond nemen. Staat liefde voor de gelukzalige toestand waarin ik mij bevind wanneer iemand van mij houdt van wie ook ik hou? Of staat liefde voor mijn verlangen naar iemand die van zijn of haar kant dat verlangen nog niet koestert en misschien wel nooit zal koesteren? Het woord liefde lijkt bij nader inzicht een 'roze wolk' die dit verschil onopgemerkt moet houden, een 'wolk' die toelaat dat ik mijn verlangen naar iemand moeiteloos kan verwarren met de bevrediging van dat verlangen.

¹ Laatste vers van de *Divina Commedia: Paradiso* XXXIII, vers 145.

² Zie *Symposium* 177d: '[...] ik die immers beweer van niets verstand te hebben tenzij van minne-aangelegenheden [...]'. Verder in diezelfde dialoog neemt Socrates die

uitspraak terug: '[...] en toen ik beweerde beslagen te zijn in minne-aangelegenheden, hoewel ik natuurlijk niets van de zaak afwist [...]'. (198d). Vertalingen komen uit Plato 1978, p. 202, p. 230.

Niet alle equivalenten in de andere talen weven zo'n roze wolk rond zich. Denk bijvoorbeeld aan het Griekse 'eros'. Dit woord noemt slechts één van de twee in het Nederlandse woord besloten facetten. *Eros* staat enkel voor het verlangen, voor het onvervulde, het hunkerende van de liefde. Voor het 'onoverwinnelijke' van *Eros* zoals het heet in het vierde *stasimon* van Sophocles' *Antigone*.³ *Eros* verwijst er naar een wond, aangebracht door de blinde jonge god met die naam, een wond die nooit echt geneest. Euripides, de andere Griekse tragedieschrijver, vermeldt *Eros* als de enige god die nergens in Hellas ook maar één tempel of altaar heeft.⁴ Hij valt met geen offer te vermurwen, zo blind gaat de liefdespijn zaaiende god onder de sterfelijken tekeer. Zo blind, dat zelfs de wijze Socrates beseft er niets zinnigs over te kunnen vertellen. Voor hem, zoals voor alle antieke Grieken, is *eros* de naam voor een probleem zonder oplossing, voor een verlangen dat (anders dan bij het woord 'liefde') de bevrediging waarvan het droomt ongenoemd laat. De zo-even aangehaalde passage uit *Antigone* verwoordt dat treffend (zeker in de vertaling van Johan Boonen):

eroos triomfantelijke eroos
 [...]
 jij verleidt wie koel is – jaagt zijn hart
naar het verderf. jij maakt
verwarring twist tussen de vader
en de zoon. jij –
verlangen helder op de ogen
jij verrukkelijke bruid
koningin der koningen: jij onderwerpt
jij wint jij speelt je spel
*godin mijn liefde.*⁵

3 Vers 781.

5 Boonen 1987, p. 37.

4 *Hyppolytos*, vers 544. Ook Plato vermeldt dat *Eros* geen cultus kent; zie *Symposium* 189c.

Hetzelfde geldt voor het Latijnse ‘amor’. De antieke Romein hoorde in dat woord iets dat zeer dicht aanleunde bij het Griekse ‘eros’.

Maar wij, moderneren, horen in *amor* de ‘liefde’ in haar hierboven genoemde dubbelheid: als onvervuld én vervuld verlangen. Dat heeft zo zijn reden. Wij lezen het woord, bewust of onbewust, immers in *christelijk* Latijn, in de taal van de cultuur die direct aan onze moderniteit voorafgaat en die de veelheid aan goden door een enkele God vervangen had. Liefde was een van de namen van die ene God.⁶ Eerst heette die God nog *caritas*, een term die, in tegenstelling tot *amor*, juist wijst op de opheffing van alle tekort, op een toestand waarin het grillige verlangen mensen niet tegenover elkaar doet staan, maar onderling verenigt — als ‘broeders en zusters’, zoals dat in christelijke teksten heet.⁷ En ook al blijft de verdere christelijke geschiedenis de term *caritas* in onderscheid met *amor* gebruiken, tegelijk blijken beide termen elkaar al gauw te kunnen vervangen. *Amor* blijft op de een of andere manier geconnoteerd aan het onvervulde (en dus aan de *eros*), maar wordt tegelijk gelezen als de vervulling, als opheffing van alle tekort.⁸

6 Zie bijvoorbeeld in de eerste brief van Johannes: ‘De mens zonder liefde kent God niet, want God is liefde’ (1 Joh. 4, 8).

7 *Caritas* vertaalt het Griekse *agapè*. (In de Vulgaat, de Latijnse vertaling van de Bijbel, valt in die context amper tweemaal het woord *amor*: 1 Petrus 1, 22; 2 Petrus 1, 7.) *Agapè* karakteriseert naast ‘geloof’ en ‘hoop’, de verlostte conditie van de christen; zie Paulus’ eerste brief aan de christenen van Korinthe (1 Kor. 13, 13). Hij *geloof*t deel te hebben aan de van alle tekort en zonde verlostte staat waarop hij *hoopt*. Hij leeft in de *liefde*, in het heil dat God vanouds

aan zijn wetgetrouwe volk had beloofd.

8 Reeds bij Augustinus is *amor Dei* een geijkte uitdrukking; zie onder andere in de *Belijdenissen* XI, I, 1 (Augustinus 1985, p. 263) en *De stad Gods*, XIV, 28 (Augustinus 1983, p. 670). Mede onder Augustinus’ invloed wordt *amor Dei* een courante uitdrukking in de christelijke teksten van de middeleeuwen (denk aan de ‘sanctus et arcanus amor’ van Bernardus van Clairvaux; geciteerd in Todoroff 2002, p. 163). Bij Dante is Amor wat Aristoteles ‘de onbewogen beweging’ noemde, de God die ‘de aarde en de andere sterren beweegt’ ▶

Dat het christendom weinig of geen voeling zou hebben met *eros* of het typisch erotische, is een wijdverspreid misverstand. Het kent een heuse erotische cultuur die rijker en subtieler is dan algemeen wordt aangenomen. Denk alleen al aan de mystieke traditie en, om één voorbeeld te noemen, aan de talrijke gedichten van Johannes van het Kruis die je ook vandaag nog moeiteloos kunt plagieren als je jouw liefste met erotische reflecties wilt verwennen.⁹ Echter, in een christelijk universum is *eros* nooit *zonder meer* de onbeheersbare luim van het lot zoals die uit de aangehaalde passage in Sophocles sprak. De liefdeshunker wordt er gedacht vanuit de bevrediging, vanuit een opheffing van alle grilligheid. In eerste en laatste instantie is christelijke *amor* een genade, een gratuite gift die alle amoureuze grilligheid en tekort in volmaakte goedheid – in ‘liefde’ – keert.

Toch is de volmaakte goddelijke liefde allesbehalve simpel, om nog te zwijgen van de wreedheid die in haar basisreferentie is meegegeven. In het christelijke fantasma heet het immers dat God, in zijn Zoon, zichzelf heeft ‘weggeschonken’.¹⁰ Door de liefdesdood op het kruis heeft God (of, wat op hetzelfde neerkomt, zijn Zoon) onze grilligheid en andere tekorten op zich genomen. Onze liefdespijnen heeft Hij op zijn schouders geladen. Hem liefhebbend verdwijnt daarom onze pijn in de Zijne: die ‘hoge waan’ is het paradigma van de christelijke *amor*, of Minne

► (zie het motto bovenaan de inleiding). Het universum rust in de ‘liefde Gods’, de ‘Amor Dei’. Daarin rust in een nog sterkere mate – want bewust – de christengemeenschap. ‘Amor Dei’ staat voor de liefde *tot* én de liefde *van* God, voor een liefde die wordt gedacht vanuit haar vervulling (in God), en niet van uit het onherroepelijke van het tekort, zoals bij de Eros.

⁹ Zie bijvoorbeeld zijn ‘Geestelijk Hooglied’, ‘Donkere nacht’ of

‘Levende vlam van liefde’ in Johannes van het Kruis 1963, p. 186-204.

¹⁰ ‘En de liefde die God is, is onder ons verschenen doordat hij zijn enige Zoon in de wereld gezonden heeft, om ons door Hem het leven te brengen. Hierin bestaat de liefde: niet wij hebben God liefgehad, maar Hij heeft ons liefgehad, en Hij heeft zijn Zoon gezonden om onze zonden uit te wissen’ (1 Joh. 4, 8-9).

zoals de middeleeuwse mystiek het noemt. Een van Hade-wijchs gedichten zet het in alle scherpste neer:

*Ic beve, ic cleve, ik gheve,
Ic leve op hoghen waen,
Dat minne pine die fine
In de sine zal al ontvaen.*¹¹

De minnende mystica beeft voor de geliefde, ze kan niet zonder hem, terwijl ze, eenmaal mét hem, zichzelf verliest want wegschenkt: dit is de waanzin van de eigengereide gift die liefde heet. Maar geen nood, zo leert de christelijke duiding van de *eros*: die waanzin vindt in het voorwerp van zijn liefdeshonger zijn ware zin: de goddelijke geliefde neemt de pijn op zich en laat zijn minnares alleen nog puur genot.

‘*Love is not loving*’, zingt David Bowie in een bekende song.¹² Dit vers vat het antieke Griekse *eros*-paradigma treffend samen: we zijn verwond door een *amor* die *zelf* niet liefheeft. Liefde zelf is niet tot liefde in staat. In de christelijke cultuur verandert dit paradigma. Daar heeft de Amor — naam voor God — *zelf* lief en verlost ons daarom van alle pijnlijke liefdeshonger en ander menselijk tekort. Tegelijk verraadt de verlossing een ongekende wreedheid: de liefde van de goddelijke vader kost zijn Zoon het leven. De

11 ‘Ik leef, ik hecht mij vast [aan de geliefde], ik geef [mij aan de geliefde over] ik leef in grote verwachting, dat mijn heerlijke pijn in zijn pijn alles zal ontvangen’, vertaling door Mönnich, die het samen met de hier geciteerde oorspronkelijk tekst (uit het 15de ‘mengelgedicht’ van Hadewijch) aanhaalt in Mönnich 1990, p. 471.

12 Het is een vers uit ‘Soul love’ in *The Rise and Fall of Ziggy Stardust*

and the Spiders from Mars, 1972.

De regel antwoordt op de voorgaande: ‘*All I have is my love of love*’. In dat laatste klinkt het christelijke liefdesparadigma door: een hunker naar een liefde die de liefdeshunkering opheft. Uit het antwoord ‘*Love is not loving*’ spreekt het antieke paradigma dat de liefde ziet als een blinde god die ons tot in onze diepste intimiteit verwondt, maar *niet* heelt.

mens voor wie God en Zoon dat doen, wordt pas verlost wanneer hij op de een of andere manier in dat offer meegaat.

Als wij vandaag het woord ‘liefde’ uitspreken klinkt onbewust de christelijke *amor* mee. Inhoudelijk speelt de doctrinaire achtergrond van de term geen rol van betekenis meer, maar structureel horen wij in de liefde, naast het verlangen (*eros*), ook de *vervulling* van dit verlangen. En met de vervulling persisteert de structuur, niet alleen van de ‘hoge waan’ die uit de christelijke verlossing spreekt, maar ook van de wrede weg die deze vergt.

Avond na avond vergapen wij ons voor het scherm aan mensen die zich door de grillige liefdesgod laten kwellen waarbij het achteraf lijkt alsof hun perikelen geen vergeefs offer waren, aangezien aan het eind van het verhaal steevast alles terecht komt. Al neemt dit laatste amper enkele seconden in beslag, het zijn seconden die de hemel, het volmaakte huwelijk of ‘the fuck of the century’ (*Basic Instinct*, Paul Verhoeven, 1992) suggereren. De hunkerende, wondkoorts zaaiende liefde waarmee we ons vermaakt hebben, de offers die aan de wrange liefdesgod werden geplengd, bekijken wij bij voorbaat vanuit de roze wolk van een vervuld genot. Deze dubbelheid, die onze moderne ‘liefde’ in zich draagt en haar ongenoemd laat, is een erfenis van de christelijke *amor*.

Wie tot de kern van de liefde wil doordringen, wie daar wil komen waar ‘niets dan liefde’ heerst, stoot onvermijdelijk op deze dubbelheid. Het voorliggende boek biedt een proeve van spoorzoeken naar die dubbelheid. Waar dit lukt, is dit te wijten aan *de logica van de gift* die bloot is komen te liggen.

Die logica speelt een dominante — en, zoals zal blijken, zelfs verpletterende — rol in de christelijke liefde. Betekent die liefde immers niet dat men zich gedragen weet door de volheid van Gods genade, dat men integraal leeft van Zijn gift, een gift die ons van alle tekorten en verlan-

gens bevrijdt — of, zoals dat christelijk klinkt, van alle zonde verlost? De christelijke liefde leeft onder het regime van een volmaakte, nooit uit te putten gift. Die gift is haar ‘geloof, hoop en liefde’, haar God.¹³

Maar de gift ligt ook aan de basis van een andere, onvervulde en niet te vervullen liefde: *eros*. Want wat doen geliefden anders dan elkaar van alles *schenken*, inclusief zichzelf? En dit in weerwil van het feit dat deze schenking — de trafiek van gift, ontvangst en tegengift¹⁴ — onophoudelijk faalt. Geen enkele gift vervult het verlangen van de geliefde helemaal en van een letterlijk zichzelf geven aan de ander is al helemaal geen sprake. Gelukkig maar, want het lijkt erop dat precies het falen en het onvermogen de ware motor van de liefde vormen. Waar men het falen mordicus wil vermijden of ontkennen, ontardt de liefde in barre wreedheid.

Wie wil komen tot waar ‘niets dan liefde’ geldt, wordt onvermijdelijk met het probleem van de gift geconfronteerd. In elk hoofdstuk van dit boek speur ik naar de eigenere logica die met het paradigma van de gift gepaard gaat. Ik ga tevens na in welke mate die logica persisteert in onze moderne tijd, ook al heeft die laatste het principe van de gift — dat afhankelijkheid en ondergeschiktheid veronderstelt — vervangen door dat van de vrijheid, door de idee dat de mens zich fundamenteel vanuit zijn autonome ‘zelf’ tegenover zijn medemens en wereld verhoudt. De anomalieën die de moderne vrijheidscultuur vertoont, hebben vaak te maken met restanten van het oude, verdrongen giftparadigma. Als voorwerp van heimwee of als factor van obstructie blijven deze restanten onderhuids in de moderniteit doorwerken.

¹³ Denk aan Paulus’ bekende ode aan de liefde in hoofdstuk 13 van zijn *Eerste Brief aan de Korintiërs*; zie bijvoorbeeld het laatste vers (12): ‘Deze drie dingen blijven altijd bestaan: geloof, hoop en

liefde; maar de liefde is het voornaamste.’

¹⁴ Voor het uit de sociologie afkomstig concept van ‘gift-ontvangst-tegengift’, zie p. 32-33.

In dit boek bied ik geen systematische en volledige behandeling van het thema en beperk ik mij tot een kleine promenade van ‘vijf hoofdstukken, twee films en een middeleeuws miniatuur’.

In het eerste hoofdstuk staat de *pur amour* centraal, een bepaalde vorm van christelijke piëteit uit de late zeventiende eeuw die leert hoe men met een ‘zuivere liefde’ tot God kan komen, hoe tegenover Hem te staan met ‘niets dan liefde’. De wreedheid die in de *pur amour* verborgen zit – een wreedheid die, zoals zal blijken, alles weg heeft van het sado-masochistische universum dat zich ontvouwt in de twintigste-eeuwse erotische schandaalroman *Histoire d’O* – wordt pas duidelijk wanneer men de problematiek vanuit het perspectief van de gift analyseert. Dit laat een zeker inzicht toe in de verdrongen perverse giftlogica die merkwaardig genoeg ook in het hedendaagse laatkapitalisme meespeelt. Het maakt van de *pur amour* een concept dat ook in een hedendaagse cultuurkritiek zijn diensten kan bewijzen.

In het tweede en het derde hoofdstuk ga ik in op de persistentie van het giftparadigma in de moderne politiek. In hoofdstuk 2 doe ik dat aan de hand van een analyse van de film *Dogville* van Lars von Trier (2003). Aanvaard als een welkome ‘gift’ brengt de hoofdfiguur – niet toevallig Grace (Genade) genaamd – geluk en liefde in een ‘vrije’, dit wil zeggen op contracten en wederzijdse uitbuiting gestoelde, moderne samenleving. Als de film de logica van de gift consequent volgt, is het om aan te tonen hoe die logica tegen haar eigen impasse aanloopt en explodeert in een letterlijk alles wegbrandende ‘holocaust’.

Dogville vormt, samen met *Manderlay* (2005) en *Wasington* (zonder h; nog niet gerealiseerd) de zogenaamde ‘Amerika-trilogie’, waarin Lars von Trier een cinematografisch onderzoek presenteert naar de grondslagen van de ‘Amerikaanse samenleving’ – een op moderne vrijheid stoelende maatschappelijke orde. In *Manderlay*, voorwerp van analyse in het derde hoofdstuk, tast von Trier de naïviteit

af van een vrijheid die zich te voortvarend, te idealistisch aan de mens wil opdringen. Onder die vrijheid, zo blijkt uit de lotgevallen van een groep slaven op een plantage ergens in Alabama, schuilt een geheim verlangen om geknecht te blijven. Alsof men er vrij voor kan kiezen zijn leven te realiseren door het aan anderen weg te schenken. Opnieuw woekert in het ondergrondse van de moderne vrijheid de logica van de gift; alweer zal blijken dat de liefdesperikelen van het hoofdpersonage ons daaromtrent het scherpste inzicht bieden.

Waar ik in de eerste drie hoofdstukken mijn licht vooral laat schijnen op het negatieve — het ‘venijn’ — in de gift, trek ik in het vierde en vijfde hoofdstuk een positievere en tegelijk ook concretere kaart. Ik ga nader in op de ouder-kindrelatie en op de zogenaamde ‘zachte sector’ van de zorgberoepen, twee domeinen waar het paradigma van de gift wellicht het sterkst persisteert. Het is ook daar, zo luidt de stelling, dat een nieuwe, positieve bevestiging van het giftparadigma zich opdringt. Niet dat de gift er tot een ethisch imperatief kan worden verheven. Dit is juist niet het geval. Misschien ligt daarin juist de ethische dimensie die in het onvermijdelijk vileine wonder van de gift besloten ligt.

De redenen die achter de keuze van de miniatuur op de omslag schuilgaan geef ik aan in de epiloog. Op haar manier toont de middeleeuwse iconografie van de eenhoorn tegelijk het heerlijke én het vileine van de gift die ten grondslag ligt aan deze broze, want op een enkele tak wankelende liefdesscène.

I

Pur Amour *De logica van de gift en haar impasse*

I.I

*Reve/Fénelon*¹⁵

*Niets te verwachten, niets te hopen
er rest mij niets dan duisternis en Dood.
Ik zie het, maar ik wankel niet: wie Gij ook zijt,
U heb ik lief, met heel mijn hart, met al mijn Bloed.*

Aldus Gerard Reve, in een gedicht uit 1968 dat de titel *Credo* draagt.¹⁶ Een typisch reviaans vroom en religieus gedicht. Voor wie met het libertinisme van de auteur bekend is, lijkt die vroomheid overdreven en verraadt zij ironie en blasfemie. Maar op zich is het gedicht rigoureuus vroom. Dat is het gedicht niet zozeer door wat het *zegt*, maar door wat het *doet*: het bidt, het richt zich devoot tot een goddelijk 'Gij'. Alleen daardoor al veronderstelt het dat het leven op genade en gift teruggaat, dat ons hele wezen aan die

¹⁵ Een bekorte versie van dit hoofdstuk verscheen in *De Witte Raaf*, nr. 157, 2012, p. 1-4.

¹⁶ Reve 2000, p. 63. Het gedicht staat gebeiteld in de 'herdenkingsmuur van Gerard Reve' in Machelen aan de Leie, het Vlaamse dorp waar hij decennialang heeft gewoond. Na de inhuldiging van de 'herdenkingsmuur' in april 2011,

is enige commotie ontstaan, niet over de inhoud van het gedicht, maar over een 'woord te veel'. In plaats van het correcte 'er rest mij niets dan duisternis en Dood', stond er 'er rest mij niets anders dan duisternis en Dood' gebeiteld. De gemeenteraad besliste om het monument te corrigeren.

genade is overgeleverd, dat ons bestaan en onze hoop in de gift besloten liggen.

Maar wat schenkt die goddelijke Gever ons? Niets! Waarop laat Zijn genade ons hopen? ‘Niets te verwachten, niets te hopen’, antwoordt het gedicht. Ook na het leven ‘rest mij niets dan duisternis en Dood’. Vanaf de eerste regel is duidelijk dat de dichter van de God tot wie hij bidt volstrekt niets te verwachten, niets te hopen heeft. Maar daardoor bevestigt het gedicht juist ten volle dat het leven een gift, een genade Gods is. ‘Ik zie het’, zegt de dichter, ik weet dat ‘Gij’ als goddelijke Gever niets geeft, dat ‘Gij’ als enige bron van hoop geen hoop toelaat, ‘maar ik wankel niet: wie Gij ook zijt/U heb ik lief, met heel mijn hart, met al mijn Bloed’.

De rigoureuze vroomheid die we aan Reves gedicht toeschreven is typisch laat zeventiende-eeuws. De tekst zou zo uit de geschriften van Madame Guyon of van François Fénelon kunnen komen.¹⁷ Het gedicht brengt een ode aan de gave die het leven is, aan de generositeit waarin alles en iedereen baadt, en past daarmee naadloos in een mystieke cultuur die de traditie is ingegaan als *pur amour*. Net als Reve was deze leer van de *pur amour* controversieel. Hoewel zij een pleidooi voor extreme vroomheid inhield, werd de *pur amour* in 1699, op het hoogtepunt van Fénelons schrijverschap, veroordeeld door het kerkelijk magisterium in Rome, en wel op grond van wat in deze doctrine over gift en tegengift, over genade en gebed werd beweerd.

De belijders van deze leer – vrome edellieden uit de directe omgeving van Lodewijk XIV als Madame Guyon en Fénelon – wisten zich gedragen door de oneindige liefde van God. ‘Oneindig’, omdat zij als mens beseften die liefde op geen enkele manier waard te zijn. Had God hen niet geschapen, het zou de schepping aan niets ontbroken hebben. Maar in zijn oneindig genadige liefde is God toch maar zo goed geweest om de nietigheid die zij

¹⁷ Madame Guyon 1990; Fénelon 1983; 2007.

zijn een bestaan te schenken. Van *hun* kant kan daar alleen een even zuivere liefde tegenover staan, een oneindig genereuze dankbaarheid voor een leven dat, om dezelfde reden, enkel een onophoudelijke ode aan Gods soevereine glorie kan zijn.

Maar wat als God hen inderdaad als ‘niets’ geschapen heeft? Wat als de Oneindige niet van plan is hen ook een leven *na* hun sterfelijk bestaan te gunnen en op te nemen in de luister van zijn eeuwigheid? Wat als God, reeds op het moment dat Hij hen schiep, hen tot het eeuwige duister heeft gepredestineerd? Ook dan zijn zij Hem dankbaar. Want op die manier, zo menen zij, biedt Hij hen de kans om pas echt ‘mens’ te zijn: geen ‘ontaarde creatuur’, maar een beeld van God.¹⁸ Als incarnatie van dat beeld is hun het hoogste gegund waartoe de mens in staat is: liefde. ‘Liefde’, niet als *amour propre*, niet als valse want zelfzuchtige eigenliefde, maar als pur amour: een ware, onbaatzuchtige liefde, zoals God die aan de dag legde toen Hij alles wat is uit niets schiep.¹⁹

Zelfs iemand die reeds vanaf zijn geboorte voor eeuwig verdoemd is, heeft van God dus nog de kans gekregen om zichzelf te eren voor wat hij is: een beeld van God, het product van een radicaal onzelfzuchtige liefde die zelf tot een dergelijke liefde in staat is. Ook het besef de eeuwige hel tegemoet te gaan, belet zo iemand niet om Gods lof zingen.²⁰ Hij weet dat, zelfs al zou hij zonder zonden zijn, de

18 ‘Mais si celui à qui Dieu ne donne rien pour l'éternité doit tant à Dieu, qu'est-ce que lui doit celui à qui il se donne tout entier lui-même sans fin? Je vais être anéanti tout à l'heure; jamais je ne verrai Dieu; il me refuse son royaume qu'il donne aux autres; il ne veut ni m'aimer, ni être aimé de moi éternellement; je suis obligé néanmoins, en expirant, de l'aimer encore de tout mon cœur et de toutes mes forces; si j'y manque,

je suis un monstre et une créature dénaturée’ (Fénelon 1983, p. 662).

19 De *pur amour* is een extreme interpretatie van de liefde (*agapè*) waar Paulus over spreekt in hoofdstuk 13 uit zijn *Eerste Brief aan de Korintiërs*. Paulus heeft het meer bepaald over een liefde die ‘zichzelf niet zoekt’ (vers 5). Zie ook Terestchenko 2008, p. 173.

20 Ik volg Michel Terestchenko's analyse van Madame Guyon; zie Terestchenko 2000, p. 137.

pretentie om zonder zonde te zijn een hellestraf zou rechtvaardigen. Hoe dan ook rest hem, als hij kiest voor de *pur amour*, het zuivere geluk te mogen inzien dat het leven een pure gift is — ‘puur’ want op geen enkele manier te recupereren, op geen enkele manier terug te brengen tot een zelfzuchtige winst. ‘Niets te verwachten, niets te hopen’, maar ‘wie Gij ook zijt / U heb ik lief, met heel mijn hart, met al mijn Bloed.’

God heeft de mens letterlijk alles geschonken. De mens staat bij God dus oneindig in het krijt. Zijn antwoord op die overweldigende gift kan er enkel in bestaan Hem *niets* te geven, of exacter, zij kan enkel in de schuldige bekentenis bestaan *dat* hij Hem niets te geven heeft én in zijn dankbaarheid *ook daarvoor*. De ware penitentie waartoe de schuldige mens wordt geroepen, is een regelrechte kwelling en tegelijk zijn hoogste geluk:

Geen penitentie is harder dan die toestand van louter geloof zonder tastbare [*sensible*] grond. Waaruit ik besluit dat dit de meest effectieve penitentie is, die het meest kruisigend is en het meest ontdaan van alle illusie. Vreemde verzoeking! Men zoekt ongeduldig tastbare [*sensible*] troost uit vrees niet schuld bewust genoeg te zijn. Ach, dat men bij wijze van penitentie verzaakt aan elke troost die men geneigd is te zoeken. [...] Men moet zich des te meer op God verlaten naarmate Hij ons heeft verlaten.²¹

Het spiritueel advies van Fénelon is nuchter beschouwd onmenselijk. Een langer citaat uit de 159ste *Lettre spirituelle* volstaat om een idee te geven van de ultieme consequenties waartoe zijn vrome ‘geestelijke maximes’ leiden:

Wees echt een niets in alles en overal; maar voeg niets toe aan dit pure niets. Op het niets heb je geen enkele

21 Fénelon 1983, p.612.

greep. Het heeft niets te verliezen. Het ware niets biedt nergens weerstand tegen, en er is geen Ik waar het zich om bekommert. Wees dus niets, en niet iets méér; en je zult alles zijn zonder te denken dat je dat bent. Lijd vredig, geef je over; ga, zoals Abraham, zonder te weten waarheen. Ontvang uit de handen van mensen de troost die God je via hen zal geven. Niet van hen, maar van hem via hen, moet je die ontvangen. Vermeng je overgave met niets, en vermeng ook dat niets niet. Zo een wijn moet zuiver worden gedronken, onvermengd; een druppel water helpt zijn deugdelijkheid al om zeep. Men verliest oneindig door ook maar het minste van zichzelf te willen bewaren. Geen enkele terughoudendheid, ik zweer het je.

[...]

Hou van de hand Gods die ons slaat en ons vernietigt. De schepping is enkel gemaakt om te worden vernietigd naar goeddunken [*au bon plaisir*] van hem die haar enkel voor zichzelf heeft gemaakt. Wat een voorspoedig gebruik van onze substantie! Ons niets verheerlijkt het eeuwige Wezen en de gehele God. Moge verloren gaan wat de eigenliefde zo graag zou behouden. Laten we het alles verbrandende offer [*l'holocauste*] zijn dat door het vuur van de liefde tot as wordt gereduceerd.

[...]

Er valt enkel te lijden, te verzaken, te verliezen; behoud niets, houd nooit, op geen enkel moment, de hand tegen die jou kruisigt. De natuur verafschuwt die niet-weerstand; maar God schenkt die; de welbeminde verzacht die, hij neemt de maat op van elke verleiding.²²

In alle eenvoud drukt een minder bekende coryfee van de *pur amour*, Alexandre Piny, het als volgt uit: 'Ons zien lijden maakt God gelukkig.'²³

²² *Lettre CLIX* uit *Lettres Spirituelles*, in Fénelon 1822, p. 156-157.

²³ Geciteerd in Terestchenko 2008, p. 177.

I.2
Histoire d'O

Ik ben gedoemd te leven in een universum waar ik ben overgeleverd aan een godheid die mij helemaal in haar macht heeft, wier liefdesgebod mij onophoudelijk kwetst en vernedert, en waartegen ik volstrekt niets kan beginnen. Ik kan die almacht slechts als een gift van pure goedheid in ontvangst nemen, ook al word ik erdoor gefolterd en verpletterd. En de enige tegengift die mij gegund wordt, bestaat erin te erkennen dat ik niets te geven heb dan liefde — een liefde waar ik geen enkele ‘return’ van mag verwachten, een liefde waarmee ik mijn God bejegen, ook al gedraagt hij zich tegenover mij als een meedogenloze tiran.

Tot dit wrede universum ben ik veroordeeld. Dat het geleid wordt door een genadige God wiens hoogste naam ‘liefde’ is en dat het beheerst wordt door een logica van gift en genade, maakt het alleen nog wreder. Het is precies die logica die op perfide wijze een genadeloosheid genereert die mij ronduit verplettert, al was het maar omdat ze me verplicht die verplettering bewust te negeren en letterlijk met de mantel der ‘liefde’ toe te dekken.

Onder de mantel van liefde en religieuze vroomheid (in dit geval van de jansenistisch geïnspireerde religieuze cultuur in het Frankrijk van de late zeventiende eeuw) schuilt een universum waar sadistische en masochistische perversies de toon zetten. Lees het hoogtepunt uit de erotische literatuur van de twintigste eeuw, *Histoire d'O* van Pauline Réage en men herkent moeiteloos de structuur waaraan de *pur amour* beantwoordt.²⁴ De volgelingen van Fénelon

²⁴ Réage 1954. ‘Pauline Réage’ is geboren als Anne Desclos (1907–1998). ‘Dominique Aury’ is het pseudoniem waarmee ze haar literaire kritieken ondertekende

bij Gallimard en NRF, twee bekende Parijse uitgeverijen. Daar ontmoette ze Jean Paulhan wiens minnares ze werd. Uitgedaagd door zijn bewering dat vrouwen

en het hoofdpersonage van deze roman stellen de liefde op dezelfde manier centraal in hun leven. Hun positie is enkel begrijpbaar als we de logica van de gift onderkennen waarmee zij zich een plaats geven in hun universum.

O leeft van en voor de liefde. Zij houdt van René, haar liefste, maar ze weet dat liefde niet nemen, maar geven is. Zij stelt zich bewust niet op als het *subject* van haar liefde voor René, maar als het *object* van *zijn* liefde. Ze streeft naar een van elk eigenbelang ontdane, zuivere liefde. Haar genot is dat René van haar geniet. Natuurlijk geniet zij ook, en zij weet dat René in haar een ambulante brok genot ziet en dat hij jaloers is op dat genot. Maar zij houdt van haar jaloerse ‘god’ en wil dat hij haar genot volledig voor zichzelf opeist. Zij wil dat niet zij, maar hij de enige is die recht heeft op dat genot, en het is haar genot hem dit te kunnen schenken. Vandaar dat zij alles accepteert wat René van haar vraagt, hoe pervers het ook is. Ze stemt in om zich uit liefde voor hem aan anderen te geven, om zich te laten nemen, te laten consumeren in een wereld herleid tot een bordeel. Ze eist niet alleen geen return, maar accepteert ook elke *negatieve* return, doordat ze bijvoorbeeld gegegeld wordt, doordat ze letterlijk gebrandmerkt wordt met een teken dat haar tot ruilwaar in een erotisch handelsuniversum degradeert.

Tegelijk dwingt René haar nergens toe. Hoe autoritair zijn toon ook is, bij elke perversiteit die hij voor haar bedenkt, vraagt hij uitdrukkelijk om haar toestemming. Zij wordt genomen, in alle variaties die een perverse erotische roman eigen zijn, maar nooit zonder zich met volle instemming te *geven*.

Ook die bewuste instemming — de *wil* om zich te geven — vinden we terug bij Fénelon. De *pur amour* mag doorgaans wel tot het quiëtisme worden gerekend, waar de

niet in staat zijn om echt erotische romans te schrijven, schreef ze (onder het pseudoniem) *Histoire d’O*. De ware identiteit achter de

auteur onthulde Anne Desclos pas in de jaren negentig, in een interview met *The New Yorker* (David, p. 2006).

nadruk ligt op de passieve ontvankelijkheid voor Gods genade, wie Fénelon erop naleest merkt weinig van die passiviteit. ‘De zuivere liefde [*pur amour*] is enkel een kwestie van willen’, heet het in de passage waaruit ik al eerder citeerde.²⁵ Er is bij Fénelon — en in *Histoire d’O* — geen sprake van een louter lijdzaam lijden, een aangedaan zijn door iets wat we niet willen en waartegen we ons niet kunnen weren. Uiteraard kunnen we ons niet weren tegen Gods predestinatie, tegen het verdicht dat bepaalt dat wij eeuwig van hem verstoken zijn. Uiteraard lijden we daaronder, maar tegelijk lijden we niet onder dat lijden. *We willen* het immers. We willen het omdat we God liefhebben. Op dezelfde manier lijdt *O* wanneer ze wordt misbruikt en gefolterd, maar lijdt ze tegelijk niet onder dat lijden, omdat ze namelijk van René houdt, omdat ze hem liefheeft met een van elke zelfzucht ontdane, pure liefde. Zij houdt van René zoals Fénelon houdt van God.

Tegelijk zit er ook iets listigs in die onvoorwaardelijke liefde. Het is immers duidelijk dat Fénelon precies door zijn liefde een ‘propreté’ verwerft, een eigenheid die hem onafhankelijk maakt, ook en vooral van de God van wie hij juist radicaal afhankelijk beweert te zijn. Wat God ook doet, en zelfs als Hij hem al vanaf zijn geboorte heeft afgevozen en voorbestemd voor het eeuwige tandengeknars der hellevuren, het is Fénelons *eigen* beslissing om van God te houden. Daarin, in die wil tot liefde, komt niemand tussen, ook God niet. Door die wil is hij in zijn sterfelijke nietigheid ongenaakbaar vrij.

Op dat vlak is de religiositeit van Fénelon door en door *modern*. Zijn religiositeit is meer bepaald *cartesiaans*, omdat zij uitgaat van een in zichzelf gegrond subject, in dit geval een subject met een *wil*. Net als het cartesiaanse heeft het féneloniaanse subject zichzelf ontdekt in de twijfel — de twijfel of God wel is wie Hij is, of Hij de heilsbelofte die de traditie hem toedicht wel nakomt. Fénelons twijfel

²⁵ Fénelon 1983, p. 610.

vindt zijn oplossing niet in God. De mogelijkheid blijft bestaan dat God een *malin génie* is dat ons tot slachtoffers heeft gemaakt van een misleidend en sadistisch universum. Maar juist in die mogelijkheid vindt Fénelon zichzelf als een Ik, als een *cogito* of exacter als een *volo amare Deum*. De mogelijkheid dat ik niet door Gods liefde gedragen ben, brengt me tot het inzicht dat de idee van een liefhebbende God enkel een grond heeft in mijzelf en *juist daarom* is het aan mij om die idee gestand te doen.

Om dezelfde reden is ook *O*'s slaafse erotiek modern. *O* gaat consequent uit van een zelfde *volo*, een bewuste wil. Niet toevallig heeft de uitgever, Jean Paulhan, Réages roman ingeleid met een reflectie over vrijwillige slavernij, getiteld *Du bonheur dans l'esclavage*, 'Over het geluk der slavernij'.²⁶ Paulhan haalt een gruwelverhaal aan dat zich in Haïti afspeelt in de jaren dertig van de negentiende eeuw, vlak na de afschaffing van de slavernij aldaar. Onwennig en bang voor de vrijheid, keert een groep slaven terug naar hun vroegere 'eigenaar' met de vraag om hen terug te nemen als slaven. Als de man weigert (de slavernij is immers bij wet afgeschaft) slaan bij de slaven de stoppen door. Ze vermoorden hem op gruwelijke wijze, hakken zijn lichaam in stukken en gaan ten einde raad terug in hun oude slavenhokken zitten, gelaten wachtend op het politieel ingrijpen van de overheid.²⁷

Van dit eigenaardige gedrag, deze bizarre uiting van het vrije verlangen om slaaf te zijn, ontwikkelt *Histoire d'O* de erotische variant. De roman toont hoe diep dit verlangen in de mens – ook de moderne mens – geworteld is. Van iemand houden kan uitmonden in een vrijwillige overgave en verlies aan de geliefde, een verlies dat radicaal is omdat het niet door de geliefde aangenomen en in een positieve tegengift gekeerd wordt. In de roman bewijst *O* haar liefde voor René enkel nog door zich aan anderen te geven. Precies haar prostitutie bewijst dat haar liefde van

²⁶ Réage 1954, i-xx.

²⁷ Zie p. 84-85.

elke eigenliefde ontdaan is. Slechts de vernederingen die ze zich uit vrije wil op de hals haalt, slechts de moreel laakbare vunzigheden waarmee ze zichzelf besmet, garanderen haar dat alle *amour propre* uit haar verdreven is en dat ze alleen nog rust op de vleugels van de *pur amour*.

Van zijn kant kan, in *O*'s ogen, René haar liefde slechts als *zuiver* waarnemen in de mate waarin hij haar vernedert of door anderen laat misbruiken. Alleen als ongenaakbare en meedogenloze soeverein kan hij haar liefde voor hem erkennen als wat ze is. Reden waarom zij de wreedheden die hij haar aandoet bewust en uit volkomen *vrije wil* aanvaardt en goedkeurt. Hij is haar God, zo wil zij het, en uitgerkend zijn sadisme gunt haar de mogelijkheid haar liefde voor hem te bewijzen. Wat Madame Guyon zich in een brief aan Fénelon laat ontvallen, kon evengoed uit de mond van *O* zijn opgetekend:

*Essentieel aan de glorie van God is enkel deze glorie zelf en zijn eigen welbehagen dat hij in onze vernietiging weet te vinden.*²⁸

Vanuit de kant van Madame Guyon of van *O* betekent zo'n houding regelrechte zelfhaat. *Gewilde* zelfhaat: hoe meer ik vernietigd word, hoe meer ik geholpen word in de strijd tegen wat ik het meeste haat: mijn liefde voor mezelf. Maar precies om dit te bereiken moet ik ook mijn *zuivere liefde* haten. Houden van mijn *pur amour* impliceert onvermijdelijk dat ik die liefde omkeer in *amour propre*. In diezelfde correspondentie met Fénelon staan dan ook zinnen te lezen als: 'De zuivere liefde haat zichzelf, daarom vindt ze plezier in haar lijden.' Pas dan wordt de ziel wat ze is: 'Niets voor God, niets voor de schepselen, niets voor zichzelf.'²⁹

28 Madame Guyon & François Fénelon, *Correspondance secrète entre Fénelon et madame Guyon*,

Paris, Devry, 1982, p. 50-51. Geciteerd in Terestchenko 2000, p. 129.
29 'Le pur amour se hait soi-même,

1.3

Gever

In naam van de liefde zichzelf — en zelfs zijn eigen liefde — haten. Uit dankbaarheid om te mogen bestaan zichzelf tot een abject ‘niets’ verklaren en genot vinden in een lijden dat dit ‘niets’ hoe langer hoe letterlijker dreigt te maken.

