EMOCRATIE ALS SYMPTOOM

Een cartesiaanse causerie

Lezing voor het Studium generale van de Hogeschool Gent – Academie "Ratio in een emotionele samenleving. Hoe gaan we om met objectiviteit en gevoel?", Gent, 28 maart 2007
Verschenen in: Jaarboek Studium Generale, Cultuurcahiers van de Hogeschool Gent XII, *Ratio in een emotionele samenleving*, Gent, oktober 2007

Marc De Kesel

> Als er een of andere profetische kracht huist in de ingewanden, dan staat vast dat ze ofwel in nauw verband moet staan met natuurwetten, of gestalte krijgt door de wil en de macht van goden.
> Cicero, *De divinatione* II, xii, 29

1. *What is in a title*?

"Ratio in een emotionele samenleving. Hoe gaan we om met objectiviteit en gevoel?" U leest het goed. Het is de titel die voor de lezingreeks van het Studium Generale is bedacht. U leest niet "Emoties in een rationele samenleving. Hoe omgaan met gevoel in een objectiverende cultuur?". Want zo had het vast tien of twintig jaar geleden geklonken. Toen heette het dat onze cultuur overgerationaliseerd en ons leven tot in zijn intiemste details geobjectiveerd was. De klacht was toen dat er geen plaats meer was voor gevoelens en andere uitingen van de menselijke subjectiviteit. Nu is het net andersom, zo suggereert de titel anno 2007. We leven in een "emotionele samenleving" en hebben alle moeite om daarin nog bakens van objectiviteit te ontwaren. Dagelijks gooit een wild om zich heen slaande beeldcultuur bakken gevoelens over ons uit; de bedrijfscultuur mikt trots op een hoog geprezen emotionele intelligentie; op kunst, politiek, cultuur reageer je vandaag vanuit je buik. Weg met de hegemonie van de ratio, weg met autoriteit van de harde, objectieve feiten … Het moet inderdaad erg zijn, want over de vraag waar de "ratio" en de "objectiviteit" dan gebleven zijn, kun je een jaarprogramma vol hogeschoollezingen vullen.

Maar is het tij dan honderdtachtig graden gekeerd? Hebben de emoties de objectieve feiten vervangen, zijn we vanuit onze buik gaan leven, is het koude denken ingeruild voor het emotionele aanvoelen? Je hoeft niet lang om je heen kijken om te merken dat het allemaal niet zo'n vaart is gelopen, en dat de wissel van de vroegere rationele cultuur naar de huidige emotionele samenleving niet echt een aardverschuiving betreft. Alsof het in die wissel om iets anders gaat dan wat hij zegt. Mijn intuïtie is dat vandaag de dag met een andere,

ogenschijnlijke tegengestelde term simpelweg een zelfde probleem wordt toegedekt. Want dat is met termen als *rationele* of *emotionele samenleving* het geval: ze zeggen vooral iets niet. Ze houden iets toegedekt, verdrongen. Het komt er dan ook op aan het verdrongene dat onder die termen spookt aan de oppervlakte te krijgen. En uiteraard ook de motieven waarom het zonodig verdrongen moet blijven.

Wat zegt dus, bijvoorbeeld, de term "emotionele samenleving"? En wat laat hij ongezegd? Wat zegt hij uitdrukkelijk niet?

Wat hij zegt? Niet dat de samenleving emotioneel *is*. Wel dat de samenleving *zegt* dat ze emotioneel is. "Emotionele samenleving" is een *reflexieve* term: hij zegt dat de samenleving tegen zichzelf zegt dat ze emotioneel is. De term beschrijft dus niet hoe de samenleving feitelijk is als wel hoe ze zichzelf omschrijft en typeert. De term verwijst naar het *discours* dat mensen opdissen als ze het hebben over zichzelf 'in het algemeen', over wat ze hun samenleving, hun cultuur noemen. Het "emotionele" waarvan de term gewaagt, betreft het discours: *daarin*, en niet in de samenleving zelf, staan emotie en gevoel hoog aangeschreven. Emoties hebben hun rechten, klinkt het in dat vertoog, en de samenleving is aan zichzelf verplicht die tot hun recht te laten komen. Ze moet ze de status van objectiviteit geven. Ze zijn moeilijk rationeel te doorgronden en vaak boudweg onredelijk, maar ze zijn een feit, en als feit moeten ze mee het plaatje uitmaken van wat het 'objectieve' van een samenleving vormt.