Hoe heeft het zover kunnen komen? Hoe kan een religie, voor wie God liefde is, bij dat macabere punt uitkomen? En hoe valt dit met de logica van de gift te rijmen? Zij staat toch voor generositeit, gulheid, ongedwongenheid, mededogen, vrijheid? Dit is in elk geval wat het christendom — samen met zo vele andere religies — verkondigt. Het christendom pleit voor een logica waarin mensen niet berekenend, maar gul en genereus met elkaar omgaan, een logica van vrijheid en liefde — *eleutheria* en *agapè*, in het Grieks van Paulus. ‘Kijk naar de vogels van de hemel: ze zaaien niet en maaien niet en oogsten niet, de hemelse Vader voedt ze’, luidt het elders in het Nieuwe Testament.³⁰ Alles is gegeven, het bestaan is bevrijdend gratis: dit is wat de christelijke boodschap volgens haar vaandel dragers ‘blij’ maakt. In de logica van genade en gift ligt alle redding en heil. Waarom dwingt die logica ons dan juist in een impasse? Waarom ontaardt zij in wreedheid?

Om dit te begrijpen loont het de moeite om het ontstaan en de ontwikkeling van deze ‘giftlogica’ van naderbij te bekijken, te beginnen bij de antieke godenwereld. De giftlogica die daar heerst verschilt grondig van die van het monotheïstische christendom. Dat komt om te beginnen doordat de antieke goden niet soeverein zijn zoals de monotheïstische god dat is. De antieke goden mogen dan

c’est pourquoi il fait son plaisir de sa douleur. [...] C’est alors qu’elle [l’âme] n’est *rien* ni devant Dieu, ni devant les créatures, ni devant

soi-même’ (Terestchenko 2000, p. 219).

³⁰ Mattheus 6, 25.

wel onsterfelijk heten, als goden bestaan zij slechts in de mate dat de mensen hen in die hoedanigheid bejegenen en vereren. Zonder de gebeden, processies en offers aan hun adres staan ze nergens. Denk aan het bekende verhaal dat Aristophanes opdist in Plato's *Symposium*. Aanvankelijk, zo lezen we daar, hadden de goden de mens gecreëerd als een volmaakt wezen, dit wil zeggen als een *sfaïros*: een bol, met vier benen, vier armen en twee geslachten. Tot die machtige schepselen 'een aanslag beraamden op de goden'.³¹

Zeus en de andere goden vroegen zich dan ook af wat ze met hen (de mensen) moesten aanvangen, maar ze zagen geen uitkomst. Inderdaad, hen doden ging niet, evenmin als hen neerbliksemen, zoals men met de Reuzen had gedaan, en aldus hun geslacht uitroeien: dat zou immers gelijkstaan met het uitroeien van de eerbewijzen en offers die hun vanwege de mensen toekwamen.³²

Als er geen mensen zijn, zijn er geen goden: zo redeneren Zeus en de zijnen. En ze straffen hun volmaakte (want) bolvormige viervoeter door hem in tweeën te hakken, zijn geslacht naar de binnenkant te verplaatsen en het hoofd honderdtachtig graden te draaien, zodat hij de mens wordt die wij kennen.

De goden zijn bij machte de mensen het leven te ontnemen omdat zij het hun ook *geven*. Maar zij *leven* ook zelf van de gift, en wel omdat ze niet zonder de tegengiften kunnen die met hun gift gepaard gaan. Gift en tegengift, zie hier de logica waar de niet-monotheïstische religieuze cultuur aan gehoorzaamt.

Of exacter: *gift, ontvangst en tegengift*. Dit is de klassieke structuur die de handel en wandel van antieke, premoderne of archaische culturen bepaalt.³³ Mensen leven van een

31 Plato, *Symposium* 190b.

32 Plato, *Symposium* 190c.

onderlinge interactie waarbij ze elkaar giften schenken, die giften aanvaarden, en ten slotte giften terugschikken. Drie duidelijk onderscheiden procedés met elk hun eigen protocol. De giftrafiek is levensnoodzakelijk, zo leert de antropologie van archaische samenlevingen, maar dat neemt niet weg dat de driedelige procedure van de ‘gift-economie’ tegelijk de menselijke vrijheid mogelijk maakt. Want ik *hoef* niet te geven, en als ik dat doe, doe ik dat omdat ik dit *wil* en *aan wie* ik wil. Net zoals ik niet *moet* ontvangen wat mij wordt aangeboden en dus vrij ben te bepalen van wie ik iets *wil* krijgen. Tot slot ben ik evenmin verplicht om een aangenomen gift te beantwoorden met een tegengift; ook dat doe ik slechts omdat ik het *wil*.

Cruciaal in dit proces is — meer nog dan de eigen instemming — de factor tijd. Tussen de drie momenten van het giftprocedé verloopt tijd en die verleent gever en ontvanger de ruimte om zelf te bepalen of zij in de transactie meegaan, en hoe ze tegenover de giftrafiek staan waarvan ze leven. De in de giftprocedure ingebouwde, maar nooit strikt vastgelegde tijd geeft de participanten de kans om, hoewel ze van elkaar afhankelijk zijn, toch ook enigszins *zelf* te bepalen hoe ze tegenover elkaar staan.

In elke giftrafiek is die ‘vrijheid’ meegegeven. Impliciet is de mens zich ervan bewust dat hij afhankelijk is van zijn medemens, dat hij slechts kan zijn wie hij is dankzij het feit dat alle mensen elkaar onderling ‘het leven’ *geven*. Door die onderlinge ‘gegevenheid’ te ‘verdingelijken’ in een onderlinge ruil van giften én door die giftrafiek sterk te coderen en te ritualiseren (onder meer via het inbouwen van een bewaakt tijdsinterval), verovert de mens zich echter een vrijheid.

33 De literatuur over dit procedé is op zijn zachtst gezegd overvloedig, maar gaat steevast terug op het beroemde *Essai sur le don* van Marcel Mauss (1923–1924), zie Mauss 1950, p. 143–279. Zie ook

Godbout 2007; Caillé 2000. Voor een algemene filosofische analyse van de gift, die aansluit bij de sociologische analyse, zie Hénaff 2000; 2012.

De giftverhouding sluit aan bij een fundamenteel antropologische structuur: de mens leeft niet van zichzelf, hij leeft van wat hij met anderen deelt. En die structuur vertolkt tevens de fundamentele conditie van zijn vrijheid. De mens is niet vrij in de cartesiaanse zin dat hij in eerste instantie losstaat van de wereld en pas in tweede instantie een relatie met de wereld aangaat. Hij leeft altijd al *midden in* die wereld, hij leeft *van* die wereld, een wereld vol mensen van wie hij krijgt en aan wie hij geeft. Enkel binnen de onderlinge relatie van ‘geven en krijgen’ is hij tot vrijheid in staat. Dit horen we als verhalen het over genade en gift hebben — of het nu de Bijbel, de Mahabharata of het Azteekse epos betreft — en dat maakt die verhalen zelfs voor velen die zich niet tot een religie bekennen vaak sympathiek en betekenisvol.

In de loop van de geschiedenis ondergaat de antieke giftlogica echter een grondige verschuiving. De eerste aanzet wordt gegeven in de filosofie van Plato, meer bepaald met diens *idee van het Goede*. In de lijn van Parmenides definieert Plato het zijn als datgene wat is, en dus *niet* niet is. En toch zijn daar ‘de schaduwen’, om in de termen van de *allegorie van de grot* te spreken. Die schaduwen zijn niet zomaar bedrieglijk. Ook al houden wij grotbewoners de schaduwen abusievelijk voor de realiteit, toch *geven* zij ons tegelijk te denken en maken zij het kritisch vermogen in ons wakker, zodat we er op de duur in slagen om in die schaduwen datgene te zien waarvan zij een schaduw zijn: het reële zijn. Dat we dit kunnen, hebben we te danken aan een goedheid en een gulheid — een gift — die aan de bron van het zijn ligt en zo excessief goed is dat zij ook het niet-zijn, de schaduwen, een bepaalde vorm van ‘zijn’ heeft geschonken. Zonder die gift had er voor ons nooit van zoiets als ‘denken’ sprake kunnen zijn.³⁴

Zo geeft Plato de gift, die de concrete cultuur waarin hij leefde nog volop bepaalde, een plaats binnen zijn filoso-

34 Voor Plato's *Idee van het Goede*, zie *De staat* VI, p. 508 – VII, p. 521.

fie. Hij doet dit echter door de gift te ‘kapitaliseren’. Het hele universum is doortrokken van ‘gift’, dat is ook voor Plato duidelijk, maar bij hem gaat de universele gift uit van een instantie die zelf door niets of niemand is gegeven, maar enkel en alleen *geeft*. De gift die het universum regeert (en die in de concrete omgang in het Athene van de vierde eeuw voor onze jaartelling nog sterk luistert naar het procedé van gift/ontvangst/teggift), wordt bij hem geconcentreerd in een enkele gevende instantie die alleen nog als een excès kan worden gedacht, als een door geen enkele tegengift te ‘counteren’, nooit ophoudende, onuitputtelijk schenkende gift. Een nooit uitdrogende bron, een nooit opbrandende, eeuwig licht gevende zon.

In de daaropvolgende eeuwen wordt deze platoonse idee gaandeweg in een monotheïstische zin geïnterpreteerd. Dit gebeurt om te beginnen bij Philo van Alexandrië, en zelfs in de Griekse vertaling van de joodse Bijbel, de zogenaamde *Septuagint* (derde-tweede eeuw voor onze tijdrekening), die onmiskenbaar sporen draagt van Griekse — en onder meer platoonse — filosofie. De monotheïstische God voorziet de excessieve grondeloosheid van Plato’s *Idee van het Goede* van een grond en, belangrijker, van een persoonlijk aanspreekpunt. De gulheid waaruit het zijn stroomt, wordt nu toegeschreven aan een persoonlijke, scheppende God. En, anders dan bij de filosofische idee van het Goede, laat die God toe dat men zich tegenover Hem religieus gaat verhouden.

Die God ligt aan de basis van de wreedaardige ‘filosofie van de gift’ van Fénelon en de roman *Histoire d’O* verklaart. Dat de giftconditie hier in wreedheid omslaat en in extremis tot zelfvernedering en zelfvernietiging leidt, komt doordat men in het stramien van de giftlogica een *Gever* heeft ingeschoven: een instantie die het bij *geven* houdt en voor wie *ontvangen* van weinig of geen waarde is. Die Gever is God. Zeker in zijn monotheïstische versie staat Hij weliswaar voor genade en gave, voor een radicale gulle gift, maar tegelijk onttrekt hij zich al even radicaal aan die giftstruc-

tuur. Hij *geeft*, maar Hij *leeft* niet van het geven, dit wil zeggen van de tegengift die normaliter op een gift volgt.

De monotheïstische God is louter en alleen nog unilaterale gift: *pur don, pur amour*. Net als Plato's idee van het Goede, 'kapitaliseert' de monotheïstische God de gifttrafiek. Hij trekt die helemaal naar zich toe en installeert zichzelf als grote opslagplaats — als kapitaalhouder — van alles wat aan giftpotentieel aanwezig is. En Hij doet dat om dit 'kapitaal' vervolgens, in een exclusief eenrichtingsverkeer, aan mens, wereld en universum terug te schenken. Alleen is 'terugschenken' niet het woord dat de monotheïstische openbaringsgod in de mond wordt gelegd. Van deze God wordt enkel gezegd dat hij *schenkt*. Dit schenken dateert van vóór de oorsprong van alles wat is en gaat door tot na de vernietiging van alles wat is — want ook het *Eschaton* en de *Apocalyps* zijn een schenking van Hem, een ultieme gift waarmee Hij nogmaals duidelijk maakt hoe inderdaad alles wat bestaat zijn gift en genade is.

1.4 *Kapitaal*

Wanneer die God met de moderniteit sterft — dit wil zeggen: wanneer Hij ophoudt het paradigma te zijn van waaruit de mens zich in de wereld oriënteert — blijft de giftverhouding onverminderd in gekapitaliseerde vorm voortbestaan, en wel in het economisch kapitaal. Het kapitaal wordt nu het opgeslagen giftpotentieel. En met een geloof dat formeel weinig verschilt van dat van de teloorgegane religie wordt verondersteld dat die kapitalistische economie ons voorspoed en heil zal brengen.

Daar komt het idee van een zelfregulerende markt op neer: de markt regelt niet alleen zichzelf, maar wordt ook geacht 'het goede' te regelen waar we allen beter van worden. De kapitalistische markteconomie wordt gepromoot vanuit de idee dat het kapitaal de gewonnen rijkdom van-

zelf, weliswaar niet helemaal gelijk, maar toch in een redelijke verhouding over alle mensen zal verdelen. Ook al verplicht die economie ons om elkaar te beconcurreren (en dus te pogen elkaar armer te maken), toch geloven wij spontaan dat dit systeem de meest stabiele manier is om mensen sociaal bijeen te houden en aan *allen* datgene te schenken waaraan eenieder afzonderlijk behoefte heeft.

We leven van elkaar, we leven van wat we met elkaar uitwisselen: het kapitalisme is zich daar terdege van bewust en herkent daarin zonder meer de grond van zijn dynamiek. Maar in het spoor van het monotheïsme heeft het de gift die daaraan ten grondslag ligt (dit wil zeggen het gesegmenteerde ‘ritueel’ van gift-ontvangst-tegengift) verdrongen, want opgeslagen in een vermeende, *louder gevende* instantie. Dat het leven een geschenk is, dat ik leef van dat geschenk door zelf geschenken te kunnen geven, en dat pas de dialectiek tussen vrije gift, vrije ontvangst en vrije tegengift aan de mens de vrijheid geeft die de moderniteit tot uitgangspunt van haar zelfverstaan heeft gemaakt: dit alles wordt in het kapitalisme en zijn ideologie van de vrije markt miskend. In een kapitalistisch regime leef ik niet van wat ik *krijg*, maar van wat ik *verdien*, en iets verdienen doe ik niet door iets aan mijn medemens te schenken, maar door de concurrentie met hem aan te gaan en hem zo mogelijk uit de markt te spelen — een markt nota bene waar hij, net zo goed als ik, van leeft. *In principe* gaat mijn verdienste slechts ten koste van wat voor een ander een verlies betekent.

Ook de kapitalistische logica draagt een inherente wreedheid in zich. Daarom werkt die logica enkel als zij wordt ondersteund door een ‘geloof’ dat, net als bij Plato en bij het monotheïsme, het basale antropologische fundament van de gift toch op de een of andere manier een plaats geeft. Dit geloof betreft het ‘gevende’ karakter van het kapitalisme als geheel. Alles bij elkaar genomen en ondanks de hebzucht waarop het hele systeem drijft, zal het ons allen datgene geven wat ons ten goede komt. Inderdaad, het

systeem zal ons dit *geven*, zo *geloven* we spontaan, ook al wijst de manier waarop het functioneert op het tegendeel. Zonder het te beseffen bekennen we ons tot die ‘gift’ en zijn ‘Gever’.

Het kapitalisme en zijn thans dominante neoliberale ideologie, *geloofd* dat datgene waartoe de ‘economie’ dient – van de wereld een ‘huis en thuis’ voor de mens te maken (zoals de Griekse betekenis van dit woord aangeeft) – ook realiseerbaar is. Zij streeft er evenwel niet naar dit op het terrein waar te maken; nee, zij koestert en propageert enkel het *geloof* hierin. Het is dus niet verwonderlijk dat de neoliberale ideologie, die de laatste decennia de wereld heeft veroverd en die, ondanks de financiële crisissen die ze heeft veroorzaakt, haar totale hegemonie tot op heden behoudt, zich spontaan kon verbinden aan de meest conservatieve religieuze sentimenten.

De fundamentalistische christenen van het Amerikaanse binnenland, voor wie het leven pure genade en gift is en die zich daarom keren tegen de ijdele zelfingenomenheid van alles wat naar moderniteit ruikt, laten hun keuze in het stemhokje gaan naar harde, moderne kapitalisten voor wie het leven pure ‘verdienste’ is. Aan de ene kant zijn er dus de mensen die niet de verdienste, maar de genade als basis van het leven erkennen en daarom heel hecht met elkaar samenleven – lees: het leven leven als iets dat je aan elkaar *geeft*. Aan de andere kant zijn er degenen die het kapitalisme omhelzen, omdat mensen hun leven daar *verdienen*, ook al gaat dit ten koste van het samenleven met diegenen waarvan zij juist leven.

Dat George W. Bush in 2000 nipt de verkiezingen won was, zo bleek, te danken aan de steun van mensen die traditioneel nooit aan enige stembusgang deelnamen: de fundamentalistische christenen voor wie stemmen al te modern en al te werelds is, en al te zeer een ontkenning van de genade Gods. Het ideologische genie van Bush jr. was dat hij erin slaagde die genadefanatici voor de kar van de verdienstefanatici te spannen. De kapitalist Bush

slaagde hierin omdat hij bij zijn fundamentalistische kiezers wist te appelleren aan de verdrongen idee van de gift — meer bepaald van de gekapitaliseerde gift. Weg met de inmenging van de staat in ons leven, schreeuwde de propagandamachine van Bush, weg met de idee dat onze samenleving door stervelingen moet worden geregeld om haar sociaal en menslievend te maken. Dergelijke regelgeving is slechts mensenwerk, *amour propre*, en dus een ontkenning van Gods genade van de *pur amour*. Alleen van God hangt de menselijkheid van de samenleving af. Daarom stemmen wij voor die kandidaat die weigert om God als garant voor het sociale samenleven te vervangen. Wij stemmen voor een kapitalisme dat het sociale aspect overlaat aan de genade, aan de gift, aan liefdadig privé-initiatief (*charity*). En dat die gift niet meteen realiteit is, wakkert ons geloof in de *Gever* alleen maar aan. Dat het kapitalisme ons niet de ziekteverzekering geeft die ons gezond houdt, dat het kapitalisme de graaicultuur in de economie bevordert, en dus armoede en ongelijkheid genereert: dat alles staat ons pas toe om echt in de *Gever* te geloven, en dus ons fundamentalisme te behouden en te versterken.

Ook al is de cultuur van de *pur amour* in onze kapitalistische tijden helemaal verdwenen, de wrede logica die we in Fénelon en *Histoire d'O* ontwaren is voor velen nog steeds het onmiskenbare fundament van het denken over een goede samenleving. Men promoot de cultuur van het harde eigenbelang, de *amour propre*, om een andere *amour pur* te behouden, een *amour* die zich bekent tot de unilaterale gift van de genade. Net als O omhelst de conservatieve kapitalist de wereld als een oord waar het meest perverse eigenbelang botviert, maar beleeft hij dit 'borddeel' als de plaats waar hem alles als pure genade overkomt. De typisch moderne vrijheid wordt hier aangewend om zich vrij over te leveren aan een blinde wetmatigheid, en de negatieve gevolgen worden prompt geduid tot het waarmerk van een positieve erkenning van de gift waar-

van men leeft. En dit precies doordat men de gift negeert, want opsluit — *kapitaliseert* — in een van elke gift losge-
maakte Gever.

1.5
Ethiek

Op tal van manieren heeft ook de filosofie van de laatste eeuw de *amour propre* onder vuur genomen. Als ik hier naar het denken van Emmanuel Levinas verwijs, is dat omdat zijn kritiek op een exemplarische manier teruggrijpt naar de logica van de gift.

Dat blijkt al uit zijn centrale stelling. De ander is *radicaal* anders, zo houdt hij niet op te herhalen.³⁵ Dermate anders zelfs, dat ook wanneer ik dat erken, ik hem in zijn andersheid blijf miskennen. Ik ga er dan immers van uit dat het *kennis* is waardoor ik toegang tot die andersheid kan krijgen. En beseffen dat ik de ander niet kan kennen, is ook kennis. De waarheid is echter, aldus Levinas, dat de ander anders is dan wat mijn kennis kan bevatten. Zelfs mijn zuiverste, meest onzelfzuchtige intentie tot kennis eigent zich de andersheid van de ander toe binnen de ‘economie van het Zelfde’, de levinasiaanse term voor het regime van de *amour propre* dat het hele westerse denken beheerst, en dat zijn apotheose kent in de twintigste eeuw, meer bepaald in de Holocaust, de nazigenocide op de Europese joden.³⁶ De waarheid dat de mens, in casu de jood, niet samenvalt met wat de menselijke kennis over hem beweert — dat hij met andere woorden ‘radicaal’ anders is — werd door de nazi’s massaal en gruwelijk ontkend.

Maar hoe neem ik dan de waarheid van de ander ernstig als mijn kennis daar niet toe in staat is? Door voor

35 Levinas 1987; 1991.

36 Voor de ‘economie van het Zelfde’ (*économie du Même*), zie

onder meer Levinas 1987, p. 205 en passim.

die ander iets te *doen*, luidt Levinas' antwoord. Waarheid vereist in de eerste plaats praxis. Zij vraagt om handelen, eerder dan om kennis of begrip. Waarheid is een kwestie van ethiek, niet van theorie. Die ethische praxis komt erop neer dat ik mijn 'economie van het Zelfde' — die haar rijkdom dankt aan mijn miskenning van de ander — omhoog, weg van mijn centrische, alles naar zich toe halende Ik, en haar 'leeg laat lopen' ten voordele van de ander.

Dit is wat bijvoorbeeld de nazi Oskar Schindler deed, eenmaal hij de waarheid inzag van de goedkope joden aan wie zijn bedrijf zijn plotse rijkdom te danken had. Vanaf dat ogenblik zag hij hen als *anderen*, een inzicht dat zich meteen in een praxis vertaalde: hij liet zijn vergaarde rijkdom in hun richting afvloeien. Wat erop neerkwam dat hij via corruptie en omkoping alles in het werk stelde om hen te vrijwaren voor deportatie naar Auschwitz of enig ander uitroeiingskamp.³⁷ Het bracht zijn bedrijf binnen de kortste keren op de rand van het failliet, maar deze ruïneuze praktijk — deze pure gift — is in levinasiaans perspectief de enig mogelijke *ware* houding, dit wil zeggen de enige manier om de waarheid — de radicale andersheid van de jood — ernstig te nemen.

Waarheid en ethiek vereisen een houding van reserveloze generositeit. De ander *als ander* ernstig nemen is hem eindeloos pogen terug te geven wat ik van hem heb gewonnen door hem in zijn andersheid te miskennen. Die gift is inderdaad *eindeloos*: de ander zal steeds duidelijker in zijn andersheid aan mij verschijnen en ik zal er steeds meer van doordrongen raken dat ik die altijd al miskend heb. Nooit zal ik voldoende hebben gegeven, want geen gift zal mij ooit op voet van gelijkheid met de ander brengen.

Voor Levinas is het Ik wezenlijk rijkdom. Maar de waarheid van die rijkdom ligt noch in die rijkdom zelf, noch in

³⁷ Zie onder meer de film van Steven Spielberg, *Schindler's List* (1993), gebaseerd op de roman *Schindler's Ark* van de Australische

auteur Thomas Keneally (1982; voor de Nederlandse vertaling zie Keneally 1999).

een beheerste soberheid (zoals de vele ascetische tradities voorhouden), maar in een geste van radicale verspilling: in het wegschenken van die rijkdom aan de ander. Ethiek veronderstelt dus niet een sober of ascetisch, maar juist een rijk Ik, al was het maar omdat het zijn ethische plicht is om die rijkdom onophoudelijk af te doen vloeien in de richting van de ander. Die ruïneuze generositeit luistert naar de logica van een gift die zich onttrekt aan haar verhoopte tegen-gift en aan elke andere vorm van ‘economie’.

In een even welwillende als scherpe kritiek problematiseert Jacques Derrida de giftlogica die aan de basis ligt van Levinas’ denken. In het vermaard geworden essay *Violence et métaphysique*³⁸ (maar ook in het latere essay *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*)³⁹ ontwaart Derrida in Levinas’ denken niet alleen de grammatica van de gift, maar denkt hij het paradoxale ervan ook consequent tot het einde door.⁴⁰ Wanneer het onderkennen van de waarheid van de ander een gift vereist, en wanneer die gift ontsnapt aan elke vorm van economie, dan verdraagt die gift tenslotte ook geen Ik meer. Een gift loopt immers altijd het risico om door dat wezenlijk ‘centrische’, alles naar zich toehalende Ik toch toegeëigend te worden. De gift voldoet dus des te beter aan de criteria van waarheid en ethiek naarmate hij het *mij* lastiger — of, exacter zelfs, onmogelijk — maakt.

Het helpt niet om die onmogelijkheid als zodanig te erkennen. Wat kan erkenning — als vorm van ‘kennis’ — hier anders betekenen dan een listige, des te efficiëntere vorm van ‘miskennis’, dit wil zeggen van toe-eigening van de radicale andersheid die in het geding is? En toch ben *ik*

38 Derrida 1967, p. 117-228. Voor de Nederlandse vertaling van *Geweld en metafysica*, zie Derrida 1996.

39 ‘Op dit eigenste moment in dit werk, hier ben ik’; Derrida 1987, p. 159-202.

40 Voor een verdere uitwerking van Derrida’s reflectie over de gift, zie onder andere zijn *Donner la mort* (Derrida 1992). Voor een vergelijking tussen Derrida’s en Levinas’ gifttheorie, zie Bernasconi 1997.

het die mijn verantwoordelijkheid ten aanzien van de ander moet nemen. Als ik, in antwoord op het appel dat het verschijnen van de ander, mijn Ik excentrisch te buiten moet gaan, ben 'ik' het wel die dat moet doen. Geconfronteerd met de ethische oproep die van de ander uitgaat, word 'ik' inderdaad verpletterd door een niet te overwinnen onmogelijkheid.

Derrida's lectuur van Levinas volgt dit spoor tot in zijn uiterste consequentie en laat zo zien dat de giftlogica die instaat voor de *constructie* van het levinasiaanse denken, datzelfde denken tegelijk *deconstrueert*. Derrida ontwaart in de onmogelijkheid die een levinasiaanse ethiek kenmerkt, de *formele* structuur die zijn inziens eigen is aan de logica van de gift in het algemeen. Bij Levinas vertaalt die onmogelijkheid zich in *existentiële* termen, die voor het Ik altijd op pijn en wreedheid neerkomen. De waarheid — dit wil zeggen de andersheid — van de ander erkennen betekent toelaten dat de ander mij eindeloos 'gijzeld' houdt en mij onophoudelijk dwingt mezelf te ruïneren.⁴¹ Die existentieel opgevatte pijn die met waarheid en ethiek gepaard gaat, leest Derrida dan weer als een uiting van de *formele* structuur die de gift kenmerkt, een structuur die al even gewrongen en getormenteerd is.

Die structuur laat onder andere zien dat zelfs de simpelste blijk van dank onoverkomelijk problematisch wordt. Het 'dank je wel' aanvaarden van iemand aan wie ik iets geef, tast onmiddellijk het wezenlijke van mijn gift aan. Via de dankbetuiging loop ik het risico mijn gift immers te transformeren in een economische list om de ander opnieuw in mijn greep te krijgen. Zelfs de erkenning dat ik iets schenk zonder op de minste dankbaarheid te rekenen, bevat nog teveel Ik-bewustzijn. Dat dreigt zichzelf langs

⁴¹ Levinas werkt de metafoor van de gijzeling (als structuur van de ethische relatie) uit in 'De plaatsvervangings' (*La substitution*), het

vierde hoofdstuk in *Anders dan zijn, of het wezen voorbij* (Levinas 1991, p. 146-187). Dit hoofdstuk is apart uitgegeven (Levinas 1989).

die weg alsnog meester te wanen over de eigen generositeit. In laatste instantie verdraagt de gift geen subject, haaks als dit staat op het radicaal niet-economisch giftparadigma. De mogelijksvoorwaarde van de gift valt in feite samen met zijn onmogelijksvoorwaarde.

Derrida's analyse kadert in een hele stroming binnen het poststructuralistische denken over de gift, en hij heeft die met zijn bijdrage ook sterk beïnvloed.⁴² Die stroming verstaat zichzelf als een radicalisering van de gifttheorie die Marcel Mauss uiteenzet in zijn beroemd geworden *Essai sur le don* (*Essay over de gift*, 1923–1924).⁴³ In deze studie, die aan de basis ligt van een tot op heden bloeiende reeks theorieën en reflecties, wordt de gift als een sociologisch fenomeen gezien, of om het met Mauss' eigen term te zeggen, als een 'systeem van totaalprestaties' (*système des prestations totales*), een 'systeem' dat ook het paradigma voor de economie levert.⁴⁴

Denkers als Levinas en Derrida keren zich tegen die sociale en economische interpretatie van de gift. Zij onderkennen in de gift een paradigma dat radicaal breekt met elke economische logica. Hun interpretatie benadert de gift niet primordiaal als een sociaal, maar als een wijsgeurig antropologisch en een ethisch fenomeen.⁴⁵ In plaats van een fenomeen dat mensen de facto samenbrengt (zoals in de door Mauss en anderen bestudeerde samenlevingen in Polynesië en elders), verschijnt de gift bij hen als het paradigma om de *waarheid* van het menselijk samenzijn te denken, een paradigma dat een radicale 'onmoge-

42 Zie onder meer het boek *Politics of the Gift* van Gerald Moore (2011), dat een uitstekend overzicht geeft van de manier waarop het Franse denken van de twintigste eeuw zich over dat probleem heeft gebogen.

43 Mauss 1950, p. 143-279.

44 Mauss 1950, p. 151.

45 Voor een reflectie over de tegenstelling tussen gift en economie vanuit het sociologisch paradigma van de gift, zie onder meer het essay van Jacques T. Godbout 'Homo Donatur versus Homo Oeconomicus', in Vandeveldde 2000, p. 23-46.

lijkheid' tot criterium maakt van een *ware* intersubjectieve verhouding.

Vraag is of die visie niet ook schatplichtig is aan een heel ander denken dan het spoor dat Mauss' *Essai sur le don* in het twintigste-eeuwse denken heeft getrokken. Klinkt in Levinas' *ethische* gift of in Derrida's *formele* giftanalyse niet een structuur door die veel gelijkenissen vertoont met die van de *pur amour*? Het is waar dat geen van beide denkers de gift uitdrukkelijk in verband brengt met een Gever die als unieke kapitaalhouder van het giftpotentieel fungeert. Dit neemt echter niet weg dat in hun ogen het hele fenomeen van de gift wordt gedomineerd door een instantie waartegenover geen tegengift — en in feite zelfs geen ontvangst — mogelijk is. Om zichzelf te zijn, moet de gift elke vorm van dank afwijzen. Meer nog, hij moet elk vorm van 'zelf' uitschakelen. Aan de gift mag geen zelfbelang, geen *amour propre*, zelfs geen Ik meer kleven; in de act van het schenken, mag de gift op geen enkele manier 'zichzelf' laten gelden.

Ook al laten beide auteurs die referentie onvermeld, toch lijkt het alsof het dispositief voor die gifttheorie al gelegd is in de zeventiende-eeuwse traditie van de *pur amour*. De 'zuivere liefde' tot God wordt daar opgevat naar de logica van de gift, waarbij een radicale 'onmogelijkheid' centraal staat. Ik kan God slechts liefhebben door te beseffen dat mijn liefde voor Hem *Zijn* geschenk aan mij is, een geschenk waartegenover elke tegengift van mijn kant Gods oorspronkelijke gift aantast, zelfs al is die tegengift niets dan mijn loutere dankbaarheid, mijn loutere liefde. En uitgerekend die onmogelijkheid maakt mijn liefde zuiver en waarachtig.

Dat de *pur amour* onvermoed wreed kan uitvallen, kwam al ter sprake. In een ethiek die naar de criteria van het giftparadigma luistert, blijkt een zelfde wreedheid ook nooit ver weg. Impliceert de levinasiaanse ethiek geen moreel subject dat, in naam van waarheid en goedheid, eindeloos wordt gegijzeld en tot steeds hernieuw-

de ruïnering gedwongen? Ook al wil die ethiek juist de *ander* van dat soort geweld vrijwaren, zij maakt niettemin de vraag onvermijdelijk of het wrede regime waarin het *Ik* terecht komt wel moreel te verdedigen is. Plaatst die op de gift gebaseerde ethiek de mens niet in een schuldverhouding die slechts één uitweg toelaat: een ‘vlucht vooruit’ waarbij hij diegene tegenover wie hij verpletterend in de schuld staat, rücksichtslos liefheeft — met een liefde die ‘puur’ is omdat zij beseft dat zij tegenover de betreffende schuldeiser geen enkel gewicht in de schaal kan leggen? De liefde van een gegijzelde voor zijn gijzelnemer. Een liefde zoals Fénelon voelde voor zijn God. Of *O* voor haar René.

De ‘onmenselijke’ *pur amour*-traditie blijkt dus niet alleen te persisteren in onze erotische romancultuur met sadomasochistische inslag, of in de mentaliteit die het heersende kapitalisme ondersteunt; ook in het meest nobele ethische denken van de laatste eeuw laat zij haar vileine paradigma gelden.

1.6

Coda

*Niets te verwachten, niets te hopen
er rest mij niets dan duisternis en Dood.
Ik zie het, maar ik wankel niet: wie Gij ook zijt,
U heb ik lief, met heel mijn hart, met al mijn Bloed.*

In Reves gedicht enkel ironie lezen is toch iets te kort door de bocht. Meer dan hem wellicht zelf lief is, vertolkt de dichter hier iets van de actuele conditie van onze late moderniteit. Zijn vier schamele verzen zeggen zelfs iets over de manier waarop wij met z’n allen in de neoliberale ideologie van ons tijdsgewricht staan. Ze verwoorden op hun manier het geloof dat het laatkapitalisme begeleidt en mede overeind houdt. De gift die daar heimelijk wordt

gehuldigd, is zonder ‘hoop’, en belooft ‘niets dan duister-
nis en Dood’, maar *precies daarom* hebben wij het kapita-
lisme lief, met heel ons hart, met al ons Bloed. Door in het
gedicht louter een parodie op oude stoffige vroomheid te
zien, lezen we wat er staat ‘van ons weg’. Wij lezen het alsof
het niet met ons te maken heeft, alsof het ons vertelt over
lang vervlogen tijden.

Maar daarvoor is het gedicht — zelfs zijn inhoud — te mo-
dern, dit wil zeggen: te realistisch.⁴⁶ Deze regels noemen
op hun manier ‘helder wat donker opkomt’, zoals ooit Lu-
cebert, dat andere monument van de Nederlandse litera-
tuur, de taak van de moderne poëzie omschreef.⁴⁷ Ze ver-
tolken de oude mythe die, net als vroeger, nog steeds haar
draden om ons heen weeft. De titel van het gedicht, *Credo*,
onderstreept dit. Het is vooral ook *ons credo*. Wij geloven
in de tragische conditie die ons overlevert aan een blinde
God die alleen maar ‘geeft’. Dit geloof is zo ingeburgerd
dat het zich niet eens meer als religie moet profileren.

46 Zie De Kesel 2009b.

47 Zie het tweede deel uit het
tweedelige gedicht *gewonde aarde*,
water & lucht, in Lucebert, *Ver-
zamelde gedichten*, Amsterdam,
De Bezige Bij, 2004, p. 240:

*en spreekt niet zo de ziener: / [...] /
ja omdat ik leeg ben en gewassen
en denk / als een mes aan kruiden
of druiventros / worden mijn ogen
aandachtig een mond / die helder
noemt wat donker opkomt*

Gift & Politiek

Apocalyptisch geschenk
*Gift en moderne
 socialiteit (Dogville)*

*Er was eens een gemeenschap van schurken,
 dit wil zeggen het waren geen schurken,
 maar gewone mensen. Zij bleven elkaar altijd trouw.*

FRANZ KAFKA

*She could have kept her vulnerability to herself;
 but she had elected to give herself up to him at random.
 As ... Yes ... a gift.
 'Generous, very generous' thought Tom.*

Dogville, Proloog

*Dit zegt de Heer van de machten: '[...]
 Ruk dus uit en sla de Amalekieten neer en wijd alles
 wat hun toebehoort aan de vernietiging;
 spaar hen niet, maar dood iedereen, mannen en vrouwen,
 kinderen en zuigelingen, runderen en schapen, kamelen en ezels.'*

1 Samuel 15, 2-3

2.1

Iets als een gift

Mensen die samenleven hebben iets met elkaar.⁴⁸ Ze hoeven daarom nog geen koppel, familie of clan te vormen. Ook als ze toevallig op dezelfde plek wonen en een dorp of een wijk vormen, groeit er al gauw ‘iets’ dat ze gewild of ongewild met elkaar delen. Neen, geen groots idee of verheven project, niet zoiets waar moraalridders zwaarwichtig over doen, maar iets onbestemds dat nauwelijks wordt opgemerkt. Ook wanneer mensen elkaar het licht in de ogen niet gunnen, is er ‘iets’ dat hen bindt. En op momenten dat het helemaal weg lijkt, is er altijd wel een onverlaat die het in herinnering roept; een wakkere dwaas die zich luidop afvraagt of ‘wij’ niet ook ‘iets’ gemeen hebben, iets dat wat meer tot zijn recht zou moeten komen — daar zou de hele gemeenschap alleen maar wel bij varen.

Zo een wakkere dwaas is Tom, een inwoner van Dogville, het fictieve dorpje aan de voet van de Rocky Mountains uit de gelijknamige film van Lars von Trier (2003). We zijn in vroege jaren dertig, in volle depressie. Niemand heeft het breed en iedereen tracht zo goed hij kan in te dommelen in de dagelijkse sleur van kommer en kwel. Alleen rijke lui als Thomas Edison jr. (Paul Bettany) hebben het breed genoeg om ook nog eens te kunnen mijmeren over het gemis dat onbestemd over zijn dorp hangt. Hij slaagt erin om zijn dorpsgenoten elke week samen te brengen in het *mission house*, om hen daar tot uit den treure op hun gemis te wijzen. Iedere keer krijgen ze weer te horen dat ze als gemeenschap iets missen, dat ze aan ‘morele herbewapening’ toe zijn, dat ze behoefte hebben aan iets hogers dat hen boven de gesmoorde rust van Dogville doet uitstijgen.

⁴⁸ Een eerdere versie van dit hoofdstuk verscheen in Houppermans 2006, p. 93-III.

De mensen van Dogville kunnen niet aannemen dat wat ze echt nodig hebben, iets is om aan te nemen, iets tastbaars, iets als een gift,

debiteert Tom in de proloog, tijdens zijn dagelijkse partijtje schaak met een van de vrienden.⁴⁹ ‘Iets als een gift’, daar zou ons dorp van opleven. Een waar godsgeschenk zou het zijn.