Kortom, als wij van onze samenleving zeggen dat ze emotioneel is, zeggen we niet alleen dat we recht hebben op gevoelens en op het uiten daarvan, maar ook en vooral dat die gevoelens hun rechten *reeds* hebben waargemaakt, dat ze behoren tot de objectieve werkelijkheid en dat daar als zodanig rekening moet mee gehouden worden, ook al kunnen ze zich niet voor het tribunaal van de rede verantwoorden. Naast dat rationele heeft het emotionele een evenwaardige plaats, en het wordt stilaan tijd dat op zijn beurt nu ook het rationele eens voor het tribunaal van het gevoel gaat verschijnen.

Merk dat onder de huid van het populaire item "emotionele samenleving" een subtiele verschuiving schuilgaat. "Emotionaliteit moet kunnen" (een slogan die in het spoor van 'mei 68 eind vorige eeuw terrein won) is stilzwijgend gekanteld in "emotionaliteit is een feit". En nog eens: dit is geen verschuiving *in de feiten*, maar in het discours. Vroeger *zei* men: emoties moeten kunnen, nu *zegt* men: emoties kunnen, emoties moeten, emoties zijn. Of dat zo is, is een andere zaak, maar men *zegt* het zo. Of, exacter, men doet het zo uitschijnen *zonder het evenwel met zoveel woorden te zeggen*. Alleen de resonantie die rond de term hangt, geeft dit te verstaan. De emoties waarvoor men de rechten opeist worden op die manier geëtaleerd als

iets waarvoor dat opeisen niet eens meer nodig is. Men gaat ervan uit dat die er gewoonweg zijn, even objectief als wat dan ook.

De term “emotionele samenleving” verbergt een subtiele maar vérstrekkende verschuiving. Het is zijn ideologische functie om die problematische verschuiving te bezweren en zodoende onuitgesproken te laten. Tegen een probleem waarvoor men geen oplossing weet te bedenken, wordt een term in stelling gebracht die minstens dat onvermogen maskeert.

Achter de term “emotionele samenleving” gaat dus wel degelijk een ratio schuil. Alsook *de* ratio, en meer specifiek de *moderne* ratio. Want de moderne rede heeft zo haar redenen om bepaalde termen te lanceren. Om de ingewikkelde economie van haar moderniteit uit het rood te houden, om met haar moderne conditie in het reine te blijven, heeft die ratio een aantal bezwerende formules nodig. “Emotionele samenleving” is er een van.

Maar eerst: wat is moderniteit, wat is kenmerkend voor een moderne ratio en wat is er zo speciaal aan die ratio dat die emotionaliteit of passie iets symptomatisch voor haar is?

2. Moderniteit …

Onder ‘moderniteit’ versta ik het West-Europese ‘zelfverstaan’ zoals het zich sinds het begin van de 17de eeuw langzaam heeft ontwikkeld en tot op vandaag onze *common sense* dirigeert. En met ‘zelfverstaan’ doel ik op wat, met een paradox, nog het best te omschrijven valt als ‘*het misverstand waardoor mensen elkaar verstaan*’. Het is het arsenaal van grote woorden die iedereen spontaan begrijpt enkel omdat hij denkt dat anderen ze begrijpen, terwijl niemand na enig nadenken zou kunnen zeggen wat ze precies betekenen. Wie wij eigenlijk zijn, waar het op aankomt, waarom alles is zoals het is en niet anders: op die even banale als afgrondelijke vragen heeft niemand afzonderlijk pasklare en definitief doordachte antwoorden, maar met zijn allen geloven we wel dat anderen die hebben. En al heeft ieder afzonderlijk wel zijn twijfels bij dat antwoord, het fungeert daarom niet minder als een gezamenlijk referentiepunt. Het zet de bakens uit voor een vertoog waarin iedereen zich verstaanbaar kan maken. Een misverstand op basis waarvan allen elkaar begrijpen, een misverstand gekristalliseerd in een aantal aaneengeweven dure woorden: daar gaat een collectieve identiteit, een cultuur, een ‘tijd’ op terug.

De dure woorden die de ‘middeleeuwen’ maakten tot wat ze waren, heetten ‘schepping’, ‘genade’, ‘natuur’, ‘bovennatuur’ en – als duurste, meest centrale term – ‘God’. Niemand wist precies wie of wat God was – daar waren ook de pienterste geesten van toen

zich van bewust – maar tegelijk twijfelde niemand eraan dat dit woord uitsprak waar het allemaal op neerkwam. Het basisgevoel was er een van horigheid en afhankelijkheid. Je verstond jezelf als afhankelijk van de wat je omgeving gaf, van wat ondergeschikten, gelijken, hogeren en tenslotte God aan je gaf. In de godsdienstoorlogen van de 16de eeuw kwam dit scenario van hoge woorden plots in het centrum van een sociale, politieke en culturele strijd. In een paar generaties tijd moest dit scenario zodanig aan draagvlak inboeten dat er gaandeweg een nieuwe consensus ontstond: men zou elkaar in naam van God en godsdienst niet langer militair bestrijden. Voortaan kon je geloven wat je wilde. De maatschappelijke en culture orde zouden niet langer door geloof of godsdienst ondemijnd worden.