Even later verschijnt die gift op het toneel, al beloven de geweerschoten die net voordien in het verre avondlijke dal weerklonken, niet direct een godsgeschenk. Tom gaat naar buiten en zijn aandacht wordt getrokken door het geblaf van de hond Mozes, die bij de oude mijn een mooie jonge vrouw in bedwang houdt; zij is kennelijk op de vlucht voor het wapengeweld en wil een doodlopende weg naar de bergen inslaan. Voor Tom staat het dan al vast: zij is de verhoopte ‘gift’. Hij houdt de voortvluchtige in Dogville en haalt het hele dorp over om haar bescherming te bieden.

Grace (Nicole Kidman), de *‘beautiful fugitive’*, blijkt inderdaad een gift in alle betekenissen van het woord. Eerst en vooral omdat zij het dorp onverwacht een beeld van zichzelf schenkt. Ook de bewoners van Dogville zijn immers vluchtelingen, gestrand op hun weg naar de *Far West*. Ooit moet in Dogville een vrije pioniersmentaliteit hebben geheerst, maar die is al lang verleden tijd. De Amerikaanse droom van een vrije samenleving heeft met de crash van 1929 een ferme deuk gekregen. Armoede, angst, verveling, geschreven en vooral ongeschreven regels hebben het leven in deze gemeenschap hard, saai en bekrompen gemaakt. Maar in wezen is Dogville altijd vrij geweest, ondanks die regels. Ook dankzij die regels trouwens, want

49 Tom [tegen zijn schaakvriend die hem voor de zoveelste keer vraagt waarvoor die bijeenkomsten nu eigenlijk goed zijn]: ‘mmh ... I don’t know. See if the

people of Dogville have a problem with the acceptance. What they really need is something for them to accept, something tangible, like a gift’ (scène 1).

daar hebben de dorpelingen ooit in alle vrijheid voor gekozen.

Die vrijheid komt door de komst van Grace onverwacht bovenaan de agenda te staan. Haar plotse verschijnen stelt de mensen van het dorp voor de keuze haar al dan niet gastvrijheid te verlenen. Ze schenkt hen in zekere zin een idee dat helemaal onder de besognes van alledag ondergesneeuwd was geraakt, het idee van de vrijheid. Daarop is hun samenleving gebaseerd. Uit die bron put de band die hen met z'n allen tot een gemeenschap maakt. De vrijheid komt met Grace vernieuwd binnenvallen. Als een geschenk.⁵⁰

2.2

Vrijheid versus gift

Grace komt *van buiten*. Ze komt uit een maffiamilieus en is, op de vlucht daarvoor, in Dogville beland. Wanneer Tom, op het moment dat hij Grace ontmoet, een zwarte wagen met geblindeerde ramen het dorp in ziet rijden, begrijpt hij dat meteen. Nee, hij heeft niemand gezien, antwoordt hij de heren maffiosi, en neemt beleefd hun kaartje in ontvangst voor het geval hij haar alsnog in het dorp zou opmerken. Grace ontsnapt hen dus. Althans, nu nog, want al gauw schakelt de maffia de officiële instanties in. Overal verschijnen posters met daarop de foto en de naam van Grace. Ze wordt door de politie gezocht en de vermelde prijs is hoog genoeg om ook ‘de brave mensen van Dogville’ in verleiding te brengen.

Nu staat Grace echt *overal* buiten: buiten de wet én buiten het milieu dat buiten de wet opereert. Wet noch mis-

⁵⁰ Voor de interpretatie van *Dogville*, alsook van *Manderlay* (de tweede film in dezelfde trilogie van Lars von Trier; zie volgend hoofdstuk), als cinematografi-

sche essays over de gift, zie ook de inleiding van het boek van Gerald Moore, *Politics of the Gift* (2011, p. 1-3).

daad beschermt haar nog. Ze is vogelvrij. Ze bestaat enkel nog voor zover zij is uitgeleverd aan de vrijheid van anderen — in zoverre ze met andere woorden *gratis gegeven* is. Zij is, meer dan ze al was, letterlijk een ‘gift’. Ze kan zich alleen nog maar *geven* en hopen dat het dorp haar *ontvangt*. Ze beseft terdege dat men er evengoed niet kan doen of voor kan opteren om haar als rechteloze gift naar eigen willekeur te gebruiken of te misbruiken.

In het begin van de film wordt het afgrondelijke van die situatie nog toegedekt en de gevaarlijke ‘giftverhouding’ tussen de dorpelingen en Grace getemperd door het opzetten van een economische relatie. Wanneer het verzamelde dorp tijdens een eerste vergadering over ‘het geval Grace’ beslist om haar een proeftijd van twee weken te gunnen, volgt ze de raad van Tom op en probeert ze de mensen daar iets voor in de plaats te geven. Ze klopt aan bij alle huizen van het dorp met de vraag of ze niet een of ander karweitje voor hen kan klaren. Ze zou even op Vera’s kinderen kunnen passen, bijspringen in de boomgaard van Chuck (Stellan Skarsgård), een bezoekje brengen aan Jack McKay (Ben Gazzara), de blinde die hardnekkig doet alsof hij niet blind is ...

Aanvankelijk lukt dat slecht, maar het tij keert al gauw en binnen de kortste keren heeft Grace in elk huis van het dorp wel iets om handen. Twee weken later neemt het dorp unaniem de beslissing dat Grace mag blijven. Al snel voelt iedereen in Dogville zich gelukkig dat zij een van hen is geworden.

Je hebt van Dogville een fantastische plaats om te leven gemaakt,

verklaart de blinde McKay in zijn jaarlijkse toespraak op het feest van de vierde juli — een speech die hij voor het eerst houdt zonder het obligate papiertje waarvan hij vroeger zijn toespraak veinsde af te lezen. Op diezelfde dag ver-

klaart Tom haar zijn liefde, een liefde die zij – zo verzekert ze hem – graag met de hare zal beantwoorden.

De ontvangst van Grace brengt in het verkilde dorp opnieuw een sfeer van warme menselijkheid binnen. Niet omdat de dorpingen doen wat ze horen te doen, maar omdat ze doen wat hen *zint*, omdat hun soevereine wil daar behagen in schept. Zoals gezegd hernieuwt de gift van Grace hun besef vrij te zijn. Vrij te zijn, bijvoorbeeld, om iemand te ontvangen of te weigeren, iemand te redden of een gewisse dood in te sturen. Grace beseft dat zo mogelijk nog eerder. Ze weet dat zij als vogelvrije is overgeleverd aan de vrijheid van Dogville en daar alles aan te danken heeft. Alles wat zij van het dorp krijgt, krijgt ze volledig gratis, buiten elke economie om. Tegelijkertijd realiseert zij zich dat ze juist daarom nog meer bij iedereen in het dorp staat dan wanneer ze bewezen diensten zou moeten betalen. Zelfs als zij haar gastheren met tegengiften zou overladen, is en blijft zij als rechteloze overgeleverd aan hun keuze om die gift te aanvaarden of te weigeren.

Dit is de reden waarom Grace zich aanvankelijk niet kan voorstellen dat de mensen van Dogville haar zouden aanvaarden. 'Ik heb [immers] niets om hen terug te geven,' antwoordt ze helemaal in het begin van het verhaal, als Tom haar voorstelt zich in zijn dorp schuil te houden.⁵¹ Zedenmeester Tom, op dat moment al helemaal verliefd, ziet daarin een zoveelste 'illustratie' voor het 'probleem' dat de dorpsgemeenschap niet wil leren wat *acceptance* is: wat het is om te 'aanvaarden', om 'in ontvangst te nemen'. Wat het is om een gift te *krijgen*.⁵²

51 'Grace had bared her throat to the town and it had responded with a great gift: with friends' (scène 14).

52 'And Tom had launched himself fearlessly into his endeavour to illustrate the human problem: to receive', aldus de off-screen stem aan het begin van scène 4.

Of, tijdens de meeting waar Grace voor het eerst ter sprake komt en Tom, net voor hij haar onaan-gekondigd introduceert, zegt: 'But the whole country would be better served with a greater attitude of openness and acceptance' (scène 4).

2.3

Vrijheid neemt wat ze krijgt

Na een tijd dringt de ware betekenis daarvan maar al te goed tot Dogville door, al wordt men daar niet zo verlicht van als Tom hoopt. Nog tijdens McKay's ontroerende toespraak komt een agent de weg naar het dorp opgereden om een nieuwe poster op te hangen. Grace vlucht de afgedankte mijn in en de dorpingen bekijken met verbazing haar nieuwe portret, dit keer vergezeld van de boodschap dat zij gezocht wordt in verband met een reeks bankovervallen. 'Wanneer?', wil Tom weten. 'Amper een paar weken terug', antwoordt de agent. Meteen is duidelijk dat de beschuldiging vals moet zijn, want Grace is al veel langer bij hen. Toch gaat er vanaf dat moment iets breken. De wet mag zich dan vergissen, hij blijft nu eenmaal wet. Met degene die door de wet wordt gezocht is iets fout. Al snel is er niemand meer in Dogville die daaraan twijfelt.⁵³

Zoals altijd heeft Tom een oplossing paraat: als de nieuwe situatie de balans heeft verstoord, is er eenvoudigweg wat 'tegenwicht' nodig. Dat Dogville de vluchteling ook tegen de wet in blijft beschermen maakt hun vrijgevigheid nog groter. Daarom moet ook de tegengift van haar kant worden opgedreven. Grace moet dus harder en langer werken voor minder geld.

De stugge Chuck, de man die zich tijdens de stemming pas als laatste voor Grace had uitgesproken, zit echter dichterbij de waarheid. Grace, zo drukt hij zich min of meer uit, jij bent in Dogville de enige die zich voor mijn appels en mijn boomgaard interesseert, jij bent de enige die mij waardeert en mij iets geeft om voor te leven, maar

53 'Well, they couldn't really argue that anything had changed. But by not telling the police they felt they were committing a crime

themselves', vertelt Grace aan Tom de avond van haar eerste werkdag na het feest (scène 21).

waarom geef je niet *echt* om mij, waarom geef je *jezelf* niet aan mij? Waarom laat je je door mij niet ‘nemen’, vraagt hij bijna letterlijk.

Chucks gedachtegang brengt de tragedie tot haar kern terug. Grace heeft de gemeenschap zoveel gegeven, zoals Tom blijft herhalen.⁵⁴ Zij maakt het leven voor iedereen zoveel aangenamer, en dankzij haar ‘gift’ is Dogville opnieuw een fantastische plaats om te leven. Maar waarom geeft ze *zichzelf* niet? Waarom onttrekt ze *zichzelf* aan die niet-aflatende stroom giften waarmee ze de dorpingen verwent en verleidt? Waarom krijgen ze *háár* niet? Zolang zij zichzelf buiten de gift houdt waarmee ze Dogville verleidt, zal ze nooit een van hen worden. Als rechteloze vluchteling heeft zij maar één mogelijkheid: zich aan Dogville *geven*, helemaal. Doet zij dat niet, dan moet Dogville haar desnoods *nemen*, in de zin waar Chucks vraag naar verwees.

Ook de kleine Jason (Miles Purinton), het pientere zoon-
tje uit het zevenkoppige kroost van Vera (Patricia Clarkson) en Chuck, heeft dit goed begrepen. Hij ziet maar al te goed dat Grace, als tegengift voor de genoten gastvrijheid, alleen maar goeds kan teruggeven. Wetend dat zijn moeder elke vorm van fysiek geweld in de opvoeding verafschuwt – al was het maar uit afkeer van de gewelddadigheid van haar man – oefent Jason op Grace zijn ‘infantiel sadisme’ uit. Onophoudelijk haalt hij Grace het bloed onder de nagels vandaan, in de hoop dat zij hem een pak slaag geeft. Zo schudt hij op een gegeven moment gevaarlijk aan de wieg van zijn jongste broertje Achilles en *eist* daar een pak

54 Zoals in de daaropvolgende scène, wanneer Grace zich bij hem beklagt dat de mensen van Dogville al te veeleisend worden en dat nu ook anderen, in casu de blinde McKay, erotische avances maken. Ach, zegt Tom, ‘I think you’re doing a wonderful job. You give us

so much. What Mr. McKay said [in zijn *4th of July*-speech], right on the button ... right on the button.’ ‘He tried to put his hand on my knee today,’ repliceert Grace, waarop Tom antwoordt: ‘Oh, he is blind, after all. Probably an accident.’

slaaq voor. Je hoort me een klap te geven, daagt hij Grace uit, want ik ben stout. Maar als je dat doet, vertel ik mam-ma lekker dat je me geslagen hebt en ik weet zeker dat ze het voor mij opneemt en dat jij de kop van jut bent. Kleine Jason kan Grace niet ‘nemen’, dus keert hij de rollen om: hij dwingt Grace *hem* te nemen, want hij weet dat Grace niets te nemen en alleen te geven heeft. Neem mij en je bent genomen, zo redeneert het kleine ettertje. Grace, radeloos omdat hij echt te hard aan het wiegje gaat schudden, ziet geen uitweg en geeft Jason ten slotte toch het gevraagde pak voor zijn broek.

Kort daarna komt zijn vader de kamer binnen. Nukkelig en verward als altijd vertelt Chuck aan Grace dat de politie al in het dorp is, en dat hij ze heeft verteld van een kledingstuk met haar initialen erin genaaid die hij in het bos had gezien, maar dat ze niets hebben gevonden omdat hij het zelf had meegenomen. Hij had, zo voegt hij eraan toe, natuurlijk ook Toms hoed aan de politie kunnen geven, want die was ook verloren gewaaid in het bos. En nee, Grace moet nu zeker niet weglopen of gaan schreeuwen, hij kan het toch ook niet helpen dat zij zo listig was hem het gevoel te geven eindelijk iemand te zijn. Het is háár fout dat hij nu zo’n nood heeft aan respect van haar kant...⁵⁵ Chucks delirante vertoog eindigt in een brutale verkrachting. Hij laat haar op de vloer van zijn huis achter en stuurt de politie met een smoesje uit wandelen.

Vanaf dan gaat het van kwaad tot erger. Chucks verkrachting wordt de eerste in een steeds groeiende reeks. Na verloop van tijd krijgt ze zelfs een heus ijzerwerk rond de hals, voorzien van een bel en een lange, aan een molensteen vastgemaakte ketting zodat Dogville overdag verzekerd blijft van gratis klusjesdienst en ’s nachts van kosteloos seksueel vertier.

55 Chuck: ‘It wasn’t me who wanted you here. You are far too beautiful and frail for this place. You tricked me into feeling that

I meant something to you. It’s your own damn fault I need your respect, Grace’ (scène 25).

2.4

Geven en vergeven

Nog is Tom niet ten einde raad. Hij brengt de dorpelingen opnieuw samen in het *mission house*, waar hij als ultiem redmiddel Grace naar waarheid laat vertellen hoe ze door Vera, Jason, Chuck, Ben en anderen is vernederd, misbruikt en verkracht. Tevergeefs, zo blijkt. De rijen sluiten zich. Iedereen wil van Grace af. Tom wordt gesommeerd eindelijk partij te kiezen: voor 'ons' of voor die vluchteling.

Tom verlaat het *mission house*, bezoekt Grace en verklaart dat hij kiest voor haar en voor de liefde die hen bindt. Daarop geeft hij voorzichtig te kennen dat ook hij wel eens graag met haar het bed zou delen, maar Grace reageert vriendelijk en beslist: doe niet zoals de anderen, neem me niet geketend en onder dwang, wacht tot we vrij zijn.

Dat kwetst hem harder dan hem lief is, en amper buiten, verandert hij van kamp. Als iedereen vindt dat Grace een gevaar is voor Dogville, dan is zij dat logischerwijs ook voor hem. Zijn ultieme project van collectieve vergiffenis is niet zomaar door de voltallige gemeenschap afgewezen. De *beautiful fugitive* die Dogville nieuw leven leek te geven, blijkt dan toch een vergiftigd geschenk te zijn geweest. Tom vist het naamkaartje van de gangsters uit zijn schuif en belt het nummer.

Vijf dagen wacht het dorp in spanning. Als het zover is, wil Tom namens het gehele dorp het hoge bezoek ontvangen, maar hij wordt door de maffiosi straal genegeerd. De meegereisde *godfather* eist dat Grace onmiddellijk van haar ketens wordt bevrijd en laat iedereen streng onder schot houden. Hij blijkt haar vader te zijn. Hij ziet haar voor het eerst sinds ze van hem is weggelopen en zich in Dogville heeft verscholen. Hij is niet gekomen om haar met geweld terug naar huis te halen, zo deelt hij haar vriendelijk mee. Ze kan doen en laten wat ze wil. Nu wil

hij alleen eens met haar praten. Hij wil meer bepaald het gesprek voortzetten dat zij heeft onderbroken toen ze een klein jaar terug de deur van de auto voorgoed achter zich had dichtgeslagen.

Het resultaat van dit nieuwe gesprek dat zich achter geblindeerde autoramen afspeelt, is verpletterend. Wanneer Grace uit de auto stapt, geeft ze in pure maffiastijl het bevel om het dorp plat te branden en in zijn geheel uit te moorden. Vera, de vrouw van Chuck, krijgt een voorkeursbehandeling: ze moet eerst toekijken hoe haar kinderen worden vermoord, alvorens ze zelf wordt afgemaakt. Ook voor Tom, die als laatste aan de beurt komt, heeft ze iets speciaals bedacht: zij jaagt hem *zelf* een kogel door het hoofd. De enige die, eveneens op bevel van Grace, aan de slachtpartij ontsnapt, is Mozes, de hond van het dorp.

Wat heeft Grace zo abrupt van gedachten doen veranderen? Maanden eerder was ze kwaad uit diezelfde auto gestapt om het gangstermilieu voor altijd de rug toe te keren. Sindsdien is heel wat gebeurd. Ze had het ware leven leren kennen, het leven van eenvoudige mensen in een ordinair dorp, 'goede mensen' die hard moeten werken en hun liefdes en ruzies niet met pistolen beslechten, hoe onbeholpen ze verder ook met elkaar omgaan. Ook van dat laatste wist Grace intussen het fijne. Misschien heeft ze dit alles moeten doormaken om te kunnen begrijpen wat haar vader destijds had willen zeggen. Tijdens dat gesprek toen, zo verneemt ze nu, was haar vader pijnlijk getroffen door het verwijt dat ze hem toegesnuwd had; zij had hem *arrogant* genoemd. En Grace meende het: plunderen 'als was het een door God gegeven recht', hoe konden hij en zijn bende zo arrogant zijn! Waarna dochterlief prompt haar conclusies trok en definitief de auto, haar vader en de hele maffiawereld verliet.

Het is dit onderbroken gesprek dat haar vader nu wil voortzetten. Hij wilde toen al zeggen dat het naar zijn bescheiden mening juist *zij* het was die arrogant genoemd

moest worden.⁵⁶ Niet zozeer omdat zij, zoals hij, over mensen oordeelt en zich God waant, maar precies omdat ze dat *niet* doet. Omdat ze alle mensen bij voorbaat vergeeft. Haar vergevingsgezindheid, haar goedheid, haar mededogen, haar menselijkheid: dát is haar arrogantie. Dat ze het ook nu de mensen in Dogville nog steeds niet kwalijk neemt dat ze haar hebben misbruikt en verkracht; dat ze maar blijft wijzen op hun schamele bestaan ‘in moeilijke omstandigheden’; dat ze hen de misdaden waarvan ze zelf getuige én slachtoffer is geweest, niet als schuld wil aanrekenen: dát is onnoemelijk arrogant. ‘In verkrachters en moordenaars zie jij nog altijd slachtoffers,’ verwijt haar vader haar.⁵⁷

Jij hebt dat vooringenomen idee dat niemand [...] in staat is dezelfde hoge ethische norm te halen als jij, zodat je hen ervan vrijstelt.⁵⁸

De fout die Grace maakt is niet dat ze mensen wel eens vergeeft, maar dat ze dit altijd en onvoorwaardelijk doet. Dat

56 Grace: ‘So, what is it? What is it, the thing... the thing that you don’t like about me?’ The big man: ‘It was a word you used that provoked me. You called me arrogant.’

Grace: ‘To plunder as it were a God given right. I’d called that arrogant, daddy.’ The big man: ‘But that is exactly what I don’t like about you. It is you that is arrogant’ (scène 48).

57 ‘You do not pass judgement, because you sympathize with them. A deprived childhood and a homicide isn’t necessarily a homicide, right? The only thing you can blame is circumstances. Rapists and murderers may be victims, according to you. But I, I call them dogs, and if they’re

lapping up their own vomit, the only way to stop them is with a lash,’ zegt de vader tegen zijn dochter in scène 48.

58 Grace: ‘So I’m arrogant. I’m arrogant because I forgive people?’ The big man: ‘My God, can’t you see how condescending you are when you say that? You have this preconceived notion that nobody, listen, that nobody can’t possibly attain the same high ethical standards as you, so you exonerate them. I cannot think of anything more arrogant than that. You, my child ... my dear child, you forgive others with excuses that you would never in the world permit to yourself’ (scène 48).

is het meest boosaardige wat je mensen kunt aandoen, zo fulmineert haar vader, want zo ontnem je hen elk normbesef. Omdat Grace iedereen al vergeven heeft, kan niemand nog iets fout doen — dat is haar misdaad. Door hen alles te geven, door zichzelf aan hen te geven en hen ook te vergeven dat ze haar zo schandelijk ‘nemen’, pakt zij hen alles af. Elk gevoel voor wet en recht zijn die mensen nu kwijt, elke houvast hebben ze verloren en ze zwalpen voortaan rond in een uitzichtloze wetteloosheid. Erger nog, zo besluit de *godfather*: op die manier stel jij jezelf boven de wet, alsof je nog ongenaakbaar blijft op het moment dat heel de wereld soeverein over jou denkt te kunnen beschikken en zich aan jou vergrijpt.

Wat haar vader hier zegt, had ook Chuck op zijn manier al ingezien. Grace *geeft* en is één en al gift, maar ze geeft *zichzelf* niet. Ze geeft mensen weer iets om voor te leven, ze doet hen opnieuw zin krijgen om zich aan het leven te geven en om zich aan haar te geven. Maar tegelijk blijkt dat de gever, juist waar zij volop geeft, *zichzelf* nooit geeft. Haar grenzeloze vergevingsgezindheid is een manier om zich uit haar gift terug te trekken. Zo blijft ze voor haar eigen gift immuun. Ze blijft de Maagd, de Immaculata, de Onbevleete Ontvangenis. Zelfs op het moment dat je je aan haar geeft en zij zich aan jou geeft, blijft ze in wezen onaangeroerd.

Die arrogante ongenaakbaarheid brengt je buiten jezelf, moet Chuck in minder theoretische termen gedacht hebben. Zij ontnemt je je verkrachtingsdaad nog voor je eraan begonnen bent. Ze heeft je immers al vergeven. Chuck had nog een hele scène opgezet; hij had haar gechanteerd met dat kledingstuk, hij had de politie geroepen en zijn eigen huis uitgekozen als plaats van de misdaad. Had hij echter beseft dat zijn misdaad hem bij voorbaat al vergeven was, dan was zijn plan nog ridiculer geweest. Toch zou dat hem niet hebben tegengehouden, het zou hem alleen tot een nog ‘wettelozer’ razernij hebben gebracht. Alleen

zijn ongeletterde stugheid heeft hem (en haar) voor erger behoed.

2.5

Gegeven: Apocalyps nu

Is dat het inzicht waarmee Grace uit de wagen stapt om het bevel tot de slachtpartij te geven? Heeft zij in de woorden van haar vader opnieuw de hulpeloze blik van Chuck gevoeld, en zich nu *echt* in zijn hulpeloosheid herkend? Is het omdat ze haar eigen hulpeloosheid herkent dat ze dit hele zootje niet langer kan vergeven, maar alleen nog kan straffen en zich op hen wreken? Dit heeft zeker meegepeeld; ze heeft haar ‘begrip’ voor Chuck en de moeilijke omstandigheden waarin de dorpelingen leven laten varen. Eindelijk lijkt ze een van hen geworden, een mens onder de mensen, dat wil zeggen – aldus Kafka – een ‘schurk onder de schurken’.⁵⁹

Maar dat is niet alles. Net vóór ze die beslissing neemt, vraagt ze haar vader of zij (zoals hij eigenlijk al had beloofd) in zijn ‘verantwoordelijkheden’ mag delen. Of ze, met andere woorden, zijn absolute macht krijgt en tot nieuwe *godfather* mag promoveren. Niet in een verre toekomst, maar nu, met onmiddellijke ingang. Haar vader doet dit zonder aarzelen, waarop zij, naar oude maffiagewoonte, die machtsoverdracht prompt ‘verkracht’.

Zoals Grace het aanlegt, had haar vader het natuurlijk niet bedoeld. In de auto had hij haar uitgelegd dat je mensen hun normgevoel, hun standaard, hun wet niet mocht afnemen. Natuurlijk moet je bij momenten wreed zijn, maar voor de maffia is die wreedheid altijd een eerbetoon

59 Denk aan Kafka’s verhaal ‘Een gemeenschap van schurken’ (uit *De Chinese muur en andere verhalen*), waarvan de twee eerste

zinnen als motto aan het begin van dit hoofdstuk staan. Kafka 1983, p. 899.

aan de wet. De maffia overtreedt de wet weliswaar, maar niet zozeer om de mensen die wet te ontnemen als wel om deze opnieuw te bevestigen. Zonder wet zou immers ook geen misdaad mogelijk zijn.

Die basisregels treedt de kersverse *godfather* meteen met voeten. Ze beslist niet om het dorp te berispen of te straffen. Ze wil het dorp niet het standje geven waar het bij monde van de kleine Jason al om had gevraagd. Evenmin wil ze Dogville beter maken. Daarvoor is Dogville gewoon niet goed genoeg, beseft ze nu:

Als er één dorp is waar de wereld beter van zou worden wanneer het er niet is, dan is het dit.⁶⁰

Zoals Jahwe in het onverkwikkelijke verhaal van 1 Samuel 15 het bevel geeft om ‘Amalek neer te slaan’ en iedereen om te brengen, ‘mannen en vrouwen, kinderen en zuigelingen, runderen en schapen, kamelen en ezels’, zo spreekt Grace een bovenmenselijke banvloek uit over Dogville.⁶¹ Maar nauwgezetter dan de troepen van Saul, die eerder buit dan slachtoffers willen maken, voeren de troepen van Grace die banvloek onverkort uit. Het dorp wordt met de grond gelijk gemaakt, alles wat rechtop staat brandt en alles wat leeft wordt afgemaakt. Behalve de hond.

60 Grace: ‘If there is any town this world would be better without, this is it’ (scène 48).

61 Zie één van de motto’s bij het begin van dit hoofdstuk. Het Bijbelverhaal is een fragment uit de verhalencyclus rond Saul, de eerste koning van Israël. Het vertelt de eerste van een reeks misstappen die ervoor zorgen dat Saul ten slotte zijn protectie van Jahwe verliest ten gunste van David, zijn opvolger. Merkwaardig is dat Sauls eerste misstap erin bestaat

dat hij zijn troepen, bij de oorlog tegen Amelek, *niet* het bevel tot de ‘holocaust’ heeft gegeven, en dat ze de stad *niet* aan de totale verwoesting (*holocaustos*, Grieks voor ‘allesbrand’) hebben prijsgegeven. In plaats daarvan hebben ze buit gemaakt, al was het maar om economische redenen (soldaten kunnen nu eenmaal niet zonder soldij of iets dergelijks). In het verhaal zal Saul het daarover aan de stok krijgen met Samuel, Jahwe’s profeet. Na diverse ontwijkende ►

2.6

Gegeven: een buiten

Chuck had gelijk: Grace is nooit een van hen geweest. Een en al gift, heeft ze nooit *zichzelf* gegeven. Ze blijft de dochter van een maffiabaas. Maar is ze dan inderdaad, na haar bevrijding, weer één van *hen* geworden? Is ze tot de maffia teruggekeerd? Ook dat niet. Haar bevel tot deze ‘holocaust’ druist al te zeer in tegen een logica die ook de maffia niet naast zich neer kan leggen. Met haar misdaad heeft Grace in Dogville geen enkele wet gesteld of hersteld, ze heeft het stellen van een wet zonder meer onmogelijk gemaakt. Aangezien de macht van de maffia slechts bestaat bij gratie van de wet die ze overtreedt, ondermijnt Grace met haar actie ook het bestaansrecht van de maffia zelf. Grace behoort noch tot Dogville noch tot de maffia. Aan geen van beiden ‘geeft’ ze zich. Ze weigert toe te treden tot de ‘cirkel van de schuld’.

Precies daarom is Grace zo vergevingsgezind. Door alles te vergeven, kan ze zichzelf voor heilig blijven aanzien. En waar ze zich toch schuldig weet, wentelt ze zich al te comfortabel in haar schuldbewustzijn. Ze weigert met andere woorden over die schuld *ook schuldig te liegen*. Net zoals de dorpelingen is zij trouw aan de bestaande wetten en regels, er vast van overtuigd dat die ten goede leiden. In tegenstelling tot Grace hebben de dorpelingen deel aan de wet, vanuit een besef dat je nooit met de wet in het reine bent en dat je daarom altijd, bewust of onbewust, moet schipperen tussen trouw en ontrouw, gehoorzaamheid en vrijheid. Hoezeer je ook je best doet, je staat altijd ergens

► manoeuvres van Saul zal Samuel, op bevel van Jahwe, de hoofdtrofee uit de oorlogsbuit, met name de koning van Amalek, eigenhandig ombrengen. De

Bijbeltekst is hier macaber helder: ‘En Samuël hakte Agag in stukken, voor het aangezicht van Jahwe in Gilgal’ (1 Samuel 15, 33).

in de schuld. Je houdt van de wet én je houdt er tegelijk van om die bij momenten links te laten liggen. Gesjoemel en transgressie zijn niet te vermijden. Niemand die zich tot de wet verhoudt, staat niet op de een of de andere manier in de ‘cirkel van de schuld’.

Ook wanneer Grace bij de echte schurken van haar vaders *gang* terugkeert, gebruikt ze haar macht niet om in de ‘cirkel van de schuld’ binnen te treden. Ook dan wil ze die cirkel alleen maar breken en de wereld zuiveren van gesjoemel en misdaad. Ze betaalt Dogville niet met gelijke munt. Dat zou haar te zeer de gelijke maken van die mistroostige dorpelingen. Ze is inderdaad arrogant, beeft ze nu. Ze veracht de mensen van Dogville omdat ze samenleven bij de gratie van een wet die ze heimelijk met de voeten treden. Tegen zoiets wil Grace de wereld behouden en zet daarvoor letterlijk haar apocalyptische macht in. Met de ‘holocaust’ van Dogville stelt ze een voorbeeld. Haar wraak is onmenselijk, niet omdat hij ‘des mensen’ is, maar omdat hij ‘heilig’ is. Het is een wraak die daarom op termijn ook de mafia zal treffen.

2.7

Gegeven: een object

Grace staat overal buiten. Dat maakt haar onmenselijk, als slachtoffer én als beul. Ze staat in zekere zin ook buiten de film. Ze mag dan wel het hoofdpersonage zijn, ze is als persoon niet echt het onderwerp van de film. Wat ze denkt, voelt of wilt, wordt niet of nauwelijks uitgewerkt. Ze blijft iets van een abstract fantoom behouden, tot in de laatste scène.

De film zet Grace niet neer als een *subject*, noch in de zin van zijn ‘onderwerp’ noch in de zin van een reëel subjectief persoon. Haar rol beperkt zich tot die van een object. Zij is het ‘object’ van Dogville; iemand die er toevallig terecht komt en het voorwerp wordt van Dogvilles (gast)

vrijheid en later van Dogvilles perversies. Ook als ‘gift aan Doville’ is zij geen subject. Het zijn niet haar karweitjes die ervoor zorgen dat ze iets aan het dorp geeft. Zij ‘geeft’ niet als een subject dat zich actief voor de gemeenschap inzet; ze geeft zich als een *object* waarnaar het dorp kan *verlangen*.

Grace valt niet zonder meer met dat object samen. Dit is juist haar drama. Immers, *zij* is het niet die de mensen opnieuw iets geeft om naar te verlangen. Het toeval heeft er alleen voor gezorgd dat zij op de plaats is beland van dat excentrische ‘iets’ waarop het menselijk verlangen is gericht en dat hun samenleven ‘zin’ en richting geeft. Ze heeft de mensen slechts aan dit ‘iets’ herinnerd en hun verlangen aangewakkerd.

Haar tragedie begint op het moment dat de mensen zich inbeelden dat zij dit ‘iets’ *in haar bezit* heeft. Dat zij het dus is die het kan geven en dat men het daarom ook van haar kan *eisen*. Daarin ligt de verwarring van Chuck en de rest van het dorp, en daarom is men ook meteen ontgoocheld zodra men zich aan haar heeft vergrepen. Zij *is* nu eenmaal niet het ultieme object van hun verlangen. Nog terwijl ze wordt verkracht, wordt haar juist dit verweten en laat men haar vallen als een verwerpelijke slet.

Het ultieme object waar Dogville van leeft en waarin zijn verlangen zijn laatste ankerpunt vindt, situeert zich per definitie in een radicaal ‘buiten’. Wat het dorp doet verlangen en – wat op hetzelfde neerkomt – waarvan het leeft, is een genade, een *Grace*. Geen goddelijke genade die uitgaat van een bovennatuurlijk en oppermachtig subject, maar een onhandelbare genade die uitgaat van een opwindend maar onbevattelijk ‘iets’. Dit ‘iets’ is een fantasma dat het dorp zelf opwekt, maar enkel als voorwerp van zijn verlangen, niet als iets wat het bezit. Zou Dogville zich dit ‘iets’ toe-eigenen, dan zou het er prompt het slachtoffer van worden. Waar het dorp zich de ‘grond’ van zijn verlangen toe-eigent, houdt het op te bestaan.

En zo geschiedt. Zodra de gemeenschap zijn fantasma niet alleen in Grace *herkent*, maar dat ook letterlijk uit haar wil opdelven, zodra men de aangewaaide gift helemaal wil bezitten, houdt de frisse wind die door de gemeenschap voert op en begint het dorp aan zijn gestage ontwrichting. Verlangen wordt *doodsverlangen*. Het tweede, sadistische deel van het verhaal brengt daarvan een gedetailleerd verslag. Niet alleen voor Grace, ook voor Dogville wordt de gift een marteling. Dat de dorpingen alleen maar naast hun ooit zo geprezen gift grijpen, maakt hen hoe langer hoe ongelukkiger en onmachtiger — wat ze compenseren door zich des te wreder aan Grace te vergrijpen.

Wanneer Grace aan het einde van de film haar macabere beslissing neemt, is ook dan een wrede onmacht in het spel. Haar positie is die van het *object* van waaruit zij Dogville deed leven en verlangen. Nu zij eindelijk de gelegenheid krijgt om niet langer de objectpositie in te nemen, lijkt dat voor haar onmogelijk. Ze weigert ook nu haar buitenpositie te verlaten en binnen te treden in de ‘cirkel van de schuld’. Ze wil geen subject zoals alle anderen worden, geen ‘schurk onder de schurken’. In plaats daarvan blijft ze koppig op de plaats staan waar anderen haar hebben neergezet, en waar die zich het ultieme object van *hun* verlangen fantaseren; de plaats waar *hun* verlangen buiten de cirkel van de schuld zou treden, buiten het compromis, om op te gaan in de geile onschuld van het genot.

Staan­de op dit ultieme punt waar ieders verlangen naar uitgaat en dat zich nu als de plaats van de soevereine almacht toont, krijgt Grace de vrijheid te doen wat ze wil. Ze doet dat niet als subject van haar eigen verlangen, maar nog steeds als object, als het object van andermans verlangen, als het begeerde-tegelijk-abjecte ‘ding’ waar de goegemeente zich door aangetrokken voelt. In haar desastreuze beslissing wordt het punt zichtbaar tot waar het verlangen van de anderen reikt, namelijk tot de dood die elk verlangen uitdooft. Van dat object, van die dood

was de gift afkomstig die Dogville tot een ‘fantastische plaats om te leven’ maakte. De dood is de ultieme naam voor de blinde ‘genade’ (*grace*) waar de gift van uitgaat.

2.8

Pasolini's theorema

De plaats die Grace in *Dogville* bekleedt, komt in veel opzichten overeen met de plaats die de (naamloze) ‘gast’ bekleedt in Pasolini's *Teorema* (1968).⁶² Ook deze film draait rond een figuur die plots door een genadig toeval komt binnenvallen, deze keer in de beslotenheid van een Milaanse bourgeoisgezin. Hij wordt er gastvrij ontvangen en dient aan elk van de familieleden een ‘injectie’ van nieuw leven vol verlangen toe. Wanneer hij, even onverwacht als hij gekomen was, weer vertrekt, laat hij ieder van hen volkomen ontwricht achter.

De onverwachte komst van de gast is van het zelfde soort onhandelbare gift als die van Grace in *Dogville*, maar krijgt in Pasolini's film een andere ‘setting’. De leden van het gezin — een industrieel, zijn echtgenote, de zoon, de dochter en de meid — raken ieder in de ban van de innemende schoonheid van de jonge man, die zich zonder voorbehoud aan elk van hen ‘geeft’. In dit geval zijn de ‘be-genadigden’ niet zelf aan zet. Zij zijn het niet die hem ‘nemen’, zoals de mensen van Dogville Grace namen. Hier is het de gast die hen neemt, ook seksueel, en telkens met de volle instemming van de betrokkene. De gift is hier actiever en — zelfs letterlijk — ‘mannelijker’ geënceneerd dan bij von Trier. De gift gaat niet uit van een object, maar van een actief subject dat zelf het initiatief neemt, dat ‘neemt’ en in dit ‘nemen’ actief ‘geeft’. De gast schenkt wat men van hem verlangt, en — wonder van de erotische gift — doet dit precies door hen te ‘nemen’.

62 Voor de romanversie in Nederlandse vertaling zie Pasolini 1988.

Religieuze reminiscenties zijn in de films van Pasolini nooit ver weg en *Teorema* vormt daarop geen uitzondering. De gast kun je probleemloos duiden als een geseculariseerde Christusfiguur. Ook de Messias *gaf* zich, als ‘openbaring’ van een goddelijk ‘buiten’, met een liefde die alle grenzen overschreed. Hij schonk de mensen niet alleen een nieuw en eeuwig leven, hij schonk ook letterlijk zichzelf – niet in erotische zin, zoals de gast, maar lijfelijk en reëel: hij liet zich als een offer voor hen afslachten. Die radicale gift, zo geloofden zij die ervoor openstonden, maakte de weg vrij naar een leven dat geen dood meer zou kennen. Wanneer, na Christus’ radicale gift en ondanks zijn verrijzenis, de dood bleef heersen zoals tevoren, kon dit het verlangen naar een ander, eeuwig leven toch niet smoren. Al bleef dat verlangen van de gelovigen een gekwelde zaak. Zelfs de lofzangen op hun verrezen Heer verzaadden vooral de klacht dat hij van hen was weggegaan en, ondanks gedane beloften, nog steeds weigerde terug te keren.

De intrusie van de gast in de Milanese familie kent een zelfde structuur. Hij valt het verkrampte bourgeoisie milieu met een dermate ontwapenende onschuld binnen dat de geijkte coördinaten plots alle geldigheid verliezen. Ook wanneer hij, tegen alle regels van fatsoen en moraal in, met elk van hen de liefde bedrijft, tast dat zijn onschuld niet aan. Integendeel, iedereen begint nu nog intenser naar zijn soort onschuld te verlangen. Bij de gezinsleden ontluikt meer dan ooit de hoop op een leven dat niet bezoedeld is door schuld en compromissen. Eenmaal de gast vertrokken is, slaat die hoop om in ontredde en wordt zijn openbarende liefde een onuitputtelijke bron van kwelling.

De verheven metaforiek waarmee de religie de openbaring en haar effect beschrijft, is bij Pasolini vervangen door een aardse erotiek. Hij haakt daarmee in op een erotische connotatie die in het monotheïsme zelf aanwezig is. Denk maar aan de woorden van de profeet Jeremia: ‘Heer, U hebt

mij verleid; ik ben bezweken, U was te sterk voor mij.⁶³ Eenzelfde bekentenis lezen we ook in de blik van de vijf gezinsleden, op het moment dat ze voor de erotische charmes van de gast bezwijken.

Pasolini leest de monotheïstische religie als de articulatie van het gevoel overweldigd te zijn door een gift waaruit een mens weliswaar al zijn kracht put, maar die hem tegelijk weerloos maakt en ‘verkracht’. Als het bestaan een zin heeft, dan berust hij in de genade van een alles overspoelende gift. Op dat inzicht berust de intelligentie van de religie. Natuurlijk serveert de religie een fabel, maar het is haar te doen om de gift die in die fabel aan de orde wordt gesteld. Het leven is een gift, ons geschonken vanuit het goddelijke – waarmee de religie zegt dat de mens die gift niet aankan. Welke tegengift hij ook verzint, offers, processies, gebeden of goede werken, tegen de gift van God valt niet op te bieden. De discrepantie tussen de goddelijke gever en de menselijke ontvanger blijft onophefbaar.

In een van de stichtingsverhalen van het monotheïsme wordt verteld hoe Jakob, de aartsvader van het Joodse volk, door God wordt omgedoopt tot ‘Israël’. Hij krijgt die naam na een nacht waarin hij, op de vlucht voor zijn broer Esau, alleen achterblijft en bezocht wordt door een ‘man’ die met hem ‘vecht tot het aanbreken van de dageraad’. Het gevecht blijft onbeslist, en de man, die kennelijk de dageraad schuwt, stoot Jakob ‘boven tegen de heup [...] zodat die ontwricht werd’. Vervolgens wil de man ervandoor, maar Jakob, die merkt dat er iets vreemds aan de hand is, eist dat de man zich eerst bekendmaakt en hem zegent. Zijn naam geeft de man niet prijs, maar met de zegen die hij Jakob toedient, verandert die laatste wel van naam: ‘voortaan zul je niet meer Jakob heten, maar Israël, want

63 Jeremia 20, 7. Pasolini citeert dit Bijbelvers in *Teorema*, in een andere, minder expliciet erotische vertaling, die hij daarom van commentaar voorziet: ‘Heer, Gij hebt

mij overweldigd (*ook in lichamelijke zin* [zo voegt Pasolini eraan toe]), ik kan niet tegen u op’, Pasolini 1988, p. 170.

je hebt met God en met mensen gevochten en je staande kunnen houden'. Pas nadat Jakob met de Naamloze – met God – gevochten heeft, krijgt hij diens zegen, om voortaan te leven van de genade van diens gift, en met zijn twaalf zonen de basis te vormen voor het twaalf stammen tellende 'volk van Israël'.⁶⁴

Ook in het verhaal van Jakob/Israël verschijnt de mens als gegrepen door een gift die hem ontredder en vragend achterlaat. De mens is een vraag waarop geen sluitend antwoord bestaat; hij is een brandend verlangen dat, net als het brandende braambos,⁶⁵ door het eigen vuur nog wordt aangewakkerd. Elk religieus discours draagt deze negatieve, tragische grondstructuur van de mens in zich, maar houdt deze tegelijk verborgen door er een positieve wending aan te geven. God is wel de naam voor een gift die ons 'verkracht', maar dat die gift van Hem uitgaat, geeft ons ook altijd de garantie dat we door een *heilzaam* geweld – een 'geweldige' *goedheid* – worden overspoeld. God is zo 'geweldig' goed omdat hij het oergeweld waarop de mens 'danst', in bedwang houdt. Het transgressieve geweld van die gift wordt, zo gelooft men, met zijn nog grotere transgressieve macht ten goede gekeerd.

Vandaar ook Gods oneindige vergevingsgezindheid, die Hem boven de wet verheft en dus in de buurt van de misdaad brengt. Omdat Hij machtiger is dan de machtigste gangster, kan Hij elke misdaad niet alleen vergelden, maar ook vergeven. Alleen omdat Hij een God van de wraak is, is Hij ook een vergevende god.

In *Teorema* ontdekt Pasolini dit verhaal van zijn religieus narratief. Hij articuleert de grammatica van de gift in louter menselijke termen. Niet God maar de mens geeft. De liefde die deze mens geeft, is louter menselijk en dus erotisch van aard. Ook al geeft hij zich aan de mensen op die grensoverschrijdende manier die doet denken aan de oude christelijke God, hij beschikt als mens niet langer over het

64 Genesis 32, 23-32.

65 Exodus 3, 2.

vermogen om die transgressie ten goede te keren. Hij kan het gif in de gift niet meer transformeren tot het waarmerk van goedheid. Een omkering zoals die van de kruisdood in verrijzenis is niet langer mogelijk. Op de erotische overweldiging van de gast volgt bij de leden van het gezin het algehele onvermogen om met zijn liefde in het reine te komen.

2.9

Lars von Triers theorema

Hoewel Pasolini de grondeloze gift van zijn religieuze aspect wil ontdoen, is zijn film religieuzer dan hem waarschijnlijk lief is. Dit heeft te maken met het ‘humanistische’ restant in *Teorema*. De liefdesgift gaat er nog steeds uit van een mens, een mooie jongeling. Houdt dit ‘humane’ beeld niet op zijn beurt de basale structuur van de gift verborgen? Gaat de gift die hier wordt blootgelegd, de gift die de mens leven geeft en hem tegelijk uit balans brengt, in laatste instantie wel uit van een mens? Is de alteriteit waarnaar de gift verwijst nog wel als iets ‘humaans’ te beschouwen? Dit zou veronderstellen dat er een oorspronkelijke menselijke onschuld bestaat, geïncarneerd in een volmaakte mens, die aan ons bestaan zin geeft door ons te ‘nemen’ — al is die ‘zin’ een even onmisbare als onaanvaardbare gift.

Op dit punt zet von Triers film een stelling (of zo je wilt een theorema) neer die verder gaat dan de stelling van Pasolini. *Dogville* poneert dat achter het gevende subject een ‘object’ schuilgaat, en dat de bron van de gift in dit object gelegen is.

Dat de ‘schenkers’ in beide films van een andere sekse zijn, is niet zonder betekenis. Bij Pasolini gaat de gift uit van een ‘man’, in de traditionele zin van het woord, als iemand die actief geeft en neemt. Von Trier laat de gift uitgaan van een ‘vrouw’, die eveneens in haar traditionele

rol optreedt; iemand die genomen *wordt* en die, wanneer ze geeft, dat doet *ondanks* zichzelf — als een ‘bron’, zoals een klassiek beeld het wil.⁶⁶ Om hun ‘theorema’ zo scherp mogelijk te formuleren, zetten beide films een stereotiep man- en vrouwbeeld in. Wat Pasolini in een klassieke ‘mannelijke’ grammatica verbeeldt, hertaalt von Trier in zekere zin in een even klassieke, maar vrouwelijke setting.

De functie die beide regisseurs aan de *schoonheid* toedichten is telkens bijzonder revelerend. Grace mag dan een ‘bloedmooie vluchteling’ zijn, haar schoonheid functioneert op een andere manier dan die van de intrigerende gast in *Teorema*. Neem bijvoorbeeld de scène uit Pasolini’s film waarin de gast bespied wordt door Pietro, de zoon van het gezin. De gast slaapt in de kamer van de zoon, en die laatste kan het niet laten om bij het bed van de gast te gaan staan en, na lang aarzelen, stiekem de dekens weg te halen om in volle bewondering naar het naakte lichaam van zijn nieuwe vriend te staren. Als de gast op dat moment ontwaakt, raadt hij onmiddellijk Pietro’s voyeuristische bedoelingen en ziet hij hoe de puber het besterft van schaamte. Maar in plaats van een verwijtende blik, zien we in de ogen van de gast ‘dat vaderlijke licht vol moederlijk vertrouwen’. Hij buigt zich over Pietro om zich aan hem te ‘geven’.⁶⁷ De gast ‘stort’ zich in liefde over Pietro uit, zoals Jahwe’s geest zich over iemand uitstort — op een manier die tegelijk overheerlijk en ontwrichtend is.⁶⁸ De schoon-

66 Denk aan het schilderij van Jean Auguste Dominique Ingres, *La source* (*De bron*, 1820), dat emblematisch is voor de connectie tussen ‘vrouw’ en ‘bron’.

67 Pasolini 1988, p. 33.

68 ‘Dan zal de Geest des HEREN u aangrijpen; gij zult met hen in geestvervoering geraken en tot een ander mens worden’ (1 Samuel

10, 6). ‘En de Geest des HEREN greep hem aan: hij ging naar Askelon, sloeg daar dertig mannen dood, nam hun bovenklederen en gaf die aan hen, die het raadsel hadden opgelost. Maar zijn toorn was ontbrand en hij keerde terug naar het huis van zijn vader’ (Rechters 14, 19). Of, in een meer apocalyptische sfeer, waarin Jah-

heid van de gast verblindt zoals Jahwe's geest verblindt, of zoals de duisternis Jakob verblindde. De schoonheid openbaart niet maar verhult de bron van de gift. Zij omarmt het overweldigende en ontwrichtende gebeuren van de gift met een zachte en verblindende genade, waarachter de eigenlijke oorsprong van de gift verborgen blijft.

De schoonheid van Grace is daarentegen geen ontzagwekkende openbaring waar mensen uit angst of schaamte voor terugdeinzen. Het is Grace zelf die vol angst en schaamte voor de dorpsbewoners verschijnt. Haar schoonheid wekt het verlangen op, maar sluit dat verlangen niet genadevol in de armen. Of juist, Grace kan dat maar heel even — en *ondanks* zichzelf. In tegenstelling tot de gast is ze niet in staat te geven wat de anderen verwachten, waardoor de plattelandsidylle niet alleen voor het dorp maar ook voor haar zelf ontaardt in een hel — terwijl Pasolini's gast juist aan de hel ontsnapt.

De lotgevallen van Grace tonen in zekere zin wat de gast zou zijn overkomen als hij niet was vertrokken en zijn vijfvoudige erotische relatie had voortgezet. Het messiaanse aura dat hem omgaf, zou niet lang overeind zijn gebleven. Van iemand die zo genereus is hen te 'nemen', zou hij al gauw verworden zijn tot iemand die, zoals Grace, door hen werd genomen. Ook de verbluffende onschuld die in zijn transgressies zo vorsteljk overeind bleef, zou binnen de kortste keren in de banale molen van schuld en aflossing zijn beland. De subversieve minnaar zou de alledaagse geliefde geworden zijn. Misschien was hij nog een bron van subversie gebleven, maar dan zonder zelf die subversie meester te zijn. Hij zou er eerder het slachtoffer van geworden zijn.

we's uitgestorte geest de wereld zal veranderen: 'Daarna zal het geschieden, dat Ik mijn Geest zal uitstorten op al wat leeft, en uw

zonen en uw dochters zullen profeteren; uw ouden zullen dromen dromen; uw jongelingen zullen gezichten zien (Joël 2, 28).

Hier stoten we op de grenzen van Pasolini's erotische metafoor, die slechts werkt bij de gratie van de religieuze verwijzing waarvoor ze juist een alternatief wil bieden. De film toont hoe de mens in een overweldigende erotische ervaring wordt geconfronteerd met de gift waarop hij teruggaat, zonder dat hij deze kan toe-eigenen. De mens blijkt gegrepen door een verlangen dat hem 'neemt' en waar hij, hoewel het 'zijn' verlangen is, toch nooit helemaal greep op krijgt. Dit is het theorema verdedigd in *Teorema*. Pasolini laat die erotische gift uitgaan van iemand die aan de paradoxen van eros en gift ontsnapt, doordat hij ze beheerst. Daarmee verliest de giftmetafoor veel van zijn subversieve kracht. De fatale onmogelijkheid die zich in de gift aandient, blijkt niet op te gaan voor de schenker. Die blijft het soevereine subject dat bewust en vrij, als een ware 'Heer', de gift die liefde heet — of de liefde die een gift is — uitdeelt en weggeeft zonder er zelf aan ten onder te gaan.

De metafoor van een mannelijke, 'heerlijke' schenker dringt niet helemaal door tot de kern van de gift. *Dogville* is op dat vlak strenger en preciezer. De gift die het dorp doet opleven, en waar de dorpingen überhaupt van leven, is hen *gegeven* in de strikte zin van het woord: de gift komt van buiten, uit het niets en is volkomen gratis. Maar daarbuiten, waar die gift vandaan komt, is er geen sprake van een volmaaktheid die genereus kan zijn. Dit 'buiten' is niets anders dan een fantasma, geprojecteerd op de plaats waar het onmogelijke (want onbereikbare) 'object' van ons verlangen zich situeert.

Ons bestaan is een en al verlangen en het wordt ons paradoxaal 'gegeven' door datgene wat we niet hebben. We zijn niet zomaar wat we zijn, we *krijgen* wat we zijn. En we krijgen het van wat we verlangen, van wat we buiten onze wereld dromen, van dat louter fantasmatische 'iets' waarvan we hopen dat het ons boven de sleur van alledag zal uittillen en binnenleiden in een oeverloos eiland van genot.

Eeuwenlang hebben we ons een onsterfelijke God gefantaseerd die ons dit ‘iets’ geeft. Pasolini vindt een mooie sterfelijke god uit, een heerlijke goddeloze jongeling, om dat ‘iets’ aan de bourgeois te geven. In von Triers film is de gift even imaginair: de film brengt in beeld hoe de gift die van Dogville ‘een fantastische plek om te leven’ maakt, gegeven wordt door ‘iets’ wat Dogville zich verbeeldt. Die gift wordt nu niet meer vertegenwoordigd door een god of een goddelijke jongeling, maar door een vrouw. Zij is nu dit ‘iets’; niet omdat een vrouw niet ‘iemand’ zou zijn, maar omdat zij hier enkel optreedt in zoverre zij begeerd en genomen wordt, namelijk als het voorwerp van anderen verlangen. Enkel als *object* van verlangen geeft zij de mensen van Dogville hun leven en hun verlangen. Dat betekent dat deze gift in de meest strikte zin niet de hare is. ‘Haar’ gift is een leven en een verlangen van anderen, dat ze hen ‘teruggeeft’, hoewel zij die nooit hebben bezeten en het ook nooit zullen bezitten. En zoals gezegd, niet zij doet dit. Zij komt alleen per ongeluk op de plaats terecht waar Dogville dat ‘iets’ poneerde van waaruit het zijn verlangen *gegeven* weet.

Dogville is het eerste deel van een trilogie waarin Lars von Trier zijn kijk op de moderne ‘vrije’ samenleving voorlegt. In dat deel brengt hij de vrijheid terug tot haar vergeten fundament: haar ‘gegevenheid’. Wij definiëren vrijheid doorgaans als het vermogen meester over onszelf te zijn. Als vrije mens staan we ‘op eigen benen’ en beslissen we zelf over wat we denken en wie we zijn. *Dogville* toont wat onder die populaire vrijheidsgedachte verborgen zit. Vrijheid verschijnt in deze film als iets wat *gegeven* wordt én wat ook zichzelf wil geven. Vrijheid is wat we *krijgen* van ‘iets’ waar we denken vrij over te beschikken; én het is een verlangen om ons tot voorbij alle zelfbehoud weg te geven en te verliezen in de nietigheid van het genot.

Het is de kracht van von Triers film dat hij de gift, nochtans een bij uitstek religieuze metafoor, volledig buiten

de religieuze sfeer heeft gehouden. In de traditie van de strengste Verlichting (en niet toevallig is de toon van de film die van een laatachttiende-eeuwse roman), ontleedt de film de basale structuren en mechanismen die onder het oppervlak van de moderne vrijheid, maar ook onder dat van de religie verborgen blijven. In het volgende hoofdstuk zal blijken hoe hem dit des te beter in staat stelt om de gift in het tweede deel van de trilogie, *Manderlay*, in alle scherpheid te analyseren.

Giftig spiegelpaleis *Het trauma in de moderne vrijheid (Manderlay)*

En als, om vrij te zijn, je dat enkel moet verlangen, ...

ÉTIENNE DE LA BOÉTIE⁶⁹

*De onmenselijkheid van de kunst moet die van de wereld
overtreffen omwille van het menselijke.*

THEODOR W. ADORNO⁷⁰

3.1

Spiegel van O

Net zoals *Dogville* is *Manderlay* (2005), het tweede deel van Lars von Triers trilogie *USA, Land of Opportunities*, een cinematografische reflectie over de ‘giftige logica’ die persisteert in de funderingen van onze moderne sociopolitieke orde.⁷¹ ‘Reflectie’ mag je hier trouwens ook in de zeer letterlijke zin van ‘weerspiegeling’ begrijpen. De narratieve lijn is een aaneenschakeling van spiegeleffecten, ontvouwt zich in de loop van het verhaal voortdurend en maakt van het geheel een heus spiegelpaleis. Alleen wie geduldig de ene spiegelopstelling na de andere ontwaart krijgt zicht

69 De la Boétie 1993, p. 85; vertaling MDK.

70 Adorno 1992, p. 126.

71 Dit hoofdstuk gaat terug op een in het Engels gehouden lezing tijdens ‘Slave to freedom: on Lars von Trier’s *Manderlay*’, internatio-

naal symposium georganiseerd door het *Heyendaal Instituut* (Radboud Universiteit Nijmegen) en de *Jan van Eyck Academie* (Maastricht). Maastricht, 10 november 2007.

op het totaalbeeld en zodoende op het basale idee — het ‘theorema’ — dat in de film wordt ontwikkeld.

Dat idee stelt, kort gezegd, dat vrijheid zich in slavernij weerspiegeld moet zien; niet alleen om er haar tegendeel in het gelaat te kijken, maar ook en vooral om er haar onmogelijke ‘zelf’ te ontwaren. *Manderlay* biedt een reflectie over het ‘zelf’ — het *subject*, de *veronderstelde drager* — van onze moderne, op vrijheid gestoelde samenleving. Dat ‘zelf’ heeft bewust of onbewust meer met slaafsheid en slavernij te maken dan we geneigd zijn aan te nemen.

De film doet daarom iets met het ‘zelf’ van de kijker. De lange reeks spiegels waar hij doorheen wordt geloodst, brengt hem aan het einde van het verhaal terug op dezelfde plek als die waarvan hij was vertrokken. Maar wie daar arriveert, is niet langer dezelfde. De film bewerkstelligt een ‘decentrerings’ van het subject (om het met een aan Jacques Lacan ontleende term te stellen).⁷² De letterlijk zwart/wit tegenover elkaar staande personages komen in een situatie waarin ze zich op een vaak ‘unheimliche’ manier in elkaar spiegelen en zich met elkaar identificeren. Zich op zijn beurt identificerend met deze personages, treedt ook de kijker in het spiegelspel binnen en vindt zich aan het einde van de rit terug als een ‘gedecentreerd’, ‘gesubverteerd’, ‘gedeconstrueerd’ subject.

De subversie van identiteit en identificatie wordt stap voor stap opgebouwd. De eerste woorden van de film werpen de kijker echter frontaal het thema in het gezicht en verraden direct de kern van het verhaal. Wat daarna volgt, reflecteert spiegel na spiegel die ene scène.

Het uitgemoorde en brandende Dogville achter zich latend, zijn Grace en haar vader met hun gangsterbende richting het Zuiden gegaan. Onderweg houden ze een korte picknick aan de poorten van Manderlay, een grote katoenplantage in Alabama. Vader stapt uit de auto en laat

72 Voor Lacan ligt in die ‘decentrerings’ van het subject de taak van de kunst. Zie onder andere

het hoofdstuk over ‘de functie van het schone’ in Lacan 1986, p. 271-281; 1992, p. 231-240.

zich langs zijn neus weg tegen zijn chauffeur ontvallen:

Nee, ze zullen het niet toegeven, maar het is een feit. Diep van binnen is er geen levende vrouw die niet dit soort fantasieën koestert, deze dromen over harems, over hoe in de jungle op hen wordt gejaagd door inboorlingen met brandende toortsen — hoe vaak ze het ook hebben over beschaving en democratie. Bepaald sexy is het niet.⁷³

De vader laat zich uit over vrouwen in het algemeen, maar Grace (hier vertolkt door Brice Dallas Howard), die de woorden ongemerkt opvangt, beseft maar al te goed dat hij het over haar heeft. Beroofd worden van elke vrijheid, zich moeten geven aan de wildste wensen van onbekenden, gereduceerd worden tot louter seksueel object, tot abject voorwerp van genot; dit is wat Grace in Dogville heeft meegemaakt. En dit is wat haar vader nonchalant diagnosticeert als haar diepste gekoesterde wens. De gruwel die ze net drie volle seizoenen lang heeft meegemaakt, vertolkt haar intiemste verlangen. Haar trauma verradt het genot waar ze het felst naar hunkert. Die macabere ‘spiegel’ wordt Grace voorgehouden, nog voor haar nieuwe drama een aanvang moet nemen.

De eerste scène zet inderdaad de toon. Zwart zal altijd wit blijken te zijn, het goede altijd ook het kwade. Niet omdat ze zomaar gelijk zijn aan elkaar, maar omdat er een giftlogica in schuilt die maakt dat er nooit echt van een *coïncidentia oppositorum* sprake kan zijn.

Zo laat de dramatische beginscène van de film zich perfect spiegelen in de scène waarmee hij eindigt, maar zijn

73 ‘No, they will not admit it, but it’s a fact. Deep down inside, there is no woman alive who does not nourish these fantasies, dreams of harems, being hunted in the jungle by torch-bearing natives,

however much they go on and on about civilisation and democracy. Sexy it ain’t.’ (De citaten uit de film zijn rechtstreeks overgenomen.)

beide daarom hoegenaamd nog niet onderling inwisselbaar. Aan het begin stapt Grace de plantage binnen om de geseling van de vals beschuldigde Timothy (Isaach de Bankolé) te verhinderen; aan het einde laat Grace bewust alles gebeuren wat ze toen belet had te gebeuren. Op valse beschuldiging veroordeelt ze dezelfde Timothy tot de geseling en voert zij die straf bovendien zelf uit. De film eindigt alsof niets is veranderd op Manderlay, alsof de rij van lotgevallen die we de revue hebben zien passeren slechts een promenade was door een spiegelpaleis die ons mooi doet aankomen op de plek waar we vertrokken waren. Slaven die weigerden vrij te zijn (daarover zal het in *Manderlay* gaan), weigeren dit aan het einde nog steeds. Door de vrijheid gedwongen in haar spiegel te laten kijken, om daarin de eigen vrijheidsdrang te ontwaren, herkent de slavernij tegelijk een droom die de vrijheid diep in zichzelf koestert: vrij voor slavernij kunnen kiezen, uit vrije wil de vrije wil weg kunnen schenken.

De woorden van Grace's vader in de beginscène van *Manderlay* refereren aan een roman die Lars von Trier naar eigen zeggen sterk heeft geïnspireerd bij het schrijven van het scenario, namelijk *Histoire d'O*.⁷⁴ Deze roman kwam in het eerste hoofdstuk al aan de orde,⁷⁵ en daar bleef het voorwoord van Jean Paulhan niet onvermeld. Paulhan heeft het over een historisch waar gebeurd verhaal.

Een bijzondere opstand zette, in de loop van het jaar achttienhonderdachtendertig het vreedzame eiland Barbados in vuur en vlam. Ongeveer tweehonderd zwarten, mannen zowel als vrouwen en allen recentelijk in staat van vrijheid gesteld door de Ordonnanties van maart, kwamen op een ochtend hun oude meester, een zekere Glenelg, smeken hen als slaven terug te nemen. Een klachtenbrief, opgesteld door een anabaptistische

74 Réage 1954.

75 Zie p. 29.

priester die bij hen was, werd voorgelezen. Toen ging de discussie van start. Maar Glenelg, uit verlegenheid, scrupule of eenvoudigweg vrees voor de wet, weigerde zich te laten overtuigen. Waarop hij eerst hoffelijk werd aangestoten, dan met heel zijn familie vermoord door de zwarten die de zelfde avond terug hun hokken innamen, en opnieuw hun palavers, hun bezigheden en gebruikelijke ritens opnamen. De zaak kon redelijk snel worden bedwongen door de tussenkomst van gouverneur Mac Gregor, en de bevrijding verliep vlot. Wat het klachtenboek betreft, dat is nooit teruggevonden.⁷⁶

Hier haalde von Trier zijn thema: een gemeenschap van gewezen slaven die uit vrije wil slaaf willen blijven. Zijn film vertelt het verhaal vanuit het gezichtspunt van een ‘mooie dame’ die eerder zelf al eens eenieders slavine is geweest en wel precies nadat ze zich van een ander juk (dat van haar vader) wilde bevrijden. In Manderlay zal zij op een andere manier de donkere kant van de menselijke vrijheidsdrang ontdekken, nu als het actieve verlangen om slaaf te worden — een verlangen dat ze niet alleen bij de slaven aantreft, maar al snel ook bij zichzelf.

76 ‘Une singulière révolte ensanguinta, dans le courant de l’année mil huit cent trente-huit, l’île paisible de la Barbade. Deux cents Noirs environs, tant hommes que femmes, et tous récemment promis à la liberté par les Ordonnances de mars, vinrent un matin prier leur ancien maître, un certain Glenelg, de les reprendre à titre d’esclaves. Lecture fut donnée du cahier de doléances, rédigé par un pasteur anabaptiste, qu’ils portaient avec eux. Puis la discussion s’engagea. Mais Glenelg, soit

par timidité, scrupules, simple crainte des lois, refusa de se laisser convaincre. Sur quoi il fut d’abord gentiment bousculé, puis massacré avec sa famille par les Noirs qui reprirent le soir même leur cases, leurs palabres et leurs travaux et rites accoutumés. L’affaire put être assez vite étouffée par les soins de Gouverneur Mac Gregor, et la libération suivit son cours. Quant au cahier de doléance, il n’a jamais été retrouvé.’ Jean Paulhan, ‘Du bonheur dans l’esclavage’, in Réage 1954, p. 1-2; vertaling MDK.

3.2

Vrijheid als spiegel

Nadat Grace Timothy op het nippertje van een publiekelijke geseling heeft gered, wordt ze geconfronteerd met een slavernij die — zeventig jaar na het officiële verbod! — nog op Manderlay heerst. Meteen wendt ze haar vaders macht aan om die eens en voorgoed af te schaffen, de blanke familie te ontwapenen en slaven de vrijheid te schenken. Daarmee zit ook haar korte interventie erop en kan ze, na een onverwacht verstoorde picknick, samen met haar vader en de hele troep de reis verder zetten.

Toch wil ze nog heel even te wachten. ‘Waarom?’ vraagt haar vader en antwoordt meteen in haar plaats: ze hoopt dat de pas bevrijde slaven haar alsnog komen bedanken. Tenslotte is zij nog steeds de Grace die een paar maanden terug nieuw leven heeft weten te brengen in die andere gemeenschap, Dogville. En heeft ze hier in Manderlay niet net hetzelfde gedaan, zij het in een veel kortere tijd en op een professionelere manier? Gaf ze hen hun vrijheid niet terug? En zouden zij haar daarom niet iets teruggeven, al was het maar een teken van dankbaarheid?

Haar vader heeft het bij het rechte eind. Algauw verschijnt iemand aan de poort. Het is Wilhelm (Dany Glover), de oudste van de net bevrijde slaven. Of de ‘Lady’ niet nog eens wil komen om hun aller dank in ontvangst te nemen, vraagt hij. Eenmaal terug in de verzamelde groep voormalige slaven is het echter niet bepaald een dank-je-wel dat ze te horen krijgt. Timothy is de eerste die het woord neemt:

TIMOTHY Toen we nog slaven waren, werden we niet geacht dank te zeggen voor het eten ’s avonds en voor het water dat we dronken en de lucht die we ademden.

GRACE Niemand hoeft dank te zeggen, maar ...

TIMOTHY Maar wat? Je bedoelt dat er hier iets is waarvan jij denkt dat we er dankbaar voor moeten zijn?

GRACE (aarzelend) ... Ik bedoelde niet 'maar', ik bedoelde 'en' ... Er is geen reden om dankbaar te zijn voor iets natuurlijk als vrijheid ... Ik ben de eerste om mij te verontschuldigen voor alles wat jou en jouw volk is aangedaan ... Kijk naar die poorten. Ze hadden al zeventig jaar eerder opengemaakt moeten zijn.

TIMOTHY Enkel zeventig jaar geleden? Maar voordien waren ze natuurlijk volkomen rechtvaardig.

GRACE Nee. ... Nee, nee, nee, je begrijpt me verkeerd. ... Hm. ... Wat kan ik zeggen?

TIMOTHY Je hoeft helemaal niets te zeggen.

BURT Jouw soort is bekend hier. Een 'society lady' die haar tijd verdrijft met het helpen van onderdrukte negers.⁷⁷

Op Manderlay wordt Grace snel met hetzelfde probleem geconfronteerd als in Dogville. Ook daar vinden mensen het moeilijk haar gift in ontvangst te nemen. Dit keer begrijpt Grace het. 'Je hoeft geen dank je wel te zeggen voor zo iets natuurlijk als vrijheid.' Hoewel Timothy zelfs dit niet aanvaardt, en ook Burt (Geoffey Bateman) haar 'chari-

⁷⁷ TIMOTHY When we were slaves, we were not required to offer thanks for our supper and for the water we drank and the air we breathed.

GRACE Nobody needs to say thank you, but ...

TIMOTHY But what? You mean there is something you think we are to be thankful for?

GRACE (hesitating) ... I didn't mean 'but', I meant 'and'. ... There is no reason to be thankful to anything as natural as your freedom. ... I am the first to apologize for everything you and your people have

been subjected to. ... See those gates: they should have been unlocked seventy years ago.

TIMOTHY Only seventy years ago? But before that, of course, they were completely justified.

GRACE No. ... No, no, no, you misunderstand me. ... Hm. ... What can I say?

TIMOTHY You need to say nothing at all.

BURT We have heard of your kind. A society lady who spends some time on rescuing oppressed negroes.'

ty' op de korrel neemt, blijft ze toch geloven in wat ze doet: hen de vrijheid brengen. Die is tenslotte iets natuurlijks. De net bevrijde slaven hebben alleen wat hulp nodig. Dit is de enige gift die ze hen kan schenken.

En ze neemt meteen het heft in handen. Ze laat de door de blanke familie opgestelde en door de pas bevrijde slaven reeds ondertekende nefaste arbeidscontracten verscheuren en vervangen door nieuwe, eerlijke overeenkomsten. Ze besluit om, samen met een deel van haar vaders gangsterbende, een tijd lang op Manderlay te blijven. Om, waar nodig, de gewezen slaven 'de spiegel der vrijheid' voor te houden.

Alleen, zo blijkt al gauw, moet ze vooral vechten tegen de impact van de vorige 'spiegel' waarin de slaven zich heimelijk nog steeds blijven herkennen: het handgeschreven boek dat alleen de blanken mochten lezen en waarin *Moeders Wet* stond opgetekend. Het boek 'regelde' het leven van de zwarte slaven: hun voedselrantsoen, de lijst van 'misdaden' met hun respectieve straffen, en zelfs een *ranking* van een tot zeven die de houding van de slaven ten aanzien van hun eigen toestand classificeert.

Als Grace het boek leest weet ze meteen wat haar te doen staat: Manderlay moet nog leren wat vrijheid en democratie is. Dagelijkse lessen zullen hen de juiste 'spiegel' voorhouden. Een spiegel die nu – in tegenstelling tot die van *Moeders Wet* – openbaar en voor iedereen leesbaar is. De donkere spiegel der slavernij moet plaatsmaken voor de verlichte spiegel der vrijheid.

Wat zal het resultaat zijn? Niet dat de ene spiegel de andere vervangt, maar dat de beide zich in elkaar weerspiegelen. In het beeld dat de vrijheid voerspiegelt, weerspiegelt zich tegelijk dat van de verborgen slavernij. En, omgekeerd, in het beeld dat de slavernij weerspiegelt, ontwaart zich dat van de vrijheid. Het zal de zaken er voor Grace niet eenvoudiger op maken.

3-3

Vrijheid als wet

Vrijheid zal gedwongen worden zich in slavernij te herkennen. Hoe kan dat? Is vrijheid niet simpelweg wat mensen zeggen dat het is? Kun je niet ‘stemmen’ over wat vrijheid is? Zo gaat het er in een democratie aan toe, leert Grace de ‘studenten’. Is er bijvoorbeeld een dispuut over van wie een bepaalde hark is, van Elisabeth (Ginny Holder) of van Flora (Suzette Llewellyn), organiseer dan een stemming en de zaak is geregeld. Het wordt minder onschuldig als de stemming oude Wilma (Mona Hammond) betreft. Tijdens de hongersnood na de zandstorm had zij dag na dag het middagmaal voor de kleine zieke Claire gestolen, het dochttertje van Jack en Rose (Javone Prince; Nina Sosanya), en het kind was ten slotte bezweken. Stemmen wordt bittere ernst, nu er beslist moet worden of Wilma een verbanning uit Manderlay verdient dan wel de doodstraf. Men stemt unaniem voor het laatste.

Een aantal zaken wordt Grace nu duidelijker, onder andere dat vrijheid niet meteen betekent vrij te zijn van een wet. Vrijheid is zelf ook een wet: een wet waarvan mensen de auteur zijn (daarom zijn ze juist vrij), maar waaraan ze zich niettemin te onderwerpen hebben. Zo ook Wilma die door het democratische ‘hof’ unaniem ter dood is veroordeeld, en Grace en alle anderen. Ook Jack dus, de vader van Wilma’s slachtoffer. Daarom moet hij beseffen dat het niet aan hem toekomt om de doodstraf uit te voeren. Dat zou brute wraak zijn. En dus moet Grace aanvaarden dat zij het is die de democratisch gestemde eer heeft om de oude sympathieke Wilma een kogel door het hoofd te jagen.

Grace kwijt zich van haar taak, maar niet in alle eerlijkheid: niet door het slachtoffer eerst in te lichten en haar vervolgens het vonnis bewust te laten ondergaan. Grace doet net het tegenovergestelde. Ze liegt Wilma voor dat

het hof mild is geweest en vol begrip was voor een bijna van honger omkomende oude slavin die al te vaak in haar leven haar toevlucht heeft moeten nemen tot het eten van aarde. Gelukkig dit te mogen horen uit de mond van iemand in wie ze de dochter ziet die ze altijd had gewild, slaapt Wilma vredig in. Daarna voltrekt Grace het vonnis, barst het volgende ogenblik in tranen uit en stort uiteindelijk mentaal in elkaar.

Dat Grace instort heeft alles te maken met de positie waartoe de ‘wet van de vrijheid’ haar dwingt, een positie die ze nu pas ten volle beseft. Zoals gezegd is vrijheid eerst en vooral een beeld, een idee, een spiegel die men zichzelf en anderen voorhoudt. Om werkelijkheid te worden, heeft dit beeld iemand nodig die fungeert als het uitvoerend subject ervan. Iemand moet die idealistische idee op zich nemen en als wet waarmaken. De positie waarop zo iemand gaat staan, stelt dan wel haar eisen, bijvoorbeeld dat hij ‘zelf’ afwezig is – en dus hoort te zijn – op de plaats waar hij subject/uitvoerder van de vrijheidswet is.

Wat Grace overkomt bij Wilma’s executie laat dit scherp zien. Verantwoordelijk voor de observantie van de nieuwe, op vrijheid gebaseerde wet, dient Grace haar persoonlijke vrijheid opzij te zetten. Ze moet ‘zelf’ *afwezig* zijn, precies op de plaats van waaruit ze de wet moet garanderen en Wilma’s doodvonnis ten uitvoer moet brengen.

Liegend tegen Wilma in de ogenblikken voorafgaand aan haar executie, liegt Grace ook tegenover zichzelf. Zij ontkent dat de positie die ze inneemt haar *verborgen* houdt achter de wet die ze aan het implementeren is. Dit verborgen, heimelijke karakter van de wet had ze zo gehaat in die van de Moeder. Het was niet de inhoud die het verborgen karakter van *Moeders Wet* uitmaakte (die kenden de slaven maar al te goed), maar zijn auteur en uitvoerder. Het was de *Wet* die de negerslaven gebood, zo stelde de *Wet*, en niet de blanken zelf. Zo is het evenmin Grace die de vrijheid gebiedt, maar de door haar mogelijk gemaakte ‘wet van de vrijheid’. Zij heeft de slaven de vrijheid geschonken, maar

zij is geen meester over die vrijheid en kan er niet mee aanvangen wat zij wil. Ook zij is subject — in de zin van onderworpen — van de wet die aan de vrijheid gestalte geeft. Dat zij de wet actief moet uitvoeren, in dit geval het vonnis voltrekken, verandert daar niets aan.

Grace beleeft Wilma's executie dan ook als een vorm van zelfexecutie. De idee dat ze vrij over de vrijheid kan beschikken blijkt een illusie. Vrijheid, zo stelt ze ontrederd vast, is niet iets wat je in bezit hebt en dat je om die reden weg kan schenken. Ook aan de vrijheid heb je je te onderwerpen.

Dit besef doet haar mentaal breken. Ze heeft plots door dat ze niet langer over de wereld kan oordelen vanuit een positie die er radicaal buiten staat en immuun blijft voor elke besmetting. Hier pas verlaat Grace de maagdelijke sfeer van de onschuld waarin ze zich tot dan toe verschanst had, en treedt ze binnen in de 'cirkel van de schuld'.⁷⁸ Ze weet dat Wilma's doodstraf in democratisch opzicht een rechtvaardig vonnis is, maar ze weet tegelijk dat er geen ultieme rechtvaardiging is om iemand het leven te ontnemen. Ook al heeft ze de wet volkomen terecht toegepast, toch is ze niet zonder schuld — een ongeneeslijke schuld waartegen geen wet ons kan behoeden. Dit type schuld verwijst naar het tekort waarop de wet zelf is gegrondvest. Niemand is zo zuiver en goed dat hij uit zichzelf volkomen gerechtigd is om anderen de wet te stellen. Vandaar dat men in premoderne tijden God de wet liet stellen. Maar nu die God dood is en de wet niettemin onverminderd gesteld moet worden, is het aan onszelf om dat te doen — hoe onvolkomen, schuldig en onwaardig we ook zijn.