In het nieuwe 'zelfverstaan' dat zich vanaf de 17de eeuw vormde, verstond de mens zich niet langer vanuit zijn afhankelijkheid tegenover alles rondom hem waar hij van leefde en dat in laatste instantie naar God verwees. Voortaan verstond hij zich als vrij, onafhankelijk. Niet dat hij nu zelf zijn schepper was geworden in plaats van God, maar hij was wel zelf het uitgangspunt van waaruit hij zich tot de Schepping verhield. Hij ging uit van zichzelf, en dat zichzelf had in een eerste moment niets dan zichzelf nodig: het was vrij aan alles te twijfelen waaraan het maar kon. Het was trouwens in die twijfel dat de mens zijn ware zelf ontdekte, met name als iets dat zich, in de twijfel zelf, als pure zekerheid openbaarde: zijn denkende en twijfelende 'zelf'. Ziehier de manier waarop René Descartes het 'vrije zelf' naar voren schoof als het nieuwe fundament voor onze relatie tot de werkelijkheid. De wereld benaderen vanuit een punt van pure en vrije zekerheid: dit was het nieuwe zelfverstaan – het nieuwe 'misverstand waardoor de mensen elkaar verstaan'.

Dit zelfverstaan was rationeel. De ratio gaf de moderne mens, die eerst en vooral zeker was van zichzelf, ook een houvast om zekerheid over de werkelijkheid buiten zich te verwerven. Het was het instrument waarmee hij kon bewijzen dat zijn vrij uitgangspunt consistent genoeg was om ook greep op de buitenwereld te krijgen. Dit maakte nu juist het verschil met passie en emotie. 'Passie', van het Griekse woord 'pathein' – duidt op aangedaan worden, geraakt en geroerd worden. Evenzo heeft 'emotie' iets van bewogen worden. Die termen bestrijken semantische betekenisvelden waar het gaat om iets dat ons van buitenaf raakt, dat ons iets aandoet, ons roert. Dat met andere woorden haaks staat op de vrije zelfstandigheid van het moderne zelf.

Dat moderne cartesiaanse zelf kan zich zo'n aandoening niet zonder meer laten welgevallen. Het is het aan zichzelf verplicht die in twijfel te trekken en van daaruit aan zijn regime van zelfbeheerste zekerheid te onderwerpen. Voor een oorspronkelijke aandoening,

voor een aandoening die het vrije subject op een oorspronkelijke wijze roert nog voor het zijn greep erop kan laten gelden, is in feite geen plaats in de cartesiaanse logica.

En toch is het oeuvre van Descartes één lange worsteling met het probleem van passie en emotie. Het laatste geschrift van zijn hand gaan niet toevallig over de aandoeningen, de passies van dit 'zelf', van de 'ziel: *Les passions de l'âme* (1649).[1] Vanuit een cartesiaans perspectief is het een provocatieve en zelfs contradictorische titel. Descartes definieert de ziel (*l'âme*) immers als de instantie die zich juist door geen aandoening – geen passie – laat gezeggen. Zij is een twijfelende, denkende en daarom autonome, vrije substantie: wat haar wil raken en beroeren wordt, nog vóór het daarvoor de kans krijgt, zelf geraakt door haar twijfel, haar denken. En ofwel wordt het dan in het geheel van haar 'klare en onderscheiden ideeën" ingelijfd en illustreert het haar onaangedaanheid, haar vrijheid; ofwel wordt het verworpen en was er ook in dat geval van aandoening en geraakt zijn geen sprake.