Dit is de paradox die Grace in het uur van Wilma's executie op zich moet nemen. Ze moet erkennen dat zij, als uitvoerder van de wet, zelf is getekend door het tekort waartegen de wet ons wil beschermen. Ze moet inzien dat

⁷⁸ Zie p. 66-67.

de wet die zich tegen alle ‘zonde’ keert, in zijn kern zelf door ‘zonde’ is getekend. Dat het geweld waartegen de wet van de vrijheid ten strijde trekt, in de kern van die wet en die vrijheid aan het werk is. Het subject zijn van wet en vrijheid impliceert een aanvaarding van die ‘zonde’, dit geweld.

Is dit niet precies wat haar vader en zijn gangsters doen: het geweld aanvaarden als de onvermijdelijke conditie van waaruit de wet wordt gesteld? Zei de vader niet al iets dergelijks tegen zijn idealistische dochter? Maakt Wilma’s executie Grace niet ook duidelijk dat ze nu echt naar haar vaders maffia is teruggekeerd en dat ze het eindelijk waard is om de macht met hem te delen of van hem over te nemen?

Toch is er een beslissend verschil tussen de daad die Grace stelt wanneer ze Wilma terechtstelt en de daden waaraan haar vaders maffiabende zich te buiten gaan. In de positie waarin zij het *actieve* subject van de vrijheid en haar wet is, weet Grace zichzelf niet vrij. Ze staat zichzelf niet toe om vrij met de wet van de vrijheid om te springen. In tegenstelling tot wat de maffia denkt, is de vrijheid voor haar iets waaraan je je onderwerpt, niet iets waarmee je anderen aan jou onderwerpt. Grace weet dat vrijheid slechts een beeld is waarop mensen hun verlangen naar vrijheid projecteren. Alleen ontmaskert dat in haar ogen de vrijheid niet als een ijdel idee. Integendeel, vrijheid mag dan slechts een idee zijn, zij is tenminste dat en moet als dusdanig worden erkend. Enkel wanneer wij ten volle erkennen dat vrijheid eerst en vooral een louter idee is, zijn wij in staat om van dit idee het subject te worden, en het dus te implementeren, er iets werkelijks van te maken.

Daarin verschilt Grace zowel van haar gangsters als van haar bevrijde slaven. In de ogen van de maffiosi is vrijheid alleen een idee dat erom vraagt vrij gebruikt en dus misbruikt te worden. Ze ontkennen er zelf aan onderworpen te zijn. Zij doen alsof vrijheid en wet *aan hen* onderworpen is. Zij zaaien daarom terreur die elk waarachtig vrij

samenleven onmogelijk maakt. Slaven als Wilhelm daarentegen weten dat vrijheid ook een wet is. Voor hen is dit de reden om bewust niet het subject van die wet te willen worden. ‘We zijn er nog niet klaar voor’, vergoelijkt hij zichzelf steeds weer. Hij wil bewust enkel *object* van vrijheid zijn, slaaf blijven dus.

Aan het einde van het verhaal, wanneer Grace op het punt staat Manderlay voorgoed te verlaten (over enkele uren valt het vastgelegde rendez-vous met haar vader), wordt zij tijdens haar afscheid verrast door de bekentenis dat *Moeders Wet* is geschreven door niemand minder dan uitgerekend de oude Wilhelm en dat een groot deel van de slaven daar perfect van op de hoogte was. Tot haar verbazing beseft ze dat ze altijd al vrij waren. Als ze nog slaven waren op het moment dat zij in Manderlay aankwam is dat omdat ze daarvoor gekozen hadden, omdat ze uit pure vrijheid hun vrijheid aan hun meesters hadden teruggeschonken. Meer nog, zo blijkt uit wat Wilhelm haar verder te vertellen heeft, nu willen die ‘vrije slaven’ met z’n allen van dezelfde vrijheid gebruik maken om Grace in hun perverse spel te betrekken. Ze hebben bij stemming beslist, zo wordt haar officieel meegedeeld, dat *Moeders Wet* opnieuw in voege treedt en dat unaniem aan haar is gedacht om Moeders functie over te nemen.

Om het rendez-vous met haar vader niet te missen, ziet Grace af van een directe confrontatie en besluit ze nog heel even het spel mee te spelen. Ze herinnert zich haar entree in Manderlay, toen een stuk van het hekwerk was weggenomen om Timothy daarop vast te binden en te geselen. Een dergelijk gat in het hekwerk komt van pas als ik de wijk wil nemen, denkt Grace nu. Furieus op Timothy omdat hij haar zowel persoonlijk bedrogen heeft als de hele winst van de oogst heeft verspeeld in een plaatselijke goktent, ordonneert de nieuwe Moeder dat hij gestraft moet worden en wel op basis van een valse beschuldiging die ze ter plekke verzint. Iedereen plooit zich gedwee naar haar bevelen. Op het moment dat ze eigenhandig zou overgaan

tot de geseling, werpt ze haar zweep op de grond en geeft lucht aan haar walging:

GRACE Timothy, laat je stilte en je trots nu maar varen. Roep en schreeuw, en smeeek om genade. Laat de Mansi die je bent, de Mansi zijn die je zo veracht.⁷⁹ En die haat, Timothy en de rest van jullie, die haat tegen uzelf, die zul je mij nooit doen pikken. Jij bent een bedrieger van het laagste soort. En jij, Wilhelm, en jullie allemaal die hem volgen, zijn niets anders dan verraders van jullie eigen ras. Ik hoop dat jullie negerbroeders ooit eens jullie verraad zullen ontdekken en jullie ervoor straffen. Jullie maken me misselijk.

TIMOTHY Je hebt zeker gelijk, Miss Grace. Het is hoogstwaarschijnlijk onmogelijk om ons negers voldoende uit te schelden. Maar wat ik niet snap is waarom dat je zo woedend maakt.

GRACE Wat bedoel je?

TIMOTHY Vergeet je niets? ... Je maakte ons.⁸⁰

Bij het horen van dit laatste, raapt Grace de zweep van de grond en begint Timothy als een uitzinnige af te ranselen, langer dan ze zelf beseft. Ze mist het rendez-vous met haar vader en moet, alleen, wegvluchten uit Manderlay. Naar het Noorden, zo suggereren de laatste beelden

79 Voor de tegenstelling 'Mansi' versus 'Munsi', zie p. 100.

80 'GRACE Timothy, you can stop being proud and silent. Cry and shout, and beg for mercy. Let the Mansi you are, be the Mansi who you despise so much. And it is that hatred, Timothy and the rest of you, that hatred against yourselves, that you will never make me accept. You are a cheat of the lowest kind, and Wilhelm and all of you who follow him are nothing

but traitors to your race. I hope that your fellow Negroes one day discover your betrayal and punish you for it. You make me sick.

TIMOTHY Sure you got it right, Miss Grace. Most likely, it is impossible to revile us negroes enough. But what I don't get is why it makes you so angry.

GRACE What do you mean?

TIMOTHY Aren't you forgetting something? ... You made us.'

van de film, in de richting van ‘Washington’ (de titel van het derde deel van de trilogie).

3.4

Liefdesspiegel

Waarom maakt Timothy’s reactie Grace zo razend? Waarom brengt dat kleine zinnetje ‘Jij maakte ons’ haar zo buiten zichzelf? Waarschijnlijk omdat met die woorden de laatste ‘spiegel’ waarmee zij zich staande hield, aan diggelen wordt geslagen. De scène waarin ze Timothy geselt, herneemt niet alleen de eerste beelden van de film, zijn woorden weerspiegelen ook de eerste woorden die Grace sprak en die te kennen gaven waarom zij zich voor de negerslaven op Manderlay wilde inzetten. Net vóór zij de katoenplantage binnenging (de wanhopige Elisabeth wenkte haar en vertelde haar dat ze op het punten stonden om haar Timothy te geselen), ruziede Grace met haar vader.

DE VADER VAN GRACE Luister, Grace, dit is een lokale kwestie. Het is niet aan ons om ons daar mee te bemoeien.

GRACE Waarom dan niet? Alleen omdat het een lokale kwestie is?

DE VADER VAN GRACE Het is in elk geval onze verantwoordelijkheid niet.

GRACE Denk je dat de negers hun huizen in Afrika gewild hebben verlaten? Waren wij het niet die hen naar Amerika hebben gebracht? We hebben hen een groot onrecht aangedaan. Het zijn onze misbruiken die hen hebben gemaakt tot wat ze zijn.⁸¹

81 ‘GRACE’S FATHER Listen, Grace, this is a local matter. It is not for us to poke our noses in.

GRACE Why should we not? Just

because it is a local matter?

GRACE’S FATHER It is certainly not our responsibility.

GRACE Do you think the Negroes ▶

Wanneer ze, na haar eerste ontmoeting met de mensen van Manderlay, terug bij haar vader in de auto is, herhaalt Grace het nog een keer: ‘Wij maakten hen tot wat ze zijn’. En ook later in de film, wanneer ze het met Timothy over haar engagement voor de vroegere slaven heeft, zegt ze: ‘Manderlay is een morele verplichting, want wij maakten jullie.’ De zaak van de voormalige zwarte slaven is dus niet eenvoudigweg een lokale kwestie, argumenteert Grace. Daarom is het onze verantwoordelijkheid om hen terug te geven wat we hen hebben afgenomen: vrijheid.

Dit is inderdaad wat Grace doet, of in elk geval wil doen, tot zij ontdekt dat de vrijheid die ze hen met zoveel moeite tracht te geven, al lang in hun bezit is. Zij zijn onnoemelijk veel vrijer zijn dan ze altijd had gedacht. Alleen wendden ze die vrijheid aan om slaven te blijven. Grace staat perplex: hoe kunnen de zwarten zulke zelfverachting aan de dag leggen? Hoe kunnen ze zichzelf zo haten? Hebben ze dan niet het minste zelfrespect?

Als ze erachter komt hoe Timothy zijn eigen mensen heeft bedrogen (hij vergokte de hele opbrengst van de oogst), neemt ze het besluit weg te gaan. In haar afscheidwoord — *her verbal farewell salute* — aan de mensen van Manderlay spaart ze niemand:

Jullie zijn vals, bedriegers gelijk Timothy, jullie haten het om neger te zijn, en die haat maakt van jullie al te makkelijke slachtoffers van de blanke onderdrukkers. Omdat jullie zichzelf haten, kunnen de blanken jullie des te gemakkelijker haten. Ikzelf kan jullie nu alleen nog haten. Ik walg van jullie: dat jullie zichzelf haten, dat haat ik zo.⁸²

► wanted to leave their homes in Africa? Was it not us who brought them to America? We have done them a great wrong. It is our abuses that made them what they are’.

82 ‘You are all false and cheating like Timothy, you hate yourself to be a negro and that hatred makes you an all too easy victim of the white oppressors. Because you hate yourself, whites can hate you

Het is op dat moment dat Timothy het waagt haar te vragen of ze niets is vergeten. ‘Je maakte ons. Jij, Grace, en je blanke vrienden.’ Opnieuw hanteert Timothy de spiegel, maar die werkt dit keer niet op de manier zoals hij dat voordien altijd heeft gedaan.

Wanneer je het over ons hebt, heb je het over jezelf; je hebt het dus over jezelf. Terecht walg je van onze zelfhaat en het misbruik dat we van onze vrijheid maken en dat onze zelfhaat alleen nog erger maakt. Maar het zijn de blanken die ons zo hebben gemaakt. En dus is het jullie eigen zelfhaat die je genadeloos in ons analyseert. Door uiting te geven aan jullie walg voor ons, geven jullie uiting aan de walg voor uzelf.⁸³

Op dat moment breekt voor Grace de spiegel. Een ‘acting out’ van de zuiverste soort volgt. Om te begrijpen waarom het zo gebeurt, moeten we in rekening brengen dat die spiegel de laatste is in een rij die het verhaal overspant. Timothy is voor Grace immers niet zomaar een van de Manderlay-slaven, hij heeft in alle opzichten haar voorkeur. Ze bewonderde hem, ze verlangde naar hem, ze vrijde met hem. Ze keek naar hem op, al was het maar omdat hij de eerste zwarte was die tot haar het woord richtte tijdens haar debuut op Manderlay. Door Grace gered van een publieke geseling, slingerde hij haar naar het hoofd dat ‘wij’, zwarten, niemand dank verschuldigd zijn. Wanneer Grace daarop niet weet te antwoorden, is het opnieuw Timothy die repliceert dat zij ‘helemaal niets hoeft te zeg-

all the more easily. I myself, I now cannot but hate you too. You disgust me: it is your hatred towards yourselves I hate.’

83 ‘When you talk about us, you talk about what you made; so, you talk about yourself. You are rightly disgusted by our self-hatred and

by our misuse of freedom which only worsen that self-hatred. But it is the whites who made us so. And so it is your own self-hate you mercilessly analyses in us. Expressing your disgust with us, you express the disgust with yourself.’

gen'. Hij heeft geen behoefte aan 'G/grace', aan de genade van haar gift.

Dat hij de meest vrije onder de slaven is wordt snel duidelijk, ook voor Grace. Wanneer de andere slaven op de middag naar oude gewoonte samenkomen onder het balkon van Moeder, neemt Timothy het paard en galoppeert vrij door de velden. Als vrijheid een kans heeft op Manderlay, dan kan dat enkel dankzij hem, zo beseft Grace al snel. Ze laat dit ook duidelijk verstaan wanneer ze elkaar voor het eerst 'privé' spreken:

'Onze idealen mogen dan sterk uiteenlopen, je hebt een trots in je die op een dag, zo geloof ik, ooit de redding voor iedereen in Manderlay zal betekenen.'⁸⁴

In de ogen van Grace was hij alles wat de andere voormalige slaven moeten worden: frank en vrij, altijd paraat om de bevelen van de blanke heersers tegen te spreken. Dus ook altijd bereid om *haar* bevelen tegen te spreken. Timothy had geen mensen als Grace nodig om vrij te zijn. Hij kon het stellen zonder haar 'gift', en zonder giften *tout court*. Juist dit bewonderde ze zo in hem. Dit maakte van hem de spiegel waarin zij zich het meest herkende.

Daarom was ze ook naar hem gaan *verlangen*. 's Middags samentroepend onder Moeders balkon, zien de zwarten hem op zijn paard voorbij rennen; 'zijn exotische trots benam Grace heel even de adem', mijmert de off-screen stem.⁸⁵ Waar Grace van houdt in Timothy is eerst en vooral dat hij iemand van haar soort is. Hij is vrij zoals zij dat is en is ook bereid daarvoor te vechten. Tijdens de zandstorm is hij de enige die, met gevaar voor eigen leven, in het zadel springt om de storm te lijf te gaan. Na de storm is ook

84 'Although our ideals differ, you have a pride within you that I believe one day will be the salvation of everybody at Manderlay.'

85 'In a flash, his exotic pride almost took Grace's breath away.'

hij de enige die zich niet door de wanhoop laat verlammen en voorstelt verder te gaan met de miserabele vijftig kleine katoenplantjes die zijn gered. In Timothy's strijdlust wordt Grace verliefd op haar eigen strijdlust. Hij is de spiegel waarin ze van zichzelf houdt. Wanneer Timothy weigert haar te danken nadat zij hem van de geselstraf heeft bevrijd, is dat niet precies omwille van zijn vrijheid? Hij heeft gelijk. Grace wil door hem niet bedankt worden, zij wil *bemind* worden.

Als liefde luistert naar de wetmatigheid van een spiegel, doet zij dat met een eigengereide wetmatigheid. Terwijl de minnaar denkt zich in de geliefde te herkennen, geeft hij zich in feite aan haar over en verliest hij zich in haar. De spiegel van de liefde weerkaatst maar heel even. Algauw vindt diegene die zich erin spiegelt, zichzelf terug als verloren, als radicaal weggeschonken, als uitgeleverd aan een Ik-loos genot.

Nadat de hele groep is ingegaan op Timothy's suggestie toch door te gaan, beleeft Grace niet alleen haar eerste succes op Manderlay, ze voelt tevens dat zij er nutteloos wordt, dat haar rol uitgespeeld raakt. Het is dan dat een sterk verlangen naar liefde zich van haar meester maakt. In haar dagdromen staart ze naar naakte mannelijke lichamen onder de douche en 's nachts droomt ze over 'vrouwen in exotische kledij en mannen in tulband'. Ze droomt over een 'harem', precies zoals ze het haar vader had horen zeggen aan het begin van het verhaal. Wij horen het van de offscreen stem:

Een groep zwarte slaven verscheen, hun handen vol grote trossen dadels. En in een oogwenk lag Grace tussen de dadels, sidderend van genot wanneer een troep bedoeïenen haar één na één bevredigde ... met hun neuzen. En het werd nog verwarrender wanneer Timothy verscheen, die tegelijk een handenschuddende, wijn aandrangende slaaf was, en de sjeik zelf, wiens autoritai-

re handen bij Grace de maat uittestten van haar meest intieme openingen.⁸⁶

Tegelijk slaaf en koning: dit is de Timothy waarnaar het verlangen van Grace uitgaat. Ze houdt van de vorst in hem, de ‘Munsi’ die hij zegde te zijn: een afstammeling van Afrikaanse heersers, ervoor bekend dat ze drinken noch gokken en immuun zijn voor geld en winstbejag. Mannen van eer, vrije heersers. Zij zijn het tegendeel van een Mansi, afstammeling van Afrikaanse slaven, die drinken, gokken en gek zijn op geld en winstbejag. Grace houdt van de Munsi, de koning, niet van de Mansi, de slaaf.

Maar wat wil dat zeggen? Dat ze van de koning houdt omdat die in staat is slaven te maken? Of, erger, dat ze ervan houdt om zelf slavine van de koning te worden? Bevreemdigd door ‘een troep bedoeïenen’, intiem betast door een koning, slavine in zijn harem: Grace droomt dat ze zelf slaaf is geworden, dat ze bevrijd is van haar vrijheid door diegene die ze precies om zijn vrijheid zo bewondert. Zich herkend in zijn vrijheid, herkent ze zichzelf in iemand die haar onderwerpt aan zijn vrije wil en haar reduceert tot voorwerp van zijn speel- en gokzucht.

Hier blijkt de spiegel toch niet onbreekbaar te zijn. Zo lang Grace zich spiegelde in het vrije subject Timothy, was er geen probleem. Nu spiegelt ze zichzelf in het *voorwerp* van zijn vrije wil, in wat die wil reduceert tot zijn *object*, in de harde, abstracte betekenis van het woord. Haar liefde voor hem brengt Grace zover dat ze zich herkent in zijn slaaf-zijn en haar doet verlangen om zelf zijn slaaf te worden. Dan pas is ze echt wat *hij* is: een slaaf. Slechts dan

86 ‘A group of black slaves appeared bearing a huge charged pile with dates. And in a twinkling, Grace lay among the dates, trembling with pleasure, as a flock of Bedouins satisfied her one by one with their noses. And it was even

more confusing when Timothy appeared, and was both slave bearing wine, handshaking, and sheik himself, whose authoritatively hands tested the size of Grace’s most intimate orifices.’

deelt ze met hem de vrijheid op de manier zoals hij die beleeft: als een slaaf, als wie zijn leven leeft als was het gratis weggeschonken aan een ander. Ze wil zich aan hem *geven* en ze wil dat hij haar gift — haar *grace* — *aanneemt*. Uit vrijheid. Zij wil dat hij haar van haar vrijheid bevrijdt. Ze wil zichzelf verliezen in puur genot.

3-5

De slaaf als rots van de vrijheid

‘Genot’: daar is het de vrijheid in laatste instantie om te doen. In haar ultieme vorm is vrijheid het verlangen vrij te zijn van vrijheid of, specifieker, bevrijd te zijn van het feit het *subject* van zijn vrijheid te zijn. In Jacques Lacans conceptualisering is ‘genot’ — zijn concept voor de bevrediging van het verlangen — te definiëren als het moment waarop het subject zijn ultieme object niet *wint* (verovert, bereikt), maar waarop het zich daarin *verliest*.⁸⁷ Wat klassiek het ‘Hoogste Goede’ heet, het ultieme object waarnaar het verlangen uitgaat, kan volgens Lacan niet langer worden gedacht vanuit het principe van de *winst* (zoals de traditie sinds Aristoteles doet), maar vanuit dat van het *verlies*. Dit geldt ook voor het verlangen dat vrijheid heet. De hoogste staat van vrijheid is die waarin men van de vrijheid zelf is bevrijd; een vrijheid die zichzelf heeft *verloren* in haar object van verlangen.

‘Het geluk in de slavernij’ — *Du Bonheur dans l’esclavage*, zoals de titel van Jean Paulhans inleiding op *Histoire d’O* luidt — betreft in feite een *genot* in de slavernij, een *jouissance*, in de lacaniaanse betekenis van het woord.⁸⁸ In te-

87 Het concept ‘genot’ (*jouissance*) is naar eigen zeggen Lacans belangrijkste bijdrage aan het moderne denken. In zijn zeventiende ‘séminaire’ laat hij zich ontvallen dat, als de geschiedenis zijn naam

aan één concept of denkwijze zou moeten verbinden, het wel het domein van de *jouissance* is. Zie Lacan 1991, p. 93.

88 Zie p. 111-112.

genstelling tot 'geluk', dat neerkomt op een dagelijks min of meer bevredigend omgaan met het in principe onbevredigbare verlangen, is *jouissance* een toestand waarin men, zij het nooit anders dan fantasmatisch, ontsnapt aan de dagelijkse realiteit omdat het subject zich er verloren waant in het ultieme object van zijn verlangen. Inderdaad, een puur fantasmatische toestand. Daarom laten romans als *Histoire d'O* zich vlot lezen, ook al gaat het om afstotelijke vernederingen die elke zin voor vrijheid tegen de borst stuiten. In deze fantasieën kan onze vrijheid 'wegdromen' en wanen we ons ontheven van de taak om drager (subject) van om het even welke wet te zijn, inclusief die van de vrijheid.

Het is dit type fantasma dat de voormalige negerslaven, en in het bijzonder Timothy, in Grace doet ontwaken. In die fantasieën staat Timothy voor de ultieme vrijheid waarnaar Grace verlangt. In die 'vrijheid' — dit wil zeggen in Timothy als *object* van haar verlangen — wil Grace zichzelf (als *subject* van haar verlangen) verliezen. Met hem wil zij zich bevrijd weten van elke last nog langer de drager te moeten zijn van haar verlangen. Daarom droomt ze letterlijk dat ze als subject miskend wordt en helemaal tot object wordt gereduceerd, dat ze het object van Timothy's vrijheid wordt. Zijn slavin dus.

Let wel, dit is enkel wat ze *droomt*, het is niet wat ze met zoveel woorden zegt of wat ze *bewust* zou verlangen. Zulke dromen zijn onverdedigbaar, niemand weet dit beter dan Grace. Wie anders beweert, wordt terecht verweten elk laatste greintje zelfrespect verloren te hebben. Het genot verplaatsen van het niveau van de fantasie naar dat van de dagelijkse realiteit maakt het tot het toppunt van vernedering en geweld. Wie een dergelijk geweld toelaat, maakt van zijn wereld een sadistisch universum.

Toch gebeurde dit met de zwarte bevolking van de Verenigde Staten. Zwarten werden geacht het voor waar aan te nemen dat zij niet het subject maar enkel het *object* van de vrijheid waren; dat het hun natuur was om het object

te zijn van de vrije *jouissance* van de ander. Ze waren niet enkel werkslaven, onbetaalde krachten in het productieproces van hun bazen; wat iemand tot slaaf maakte was dat hij het voorwerp werd van andermans verlangen of, exacter, van iemands *transgressieve* verlangen, van iemands *genot*.

Daar werkt elke vorm van slavernij uiteindelijk naar toe: de slaaf moet zo gebroken worden dat hij niet langer in staat is het subject van zijn vrijheid te zijn. Hij dient gereduceerd te worden tot het object van andermans *jouissance*. In laatste instantie komt de slaaf op de plaats in het verlangen van zijn meester te staan waar die zichzelf verliest in het genot. Als object/slachtoffer wordt hij, bij ontstentenis van een subject, het draagvlak van zijn meesters genot, van diens transgressie en zelfverlies. Op het moment dat zijn meester zich (zijn subject) in zijn vrijheid *verliest*, is het aan de slaaf om die vrijheid recht te houden.⁸⁹

Het object (de slaaf) vormt met andere woorden het laatste draagvlak voor de absolute — want transgressieve — vrijheid van de meester. Dit is althans het fantasma dat de meester koestert. In dat fantasma wil hij dat zijn slaven vrij kiezen voor — en genieten van — de slavernij waarin hij hen vernedert en als subject vernietigt. Zijn pogingen om het fantasma in realiteit om te zetten maken de meester grenzeloos wreed.

Denk aan René, de minnaar van *O*, die zijn liefste reëel misbruikt en laat misbruiken. Wat hem in zijn sadisme

89 Dit wordt raak in beeld gebracht in de film *Mandingo* (Richard Fleischer 1974), gebaseerd op de gelijknamige roman van Kyle Onstott (1957). Hammond, de enige zoon van een verarmde plantagehouder, voelt zich slechts vrij in de tedere liefde die hij voor Ellen, zijn slavin, voelt. Enkel dankzij haar — het *abjecte*

object van verlangen waarin hij zich ‘verliest’ — ontsnapt Hammond aan de druk van zijn vader die wil dat hij alles doet in functie van familiedoelinden. Alleen zijn slavin laat hem vrij zijn zoals *hij* dat wil, los van de *wetten* der vrijheid waaraan hij in het dagelijkse leven onderworpen is.

leidt, is zijn preoccupatie omtrent *haar* liefde voor hem. Mishandeld door hem en zijn vrienden, wordt *O* geacht zich dit alles *vrijwillig en uit liefde* voor hem te laten welgevallen — daar is René op uit in zijn relatie met *O*. Zij is het slachtoffer van zijn misdadige transgressie, zij wordt genegeerd in haar kleinste vermogen een subject te zijn, maar in die positie wordt zij niettemin geacht de vrije ‘drager’ van het gebeuren te zijn. Zelfs tot louter object gereduceerd, moet zij de complete situatie in de hand hebben en houden, en er op die manier het bewuste en vrije ‘subject’ van zijn. Terwijl René zich verliest in zijn wrede transgressie en zijn liefste aan anderen offert, wordt zij geacht de stevige rots te blijven die zowel René’s grondeloos verlangen als zijn transgressieve *jouissance* van een ‘grond’, een draagvlak voorziet. Dit is het fantasma dat aan de basis ligt aan de perverse houding van de mannelijke hoofdfiguur in *Histoire d’O*.

Een vergelijkbaar fantasma stuurde de houding van de blanke meester tegenover zijn zwarte slaaf. Dankzij dit fantasma raakte de slavernij zo diep geworteld in de mentaliteit van hen die, naar eigen zeggen, het ware *Land van de Vrijheid* aan het opbouwen waren. De zwarte slaaf maakte de blanke vrijheid mogelijk in haar ‘absolute’ vorm, dit wil zeggen, in de vorm van haar transgressie en *jouissance*. Met behulp van de zwarte slaaf kon de blanke zijn vrijheid beleven, zelfs op het niveau van het genot. Naast goedkope vaste werkkraft was de zwarte vooral de ondersteuning van de fantasie van de blanke die zich op die manier kon wijsmaken dat hij *echt* en *absoluut* vrij was. De blanke vrijheid rustte op de zwarte rots van de slaaf.

Na een eeuwenlange traditie in Europa van feodale en andere horigheid, kreeg de blanke immigrant in Amerika plots een immense vrijheid. Niet zozeer de immense ruimte die dat land bood gaf hem dat gevoel als wel de mogelijkheid tot transgressie, geïnstitutionaliseerd in een officieel erkende slavernij. Het laatste gaf de blanke vrije burger de gelegenheid zichzelf te verliezen in een overtreding van

de vrijheidswet die hij zelf had ingesteld. De slaaf maakte deze transgressie van de blanke mogelijk en gaf die een permanente, want legale ondersteuning.

Vergelijkbaar met hoe het er in *Histoire d'O* aan toe gaat, viseerde de blanke verdrukking een punt waar de zwarten hun slachtofferpositie eenvoudigweg als hun natuur gingen zien.⁹⁰ Van hen werd verwacht dat ze vol respect waren voor hun meester, ook wanneer — en zelfs omdat — hij hen onderdrukte, strafte en zo nodig folterde. Dat een onbeschaafde *bon sauvage* tot zulk respect in staat was, bewees in de ogen van de blanke ook dat zijn eigen absolute, alle grenzen te buiten gaande vrijheid iets ‘natuurlijks’ was. Het was zijn manier om aan te tonen dat de vrijheid zo vrij was dat zij haar vrijheidswetten kon overtreden en dat deze overtreding haar reële aard was. De zwarte ‘natuurmens’ — het menselijk wezen dat maar even boven de dierlijke staat uit kwam — staafde die stelling door de manier waarop hij geacht werd te genieten van wat de blanke hem aandeed.

Heel wat critici merken op dat Lars von Trier nooit in Amerika is geweest en dat hij daarom alleen al weinig van die samenleving blijkt te begrijpen. Hoe durven ze!

90 Bij haar eerste ontmoeting met de slaven op Manderlay, moet Grace aanhoren hoe een van hen, Victoria, doodleuk zegt ‘the negro is vile by nature’. Dat Victoria dit zegt als dank aan Grace omdat ze hen bevrijd heeft, maakt de zaak nog sarcastischer. Victoria her-

haalt hier immers het ultieme fantasma dat de houding van de blanken ondersteunt, met name dat de zwarten dank betuigen *voor om het even wat* een blanke doet of zegt. Dit is hun ‘vile nature’, dit is hun ‘natuur’ zoals de blanken die ‘gemaakt’ hebben.

Liefde, Gift, Therapie

Kind van de liefde

Gift en elementaire verwantschap

4.1

Wens/droom...

Misschien spreekt het paradigma van de gift nergens zo helder als waar Lévi-Strauss het over ‘de elementaire verwantschapsstructuren’ heeft.⁹¹ Dit gegeven beheerst de band die families aan elkaar bindt (of dat juist helemaal niet meer doet), de relaties die kinderen onderling of met hun ooms en tantes hebben (of niet hebben) en, uiteraard, ook de verhouding (of non-verhouding) tussen ouders en kind.⁹² In dit laatste spreekt het giftparadigma het duidelijkst omdat de giftverhouding daar in het spel is nog voor alle deelnemers present zijn. Nog voor het kind er is, is de gift al werkzaam, hebben ouders zich aan elkaar gegeven en hebben zij al een kind een bestaan willen schenken, of juist niet willen schenken. De gift bepaalde toen al het hele spel, positief of negatief, zij het op het niveau van de wens.

Ouderdroom, kinderdroom: het is de wens en de droom om zichzelf en/of een ander een kind te schenken. Het is de wens en de droom een kind het leven te schenken.

Het zijn inderdaad eerst en vooral een *wens* en een *droom*. Uiteraard is het ook ‘natuurlijk’. Dit is wat evolutionaire psychologie en andere gedragswetenschappers graag be-

⁹¹ Lévi-Strauss 2002.

⁹² Dit hoofdstuk gaat terug op een lezing, gehouden op de studiedag ‘Ouderdroom-Kinder-

wens’ van de *Vlaamse Vereniging voor Psychoanalytische Therapie*, 6 juni 2003, Kortenberg (België).

weren; zoals andere soorten in onze planetaire fauna is ook de mens aangewezen op seksuele voortplanting, ten einde zijn soort in stand te houden. De gedragsdeskundigen hebben echter niet door dat deze neiging – zeker bij de mens – *niet zonder meer* op die ‘natuur’ teruggaat. Als Sigmund Freud één inzicht op de kaart heeft gezet, is het wel het inzicht dat deze neiging ‘polymorf pervers’ wordt verdraaid, dat de mens zijn biologische functies niet louter beleeft omwille van een biologische functionaliteit, maar ook omwille van de *lust* die dat oplevert. Het is bekend: het kind zuigt aan de moederborst om zich te voeden en tegelijk om de lust dat het aan het zuigen zelf beleeft.

Ingaand tegen het in de menswetenschappen heersende biologische paradigma, het zelfbehoudprincipe, denkt de psychoanalyse de mens vanuit het lustprincipe.⁹³ Zij benadert hem niet louter als natuurlijk, maar ook en vooral als een wezen dat aan zijn natuur lust beleeft, een lust die nooit helemaal bevredigd kan worden en zich daarom uit in steeds hernieuwde wensen en verlangens. Wie het over het ‘psychische’ wil hebben, over het ‘zelf’ en de nooit helemaal te beheersen spanning waardoor dit is gekenmerkt, hoort de mens te benaderen als een wezen dat samenvalt met zijn verlangen – niet met het voldane verlangen, maar met het verlangen *als zodanig*, het verlangen voor zover er niet en nooit ten volle aan voldaan wordt.

Als Jacques Lacan iets aan het freudisme heeft toegevoegd, is het wel het inzicht dat dit lustaxioma tot een geheel nieuwe subjecttheorie noopt. Ook het subject moet vanuit het lustprincipe worden gedacht. Het is het centrale fantasma waarop de lusteconomie zichzelf een ‘fundament’, een drager of grondvlak voorliegt. De lusteconomie opereert in een dispaaraat veld waar uit diverse lichaamsfuncties lustwinst moet worden gegenereerd, en het subject is het fictieve platform waar de winst als een

93 Zie onder andere De Kesel 2012.

positief saldocijfer wordt ‘genoteerd’ en op die manier het systeem recht houdt. Het subject is voor de lusteconomie wat een centrale financiële bankinstelling voor de gewone economie is: een fictief platform waarop de al even fictieve – van het reële ‘gecastreerde’, dit wil zeggen ‘symbolische’ – waarde van datgene waarvan we leven, ‘genoteerd’ kan worden.⁹⁴

4.2

... *genot*, ...

Het subject wil echter zijn lustkapitaal niet alleen consolideren of verder uitbreiden, het wil in laatste instantie voorgoed van de zorg voor dit kapitaal af. Het wil alle zorg achter zich laten, het wil alle kapitaal soeverein verspillen. Zijn diepste wens bestaat erin ooit eens ‘zichzelf’ te verliezen of weg te kunnen schenken. Pas daarin ligt de ultieme ‘bevrediging’ van zijn lusteconomisch streven.

Freud begreep al dat het lusteconomische systeem per definitie wankel is en er bij momenten toe neigt om de grenzen van het zelfbehoud fataal te buiten te gaan. Om dit te conceptualiseren smeedde hij zijn fameuze doodsprincipe. Lacan trekt dit spoor door, maar schat die neiging om de grenzen van de lusteconomie te buiten te gaan ‘normaler’ in dan Freud. Ook de normale lustbevrediging op het niveau van het subject – het genot – werkt zo.

De basisintuïtie van de lacaniaanse theorie is bekend; de mens *heeft* geen verlangens, hij *is* één en al verlangen, een onvervulbaar verlangen dat nooit bevrijd raakt van het tekort waardoor het wordt aangezwengeld. Hij leeft – dit wil zeggen, hij verwerft lustwinst – niet *ondanks* maar *dankzij* zijn tekort. Let wel: niet zijn *reële* tekort (zijn *zijns-*

94 Voor een uitwerking van de idee dat het subject een lusteconomische bankinstelling is zie De Kesel 2011.

tekort), maar het talige, symbolische tekort (want daarmee heeft hij zijn zijnstekort verdrongen). Het is het tekort van de Ander, van de symbolische Ander, van het universum van betekenaars waarbinnen het driftwezen eens en voor goed is vervreemd. Zich identificerend met betekenaars, moet hij, om te zijn wie hij is, steeds weer naar andere betekenaars verwijzen — een procedé dat hem precies als (onvervuld) verlangen staande en gaande kan houden. Uiteindelijk verlangt hij ernaar om niet langer te moeten verlangen, om de grenzen van verlangen en (dus) betekenaar te overschrijden en eindelijk te kunnen genieten van dat object waar hij altijd vergeefs op uit was. En dat is hem inderdaad gegund, aldus de lacaniaanse theorie, die voor die ervaring het concept *jouissance* reserveert. De *jouissance* gaat echter gepaard met een ‘fading’, een tijdelijk buiten werking treden van het subject. Concreet betekent dit dat het aan het subject niet gegeven is bij zijn genot aanwezig te zijn. Het kan ernaar verlangen, maar het kan op het moment zelf van het genot niet zeggen ‘ik geniet’. Genot veronderstelt dus een overgave van het subject, een overgave in de meest sterke zin van het woord.⁹⁵

4.3 ... en gift

Hier komt het thema van de gift terug. Het lustwezen leeft dankzij de lustwinst die het kapitaliseert. Maar als puntje bij paaltje komt, wil dat lustwezen ‘zichzelf’ — zijn subject, zijn ‘bankinstelling’ — weggeven, overgeven, uitleveren aan de radicale nietigheid van het genieten. Wat ons als lustwezens drijft, is een verlangen en in laatste instantie is dat verlangen er een om ons te *geven*. Dit is wat we beleving in het genot, zij het dat die beleving als geen ander

⁹⁵ Zie p. 101-102.

onder het verdicht van de verdringing valt; op het moment van de beleving is het subject van die beleving radicaal verdrongen.

Het is niet onzinnig om het voorwerp van de oerverdringing (dit is de verdringing dankzij welke we bestaan) als ‘gift’ te betitelen. Het allereerste dat we verdringen, is het feit dat we altijd al *gegeven* zijn aan de ander (of, wat op hetzelfde neerkomt, dat we onszelf altijd al hebben verloren in de symbolische orde) en, vervolgens, dat we, eenmaal verloren in het veld van andersheid, ons nog radicaler willen verliezen en ons helemaal *weggeven* aan nietig genot. Ons libidinale reilen en zeilen gaat terug op een gift en is gericht op een gift. Tegelijk is juist daarom die gift het sterkst verdrongen. Zoals het bij een verdringing gaat, komt het verdrongene — de gift dus — altijd op een of andere manier (symptomatisch of anders) aan de oppervlakte. We weten hoe heerlijk het kan zijn ons te kunnen ‘geven’ en we zijn er ons tegelijk maar al te goed van bewust hoe gevaarlijk, ja zelfs fataal dat kan zijn. We huiveren voor de fundamentalistische zelfmoordcommando’s die zich rücksichtslos aan hun heilige zaak ‘geven’. Alleen belet ons dat niet Moeder Teresa te bewonderen voor de manier waarop zij, even rücksichtslos, opkwam voor armen en zich volledig aan hun zaak ‘gaf’.

De gift — de gift die ons *zijn* bepaalt en het tegelijk op het spel zet — vormt de onbewuste traumatische kern waar het in de relatie met anderen en met onszelf om gaat.

Ook de liefde wordt door diezelfde dubbelzinnige giftstructuur getekend. Doet zij ons niet verlangen om ons in diegene waar we van houden te verliezen, om ons in het genot helemaal aan hem of haar te kunnen *geven*? En verlangt diezelfde liefde niet *tegelijk* dat de beminde ons precies ook tegen dit genot en het zelfverlies dat het impliceert, in bescherming neemt? Wat ons als geliefden bindt, is een gedeeld genot waaraan wij ons beiden overgeven — althans zo denken we, terwijl dit idee op zich reeds een verdringing is van het feit dat dit genot met niemand deel-

baar is, niet eens met onszelf. Het is wat ons per definitie ontsnapt omdat het enkel gegeven is wanneer we er onszelf totaal aan hebben weggegeven — wanneer dus elke vorm van ‘zelf’ en ‘subject’ is uitgeschakeld.

Op het meest basale niveau — op het niveau waar hun liefde zich smeedt — delen geliefden met elkaar dit met niets of niemand te delen nietige genot. Ze geven elkaar wat ze niet hebben. ‘L’amour, c’est donner ce qu’on n’a pas’, zo formuleerde Lacan het.⁹⁶ Wat iemand geeft als hij of zij een ander bemint, is dat ‘niets’ dat het genot is. De minnaar geeft de geliefde dat niets waarin hij of zij zich kan verliezen. En hij krijgt van die geliefde hetzelfde heerlijke bodemloze niets terug. Het is dat heerlijk-tragische ‘niets’ — en uiteraard ook de verdringing van dat niets — dat de geliefden bevestigt in wat ze als lustwezens zijn, namelijk een onvervulbaar verlangen, een verlangen dat nooit ophoudt met verlangen — ook niet in het genot waarin het verlangend subject zich van elk tekort ontdaan waant. De nietigheid, het fantasmatische van het genot, werpt dat subject onmiddellijk terug op de eindeloze hunker van het verlangen.

4.4

Kind

Dit verlangen, inclusief de giftstructuur die eraan ten grondslag ligt, vormt ook de basis van kinderwensen en ouderdromen. Zij zijn eerst en vooral een verlangen dat niet op een voortplantingsinstinct teruggaat, maar op wat die biologische functie verdraait, ‘perverteert’.⁹⁷ Het is het verlangen van een *lustwezen* dat, als subject, de neiging heeft zich te *geven*, in de sterke transgressieve zin van het woord. De kinderwens gaat uiteindelijk terug op

⁹⁶ Zie onder andere Lacan 1966, p. 618, p. 627, p. 691, p. 694.

⁹⁷ Zie De Kesel 2002, p. 27-28; 2009a, p. 14-16.

het verlangen zichzelf weg te schenken. Zich bij voorbaat al te kunnen geven aan een kind, nog vóór het er is, zich te kunnen geven aan wie pas door die gift het leven krijgt, het kan het genot zelf zijn — zij het wel dat het ons niet gegeven is om er het bewuste subject van te zijn. Van meet af aan wordt dat genot immers bedolven onder besognes, beslommeringen en andere, ernstigere risico's die het grootbrengen van kinderen impliceert, maar het is en blijft niettemin een genot.

De wens naar een kind is op het fundamentele — lees libidinale — niveau een wens zich te *geven*. De mens is daarom in staat vaak onbetamelijk veel, zo niet alles voor zijn kinderen over te hebben. Vandaar ook dat hij niet aan die specifieke wens gebonden is, dat hij niet *per se* kinderen nodig heeft om tegemoet te komen aan de 'wens zich te geven'. Dat kan een mens ook (en vaak tegelijk) kwijt in zijn werk, zijn carrière of andere passies.

Kinderwens en middeleeuws monnikendom sluiten elkaar uit, maar het betekent nog niet dat paters en nonnen daarom gek, abnormaal of onnatuurlijk zouden zijn geweest, zoals we vandaag misschien geneigd zijn te denken. Bij hen krijgt die 'wens zich te geven' alleen een andere gestalte, hij wordt op een andere manier cultureel (lees symbolisch) ingebed. Het object waaraan die gift wordt gekoppeld is daar minder 'aards' dan het krijgen en koesteren van een kroost. Ze geven zich aan hun religieuze ideaal, of als het even kan, aan God zelf.

De middeleeuwse cultuur was dus op haar manier een cultuur van de gift. Dit genereerde een hele waaier aan anomalieën. Het heeft weinig zin er rouwig om te zijn dat we die cultuur vandaag achter ons hebben gelaten, laat staan dat we er heimwee naar zouden moeten koesteren. Dit wil niet zeggen dat wij, moderneren, de gift en het geven totaal hebben verlerd. Wij leveren ons evenzeer aan onze fantasma's over, ook wanneer wij ons geven aan waar paters en nonnen zich per definitie nooit aan konden geven: kinderen. Bij wie zich aan zijn kinderen geeft, kunnen

anomalieën ontstaan wanneer men zich door die neiging tot gift laat overheersen, wanneer men zich door de verliesfactor die in de gift schuilt, letterlijk laat wegwalsen, wanneer men met andere woorden niet meer in staat is te genieten van dat verlies, van die gift.

De middeleeuwse mens verstond zichzelf als een ‘gift Gods’. In principe was die gift vanwege God niet met tegengiften te pareren, zo bleek in hoofdstuk 1. Echter, *de facto* werd in de christelijke cultuur van de middeleeuwen duchtig geofferd en gebeden en stonden de tegengiften volop op de agenda van een voor velen tot liturgie gereduceerd bestaan.⁹⁸ Men slaagde er feitelijk in om de gift/tegengiftverhouding op een manier in de cultuur te brengen die toeliet dat de mens er zijn verlangen in kwijt kon. Die cultuur slaagde daar beter in dan we doorgaans geneigd zijn te denken.

Ook een cultuur waarin de ‘wens zich te geven’ inzoomt op kinderen, kent haar anomalieën. Kinderwensen en ouderdromen kunnen dermate in bochten gewrongen worden dat het menselijk verlangen enkel nog zijn weg vindt in symptomen en andere deficiënties. Dat leert ons nageen elk therapeutisch werk. Vrouwen én mannen komen er verslag doen hoe ze met hun kindwens en hun ouderdroom worstelen – met hun onvervulde én vervulde wensen daaromtrent.

98 Voor een indringende analyse van dit bestaan, zoals bijvoorbeeld de franciscaanse beweging van de

12de eeuw in praktijk wilde brengen, zie Agamben 2011.

4.5

Kinderwens/ouderdroom

Een psychoanalytisch georiënteerde therapie is niet zozeer gericht op de inhoud van de hulpvraag als wel op de vraag zelf. De vrouw die met haar onvervulde kinderwens worstelt omdat zij zich daarin door haar man niet begrepen voelt, de moeder die met haar vervulde kinderwens in onmin leeft omdat ze zich, opgesloten in haar moederrol, niet als vrouw gewaardeerd voelt, de man die zijn vaderwens niet door zijn partner gedragen weet, de vader die zich, tot die rol gereduceerd, niet als man benaderd voelt: de analyticus of analytisch geïnspireerde therapeut puurt in deze gevallen niet zozeer naar de inhoud van de hulpvraag als wel naar het verlangen dat daarin speelt. Hij zal zelfs niet in de eerste plaats naar het verlangen achter het *probleem* puren, maar naar het verlangen dat zich *hic et nunc* in de *vraag* schuilhoudt of, exacter nog, door die vraag wordt *ontkend*.

De lacaniaanse psychoanalyse heeft dit scherp gezien: de vraag zelf, wat zijn inhoud verder ook is, is een (imaginair) ontkenning van het verlangen. Zo kan men de grondstructuur van de neurotische vraag articuleren. De analysant verdraagt niet langer dat hij een onvervuld verlangen *is*; hij kan het niet meer aan dat hij zich altijd al heeft verloren in — en *overgegeven* aan — een verlangen dat niet eens de zijne is, een verlangen dat altijd al van een Ander is.⁹⁹ Daarom heeft hij dat onverdraaglijke feit listig ‘ingepakt’ in de vorm van een vraag en het op die manier aan een an-

99 ‘Ander’ staat hier voor de symbolische orde, dit wil zeggen de orde van de betekenaars waarin het libidinale wezen zich moet realiseren als een verlangen, als een ‘suppositie’ (wat letterlijk de betekenis van ‘subjectum’ is: wat ‘geponeerd’ is ‘onder’) die, dansend van de ene betekenaar naar

de andere, onophoudelijk veronderstelt zichzelf uit te drukken, terwijl hij in die uitdrukking naar zichzelf *verlangt*, een verlangen dat nooit bij ‘zichzelf’ aankomt maar steeds van de Ander blijft, in de zin dat het steeds opereert in dat veld van betekenaars (i.e. de Ander).

der — zijn analyticus, zijn therapeut — overgemaakt. Zijn vraag is dus een geschenk, een gift, waarmee hij denkt van het ondraaglijke van zijn verlangen af te zijn. Hij wil geen onvervulbaar verlangen meer *zijn*. Hij neemt het niet meer dat hij tot op het niveau van het *zijn* door een tekort is getekend. Daarom pakt hij dat tekort in als iets dat hij *heeft*, een kwaal, een symptoom, een vraag, en doet alsof hij dat evengoed niet kan *hebben*. Hij presenteert het aan een deskundige in de hoop dat deze zijn gift zal aannemen, al was het maar omdat de professional in het aannemen van giften (lees: het wegwerken van kwalen) een deskundigheid heeft hoog te houden. Wat de analysant kwijt wil, is niet zozeer zijn kwaal-gift, maar — fundamentele — het feit *dat hij zelf een gift is*, dat hij altijd al *gegeven* is aan het verlangen van de Ander en dat, op het moment dat elk gevoel van tekort eindelijk wegvalt, hij zich moet weggeven, uitvagen, verliezen in dat genot. Hij wil van de gift die hem tekent voorgoed af, reden waarom hij er letterlijk een gift, een geschenk, van maakt en het aan iemand schenkt die beroepsmatig van dit soorten giften leeft.

De therapeut die een dergelijk geschenk aanneemt krijgt binnen de kortste keren te maken met het gif dat in deze gift schuilt. Dan begint de list achter de hele geste zijn effect te verliezen. De analysant wilde af van het feit dat hij een verlangen was; hij wilde af van het feit dat hij een gift *van* en *aan* een ander was, en zie: precies door die gift aan te nemen, bewijst die ander aan de analysant dat hij niet zonder de ander kan, dat hij niets anders is dan het subject (de drager) van een gift aan een ander — uitgerkend datgene wat hij in en met zijn 'vraag' wilde verdonkeremen. De analysant — en wat ik hier beschrijf is de typisch hysterische analysant — rest nu niets anders dan het probleem opnieuw in te pakken in weer een ander symptoom, een andere vraag, om daarmee opnieuw zijn therapeut tot de positie van deskundige (meester) te verleiden om, zodra die erin trapt, hem weer onderuit te halen met weer een ander cadeau (symptoom).

Het doel van een psychoanalytische kuur bestaat erin de giftwerking die in de vraag van de analysant schuilt, tegen diens intentie in operationeel te houden en de analysant zodoende te confronteren met de gift die hij 'is'. De gift die van de analysant naar de analyticus gaat, moet worden teruggebogen naar de analysant. Die kan 'zich-zelf', dit is zijn gespleten subject, enkel terugvinden in de vraag zelf, in het probleem — het symptoom, de gift — die hij bij de analyticus kwijt wilde. Niet in het antwoord op die vraag, maar in de vraag als zodanig, in de vraag als gestalte van het onvervulbaar verlangen dat hij *is*, als gestalte van de gift die hij *is* — een gift die nooit aankomt, ook niet in het genot, in de zelfgift van de *jouissance*.

Zich herkennen in die nooit aankomende gift, in dat onvervulbaar verlangen: dit is de enige vrijheid die de mens — als 'gespleten subject' — gegund is. Dit is iets geheel anders dan de vermeende vrijheid van het volle, cartesiaanse subject. Dit soort subject meet zich een positie aan die buiten gift en verlangen staat, een positie van waaruit het denkt er meester over te zijn. Het wil juist af van alle gift en verlangen, reden waarom het die onder de vorm van symptomen steevast terugkrijgt. De ware vrijheid bestaat erin zich te kunnen verliezen in de vragen en de verlangens die men *is*, zich daaraan te kunnen geven, zonder dat men zijn plaats — zijn subject — in dit verlangen verliest. Die plaats (of wat op hetzelfde neerkomt: dit subject) is per definitie wankel en nooit eens en voorgoed verworven. De plaats zelf is een gift, door anderen gegeven. Vrijheid bestaat er vooral in om de gift, die mij een plaats en een bestaan geeft, te kunnen 'ontvangen'.

4.6

Ouder-kindrelatie

Het bovenstaande werpt een licht op de problematiek van het kind dat aan deze gift zijn leven te danken heeft. De gift uit zich al in de kinderwens. Het belang van die wens kan moeilijk worden overschat. Het kind moet in ieder geval in een lustomgeving terecht komen, een omgeving waar het geknuffeld, gekoesterd, geaaid, gestreeld wordt. De factor affectie — lust — is minstens even noodzakelijk als de factor voeding. Je hoeft geen therapeut te zijn om te weten dat, als het lustbad echt te schraal is, dit fatale gevolgen kan hebben voor de ontwikkeling van het kind (voor zijn vorming tot subject van verlangens). In een optimale lustomgeving wordt het kind zichzelf dankzij de wens en de gift waaruit het voortspuit. Het blijft zich ook zijn verdere bestaan laven aan een nooit opdrogende schenkende bron.

Hoe mooi — en haast vroom — dit ook klinkt, het is niet minder dan het oertrauma waartegen het kind de volle kracht van zijn afweermechanismen in stelling moet brengen en wat het tot het einde van zijn dagen verdrongen moet houden. Het kind is immers machteloos tegen die gift, precies omdat het er het resultaat van is, omdat het niets *dan* die gift, en dus niets *zonder* die gift *is*. Het heeft er zijn leven en alles wat het is aan te danken. Maar het kan alleen het gevoel krijgen zelf iemand te zijn — en vanuit een eigen identiteit te opereren — wanneer het dat alles straal negeert en/of verdringt.

De haat/liefdeverhouding die in het oedipuscomplex haar concept vindt, is ook hier van toepassing. Tegenover de gift die hem het leven schonk, tegenover diegene die hem ‘wenste’, kan het resultaat van de gift, het kind, in eerste instantie enkel haat voelen, ook al wordt, reeds op het niveau van het onbewuste, die haat onmiddellijk omgezet in (lees: verdrongen door) liefde. De fameuze ‘haat’,

die naar Freuds zeggen ‘ouder is dan de liefde’, betreft het ‘niets’ dat het kind is zonder – en dus ook *dankzij* – die gift.¹⁰⁰ Wanneer het kind zich met zijn gekende identificatieliefde gaat spiegelen aan de volwassenen die hem alles gaven, wanneer het iemand wil worden zoals zij, is dit omdat het de enige manier is om die gift die hem tot niets reduceerde, te pareren en van een tegengift te voorzien. Het kind schuift dus vooral *zichzelf* als tegengift naar voren, als een repliek op de gift die het gemaakt heeft tot wat het is. Het kan dit enkel door diegene te verraden van wie het alles heeft gekregen, door ontrouw te zijn aan de spiegel die hem is voorgehouden. De tegengift die het kind zijn ‘gevers’ te bieden heeft, moet vorm geven aan de haat die onvermijdelijk met zijn liefde voor hen gepaard gaat.

De tegengift neemt diverse vormen aan die met de gift-structuur meegegeven zijn: infantiele haat/liefdefluctuatie in de oedipale fase, onmin met de hele wereld – inclusief met zichzelf – in de puberteit, of, eens men volwassen is, nooit geheel van spanningen bevrijde contractuele verhoudingen. Ook onder de huid van een contractuele verhouding, die een zelfstandig, cartesiaans subject veronderstelt, gaat op libidinaal vlak een verhouding schuil waarbij men zich in laatste instantie radicaal en transgressief aan de ander wil geven. Op dat niveau blijft iemand zichzelf profileren als een tegengift die antwoord wil bieden op de gift van de ander die hem maakt tot wat hij is.

Dat laatste klinkt misschien al te abstract, maar haal je een liefdesrelatie voor de geest en het wordt een stuk duidelijker. Het is de liefde die de ander mij geeft – het is die gift – die mij tot de geliefde maakt die ik ben, en toch ben ik dat maar in zoverre ik *mijn* liefde als tegengift in het spel breng. De liefde houdt slechts stand bij de gratie van het feit dat gift en tegengift elkaar nooit opheffen en juist daarom het wederzijdse geven actief blijven aan-

100 Freud 1975, p. 101; 2006, p. 43.

zwengelen. De tegengift is hier, tegelijk, én een middel om als partner niet tot het pure resultaat van gift (en dus tot niets) gereduceerd te worden, én een mogelijkheid mij niettemin helemaal aan die ander te geven in de nietigheid van het genot.

Onnodig te vermelden dat dit direct de uiterst wankel positie van een liefdesverhouding articuleert. Het is diezelfde wankel gift-tegengiftverhouding die ook de relatie tussen ouders en kind tekent, een relatie die bovendien nog haar eigen specifieke moeilijkheden kent omdat het kind daar, sterker nog dan in het geval van de geliefde, het resultaat zelf van een gift is, en die gift daarom moeilijker met een tegengift kan 'counteren'.

4.7

Ruimte voor tegengift

Het komt er op aan dat er ruimte kan zijn voor een tegengift; dat de ouder zijn kind niet onder zijn gift versmacht; dat hij ruimte laat voor de tegengift, ook al is die negatief van toon; dat hij ook de negatieve tegengift — de haat van de puber bijvoorbeeld — van een tegengift kan voorzien, die de gift van het kind niet plat slaat. Deze uiterst broze dialectiek is therapeuten maar al te goed bekend, al zien zij dat vooral in de gevallen waar de dialectiek is geëxplodeerd.

Deze subtiele dialectiek is voor het individu alleen haalbaar wanneer zij wordt ondersteund door een meer algemene cultuur waarin ze kan gedijen. De premoderne cultuur, zo werd gesuggereerd, gaf de gift een centralere plaats dan de onze. De mens was een gift van God en de relatie met zijn medemens werd vormgegeven, conform het paradigma van diezelfde gift. De christelijke feodale cultuur valt te beschouwen als een toepassing van het gift-paradigma in het sociopolitieke en culturele veld.

Toch schuilt, zoals gezegd, in het christendom een miskenning van het basale statuut van de gift. Het liet de gift immers teruggaan op een instantie die daar radicaal aan ontsnapte, met name God. Hij had weliswaar in zijn grenzeloze goedheid alles wat is een bestaan geschonken, maar Hij was zelf niet het resultaat van een gift. Hij was *enkel* Gever, *alleen maar* Schenker: zo hoog boven de zondige stervelingen verheven dat het beledigend voor Hem zou zijn als zij op hun beurt Hem iets probeerden te geven. In de 'katholieke' middeleeuwen was dat laatste evenwel nog mogelijk: de kathedralen, de kloosters, de prestige-projecten in de laatmiddeleeuwse steden, de artistieke explosie van de Renaissance: het waren allemaal tegengiften als antwoord op de goddelijke gift waarvan men besefte te leven.

Ook in de Middeleeuwen bleef de fundamentele kritiek daarop niet uit, maar het was pas de Reformatie die de tegengift definitief onder verdenking stelde: je kunt God onmogelijk iets geven; wie dat toch doet, tracht Hem om te kopen en bewijst zodoende zijn ongeloof in Hem. Tegen een gift waar we letterlijk alles aan te danken hebben, kunnen we alleen nog, en nooit zonder schaamte, een ootmoedig 'dank je wel' prevelen.

Hier kantelt de middeleeuwse Vader in de moderne Vader: de vader die dermate goed en vrijgevig is dat geen enkele tegengift er nog toe doet. Of zijn tegenhanger, maar die deelt in dezelfde logica: de vader die een dermate strenge wet uitvaardigt, dat we er geen verhaal (geen tegengift) meer tegen hebben. De permissieve *mei 68*-papa of de strenge *law and order*-vader: het zijn beide gestalten van de moderne vader die, door het absolute karakter van hun gift, geen ruimte laten voor een tegengift.

Als men het over onze tijd heeft als die 'van de dood van de vader', dan betreft dat niet de dood van de oude middeleeuwse Vader, maar van de moderne vader. Het betreft én de dood van de *law and order*-vader én van de *mei 68*-

papa. Zowel in de afgelopen als in de huidige eeuw wordt niet zozeer met de dood van de vader geworsteld als wel met de verdrongen gift/tegengiftverhouding.

God is dood, die gift die we *zijn* — aan onszelf en aan elkaar — is ons door Niemand Anders geschonken. Niemand is ons gegeven die met zijn oneindige almacht de paradoxen voor die gift steeds weer ten goede keert. Het feit dat uitgerekend God mij het leven zou hebben geschonken, was alleen een manier om het afgrondelijke idee te temperen dat het leven een geschenk is uit handen van diegene die niet in staat is ons dat te schenken, met name onze medemens, die andere/gelijke, die gelijke/andere die een al even onzekere en eindige klungelaar is als wijzelf. Niemand van ons is in staat leven te schenken — we zijn tenslotte geen goden — maar we hebben het leven nergens anders vandaan dan van elkaar, dan van de gift/tegengiftverhouding die ons maakt tot wat we zijn.

Onze tijd staat voor de uitdaging die gift/tegengiftverhouding opnieuw in cultuur te brengen. In feite doet ze dat al, of doet ze dat juist niet, want alleen maar onbewust of op de wijze van een symptoom. De hulpverlening, de therapeutische wereld, de hele ‘zachte sector’: ze leven allen voor een aanzienlijk percentage van de symptomen — lees: de tegengiften — die het effect zijn van de unilaterale giftverhouding die onze verzorgingsstaat heeft geïnstalleerd. Misschien is het aan de zachte sector om de gift/tegengiftverhouding, die in haar kamers zo zichtbaar is en op haar psychoanalytische sofa’s zelfs uitdrukkelijk erkend wordt, weer centraal te stellen en tot uitgangspunt van een nieuwe cultuur te maken.

Het huidige klimaat lijkt daar weinig bevorderlijk voor. De scholastieke wolk van professionele kwaliteitszorg die over de therapeutische sector hangt en die ervan uitgaat dat therapie een instrumenteel te beheersen materie is die contractueel kan worden vastgelegd en gemanaged, geeft de patiënt niet de kans om met een serieuze tegengift op de proppen te komen. De verzorgingsstaat wordt,

ondanks het obligaat gewijzigde jargon, meer nog dan voorheen een perfect in zichzelf sluitende, almachtige gift, waartegen de hulpvragende geen enkel verweer – geen enkel tegengift – meer heeft. Behalve de hysterie. De miskennis van het libidinale karakter van die hysterie welke door de psychologisering en neurologisering van de therapeutische sector wordt bevorderd, maakt dat het leeuwenandeel van de hulpvragen des te efficiënter en meedogenlozer kan worden uitgebuit.¹⁰¹ Elk nieuw gecreëerd symptoom is een kluif voor weer een andere therapie uit het bonte multicultureel verdraagzame veld van psychotherapieën. Of, nog belangrijker, elk nieuw gecreëerd symptoom is weer een nieuw aan te boren gat in de markt voor de onderhand oppermachtig om zich heen slaande psychofarmaceutische industrie.

4.8

Coda

Het vroegere Oostblok is aan zijn idealisme ten onder gegaan. Het gaf de mensen het ideaal van een sublieme samenleving. De *concrete* samenleving is echter onder het gewicht van die ideale gift eerst grondig ‘gehysteriseerd’, daarna geperverteerd en vervolgens geïmplodeerd. Mensen wisten aan een Staat die hen alles gaf zelf weinig of niets terug te geven, tenzij hun dankbaarheid. Tot bleek dat die Staat, omdat hij hen alles kon geven, vooral ook allerlei *niet* kon geven en dat de mensen de Staat daarom niet minder dankbaar hoorden te zijn. De trits gift/ontvangst/tegengift werd in zijn geheel in één enkele, oppermachtige Gever gekapitaliseerd, een Gever die uiteindelijk onder het gewicht van zijn unilaterale gift implodeerde.

¹⁰¹ Voor de verregaande impact van de ‘psychologisering op onze cultuur’, zie De Vos 2011.

de, en met hem de hele samenleving aan wie hij alle leven schonk.

Het dominant geworden neoliberale wereldsysteem wil af van zo'n Staat die zijn mensen in alles voorziet. Het wil hen vooral vrij laten, dit wil zeggen hen in de mogelijkheid stellen om hun bestaan zelf te verdienen. De gift als sociaal regulerend principe wordt hier dan ook zo sterk als mogelijk ingeperkt, reden waarom de verzorgingsstaat hoe langer hoe meer onder druk is komen te staan. Niet dat zorg op zich een achterhaald idee is, maar mensen moeten zelf die zorg verwerven, net zoals de zorg ook en vooral met zichzelf — met zijn kwaliteitsbewaking — bezig moet zijn. Niets is gegeven, ook de zorg en zelfs de 'gift' niet. Alles en iedereen moet zichzelf verdienen.¹⁰²

Toch is het gevaar ook hier niet denkbeeldig dat de samenleving zich onder het gewicht van de verdienste-ideologie al evenzeer naar haar implosie toewerkt — net zoals het Oostblok dat deed onder het gewicht van een gekapitaliseerde 'staatsgift'. Zoals in het eerste hoofdstuk al aangegeven, schuilt achter de neoliberale ideologie immers het geloof dat die fixatie op de eigen verdienste het meest adequate middel is om de mensen ook collectief in het juiste samenlevingsverband te brengen.¹⁰³ Door elkaar niets te *geven*, maar elkaar alles te *verkopen*, wordt wel degelijk gewerkt aan het sociaal project van de moderniteit dat de mens politiek definieert als 'socius', gelijke. Dat is in elk geval wat het neoliberalisme impliciet *gelooft*.

Dit geloof bekent zich tot een 'gift'. Als iedereen voor zichzelf werkt, genereert dit een effect dat ervoor zorgt dat allen min of meer op gelijke wijze vrij kunnen zijn. Dat effect is niet iets wat men bewust bewerkstelligt (men doet juist alles om dat effect niet te ressorteren); het is een 'gift', onttrokken aan de sociale, intersubjectieve werk-

¹⁰² Zoals Szymborska schrijft in het gedicht waaruit geciteerd wordt in een van de twee motto's

aan het begin van dit boek (Szymborska 1999, p. 269).

¹⁰³ Zie p. 36-39.

zaamheid en gekapitaliseerd in een Genade waartegenover geen tegengift mogelijk is.

Dat een samenleving, uitgeleverd als zij is aan een dermate blinde gift, catastrofes kan genereren, hoeft ons dus niet te verwonderen. De crashes in de monetaire sector, de economische debacles waar zelfs Europese landen vandaag op afstevenen, maar ook de wereldwijde armoedeproblematiek die de postkoloniale wereld blijft tergen: ze vormen al te treffende illustraties van de wrede Genade waaraan wij onze 'vrije' economie zo vroom overleveren.

5

Het harde van zacht *De gift als positief paradigma voor de zorg*

Voor

Johan De Groef

5.1

‘Zachte’ sector?

Verpleging, psychotherapie, maatschappelijk werk, gehandicaptenzorg: zij zijn facetten van wat vaak de ‘zachte sector’ wordt genoemd.¹⁰⁴ Maar is deze sector nog wel ‘zacht’ te noemen? Is inmiddels ook daar niet een andere wind gaan waaien? Men verwacht ook van de diverse instellingen in de zachte sector dat ze zich onderling concurrerend opstellen. Men beschouwt de zorg- en hulpvragers al langer als ‘klanten’, klanten van wie men het normaal vindt dat zij ‘waar voor hun geld’ eisen en dat ze, in het geval aan die eis niet wordt voldaan, naar de concurrentie overstappen.

Als het label ‘zacht’ verwijst naar andere dan economische paradigma’s, dan typeert het hoe langer hoe minder onze hedendaagse cultuur van zorg en therapie. Zoals vele andere sectoren is ook de zorg sterk geprofessiona-

104 Dit hoofdstuk gaat terug op een lezing in de reeks *Grondslagen van dienstverlening aan mensen*

met een verstandelijke handicap – 25 jaar Zommelied, Roosdaal (België), 9 december 2005.

liseerd — en binnen onze liberale marktideologie wil dit zeggen: gecommmercialiseerd.

Wanneer ik mij in wat volgt keer tegen de ‘zachte’ naam die met de zorgsector wordt geassocieerd, dan is het niet om de economiserende tendens te omhelzen of voor lief te nemen. Integendeel, de vrije marktideologie die vandaag de hulp- en zorgwereld in haar greep houdt, vraagt juist om een doorgedreven kritiek. Maar of dit moet gebeuren met een pleidooi voor ‘zachte’ waarden is nog de vraag. De waarden die de zorgsector in acht neemt — of, exacter, de ethische implicaties die uit zijn praktijk spreken — veronderstellen veeleer een bepaalde ‘hardheid’. Die hardheid heeft de zorgsector, net als de economische of de politieke sector, te danken aan zijn *moderne* conditie. Ik wil aantonen dat het juist die moderne conditie is die de zorgsector dwingt om een vuist te maken tegen paradigma’s waar onze neoliberale ideologie naar luistert.

Maar, vooreerst, wat zijn de paradigma’s van deze ideologie?

5.2

Burger ...

De neoliberale ideologie is een exponent van de ‘nieuwe mens’ die ontstaan is met de moderniteit, een mens die zich als fundamenteel vrij verstaat en op die basis met anderen wil samenleven. Natuurlijk beseft de moderne mens dat daar een heuse paradox in schuilt. Wie vrij is, is immers ook vrij om *niet* met anderen samen te leven. Dit belet echter niet dat alle moderne maatschappijen die zich in het spoor van de Amerikaanse (1776) en de Franse Revolutie (1789) hebben ontwikkeld, uitdrukkelijk de vrijheid tot uitgangspunt hebben gekozen. Zij hebben van ons *vrije burgers* gemaakt. De gemeenschap die we met elkaar vormen funderen wij daarom in een vrij aangegane verbintenis, een sociaal contract. Daarop laten wij onze

economische, maatschappelijke en tot op zekere hoogte zelfs persoonlijke relaties teruggaan. In alle vrijheid legden we een aantal afspraken vast; zij gelden als krijtlijnen voor de manier waarop we samen in een maatschappelijk project stappen.

Dit ‘contractmodel’ beperkt zich al lang niet meer tot puur zakelijke aangelegenheden. Ook wanneer we in de ‘zachtere’ zorgsector, of zelfs in onze zuivere privésfeer, relaties willen benoemen of formaliseren, grijpen we spontaan naar dat model terug. Geen wonder dat we in de zorgsector over een ‘klant- of serviceverhouding’ spreken. De hulpvrager moet – en mag – niet worden betutteld: hoe hulpbehoevend ook, hij heeft het recht als een vrije burger te worden aangezien. Hij is in deze volkomen de gelijke van de hulpverlener, wiens neerbuigende, medelijdende houding als kwetsend en ongepast wordt ervaren.

Toch is het goed te beseffen dat dit vrije zelfbegrip dat we als moderne mensen allen met elkaar delen, van relatief recente datum is – al is het niet zonder middeleeuwse wortels. De middeleeuwse cultuur gaf de vrijheid niet de primordiale plaats die wij haar toekennen. Als mens wist je je eerst en vooral *afhankelijk*: afhankelijk van wie boven je stond en machtiger was, net zoals ook deze weer op zijn beurt afhankelijk was van een nog hogere en nog machtigere mens. Tot je uiteindelijk bij God kwam, aan wie zelfs paus en keizer hun macht te danken hadden. Afhankelijkheid – en niet vrijheid – was het paradigma van het middeleeuwse zelfbegrip, zowel individueel als collectief.

Vanaf de twaalfde eeuw echter ging een groep mensen zich binnen de cultuur vrijer opstellen. Zij waren het die ten tijde van de eerste de kruistochten (en goeddeels als gevolg daarvan) de vervallen steden opnieuw gingen bevolken. De vergane stadsmuren werden weer opgetrokken. Daarbinnen heerste nu niet langer  n heer (zoals in de burchten het geval was), maar waren allen burchtheer of, beter, ‘burger’ en ‘poorter’ geworden. De nieuwe omstandigheden brachten een aardverschuiving in de economie

teweeg. De kleinschalige landbouweconomie moest meer en meer baan ruimen voor een handelseconomie die al meteen tot ver over de eigen grenzen heen reikte. De nieuwe economie zorgde in geen tijd voor grotere, maar vooral andersoortige rijkdom — met name *geld*rijkdom — die steeds duidelijker haar stempel op de cultuur drukte en de feodale orde van binnenuit langzaam maar zeker uitholde.

Toch duurde het nog tot de Amerikaanse en Franse Revolutie vooraleer de vrije burgers de politieke scène veroverden. Tot dan werd de gelijke vrijheid van iedereen ongeschikt geacht als basis voor de uitbouw van een sociaal-politieke orde. Dat elk van ons zijn eigen zin doet — want wat is vrijheid anders? — kan moeilijk een stevige basis voor het samenleven vormen, zo redeneerde men. Samenleven kan alleen bij het besef dat mensen afhankelijk zijn, afhankelijk van elkaar want afhankelijk van Hem die hen gemaakt had. Het waren de desastreuze godsdienstoorlogen die deze religieus gefundeerde afhankelijkheidsideologie definitief onhoudbaar hadden gemaakt.

De vroege moderniteit probeerde, minstens theoretisch (in de praktijk hield het feodale principe van afhankelijkheid behoorlijk stand), de idee uit om de vrijheid toch als basis van de samenleving te denken. Men bedacht dat het samenleven teruggaat op een vrije overeenkomst tussen mensen, op contract waarin allen uit vrije wil diezelfde vrije wil hadden ingeperkt ten voordele van een sociale orde die daardoor kon ontstaan. De beslissende modellen van deze sociaal-contracttheorie vinden we terug bij denkers als Thomas Hobbes (17de eeuw), Jean-Jacques Rousseau (18de eeuw) en een hele reeks andere scherpe geesten die aan de wieg van ons hedendaagse sociale denken staan.¹⁰⁵ Bij hen wordt nog omstandig uiteengezet en beargumenteerd dat dit contractmodel een bewust en vrij

¹⁰⁵ Hobbes 2002; Rousseau 2002.

subject vooronderstelt. Het is het subject dat René Descartes voor het eerst op een overtuigende manier articuleerde en dat sindsdien impliciet de moderne wereld is blijven beheersen.¹⁰⁶

Dit subject vindt eerst en vooral grond en houvast bij zichzelf en slaat pas vanuit die zelfzekere positie een brug naar de wereld. Met de Franse Revolutie heeft dit zich sociaal-politiek vertaald in het feit dat we ‘burgers’ zijn geworden, wereldburgers zelfs. Wij nemen deel aan het sociaal-politieke leven van ons werelddorp vanuit een vrije positie, een positie die in eerste instantie altijd ergens buiten staat. Pas van daaruit kiezen we *of*—en *hoe*—we ons in dat dorp zullen engageren. ‘Burger’, ‘bourgeois’, ‘citoyen’ is de politieke gestalte van het moderne, zich vrij en autonoom achtend cartesiaanse subject.

Dit burgermodel is van meet af aan hand in hand gegaan met een economisch model: de vrije burger is het subject — de drager, het *hypokeimenon* — van een vrije markt, en ondertussen zelfs van een vrije *wereld*markt.¹⁰⁷ Vrijheid is keuzevrijheid. Het is een bevestiging van onze soevereine wil — wat in de concrete context van de markt vaak

106 Descartes 1997.

107 Het (Griekse) woord ‘hypokeimenon’ is de term die Aristoteles gebruikt om het onderwerp van een zin aan te duiden of, wat voor hem op hetzelfde neerkomt, de ‘drager’ van eigenschappen (attributen). In de zin ‘de tafel is rood’ is tafel het ‘hypokeimenon’. Dit term is in het middeleeuws Latijn vertaald door ‘subjectum’ en kreeg daar een gewichtiger, ontologische betekenis: het werd de drager van de *werkelijkheid*, met name God. Aan het begin van de moderniteit wordt de mens zelf de ‘drager’; niet zozeer van de werkelijkheid zelf, maar van zijn

verhouding tot de werkelijkheid.

Het is in die zin dat het cartesiaanse *cogito* toen het (nieuwe) subject werd. We kunnen aan alles twijfelen, zo stelde Descartes, we kunnen eraan twijfelen of de wereld bestaat, of God bestaat en of zelfs wijzelf bestaan, maar we kunnen niet twijfelen aan het feit dat er, op het moment zelf dat we overal aan twijfelen, in ieder geval iets of iemand is die twijfelt. Dit is een zekerheid die blijkt uit de twijfel zelf. Dit wordt het moderne subject dat, precies omdat het zich aan alle twijfel onttrekt, pure zelfbepaling, pure vrijheid is.

niet meer wil zeggen dan dat we kunnen kiezen tussen liberaal of groen, hardrock of klassiek, Pepsi of Cola.

Het vrije subject is met andere woorden vooral een constructie in dienst van de vrije markt. Alleen al de gigantische armoede in de wereld leert hoe onderdrukkend de vrije markt en zijn ideologie kunnen zijn. We ondervinden tot onze eigen schande al twee of drie eeuwen lang hoe gemakkelijk we bij momenten in staat zijn om in naam van die edele vrijheid de meest onbeschaamde verknechting en onderdrukking te installeren.

We hebben alles in het werk gesteld om niet in die val te trappen en er is veel gerealiseerd dat de naam vrijheid waardig is. Vaak is echter het gevoel aanwezig nog ver van het beoogde doel af te staan. Dat gevoel is nog versterkt na wat je de ‘kater na mei 68’ zou kunnen noemen of, recenter, na de schreeuw waarmee de *indignados* de media halen. In dat onbehagen klinkt altijd een onvrede mee met de vrijheid als zodanig, dit wil zeggen met het paradigma waarnaar onze burgerlijke politieke orde luistert.

5.3

... en handicap

Toch betekent dit niet dat wij de markt, de burger en het vrije subject dan maar moeten vereenzelvigen met de werkelijkheid zelf¹⁰⁸ en dat we zonder onderscheid allen burgers zouden zijn — dat bijvoorbeeld ook iemand met een verstandelijke handicap vooral als burger moet worden beschouwd, zoals Ad van Gennep stelt in zijn boek *Emancipatie van de zwaksten in de samenleving: over paradigma's van verstandelijke handicap*.¹⁰⁹

Natuurlijk is iemand met een verstandelijke handicap een ‘burger’ in de zin dat hij, in een op een burgerlijk

108 Zie in dit verband, bijvoorbeeld, Hardt & Negri 2002.

109 Van Gennep 2000.

wetboek gefundeerde samenleving, een rechtssubject is. Maar hij is dat niet in de *ideologische* zin die wij sinds Descartes steeds meer en steeds dominanter aan dat begrip zijn gaan toekennen. Iemand met een verstandelijke handicap als een soeverein autonoom wilssubject benaderen is niet meteen de meest geschikte basis om hem als mens recht te doen.

Is een verstandelijk gehandicapte dan radicaal verschillend van ons? Uiteraard niet; hij is ten volle onze gelijke, maar dan alleen in die zin dat ook wij *niet* zonder meer de soevereine autonome wilssubjecten zijn die we graag zouden willen zijn. Precies in dat onvermogen zijn we met zijn allen aan elkaar gelijk. Het verschil met de persoon met een handicap ligt dan hierin dat dit onvermogen bij de gehandicapte duidelijker zichtbaar is. Wij beschikken nog over een heel arsenaal aan listen om dit onvermogen te verbergen. Zij tonen in alle naaktheid de fictieve pretentie die in onze burgerlijke ideologie, inclusief onze burgerlijke identiteit, schuilt. In die zin leggen gehandicapten het 'fictieve' karakter bloot van de idee dat wij in onszelf geponde, vrije subjecten zouden zijn. In hen zien we ook het 'fictieve' karakter van het door ons gekoesterde idee dat wij als vrije subjecten met z'n allen een sociaal contract zouden hebben getekend, een contract dat we voor de basis en de garantie van ons vrije samenleven aanzien.

De basis voor wat wij voor onszelf en voor anderen zijn, de basis voor wat de ander voor zichzelf en voor ons is, ligt er niet in dat wij vrije contractanten zijn die al flink op eigen benen stonden alvorens we dat contract gingen tekenen. Het is niet zo dat we eerst, genietend van een natuurlijke vrijheid, over het toekomstige contract konden nadenken om het vervolgens bij ons volle bewustzijn te ondertekenen. Reeds vóór dat contract (dat 'mythische' contract dat er nooit is geweest en pas achteraf voor oorspronkelijk is gehouden) waren wij aan elkaar *gegeven*.

Het naakte feit dat we aan elkaar en aan onszelf gegeven zijn, dat wij ons aan elkaar en (zelfs) aan onszelf kun-

nen schenken: dit is wat in de confrontatie met een persoon met een verstandelijke handicap op een exemplarische wijze aan de oppervlakte komt. In de medemens met een verstandelijke handicap mijn gelijke erkennen, betekent niet ook hem als een subject aanzien dat in staat is om met mij een contract te tekenen dat onze wederzijdse verhouding zou funderen. Hem als gelijke zien betekent, fundamentele, in hem iemand zien die, net als ik, slechts bestaat in de mate hem dat bestaan geschonken is en in de mate dat bestaan hem toelaat te schenken. Op de gift/tegengiftverhouding gaat zijn (en ons) menselijk bestaan terug.

5.4

Gift

Om de menselijke identiteit (en haar relaties met zichzelf en anderen) te denken, is het giftmodel adequater en realistischer dan het contractmodel. Echter, wij blijken vandaag nog niet in staat om de logica van de gift afdoende te vatten en te formuleren. Ook onze menswetenschappen niet.¹¹⁰ Daarvoor is hun paradigma nog te cartesiaans en wordt er te zeer uitgegaan van een soeverein, in zichzelf rustend subject. Wanneer het over gift en zelfgave gaat, wordt dit verbonden aan een subject dat niet zelf geacht

110 Hoewel de gift als paradigma om de mens en zijn verhouding tot zichzelf en de wereld te denken wel degelijk in de menswetenschappen voor het eerst is uitgeprobeerd. Denk maar aan de diverse etnologische en antropologische studies die eind 19de en begin 20ste eeuw verschenen zijn, en waarvan Marcel Mauss' beroemde *Essai sur le don* uit 1923/24 het meest invloedrijke is. Zie

Mauss 1983, p. 143-279. Mauss' theorie van de gift werkt het sterkst door in de groep van (hoofdzakelijk) Franstalige sociale wetenschappers die zich naar hun grote voorganger heeft genoemd: M.A.U.S.S.: *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*. Zie bijvoorbeeld Caillé 2000. Voor Nederlandstalige essaybundels over de gift, zie onder andere Komter 1997; 2003.

wordt het resultaat van een gift of schenking te zijn. In dit moderne menswetenschappelijke perspectief is elke gift in principe terug te voeren tot een contractuele verbintenis. Als mensen zich aan elkaar geven, doen ze dat uit vrije wil, een vrije wil die gefundeerd is in een soeverein, ‘contract-fähig’ subject.

Tegenwoordig pogen wij in de zorgsector — en niet alleen daar — even ijverig als wanhopig om de sociale contracttheorie en haar burgermodel te implementeren. De burger in zijn hoedanigheid van subject van een sociaal contract: dat is het uitgangspunt en het einddoel van de omgang (therapeutisch of niet) met onze medemensen met een verstandelijke handicap (om het bij dit voorbeeld te houden). Wat ons op het meest fundamentele niveau aan hem/haar bindt, met name het feit dat wij elkaar gegeven zijn in een gift/tegengiftverhouding, wordt hier onbewust — maar ook vaak bewust — buiten beschouwing gelaten. Hoe nauw die referentie aan de gift ook bij de concrete realiteit mag aansluiten, zij wordt systematisch onderschat of uit het gezichtsveld gehouden.

Dit laatste is echter niet louter op conto van onze moderne onwil te schrijven, al was het maar omdat de gift/tegengiftverhouding te zeer refereert aan de ideologie en de cultuur waartegen de moderniteit zich heeft afgezet. De referentie aan de gift klinkt immers al te religieus, al te christelijk. Toch is de gift dat niet *per se*. Integendeel zelfs, zoals eerder aangegeven, zijn ook de klassiek religieuze ideologieën een manier om juist de fundamentele gift/tegengiftverhouding waarop wij als mens teruggaan, te verdonkeremen.¹¹¹ Op hun manier vormen ook zij een listige strategie om de altijd wat verdraaide en nooit geheel sluitende logica van de gift/tegengiftverhouding te temmen en in een gareel te dwingen.

Niet God, maar mensen geven ons het leven, inclusief onze identiteit. Die laatste gaat niet terug op een voorge-

¹¹¹ Zie p. 34-36.

geven, ‘reëel’ zelf (‘ziel’, ‘natuurlijk zelf’, genetisch materiaal, et cetera),¹¹² maar op wat anderen ons gegeven hebben, *zonder dat die anderen wisten wat ze gaven of wat geven precies betekent*. En wij bestaan maar omdat we die gift van anderen telkens weer met een tegengift kunnen beantwoorden, counteren, pareren. Althans *ten dele*, want gift en tegengift zijn niet in staat hun onderlinge spanning voorgoed op te heffen. Zoals eerder bleek, vergt de gift/tegegengiftverhouding een apart, subversief soort logica waar positief en negatief (gift en tegengift) elkaar uitsluiten noch opheffen, een logica die niet naar het enkelvoud van één principe terug te voeren is.

Een moderne identiteitstheorie die naam waardig zal zich voortaan moeten bewegen in dit soort complexe, tegenstrijdige en contra-intuïtieve logica. Makkelijk zal dit niet zijn, al laten de inter- of transculturele tijden waarin we leven ons daarin weinig keuze. De diverse culturen die onze geglobaliseerde planeet bevolken zullen hun identiteit moeten leren verstaan als iets wat ze van elkaar krijgen en aan elkaar schenken. Alleen dan zullen ze de spanning die tussen hen heerst en die voor zoveel onheil zorgt, positief kunnen duiden als een noodzakelijk element in de moderne conditie die hen met elkaar verbindt.

112 Dat hebben de oude, metafysische en de moderne wetenschappelijke fundering met elkaar gemeen: de mens wordt teruggebracht tot een met zekerheid gekend ‘gegeven’ (‘gegeven’ hier in zijn afgevlakte, van elke referentie aan de gift ontdane betekenis), dit is tot zijn biologische, psychologische, neurologische substraat. Daarbij wordt precies,

bewust of onbewust, het ‘gegeven zijn’ van de mens geneutraliseerd, dit wil zeggen dat de mens gefundeerd is, niet in één of ander vast substraat, maar in een actieve gegevenheid — een actieve gift — die geen vast punt van oorsprong of bestemming kent en tot geen vaste oorzaak of ‘schenker’ terug te voeren is.

5-5

Een theorie van de gift

Eén van de weinige moderne theorieën die in staat is de menselijke identiteit te articuleren vanuit het primordiale van de giftstructuur kwam in de twee vorige hoofdstukken al aan bod: de psychoanalyse. Haar doel bestaat er niet zozeer in om betweterig het onbewuste van de mens bloot te leggen, als wel om een weten op te zetten dat uitgaat van zijn *eigen* onbewuste, een weten dat bij voorbaat beseft aan de kern van waar het mee bezig is nooit toe te zullen komen; een weten dat bewust van dat principiële onvermogen uitgaat.¹¹³ Zeer tegen de huidige tijdgeest in (reden waarom zij zo in diskrediet is geraakt), beaamt de psychoanalyse niet alleen volmondig dat de wetenschap eindig is en dat die in laatste instantie te maken krijgt met wat principieel aan elk weten ontsnapt; vooral houdt de psychoanalyse voor dat dit radicale ‘niet-weten’ zonder meer de enige *grond* van ons moderne weten is en dat het moderne weten, wil het zichzelf ernstig nemen, zich van daaruit moet profileren.

Waarover gaat het dan in de psychoanalytische theorie? Over het feit dat wij een verlangen *zijn*. Dat behelst drie zaken. Vooreerst dat we samenvallen met een niet te bevredigen verlangen. Vervolgens dat het verlangen een verlangen is om ons, in laatste instantie, als subject ‘weg te schenken’ aan een ander (in wat we hierboven met Lacan genot — *jouissance* — hebben genoemd).¹¹⁴ Ten slotte dat het verlangen tot zelfgave uitgaat naar een ander in de

113 Dit is, in een notendop, de hele inzet van de lacaniaanse psychoanalyse. Wat Lacan in Freud heeft ontdekt, is dat het onbewuste vooral het onbewuste van de psychoanalyse en van de analyticus

zelf is — of, ruimer, dat het onbewuste waarmee de menswetenschap geconfronteerd wordt, het onbewuste van die menswetenschap zelf is.

114 Zie p. 101-104, 111-112.

hoop dat ook hij/zij zich aan ons geeft. Psychoanalyse gaat met andere woorden over het feit dat we liefdeswezens, erotische wezens zijn.¹¹⁵

We vallen samen met een verlangen naar een ander, een verlangen dat ook wil dat de ander naar ons verlangt. Een en al gift, zijn we uit op een gift. Het is uitgerekend die gift waar we geen raad mee weten, waar we bang voor zijn en die we uit de weg gaan. Alsof we bang zijn voor onszelf. Of, exacter, alsof onze identiteit erin lijkt te bestaan om onszelf — het verlangen dat we zijn — te ontlopen. Een paradoxale manier om te zeggen dat we inderdaad verlangen *zijn*.

Waarom — om nogmaals naar ons ene voorbeeld te verwijzen — wil ik begeleider worden van personen met een verstandelijke handicap? Omdat ik er mijn verlangen kwijt kan, omdat het mij de kans geeft mij te *geven*. Die gift, die bereidheid tot gift, die ontvankelijkheid voor (tegen)gift: naast het verlangen is dit hetgeen waar het ook in mijn professionele leven om draait. Ik moet er mijn verlangen kwijt kunnen én ik moet er mij kunnen geven. Daar gaat het om in alles wat we doen, inclusief ons werk voor personen met een verstandelijke handicap. Wie de inzet en het werk van zorgverstrekkers coördineert of organiseert, de klasse van zogeheten 'leidinggevendenden', moet naast de inhoudelijke kant van de job dit dubbele aspect valoriseren. Het is zaak om de dimensie van verlangen en gift niet te begraven onder de scholastiek van de geformaliseerde professionaliseringsprogramma's die momenteel de zorgsector teisteren.

Daarom zijn we ook niet gediend met een al te eenduidig en positief idee van de gift. Gift is ook altijd vergif. Dat de menselijke identiteit op een gift teruggaat, impliceert dat er een verlangen in huist om zichzelf weg te schenken.

¹¹⁵ Voor een meer uitvoerige uitwerking van die stelling, zie mijn studie over Lacans 'séminaire'

over 'de ethiek van de psychoanalyse' (De Kesel 2002; 2009a).

Zoals gezegd, is het principe dat de gift leidt, in laatste instantie een doodsprincipe, een neiging om zichzelf te verliezen, om zich over te geven aan genot (in de lacaniaanse zin van het woord).¹¹⁶ Het is hier dat beide paradigma's, gift en verlangen, in elkaar haken. De mens *is* verlangen, een verlangen dat niet met het zelfbehoud van de mens samenvalt maar tot voorbij dat zelfbehoud neigt. Niet de zelfrealisatie is het doel van het verlangen, maar het zelfverlies of, wat op hetzelfde neerkomt, de zelfgave. Mezelf 'achter' kunnen laten, mijzelf kunnen vergeten, mij weg kunnen schenken: daar is het verlangend subject uiteindelijk op uit.

5.6

Gift en ethiek

Dit maakt dat, net als het genot, de gift niet zonder meer tot een ethisch gebod te verheffen is. Het aspect van de gift wordt niet bevorderd door het tot de inzet van een morele regel te maken. Ook al functioneert de gift *de facto* wel als een verplichting (zoals de theoretici van de gift al vroeg hebben aangetoond),¹¹⁷ toch ligt het antwoord op die verplichting niet enkel in de gehoorzaamheid eraan, maar tegelijk in het counteren van dit gebod (en van de krenking die dit met zich brengt) bij middel van tegengiften.

De gift is nooit louter een kwestie van het vervullen van de ethische plicht. Een exclusief morele benadering grijpt naast de *sociale* kern die in de gift schuilt, met name zijn dispositie tot sociale constructie/deconstructie. De gift creëert in eerste instantie een ongelijke afhankelijkheidsrelatie tussen mensen. Zij wordt pas een echte *sociale* relatie zodra tegengiften in het spel komen. Pas die bren-

116 Voor de notie van het genot bij Lacan, zie Lacan 1986, p. 225-242; 1992, p. 191-203 en Lacan 1966,

p. 819-823. Zie ook De Kesel 2002, p. 143-183; 2009a, p. 121-162.

117 Mauss 1950; Caillé 2000.

gen schenker en ontvanger op voet van gelijkheid. Ze verhinderen immers dat de ontvanger blijvend door het geschenk wordt gekrenkt en in een ondergeschikte positie blijft. Tegelijkertijd beschermen zij de schenker. Ze beletten namelijk dat hij zichzelf wegschenkt. Ze verhinderen het doodsprincipe – dat onbewust in elke gift huist – aan de oppervlakte te komen en de schenker tot voorbij zijn zelfbehoud te drijven. Dit is één van de redenen waarom Marcel Mauss er reeds de nadruk op legde dat het nooit om de gift alleen gaat, maar om het drievoudige ‘geven, ontvangen en tegengiften schenken’.¹¹⁸

Het is dus zaak ook open te staan voor het *ontvangen* van geschenken en naderhand ook de juiste voeling te vinden met het schenken van tegengiften. Het geheel van regels en codes dat hier in het spel is betreft niet een aantal morele waarden, en de zaak is niet rond als ik die regels en codes nagekomen ben. Maar als ik die nakom, brengt dit mij in een netwerk van relaties die het feit dat ik mijn leven en mijn identiteit van anderen krijg, een concreet sociale gestalte geven. Het is in die zin dat de gift de grond van mijn bestaan uitmaakt, een bestaan dat al sociaal is nog vóór ik mij een zelfstandig ik waan.

Uiteraard heeft de gift een ethische dimensie en het komt er voor een ethische houding op aan om die dimensie te vrijwaren en aan bod te laten komen. Precies daarom mag de gift niet het voorwerp van een ethisch *gebod* worden. Mensen moreel tot geven verplichten of, erger nog, hen verplichten *zichzelf* te geven, ontnemt de gift zijn essentie en dreigt er een gevaarlijk en pervers wapen van te maken die het streven naar het goede dat in mensen schuilt juist onmogelijk maakt.

118 Mauss noemt het ‘le triple obligation de donner, recevoir et rendre’; geciteerd in Caillé 2000, p. 9. Zie ook Mauss 1950, p. 161-164. Het is ook het centrale uitgangs-

punt in de studie van Godbout, *Ce qui circule entre nous*, waarvan de ondertitel luidt ‘Donner, recevoir, rendre’ (2007).

Op macabere wijze blijkt dit uit de zelfmoordaanslagen die bijna dagelijks onze journaals ontsieren. Ze tonen aan hoe, op het meest fundamentele niveau, de mens niet uit zichzelf leeft, maar leeft vanuit datgene waaraan hij zich in laatste instantie bereid is letterlijk te geven. Het macabere is echter dat dit giftfundament hier als een morele regel, als een gebod functioneert. De menselijke bereidheid tot voorbij het eigen zelfbehoud te gaan om zich radicaal weg te schenken, wordt hier het voorwerp van een gebod, uitgevaardigd door een ideologie die deze giften ‘te gelde maakt’ en aanwendt om zichzelf groot te maken. In de verkondigde verplichting mij te geven voor de goede zaak, wordt het gratuite dat in de gift schuilt, vakkundig doodgemaakt. Het doodsprincipe dat latent in de gift werkzaam is, wordt hier omgesmeed tot een dodelijk wapen dat anderen gaat treffen om daarmee de eigen ideologie en de eigen macht te versterken.

5-7

Gift en zorg

De zorgsector is gevoelig voor de dimensie van de gift. Dit paradigma maakt veel essentiële aspecten van de typische zorgrelatie zichtbaar en leesbaar. Degene die beleid voert binnen deze sector moet weten dat hij die bereidheid tot gift hooguit een kader kan geven. Hij kan in geen geval een gift *eisen* van de zorgverleners, laat staan iemand naar het criterium van die gift beoordelen. De oude religieuze *caritas* — hoe zinvol die ook was — werd in haar tijd naar het criterium van de gift beoordeeld; het is maar al te goed bekend hoeveel slachtoffers die ‘terreur’ heeft gemaakt, hoeveel idealistische zorgers gedwongen werden tot een bestaan van zelfgave dat weinig van slavendom verschilde. Ook al vinden we in de gift/tegengift onze grond, toch kunnen we *niet in naam* van die gift spreken. Zeker wie

macht heeft — en beleid is macht — moet zich daar verre van houden.

Met de gift moet dus uiterst omzichtig worden omgesprongen, al was het maar omwille van het vergif, het doodsprincipe dat erin schuilt. Tegen die excessieve neiging die de gift doorspookt, kunnen we ons niet anders dan schrap zetten. Net zoals we ook de neiging moeten tegengaan om ons te wentelen in het feit dat we alles *krijgen*. Vandaar de noodzaak van een tegengift. Diegene aan wie we schenken moet de kans hebben een tegengift te verzinnen. Net zoals ook wij, als we ‘krijgen’, ons tegen het geweld van die gift slechts kunnen weren dankzij een tegengift van onze kant. Voor wie schenkt én voor wie krijgt, is dit soort tegengift dus een actief afweermechanisme dat de kwalijke kanten van de gift moet pareren.

Zo geformuleerd, klinkt het misschien wat vreemd en ingewikkeld, maar dat belet niet dat het dubieuze van de gift tot ons aller ervaring behoort. Krijgen we iets ten geschenke, dan voelen we de neiging iets terug te schenken; en schenken we iets, dan verlangen we minstens heimelijk dat we in de nabije toekomst iets zullen terugkrijgen (al was het maar dankbaarheid). Immers, *krijgen* plaatst ons in een min of meer pijnlijk afhankelijke positie.

Elke zorgverhouding gaat op een dergelijke gift/te-gengiftstructuur terug. Wie dat beseft, begrijpt waarom iemand zo gekrenkt kan zijn wanneer — en precies *omdat* — hij geholpen wordt. Niets is pijnlijker dan het geschenk van de hulp te moeten aanvaarden, zeker wanneer er, precies omwille van de hulpbehoevendheid, geen tegengift mogelijk is. Dit is de pijn die elke ziekenhuispatiënt ervaart wanneer hij aan overigens uitstekende artsen en verplegers is overgeleverd. Uitgerekend het feit dat hij zijn leven aan hen te danken heeft, dat hun gift hem heeft gered, confronteert hem pijnlijk met het besef hen niets terug te kunnen geven. Geen wonder dus dat bij sommige patiënten dankbaarheid kan omslaan in haar tegendeel: als-

of de patiënt in dat geval wanhopig op zoek gaat naar een tegengift om alsnog de door de gift veroorzaakte krenking te neutraliseren.

Hier belanden we bij ons uitgangspunt, namelijk het contract dat de basis vormt voor ons samenleven als vrije, moderne burgers. Een professioneel contract is daar een concretisering van. Het is van belang in te zien dat het contractmodel het giftmodel niet hoeft uit te sluiten. Het contractmodel kan zich namelijk tot taak stellen om de krijtlijnen uit te tekenen waarbinnen de giftverhouding leefbaar kan blijven. Het kan beletten dat de gift aan de eigen hyperbolische neiging (het doodsprincipe) ten gronde gaat.

Het heeft dus weinig zin ervoor te pleiten om het contractuele en professionele karakter van het werk in de zorgsector terug te schroeven. Het moet wel worden ontdeaan van de ideologische (in casu ‘burgerlijke’, ‘kapitalistische’) valkuilen. We mogen de mens – de hulpverlener zowel als de hulpvrager, zoals de persoon met een handicap – niet reduceren tot het vrije subject dat een contract heeft ondertekend. Dit contract is maar een middel, niet alleen om onze vrijheid van een kader te voorzien, maar ook en vooral om een kader te bieden voor de ‘gegevenheid’ – de ‘gift’ – die wij zijn: de gift die de hulpverlener *is* en de gift die de persoon met een handicap *is*.

Ingaand tegen de burgerideologie, die nu ook het terrein van de zorg – inclusief de zorg voor mensen met een verstandelijk handicap – als haar zoveelste ‘gat in de markt’ heeft ontdekt, moet er een cultuur van de gift/teggengift worden uitgebouwd, om de relatie tussen begeleider en gehandicapte, tussen begeleiders onderling, tussen gehandicapten onderling een kans te geven.

Het is interessant om de heersende evaluatiecultuur in de zorgsector vanuit dit perspectief te bekijken. Die heeft in ieder geval weinig of geen oog voor de gift/teggengiftverhouding – en kan dat in principe ook niet hebben. Mo-

menteel is de evaluatiecultuur integraal gebouwd op de vooronderstellingen van het contractmodel en zit zij volledig binnen het keurslijf van dat paradigma gevangen. De contractant heeft bij het begin van de behandeling de gegeven doelstellingen vrij onderschreven; bij evaluatie wordt nagegaan in hoeverre hij zich daaraan heeft gehouden. Waar dat model voor 'objectieve' doeleinden min of meer bruikbaar kan zijn, wordt het onbruikbaar (en, als het toch gebruikt wordt, gevaarlijk) wanneer ook 'subjectieve' zaken zoals motivatie en inzet moeten worden geëvalueerd. Het grondmotief van een zorghouding is immers een gift, een verlangen zich te 'geven', en deze gifthouding is niet compatibel met welk contract of evaluatief meetinstrument ook. Zij ontsnapt per definitie aan de 'format' van norm en contract omdat zij incompatibel is met het axioma van het vrije cartesiaanse subject. Zij verdraagt alleen een vrijheid die daar niet mee samenvalt, een vrijheid waarvan het Ik geen subject, geen drager, geen meester is. Met andere woorden, een vrijheid die ons als een soort genade te beurt valt.

De gift/tegegengiftverhouding werpt elke norm en elk contract daarom terug op hun miskende fundament, dit wil zeggen op het feit dat ook een contract een gift is die door tegengiften moet worden 'gepareerd'. Wanneer de giftverhouding het directe voorwerp van een evaluatie wordt, dan dreigt die laatste ronduit gevaarlijk te worden. Zij pretendeert dan immers iets te kunnen meten en controleren wat per definitie aan haar greep ontsnapt, ook aan de greep van diegene die geëvalueerd wordt. Op dat moment wordt de laatste het slachtoffer van een evaluatie die tot pure, oncontroleerbare macht verworden is.

Dit alles impliceert dat ook in een giftcultuur elke evaluatie strikt binnen de grenzen van het contract moet blijven. Zij kan en mag in ieder geval de gift/tegegengiftverhouding nooit *rechtstreeks* evalueren, ondanks het besef (en precies omdat zij beseft) dat juist daarin de kern van de

zorgrelatie ligt. Wil zij die gift/tegengiftverhouding een kans geven en met dat doel voor ogen de zorg evaluatief begeleiden, dan moet haar evaluatieprocedure onafgebroken *eerst en vooral zichzelf evalueren*. Zij moet erover waken dat zij zich van haar grenzen bewust is en beseffen dat wat ze in feite zou moeten evalueren, per definitie buiten haar evaluatiebereik valt. Om de giftlogica dus een kans te geven, moeten we de bestaande evaluatieprocedures vanuit hun eindigheid, vanuit hun onherroepelijk tekort herformuleren en opnieuw organiseren.

Dat zoiets nog niet voor vandaag is, hoeft geen betoog. Al neemt dat niet weg dat het, in het licht van de opgang die de evaluatie-ideologie maakt, vandaag best welkom of, juister nog, urgent zou zijn.

5.8

'Harde' sector

De moderne hardheid van de zorgsector bestaat er niet enkel in dat ook zij zich aan de cultuur van de bedrijfsweld, inclusief hun evaluatieprocedures, gaat onderwerpen. De hardheid ligt vooral in het feit dat ze een paradigma veronderstelt dat juist aan die cultuur en die evaluatieprocedures ontsnapt. De laatste twee functioneren als afweermechanismen tegen het giftparadigma — of noem het tegen het gratuite dat in elke zorgrelatie speelt.

Het harde van de zorgsector ligt in dit gratuite dat meteen ook het gratuite van haar object weerspiegelt. De zogeheten zachte sector regelt een zorgrelatie waarvan het voorwerp haar uiteindelijk ontsnapt. Tot bij de mens waarvoor zij te zorgen heeft, tot bij wat die mens aan zijn problemen bindt, kom je nooit. De zorgrelatie doet wat ze kan om de problemen van de mens op te lossen, maar haar 'hardheid' bestaat in het beseffen dat die 'oplossing' in laatste instantie als een mythe functioneert, als een regulatie-

ve idee die niet mag verdoezelen dat het tekort waarmee de zorg bezig is, voluit recht van bestaan heeft.

Het menselijk tekort heeft recht van bestaan; dat de mens niet samenvalt met zichzelf, dat hij nooit aan ‘zichzelf’ toekomt, dat hij als een ‘nutteloze passie’ (zoals Sartre het uitdrukte) naast zichzelf blijft grijpen, dat hij — om het christelijk te formuleren — zonde is; het is geen aberratie, maar het menselijk bestaan zelf. Het ‘verdraaide’ van het leven een bestaansrecht geven,¹¹⁹ *daar* komt het harde van de abusievelijk zacht genoemde sector op neer.

119 Lacan gewaagt van het ‘verdraaide’ — *la perversité* — dat in de moderniteit ‘*droit de cité*’ ge-

kregen heeft. Lacan 1986, p. 229; 1992, p. 194.

Epiloog

De gift van de eenhoorn

Het leven is een zijtak van de liefde

TOON TELLEGEN¹²⁰

Een evenwichtsoefening op een tak, met op die tak een ridder, een Dame en een eenhoorn. Gedwee gaat de laatste in de schoot van de Dame liggen. Eindelijk is hij waar hij hoort te zijn. Je leest het in zijn gelukzalige blik. De blik van de Dame spreekt andere taal. Kijkt ze in de spiegel? Of gluurt ze, *voorbij* die spiegel, naar de ridder die op dat eigenste moment de eenhoorn met zijn lans doorboort? Dat vertellen in elk geval *zijn* ogen. Wat volgt laat zich makkelijk raden.¹²¹ Echter, elke prognose blijft wankel, al was het maar omwille van de tak waarop ze balanceren.

Het wonder van de gift dat op die tak plaatsvindt is op zijn zachtst gezegd vilein te noemen. Een ridder wil zich aan een Dame geven, die zich — zou het? — straks aan hem geeft, maar niet nadat hij eerst de van genot blakende eenhoorn het leven heeft ontnomen. Een dodelijke gift is de liefde: is dat hetgeen de Dame van het gezicht in haar spiegel afleest?

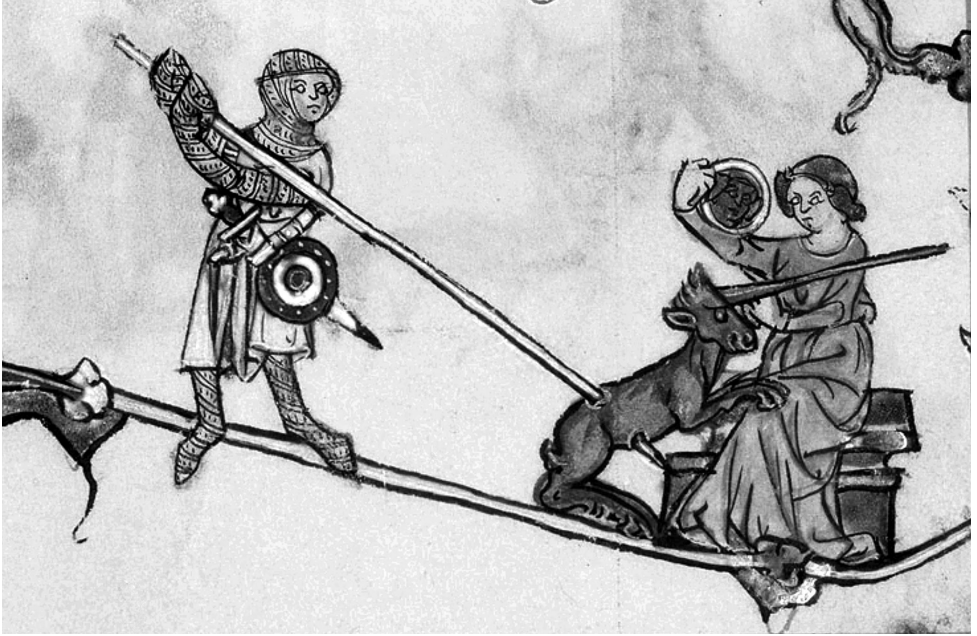
Liefde is gift, het is ‘geven wat je niet hebt’, naar een bekende formule van Jacques Lacan.¹²² De Dame *heeft* de eenhoorn niet. Misschien denkt ze dat, maar als de ridder die van haar wegneemt, zal het haar nergens aan ontbreken. Ofwel heeft ze die eenhoorn met de kracht van haar charmes gevangen om hem juist aan de ridder te kunnen schenken.

¹²⁰ Tellegen 2002: 7

¹²¹ ‘The worldly implications of the scene are obvious’, schrijft Margaret Freeman als commen-

taar bij een gelijkaardig miniatuur. Zie Freeman 1976, p. 45.

¹²² Zie p. 114.



Miniatuur uit een middeleeuws missaal, Amiens, 13de eeuw.

Zou deze vangst een voorwaarde zijn om zo zichzelf helemaal aan haar ridder — en haar ridder zich helemaal aan haar — te kunnen *geven*?

Wat geven? Het vileine van de liefdesgift is dat minnaars elkaar niets geven; dit is het eigengereide wonder van de liefde. Alleen daarom is leven op de wankelende tak van de liefde mogelijk.

Gaat de miniatuur¹²³ op de voorzijde van dit boek *daarover*? Wat gebeurt er precies in die scène? Dit is geen overbodige vraag, want het tafereel heeft zo zijn eigen ‘gegevenheid’ en is tot ons gekomen via een eeuwenoude traditie.¹²⁴

Het eenhoornmotief kan inderdaad bogen op een lange overlevering. Het behoort tot de uitzonderlijke geschenken die drie van elkaar losstaande culturen ooit met elkaar hebben uitgewisseld. Het motief is een ‘gift’ van de oude Indische cultuur aan onze antieke cultuur, die het op haar beurt doorgaf aan onze middeleeuwse cultuur waar het een populair thema in literatuur en beeldende kunst werd, tot in de zestiende eeuw het concilie van Trente dit motief — samen met zoveel andere — onder verbod stelde.

Diep in de bossen van India werd een godin verliefd op een gazelle en baarde hem een zoon. Een menskind, dat wel, maar op zijn voorhoofd een hoorn.¹²⁵ Ontembaar

123 De miniatuur komt uit *Missaal* uit 1323, gemaakt in opdracht van Johannes de Marchello, abt van de premonstranzer abdij van Saint-Jean-sur-la-Celle in Amiens, en vervaardigd door Garnerus de Morolio (scribent) en Petrus de Raimbaucourt (illuminator). Het handschrift bevindt zich nu in de *Koninklijke Bibliotheek* van Den Haag, catalogusnummer 78 D 40; de miniatuur staat in de marge van folio 9r (<http://www.kb.nl/manuscripts/show/manuscript/78+D+40>).

124 Voor een aantal uitvoerige studies over het eenhoornmotief in de middeleeuwse literatuur en beeldende kunsten, zie Einhorn 1976; Faidutti 1996; Shepard 1967. Voor een meer summier, maar zeer heldere uitleg van de erg ingewikkelde geschiedenis van dit motief, zie Gerritsen 2007.

125 Dit is het verhaal van *Rsyasrngā* (Sanskriet: *Ekasrngā*: eenhoorn), zoals ook verwerkt in de grote Indische eposen Ramayana en Mahabharata, alsook in de boeddhistische literatuur (Gerritsen 2007, p. 85).

sterk was hij, door geen jager te vangen — tot de omstandigheden dwongen het er toch op te wagen. De eenhoornige was, zo bleek, te lokken door een nog ongehuwd meisje, een maagd. In haar schoot zou hij teder zijn gehoornde kop neervlijen. Wat geschiedde. Eenmaal in het paleis van de vader van het meisje werd hij getemd, beschaafd en ten slotte haar echtgenoot.

De eenhoorn moet zijn weg hebben gevonden naar het Westen, zij het dan in de gedaante van een paardachtige. Niet als verhaal, maar als observatie. Zo leert een tekst uit de vijfde eeuw voor onze jaartelling, van de hand van Ktésias van Knidos. Hij heeft het over een ontembaar sterke eenhoorn die in het Oosten leeft, waartegen zelfs de olifant het onderspit moet delven. Ktésias is een tijdlang lijfarts geweest van de Perzische vorst Artaxerxes II en moet aan diens hof van het door dit oude Indische verhaal geïnspireerde dier hebben gehoord.

De Indische herkomst is nog duidelijker in een verhaal dat opgenomen is in de zogeheten *Physiologus*, een anonieme tekst uit de tweede of derde eeuw van onze jaartelling met een duidelijk christelijke signatuur.¹²⁶ In dit boek, waar een reeks dieren wordt beschreven, staat een passage over de eenhoorn, dit keer meer een bok dan een paard, maar even ontembaar. Ik vertaal uit de Latijnse versie van *Physiologus*:

Er bestaat een dier dat in het Grieks ‘monosceros’ heet, in het Latijn ‘unicornis’. De Physioloog beschrijft de natuur van de eenhoorn als volgt: het is een klein dier, gelijkend op een bok [*simile haedo*], echt zeer driftig en met één hoorn midden op het hoofd. En absoluut geen enkele jager is in staat het te vangen, maar daarin slaagt men door het volgende te doen: men leidt

¹²⁶ Curley 2009, p. 51; Zucker 2004. De tekst van de *Physiologus* is al in de 4de eeuw in het Latijn

vertaald en is het model voor de vele ‘bestiaria’ die in de Middeleeuwen werden geschreven.

een jonge maagd tot op de plaats waar hij vertoeft en laat haar [daar] in het woud alleen. Zodra de eenhoorn haar opmerkt, springt hij op de schoot van de maagd en omhelst haar. Zo wordt hij gevat en getoond in het paleis van de koning. En dit gaat ook op voor onze Heer Jezus Christus, spirituele eenhoorn, die, afdalend in de schoot van de Maagd, vlees werd in haar, gegrepen werd door de joden en veroordeeld te sterven op het kruis. Daarover zegt David: Hij wordt geliefd als de zonen der eenhoornen [Psalm 28,6]; en weer in een andere psalm zegt hij over zichzelf ‘En mijn hoorn zal worden opgeheven als die van de eenhoorn’ [Psalm 91,11].¹²⁷

De *Physiologus*, zo blijkt, waagt zich aan een heuse ‘christianisering’ van het oude verhaal. De eenhoorn wordt het zinnebeeld van Christus, van Gods Zoon die zich ontfermt over het aardse en de mens van zonde en dood komt verlossen. Wanneer Hij daarvoor de hemelse contreien wil verlaten, wordt Hij, een eenhoorn, achternagezeten door de aartsengel Michael en een cohorte hemelse jagers, maar de goddelijke eenhoorn slaagt in zijn opzet en bereikt zijn

127 Geciteerd in Meyers 2008, p. 6-7; vertaling MDK. In de oorspronkelijk Griekse versie komt de ‘Heilige Jacht’ (op Christus als eenhoorn) meer uit de verf: ‘De psalmist zegt: “Mijn hoorn zal gedragen worden in de hemelen als die van de eenhoorn.” De Physioloog heeft gezegd dat de eenhoorn de volgende natuur heeft: het is een klein dier dat op een bok lijkt en geheel vreedzaam en zacht is. Midden op zijn voorhoofd draagt het een hoorn. Wegens zijn kracht slagen de jagers er niet in het te benaderen. Hoe wordt het dan gevangen? Ze sturen er een onbevleete maagd op

af en het dier komt zich vleien in de schoot van de maagd. Ze geeft het dier de borst en voert het mee naar het paleis van de koning. De eenhoorn wordt toegepast op de Verlosser. “Want in het huis van David liet onze Vader ‘hoorn van redding’ oprichten.” De machten der engelen hebben hem niet kunnen overmeesteren en hij heeft zich geïnstalleerd in de schoot van Maria, zij die waarlijk altijd maagd is, en het woord is er vlees geworden en is onder ons komen wonen’ (Zucker 2004, p. 155; vertaling MDK). De ‘hoorn van redding’ waarvan sprake is een citaat uit het evangelie van Lucas (1, 69).



*'De jacht op de Eenhoorn', Franse tapisserie, 15de eeuw, Museum
The Cloisters (New York).*

doel wanneer hij zijn gehoornde kop in een meer dan metaforische zin neerlegt in de schoot van de maagd en daar, zonder haar maagdelijkheid aan te tasten, 'vles wordt'. De eenhoorn levert met andere woorden het beeld van het centrale dogma in de christelijke doctrine, de incarnatie.¹²⁸

Hoe kon een heidense eenhoorn het symbool worden voor Christus' incarnatie? Door toeval, zeer zeker, al werd dat in de hand gewerkt door het feit dat 'eenhoorn' een Bijbels woord was. Of, exacter, *geworden* was. Het woord staat enkel in de Griekse Bijbel, de zogenaamde *Septuagint*, de vertaling die tweeënzeventig joodse geleerden gemaakt hadden in het Alexandrië van de derde of tweede eeuw voor onze jaartelling. Zij hadden het Hebreeuwse woord voor 'wilde stier' (*re'em*), een epitheton die Jahwe bij momenten wordt toegedicht, vertaald als '*monokreos*', eenhoorn.¹²⁹ In die tijd gold immers niet meer de 'stier', maar de 'eenhoorn' als het sterkste, ontembaarste dier.¹³⁰ Omdat de *Vulgaat*, de Latijnse vertaling van de Bijbel, op de Septuagint is gebaseerd, staat de eenhoorn een beduidend aantal keren vermeld in de centrale grondtekst van de christelijke middeleeuwse cultuur.¹³¹ Wanneer de evangelist bovendien over de Heiland spreekt als over de 'Hoorn der zaligheid' (Lucas 1, 19), is ook het verband tussen Christus en de eenhoorn gauw gelegd.¹³² Dat, zoals op onze minia-

128 Zie hoofdstuk II, 'The Holy Hunt', in Shepard 1967, p. 41-69. Zie ook de uitvoerige analyse, door Margaret Freeman, van 'De jacht op de Eenhoorn', een serie prachtige en wonderwel bewaarde laat 15de eeuwse tapisserieën uit het museum *The Cloisters* (New York), die integraal aan dat thema zijn gewijd (Freeman 1976) (zie afbeelding).

129 Shaper 1994.

130 Dit maakt nog eens duidelijk dat de eenhoorn in de oudheid

— en later ook in de christelijke Middeleeuwen — geenszins als fabeldier werd gezien.

131 Shepard lijst de plaatsen in het Oude Testament op waar het woord 'unicornis' (eenhoorn) valt: twee keer in de Pentateuch, een keer in Job, een keer in Jesaja, en drie keer in de Psalmen. Zie Shepard 1967, p. 41. Zie ook Gerritsen 2007, p. 78-80.

132 'In het Lucasevangelie (Lucas 1, 69) zinspeelt Zacharias op de komst van de Verlosser met ►

tuur, de laatste door een lans wordt doorstoken, kan men moeiteloos lezen als een zinnebeeld van iets gelijkaardigs dat Christus aan het kruis overkwam.¹³³

De seksuele connotatie die in alle versies van het verhaal leesbaar is — de wilde mannelijke kracht die enkel door de vrouwelijke schoot te temmen is — lijkt eigenaardig genoeg in de christelijk versie nog het meest apert. De ‘Hoorn der zaligheid’ penetreert er letterlijk de schoot van de maagd om die te bevruchten en een kind te verweken. Het is een seksueel beeld waarin de ‘gift’ het volle accent krijgt. In die penetrante act geeft de godheid zichzelf weg: zij ontledigt zich in een radicale geste van ‘kenosis’ en genade.

Toch is de gift hier van een dermate overweldigende orde dat het seksuele karakter meteen wordt overstemd. Hier ligt waarschijnlijk de reden waarom die connotatie de middeleeuwer blijkaar niet echt stoorde. Het gaat hier primordiaal immers niet om de ‘seksuele’ gift in de hierboven gebruikte zin, dit wil zeggen een spel waarin geliefden zich overgeven aan het eindeloos ‘ritueel’ van gift, ontvangen en tegengift. Het betreft een monotheïstische gift, waar één partij alles *geeft* en de andere alles *ontvangt*. Een giftgebeuren, waarbij geven en ontvangen strikt van elkaar gescheiden zijn en elke echte bilaterale wisselwerking tussen beide als negatief wordt geduid. Het handelt om een gift vanwege een Gever die, zoals we zagen, elke tegengift in principe onmogelijk maakt.

In die zin is de penetratie van de eenhoorn in de maagdelijke schoot bij nader toezien dus juist *niet* seksueel. Die goddelijke incarnatie maakt de mogelijkheid van een

► de woorden die in de Statenvertaling, in overeenstemming met Vulgaat en Septuagint, als volgt worden vertaald: *Hij heeft de Hoorn der zaligheid ons opgericht, in het huis van David, Zijn knecht* (Gerritsen 2007, p. 83).

133 Johannes 19, 34: ‘Maar een van de soldaten stak een lans in zijn [Jezus’] zij en meteen vloeide er bloed en water uit’ (vertaling door *De Nieuwe Bijbelvertaling*).

spel van geven en nemen — essentieel voor seksualiteit — voorgoed ongedaan. ‘Vol van genade’, is het de bevruchte vrouw niet eens gegeven haar maagdelijkheid weg te schenken, dit wil zeggen als ‘tegengift’ in te zetten tegen het overwicht aan gift dat ze te ontvangen heeft.

Maar of de miniatuur waarop we ons hier concentreren als een illustratie van die strikt monotheïstische gift te interpreteren valt, is nog maar de vraag. Alleen al de positie van de miniatuur op het folio — niet in het tekstblok maar als versiering in de rand — wijst in een andere richting. Deze capriolen in de marge zijn niet zelden frivol of zelfs scabreus, zoals dat ook geldt voor de vele kapitelen en andere bas-reliëfs in de middeleeuwse abdijen en kathedralen.

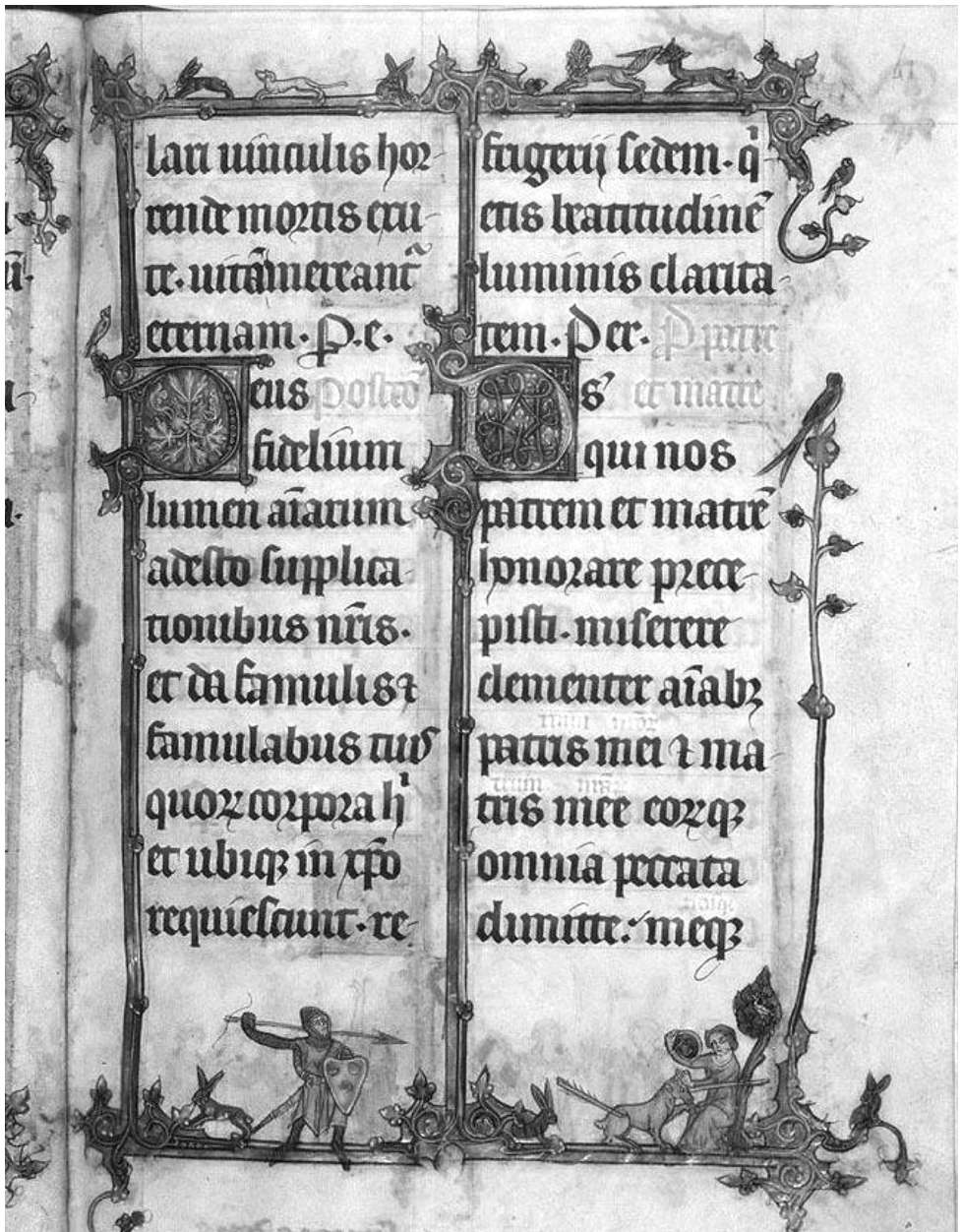
Eerder dan een embleem van de incarnatie, lijkt de miniatuur een voorstelling van de aardse, seksuele liefde, van het minnespel. Misschien verwijst de miniatuur naar de *Fin amors*, de hoofse liefde, die in die tijd een erg populaire referentie was. Gelijkaardige miniaturen catalogiseert Jürgen Einhorn in elk geval onder die rubriek.¹³⁴ Margaret Freeman verwijst naar een gelijkend eenhoornminiatuur uit een van de handschriften met de tekst van de *Bestiaire d'Amour* van Fournival (midden veertiende eeuw).¹³⁵ Zij evocert het commentaar bij die miniatuur dat op die pagina te lezen staat. Dit zegt, aldus Freeman, ‘dat de jager in dit bestiarium de Liefde symboliseert, de Dame de geliefde en de eenhoorn de bedrogen minnaar’.¹³⁶ Als, zoals zij beweert, dit eenhoorntafereel in de loop van de veertiende eeuw steeds populairder werd als erotische illustratie op juwelen, ivoren ‘gadgets’ en andere prularia,

134 Zie Einhorn 1976: afbeeldingen 83 tot en met 103.

135 Richard de Fournival (1201–1260), kanunnik van de kathedraal van Amiens, ontpopte zich tot een van de literaire autoriteiten van zijn tijd. In zijn *Bestiarium* ver-

bindt hij zijn evocatie van de diverse dieren (daarbij teruggaand op de *Physiologus*) uitdrukkelijk met thematieken uit de hoofse liefde.

136 Freeman 1976, p. 45-46; vertaling MDK.



Miniatuur uit een middeleeuws missaal, Amiens, 1323.

versterkt ook dit onze interpretatie van de miniatuur, dat precies uit dit tijdsgewricht stamt.

Dit miniatuur lijkt dus vooral de aardse, al te aardse liefde te evoceren: de amoureuze jacht waarin op diegene die zich geeft, tegelijk gejaagd wordt, en waar de jacht lukt als de prooi zich tegelijk uit vrije wil geeft. Het tekent het spel van de liefde, niet als 'pure gift' of '*pur amour*' in die zin zoals geanalyseerd in het eerste hoofdstuk, maar als 'werkelijke gift', dit wil zeggen als het spel van geven, ontvangen en teruggeven, een spel dat nooit helemaal klopt, waarbij een ontvangst niet enkel dank, maar ook krenking betekent, en waarin geen enkele tegengift die dank overbodig noch die krenking ongedaan maakt.

Of dit de exacte betekenis van de miniatuur in de marge is, zullen we wellicht nooit achterhalen. Misschien is juist wezenlijk aan dit soort capriolen dat ze zich in de marge van een betekenisveld bewegen en daarom niet op één welbepaalde betekenis vast te pinnen zijn. De eenhoorn fungeert in het christelijk middeleeuws narratief als een zinnebeeld van de incarnatie, en daarom citeert men in woord en beeld de tekst van de *Physiologus*. Echter, men citeert uit de antieke tekst niet enkel de christelijke 'oplossing' van dit uit verre oorden en oude tijden overgeleverde verhaal, men citeert tegelijk het nog niet 'gekerstend' deel van het verhaal, dat als een 'aards' erotisch verhaal te lezen is en in die zin de giftlogica illustreert. Dat de twee tegelijkertijd kunnen, dat de veertiende-vijftiende eeuw de mythe van de 'eenhoorn Christus' hooghoudt en tegelijk het seksuele spel tussen ridder, Dame en eenhoorn in de marge blijft afbeelden, wijst er mijns inziens vooral op hoe de constructie van die middeleeuwse christelijke cultuur tegelijk een deconstructie toelaat en cultiveert. De middeleeuwse 'hoofdtypekst' laat blijkbaar toe dat hij in zijn marge wordt gesubverteerd.

Precies in die subversie komt iets bloot te liggen van de verdrongen giftlogica die in het christelijk narratief schuilt. Onder de idee van een absolute Gever wiens gift

zo overweldigend is dat we de krenking door Zijn geweld niet eens mogen vertalen in de tegengift van een geschonden maagdelijkheid, schuilt de gedachte van een spel van geven en nemen waar krenking en dank nooit met elkaar in het reine komen. Op die manier zegt de middeleeuwse christelijke cultuur dat dit seksuele spel – zoals gecultiveerd in de *Fin amors*, de Hoofse Liefde – toch door die Gever niet helemaal wordt verdoemd, dat ook dit misschien een geschenk van Hem is, zij het een geschenk waar Hij zich als Gever uit terugtrekt, precies om dit spel mogelijk te maken. Misschien is die God inderdaad wel de eenhoorn, die juist omdat hij zich laat doden, de liefde tussen ridder en dame mogelijk maakt.

De interpretatie van deze miniaturen in de marge lijkt in laatste instantie niet vast te leggen. Ze loopt uit op een soort onbeslisbaarheid, op een betekenis die zich niet laat vastpinnen en die wellicht juist daarin haar eigenlijke betekenis vindt. Heel wat iconografische commentaren botsen geregeld op een dergelijk punt van onbeslisbaarheid. Ik citeer er één, al was het maar omdat het over een miniatuur gaat uit hetzelfde handschrift als dat waaruit onze afbeelding op de omslag komt.¹³⁷ Het staat een paar folio's verder en zet nog eens hetzelfde thema op haast identieke wijze neer (alleen wankelt het tafereel hier op de grond of de rand van een kader in plaats van op een fragiele tak, en is de eenhoorn door een pijl en niet door een lans doorboord). Het commentaar is van Bruno Faidutti, die in 1996 aan de Sorbonne een copieuze doctoraatsstudie neerlegde over de eenhoorn-iconografie. Faidutti heeft het over een detail dat we hier tot nog toe buiten beschouwing hebben gelaten: de spiegel die de dame in haar hand houdt. Ik citeer wat hij als tekst bij de afbeelding schrijft:

Aan het eind van de Middeleeuwen wordt de maagd die de eenhoorn charmeert vaak afgebeeld met een spiegel in haar hand. De 'spiegel die niet aangetast raakt' was

¹³⁷ *Koninklijke Bibliotheek* Den Haag, catalogusnummer 78D40, folio 41r.



*'La dame à la licorne' (detail), Franse tapperie, 15de eeuw,
Musée de Cluny, Parijs.*

een van de attributen van de Heilige Maagd, maar kan ook een profane betekenis hebben, als symbool van trouw in de menselijke liefde. Men kan er ook, prozaïscher, eenvoudig een allusie in zien op de ijdelheid van de dame—of van de eenhoorn. Het Bestiarium pleit voor het gebruik van de spiegel in de jacht op tijgers, maar rept er met geen woord over als het over de eenhoorn gaat.¹³⁸

Is de spiegel die de dame in haar hand houdt een zinnebeeld van de *immaculata*, de onbevleete staat waarin zij zich bevindt? Jawel, zeker als men het christelijke narratief volgt die in haar de Moeder Gods ziet. Dan wijst het gelaat dat in die spiegel verschijnt op de functie van die spiegel: hij geeft het gelaat ‘vlekkeloos’ of ‘onbevleet’ weer. Zoals de Maagd door haar maagdelijk baren de ultieme openbaring (de ‘apocalyps’) van God mogelijk maakte. Of is de spiegel ‘een allusie op de ijdelheid van de dame’? Ook dat kan, zegt Faidutti — een argument voor de ‘aardse’, erotische lezing van het tafereel. En, derde mogelijkheid, waarom is die spiegel niet gewoon een middel om de eenhoorn te vangen? Volgens Faidutti is dit omdat het niet zo in de tekst van de *Physiologus* staat. Dat hij aan die mogelijkheid heeft gedacht, ligt aan het feit dat op een alom bekende tapisserie *La Dame à la licorne* die zich in het *Musée de Cluny* bevindt, de eenhoorn wel degelijk, in de spiegel van de dame, naar zichzelf staart. Alsof, naar een suggestie van de *Physiologus* met betrekking tot de tijger, ook de eenhoorn met het paralyserende ‘wapen’ van de spiegel kan worden gevat.

De kunsthistoricus laat de drie interpretaties naast elkaar bestaan. Hij acht het niet nodig voor een van de drie te kiezen. Het onbesliste dat hij op die manier impliciet een plaats geeft in zijn commentaar, blijkt vooral uit de al te

¹³⁸ Faidutti 1996, deel 1, p. 35; vertaling МДК. De ‘spiegel die niet aangestast raakt’ is een citaat uit Freeman, 1976, p. 46.

summiere behandeling van optie twee, waarin de spiegel als een ‘symbool is van trouw in de menselijke liefde’ gezien wordt. Dit kan zo zijn, maar spijtig genoeg confronteert Faidutti dit niet met de miniatuur (én de daarbij passende tekst) uit het eerder geciteerde *Bestiaire d’Amour* van Fournival. Daar staat immers ‘dat de jager in dit bestiarium de Liefde symboliseert, de Dame de geliefde, en de eenhoorn de bedrogen minnaar’.¹³⁹ In dat geval staat de spiegel niet enkel voor trouw, maar evengoed voor bedrog. Het voegt een niet onbelangrijk element toe aan het onbeslisbare waartoe een lectuur van de miniatuur blijkbaar dwingt.

De onbeslisbaarheid, zo mocht uit het voorgaande blijken, doet de interpretatie van dit miniatuur oscilleren tussen twee polen, namelijk de christelijke en de erotische lezing. Het criterium dat beide tegenover elkaar zet, is niet of de een wel een seksuele lezing toelaat en de ander niet. Het criterium ligt op een ander niveau en moet gezocht worden in de logica van de gift, een logica die in beide interpretaties speelt, maar in elk van beide een andere weg volgt.

In de christelijke lezing wordt die giftlogica ‘opgelost’ door in dit tafereel een *absolute* gift te zien, de gift van de Gever die aan de basis van de universele werkelijkheid ligt en die zich integraal – ‘kenotisch’ – weggeeft. Deze radicale gift stelt elke onderlinge gift tussen mensen in de schaduw of, anders gesteld, verlost hen voorgoed van het eindeloos onvolkomene – het *vileine* – dat de onderlinge gift eigen is.

In de erotische lezing van de miniatuur wordt de giftlogica ‘onopgelost’ gelaten en wordt de eindeloze onvolkomenheid die het giftparadigma eigen is, bevestigd. Het interessante is dat dit erotische paradigma, ook al zegt het christelijk narratief dat het is ‘opgeheven’ en dat de mensheid ervan is verlost, in hetzelfde narratief herhaaldelijk

¹³⁹ Freeman 1976, p. 41-42; vertaling MDK.

in alle duidelijkheid opduikt. Die dubbelheid toont op haar manier aan dat in die middeleeuwse cultuur het ‘vileine’ giftprincipe hoe dan ook blijft persisteren. Net zoals het dat ook doet in onze moderne cultuur.

De beide films van Lars von Triers alsnog onvoltooid gebleven trilogie lieten dat op indringende wijze zien (hoofdstuk 2 en 3). Net zoals de zorgsector dat deed – en dit ondanks de vele pogingen van deze sector om zich aan het moderne burgerparadigma aan te passen (hoofdstuk 4). Waar de dubbelheid geen ruimte krijgt, zoals in de tot onze tijd doorwerkende traditie van de *pur amour*, werkt de gift door als een *puurvenijn* (hoofdstuk 1). Hier spreekt de oproep om het principe van de gift te onderkennen en door te denken nog het urgentst.

Bibliografie

- Adorno, Theodor W. (1992), *Filosofie van de nieuwe muziek*, vertaling Liesbeth van Harmelen, Nijmegen: SUN.
- Agamben, Giorgio (2011), *De la très haute pauvreté*, Paris: Rivages.
- Augustinus, Aurelius (1983), *De stad Gods*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Baarn/Amsterdam: Ambo/Athenaeum — Polak & Van Genneep.
- Augustinus, Aurelius (1985), *Belijdenissen*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Baarn / Amsterdam: Ambo / Athenaeum — Polak & Van Genneep.
- Bernasconi, Robert (1997), 'What Goes Around Comes Around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift and the Gift of Genealogy', in: Alan Schrift (ed.), *The Logic of the Gift*, New York: Routledge, 1997, p. 256-73.
- Boonen, Johan (1987 [1975]), *sofokes. antigone*, Leuven/Amerfoort: Acco.
- Burnaby, John (2007 [1938]), *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Caillé, Alain (2000), *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Curley, Michael J. (2009), *Physiologus, A Medieval book of Nature Lore*, translated by Michael J. Curley, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- David, Angie (2006), *Dominique Aury*, Paris: Edition Léo Scheer.
- De Kesel, Marc (2002), *Eros & Ethiek: een lectuur van J. Lacans Séminaire VII*, Leuven: Acco.
- De Kesel, Marc (2009a), *Eros & Ethics. Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, translated by Sigi Jöttkandt, Albany (NY): SUNY Press.
- De Kesel, Marc (2009b), 'Art is Outside — 11 stellingen in acht te nemen alvorens je over *outsiderkunst* uit te laten', in: *Splijtstof*, jg. 38, nr. 2, p. 65-70.
- De Kesel, Marc (2011), 'Niet zonder bank. Over psychoanalyse en/als economie', in: *Tijdschrift voor psychoanalyse*; 2011/3, p. 176-187.
- De Kesel, Marc (2012), 'Een hardnekkig virus: psychoanalyse en het primaat van de verbeelding', in *Tijdschrift voor Psychotherapie* 38 (2012) 3, p. 183-195.
- De la Boétie, Etienne (1993), *De la servitude volontaire ou contr'un*, suivi de *sa réfuta-*

- tion par Henri de Mesmes*, édition et présentation de Nadia Gontarbert, suivi de *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*, présenté par Annie Prassoloff, Collection Tel, Paris: Gallimard.
- Derrida, Jacques (1967), *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1987), *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1992), *Donner la mort – L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royau-
mont, décembre réunis par Jean-Michel Rabaté et Michael Wetzels, Paris: Métailié-Transition.
- Derrida, Jacques (1996), *Geweld en metafysica: Essay over het denken van Emmanuel Levinas*, ingeleid en vertaald door Dirk De Schutter, Kampen/Antwerpen: Kok Agora/Pelckmans.
- Descartes, René (1997), *Over de methode. Inleiding over de methode: hoe zijn verstand goed te gebruiken en de waarheid te achterhalen in de wetenschappen*, vertaling door T. Verbeek, Meppel: Boom.
- De Vos, Jan (2011), *Psychologiseren in tijden van globalisering: een kritische analyse van psychologie en psychologisering*, Leuven/Den Haag: Acco.
- Einhorn, Jürgen W. (1976), *Spiritualis unicornis: Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Faidutti, Bruno (1996), *Images et connaissances de la licorne (fin du moyen-âge – 19ème siècle)*, Thèse de doctorat de l'université de Paris XII (Sciences littéraires et humaines), onuitgegeven, wel te raadplegen op internet: <http://www.faidutti.com/unicorn/unicorn.htm> (geraadpleegd 07.02.2012).
- Fénelon (1822), *Œuvres de Fénelon Archevêque-duc de Cambrai*, nouvelle édition revue et corrigée avec soin, tome V, Paris: Tenré et Boiste.
- Fénelon (1983), *Œuvres I*, édition établi par Jacques Lebrun, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard.
- Fénelon (2007), *Œuvres II*, édition établi par Jacques Lebrun, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard.
- Freeman, Margaret B. (1976), *The Unicorn Tapestries*, New York: Metropolitan Museum of Art.
- Freud, Sigmund (1975), *Studien Ausgabe, Bd. III, Psychologie des Unbewussten*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund (2006), *Werken 7, 1915–1917*, inleiding en annotaties James Strachey en anderen, bezorgd door Wilfred Oranje, Amsterdam: Boom.
- Gennep, Ad van (2000), *Emanipatie van de zwaksten in de samenleving: over paradigma's van verstandelijke handicap*, Amsterdam: Boom.
- Gerritsen, W.P. (2007), 'De eenhoorn, de Bijbel en de *Physiologus*: De metamorfose van een Oud-Indische mythe', in:

- Queeste, Tijdschrift voor middeleeuwse letterkunde in de Nederlanden*, jg. 14, nr. 1, p. 78-86.
- Godbout, Jacques T. (2007), *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris: Seuil.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2002), *Empire. de nieuwe wereldorde*, Amsterdam: Van Genneep.
- Hénaff, Marcel (2002), *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*, Paris: Seuil.
- Hénaff, Marcel (2012), *Le don des philosophes: Repenser la réciprocité*, Paris: Seuil.
- Hobbes, Thomas (2002), *Leviathan*, vertaling en aantekeningen van W. Krul, inleiding en bibliografie van B. Tromp, Amsterdam & Meppel: Boom.
- Houppermans, Sjef, Marc De Kesel & Peter Verstraten (red.) (2006), *Scènes uit een huwelijk. Psychoanalyse & Film*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Johannes van het Kruis (1963), *Volledige werken*, vertaling: Johannes a Cruce Peters ocd & J.A. Jacobs, met medewerking van Amatus De Sutter, Romaeus Leuven en een moniale van de Orde van de Ongeschoeide Karmelieten, Hilversum / Antwerpen: Uitgeverij Paul Brand.
- Kafka, Franz (1983), *Verzameld werk*, Amsterdam: Querido.
- Keneally, Thomas (1999), *Schindlers lijst*, vertaling Han Visserman, Amsterdam: Uitgeverij Luitingh-Sijthoff.
- Komter, Aafke (red.) (1997), *Het geschenk: Over de verschillende betekenissen van geven*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Komter, Aafke (2003), *Solidariteit en de gift: sociale banden en sociale uitsluiting*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1986), *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1991), *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, texte établi par J.-A. Miller, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1992), *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960, The Seminar of Jacques Lacan, book VII*, Edited by J.-A. Miller, translated by Dennis Porter, London & New York: Routledge.
- Levinas, Emmanuel (1987), *De totaliteit en het Oneindige: Essay over exterioriteit*, vertaling Theo de Boer & Chris Bremmers, met aantekeningen van Theo de Boer, Baarn: Ambo.
- Levinas, Emmanuel (1989), *De plaatsvervangning*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Theo de Boer, Baarn: Ambo.
- Levinas, Emmanuel (1991), *Anders dan zijn, of het wezen voorbij*, vertaling Ab Kalshoven, Baarn: Ambo.
- Lévi-Strauss, Claude (2002[1947]), *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin: Mouton de Gruyter.

- Lucebert (2004), *Verzamelde gedichten*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Madame Guyon (Jeanne Marie Bouvier de la Mothe-Guyon) (1978), *Les opuscles spirituels*, Mit einem Vorwort von Jean Orcibal, Hildesheim / New York: Georg Olms Verlag (deze uitgave betreft een facsimile van de uitgave van 1720, 'à Cologne, chez Jean de la Pierre').
- Madame Guyon (1990), *La passion de croire*, Textes choisis et présentés par Marie-Louise Gondal, Paris: Nouvelle Cité.
- Madame Guyon & Fénelon (1982), *Correspondance secrète entre Fénelon et madame Guyon*, Paris: Devry
- Mauss, Marcel (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige / Presses universitaires de France.
- Meyers, Jean (2008), 'Le 'rhinocéros' de Frère Félix Fabri: Autopsie d'un passage de l'Evagatorium (II, 7, fol. 39B-40A)', in: *Rursus*, 2008, n° 3 (internettijdschrift, geraadpleegd 12.02.2012).
- Mönnich, C.W. (1990), *Koningsvanden: Latijns-christelijke poëzie tussen Oudheid en Middeleeuwen, 300-600*, Baarn: Ambo.
- Moore, Gerald (2011), *Politics of the Gift: Exchanges in Post-structuralism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Onstott, Kyle (1957), *Mandigno*, Richmond: Denlinger.
- Onstott, Kyle (1981), *Mandingo*, vertaald door Johan van Nieuwenhuize, Utrecht: Luitingh B.V.
- Pasolini, Pier Paolo (1988), *Theorema*, vertaald door Grazella Rais, Amsterdam: Meulenhoff.
- Plato (1978), *Verzamelde werk II*, vertaling Xaveer de Win, Antwerpen/Baarn: De Nederlandse Boekhandel/Ambo.
- Réage, Pauline (1954), *Histoire d'O*, avec une préface de Jean Paulhan, Paris: Jean-Jacques Pauvert.
- Reve, Gerard (2007), *Verzamelde gedichten*, zevende druk, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Rousseau, Jean-Jacques (2002), *Het maatschappelijk verdrag*, vertaling door G. van Roermund, Amsterdam: Boom.
- Rûmî, Djalâl al-Dîn (1998), *Le Mesnevi, 150 contes soufis*, choisis par Ahmed Kudsî Erguner & Pierre Maniez, Paris: Albin Michel.
- Schaper, J. L. W. (1994), 'The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible', in: *Journal of Theological Studies*, vol. 45, nr. 1, p. 117-136.
- Shepard, Odell (1967 [1930]), *The Lore of the Unicorn*, London: Georges Allen & Unwin Ltd.
- Szyborska, Wisława (1999), *Einde en begin. Gedichten 1957-1997*, vertaling Gerard Rasch, Amsterdam: Meulenhoff.
- Tellegen, Toon (2002), *Alleen liefde. Een keuze*, Amsterdam: Em. Querido's Uitgeverij BV.
- Terestchenko, Michel (2000), *Amour et désespoir, de Fran-*

- çois de Sales à Fénelon*,
collection Points, Paris: Les
éditions du Seuil.
- Terestchenko, Michel (2008),
'La querelle sur le pur amour
au XVII^e siècle entre
Fénelon et Bossuet', in:
Revue de MAUSS, 2008/2,
n° 32, p. 173-184.
- Todoroff, Boris (2002), *Laat heb
ik je liefgehad. Christelijke*
mystiek van Jezus tot nu,
Leuven: Davidsfonds.
- Vandevelde, Antoon (ed.) (2000),
Gifts and Interests, Leuven:
Peeters.
- Zucker, A. (2004), *Physiologos*,
le bestiaire des bestiaires:
texte traduit du grec introduit
et commenté par A. Zucker,
Grenoble: Jérôme Million.

Register

- Abraham 25
Adorno, Theodor W. 81
Amalekieten 51, 65
Antigone 12
Amor 11, 13, 14-16
Amour proper
 Zie Eigenliefde
Agapè 13, 23, 31
Apocalyps 36, 64, 162
Artaxerxes 152
Augustinus, Aurelius 13
- Barbados 84
Basic Instinct (Paul Verhoeven) 16
Ben (Dogville) 60
Bestiaire d'amour 157, 163
Bernardus van Clairvaux 13
Bon sauvage 105
Boonen, Johan 12
Bowie, David 15
Burger 104, 130-135, 137, 145, 164
Burt (Manderlay) 87
Bush, George W. 38, 39
- Caillé, Alain 33, 136, 141, 142
Caritas 13, 143
Christus 71, 153, 155, 156, 159
Chuck (Dogville) 55, 57-61, 63, 64, 66, 68,
Cirkel van de schuld 66, 67, 69, 91
Credo 21, 47
- David 153, 156
Decentrering 82
De la Boétie, Etienne 81
- Democratie 83, 88, 89, 91
Derrida, Jacques 42-45
Descartes, René 133, 135
Desclos, Anne 26, 27
Doodstraf 89, 91
Doodsverlangen 69
Du bonheur dans l'esclavage (Paulhan) 29, 85, 101
- Eenhoorn 19, 149-163
Eigenliefde 23, 25, 30, 39, 40, 45
Einhorn, Jürgen 151, 157
Eros 12-17, 22, 77
Eschaton 36, 125
Ethiek 40-46, 141
Euripides 12
- Faidutti, Bruno 151, 160, 162, 163
Fantasma 14, 68, 69, 77, 102-104
Fénelon, François 21-30, 35, 39, 46
Fin amors 157, 160
Fournival, Richard de 157, 163
Franse Revolutie 130, 132-134
Freeman, Margaret 149, 155, 157, 162, 163
Freud, Sigmund 110, 111, 121, 139

- Geloof 13, 17, 24, 36-39, 46, 47, 126
- Genade 14, 16, 18, 21, 22, 26, 28, 31, 34-36, 38, 39, 68, 70, 72, 73, 76, 94, 98, 127, 146, 156, 157
- Generositeit 22, 23, 31, 41, 42, 44, 76, 77
- Gennep, Ad van 134
- Gerritsen, W.P. 151, 155, 156
- Gever 22, 26, 31, 33, 35, 38, 39-40, 45, 63, 72, 121, 123
- Gift-ontvangst-teregengift 17, 32, 35, 37, 125
- Glenelg 84, 85
- God 13-18, 21-26, 28-32, 35, 36, 39, 45-47, 62, 72, 73, 78, 91, 115, 122-124, 131, 138, 160, 162
- Godbout, Jacques T. 33, 44, 142
- Goden 13, 31, 32, 124
- Godfather 60, 63-65
- Grace (Dogville)* 18, 53-70, 75, 76, 82-84, 86-91, 93-102, 105
- Gratis 55, 56, 101
- Guyon, Madame 22, 23, 30
- Haat 30, 94, 96, 97, 120-122, 130
- Hadewijch 15
- Handicap 129, 134-137, 140, 145
- Heilige Jacht 153
- Hénaff, Marcel 33
- Histoire d'O* 26-29, 35, 39, 84, 101, 102, 104, 105
- Hobbes, Thomas, 132
- Holocaust 18, 25, 40, 65-67
- Hoofse liefde
Zie Fin amors
- Hoorn der Zaligheid 155, 156
- Hulpverlening 124
- Hulpvrager 129, 131, 145
- Hypokeimenon 133
- Hysterie 125
- Idee van het goede 34-36
- Identiteit 82, 120, 135, 136, 138-140, 142
- Ideologie 37, 38, 46, 126, 130, 132, 134, 135, 137, 143, 145, 147
- Incarnatie 23, 155-157, 159
- Jack (Manderlay)* 89
- Jack McKay (Dogville)* 55
- Jakob 72, 73, 76
- Johannes van het Kruis 14
- Jason (Dogville)* 58-60, 65
- Jeremia 71, 72
- Jesaja 155
- Jouissance (genot) 101-104, 111, 112, 119, 139
- Kafka, Franz 51, 64
- Kapitaliseren 34, 36, 39, 40, 112, 125-127
- Kapitalisme 18, 37-39, 46, 47
- Keuzevrijheid 133
- Keneally, Thomas 41
- Kruis 14, 74, 153, 156
- Ktèsias 152
- Lacan, Jacques 82, 101, 110-112, 114, 117, 119, 139-141, 148, 149
- Law and Order 123
- Levinas, Emmanuel 40-45
- Lévi-Strauss, Claude 109
- Libidinaal 113, 115, 117, 121, 125
- Liefdadigheid 39

- Logica van de gift 16-19, 26,
27, 31, 34, 35, 40, 42, 43, 45,
83, 136-138, 147, 159, 163
- Lodewijk XIV 22
- Lucebert 47
- Lust 110, 112, 114, 120
- Lustprincipe 110
- Lusteconomie 110, 111
- Maffia 54, 61, 64-67, 92
- Mahabharata 34, 151
- Mandingo* (Fleischer) 103
- Mansi/Munsi* (*Manderlay*)
94, 100
- Maria (Maagd) 153
- Mauss, Marcel 33, 44, 45,
136, 141, 142
- Mei 68 123, 134
- Meyers, Jean 153
- Miniatuur 18, 19, 149, 151,
157-160, 163
- Moderniteit 13, 17-19, 28, 29,
32, 36-39, 46, 47, 78, 79, 81,
82, 91, 123, 126, 130-133, 137,
145, 148
- Moeders Wet* (*Manderlay*)
88, 90, 93
- Monotheïsme 31, 32, 35-37,
71, 72, 116, 156, 157
- Nieuwe Testament 31
- Object 27, 67-70, 74, 77, 78,
93, 100-104, 112, 115, 147
- Onbeslisbaarheid 160, 163
- Onbewuste, het 113, 120, 139
- Onstott, Kyle 103
- Ontologie 133
- Ontvangen 15, 17, 25, 32, 33,
35, 37, 45, 54-56, 72, 86, 87,
119, 125, 142, 156, 157, 159
- Pasolini, Pier Paolo 70-78
- Parmenides 34
- Paulhan, Jean 26, 29, 84, 85,
101
- Paulus 13, 17, 23, 31
- Penitentie 24
- Perversiteit 27, 93, 104, 142,
148
- Physiologus 152, 153, 157, 159,
162
- Plato 11, 12, 32, 34-37
- Polymorf pervers 110
- Psychoanalyse 110, 117, 139,
140
- Pur amour* 18, 21-28, 30, 36,
39, 45-46, 159, 164
- Ramayana 151
- Réage, Pauline 26, 29, 84, 85
- Reële, het 111
- René (minnaar van *O*) 27-30,
46, 103, 104
- Reve, Gerard 21, 22, 46
- Rose* (*Manderlay*) 89
- Rousseau, Jean-Jacques 132
- Rsyasrnga 151
- Rûmî, Djalâl al-Dîn 9
- Sadisme 26, 29, 30, 58, 69,
102, 103
- Sartre, Jean-Paul 148
- Saul 65, 66
- Schindler's List* (Spielberg) 41
- Schoonheid 70, 75, 76
- Seksualiteit 70, 83, 156, 157,
159, 160, 163
- Septuagint 35, 155, 156
- Shepard, Odell 151, 155
- Slavernij 29, 82, 84, 86, 88,
89, 101, 103, 104
- Sociaal contract 131, 132,
135, 137

- Socrates 11, 12
 Sophocles 12, 14
 Subject 27, 28, 44, 45, 67-70, 74, 77, 82, 90-93, 100-104, 110-115, 118-121, 127, 133-137, 139, 141, 145, 146
 Subversie 76, 77, 82, 138, 159
 Symbolische, het 111-113, 115, 117
 Szyborska, Wisława 9, 122
 Tegengift 17, 22, 26, 29, 32, 33, 35-37, 42, 45, 56-58, 72, 116, 121-125, 127, 136-138, 141-147, 156, 157, 159, 160
 Tellegen, Toon 149
Teorema (Pasolini) 70-75, 77
 Terestchenko, Michel 23, 25, 30, 31
Timothy (Manderlay) 84, 86, 87, 93, 94-100, 102
Tom (Dogville) 52-61
 Transgressie 67, 73, 74, 76, 103-105, 114, 121
 Trauma 81, 83, 113, 120
 Vader 117, 123, 124
Vera (Dogville) 55, 58, 60, 61
 Verdienste 37, 38, 126
 Verlangen 11-13, 16, 17, 19, 29, 68-71, 73, 76-78, 81, 83, 85, 92, 98-104, 110-120, 139-141, 144, 146
 Verrijzenis 71, 74
 Verzorgingsstaat 124, 126
 Vilein 19, 46, 149, 151, 163, 164
 Vrije markt 37, 130, 133, 134
 Vrijheid 17-19, 29, 31, 33, 34, 37, 39, 54-58, 66, 68, 69, 78, 79, 82-93, 96-105, 119, 130-135, 145, 146
 Vroomheid 21, 22, 26, 47
Washington (Lars von Trier) 18, 95
 Wens 109-111, 114-117, 120
Wilhelm (Manderlay) 86, 93, 94
Wilma (Manderlay) 89-92
 Wreedheid 14, 15, 17, 18, 31, 35, 37, 43, 45, 64
 Zacharias 155
 Zachte sector 19, 124, 125, 127, 129-131, 137, 140, 148
 Zelfhaat 30, 96, 97
 Zelfverraad 94
 Ziel 30, 138
 Zeus 32
 Zorg 111, 126, 129-131, 137, 140, 143-148, 164
 Zorgberoep 19
 Zucker, A. 152, 153

Over de auteur

Marc De Kesel studeerde filosofie en theologie. Hij is docent aan de Arteveldehogeschool Gent en geassocieerd onderzoeker aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij publiceert over continentale filosofie, religietheorie, Holocauststudies, psychoanalyse, kunst- en cultuurkritiek. Recente boekpublicaties van hem zijn: *Eros & Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII* (SUNY Press, 2009), *Goden breken. Essays over monotheïsme* (Boom, 2010). In 2012 zal verschijnen *Auschwitz mon amour* alsook *Žižek* (Boom).