Maar niettemin loopt Descartes' oeuvre uit op de stelling dat de ziel aandoeningen kent, dat ze geroerd wordt, alsook – indien men de titel als een 'genitivus subjectivus' leest – dat de ziel op haar beurt zelf beroert, aandoening en beweging teweegbrengt. Waarbij brengt ze die teweeg? Bij het lichaam. Want daar ligt het probleem. Hoe de relatie tussen lichaam en ziel denken als beide radicaal van elkaar verschillen? Voor Descartes is de wereld van de ziel – de *res cogitans* – op geen enkele manier te reduceren tot de wereld van de dingen buiten het denken, de wereld van de dingen waarover het denken nadenkt – de *res extensa*. Het cartesiaanse mensbeeld is dus extreem dualistisch en druist in tegen de banaalste ervaring. In tegenstelling tot Aristoteles, voor wie de ziel de bezielende kracht van het lichaam is en het lichaam datgene wat door die kracht bezield wordt, zijn voor Descartes lichaam en ziel twee radicaal van elkaar gescheiden werelden, en heeft de concrete mens tot in het kleinste detail van zijn leven, deel aan die beide werelden. Dit is in flagrante tegenspraak met de minste concrete ervaring. Dat ik een glas water wil drinken en daarom mijn hand wil bewegen, heeft volgens Descartes op geen enkele manier enig uitstaans met dat machinale lichaam van mij dat zijn hand beweegt en een glas water in zich opneemt.

In het cartesiaanse systeem fungeert God als go-in-between tussen ziel en lichaam, tussen de vrije wereld van de *res cogitans*, en de gedetermineerde wereld van de *res extensa*. Ook al zegt hij dat niet me zoveel woorden, toch is Descartes in zijn onderzoek naar "de

[1] René Descartes, *Les passions de l'âme*, précédé de *La pathétique cartésienne* par Jean-Maurice Monnoyer, Paris : Gallimard, 1988. Descartes heeft zijn theorie over de passies ontwikkeld, onder meer naar aanleiding van een intense briefwisseling met een in Nederland woonachtige Duitse 'prinses', Elisabeth van de Palts. Zie: René Descartes & Elisabeth van de Palts, *Briefwisseling*, ingeleid door René Gude en vertaald door Jeanne Holierhoek, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2000.

passies van de ziel" ook altijd op zoek naar een betere conceptualisering van het samengaan van beide radicaal van elkaar verschillende werelden. Maar een gedegen oplossing is uitgebleven. Hoe zou het ook kunnen? Zodra ik begin te denken – lees: twijfelen – bewijst de pure feitelijkheid van mijn denken dat het vrij en ongedetermineerd is, en dus niets gemeen heeft met datgene waarover ik denk en zich strak in het keurslijf van gedetermineerde wetten houdt. Al blijft het dualistische mens- en wereldbeeld die je daaruit moet afleiden te contra-intuïtief om verdedigbaar te zijn. Dat voelde ook Descartes aan, al wist hij geen valabel alternatief te bedenken.

Na Descartes hebben velen dit geprobeerd. Één poging heeft geschiedenis gemaakt en het basisparadigma geleverd dat tot vandaag in de wetenschap gerespecteerd wordt: Julien Offray de La Mettrie. Die publiceerde in 1748 een filosofisch pamflet onder de titel *L'homme machine*[2]. Daarin wordt het cartesiaanse dualisme definitief opgelost, en wel door één van de twee, de *res cogitans* (de ziel), het statuut van 'substantie' te ontnemen. Alles wat Descartes aan het vrij denkende en willende subject toeschrijft, moeten volgens La Mettrie als kenmerken van de *res extensa* worden beschouwd. Het subjectieve is met andere woorden geen eigen werkelijkheid, het gaat integraal terug op het objectieve. Denken en willen, alsook passies en emoties zijn niets dan *lichamelijke* reacties. Ten onrechte houdt men ze voor vermogens van een zelfstandig gewaande *ziel*, maar ooit zal de wetenschap zo'n vooruitgang hebben gemaakt dat ze als reactieformaties van zenuwen en hersenen kunnen worden beschouwd. Aldus La Mettrie.

In argumentatief opzicht is die stelling onhoudbaar, al was het maar omdat hij alle bewijs in de toekomst legt. *Als* de wetenschap meer gevorderd *zal zijn*, dan *zullen* we constateren dat alles wat aan de vrije geest van de mens hebben toegeschreven, in feite aan de machine van zijn lichaam toe te schrijven is. Een puur hypothetisch – en dus weinig valabel – argument. Niettemin is zijn stelling gaandeweg gemeengoed geworden. In de loop van de 19de en 20ste eeuw werd zij het onbetwistbare paradigma voor onze positieve wetenschappen en in de loop van de 19de en 20ste eeuw ook voor de menswetenschappen. Ook die houden voor *objectief* te zijn, dit wil zeggen uitsluitend te opereren binnen de ene substantie van de *res extensa*, de wereld van het objectieve.

In weerwil van wat wij in het spoor van Lamettrie graag geloven, is het probleem dat Descartes' denken opriep allesbehalve van de baan. De objectieve wetenschappen verklaarden het subject voor onbestaande en dachten de hele problematiek van het dualisme buiten spel te hebben gezet. De facto echter is dit subject, in plaats van uitgeschakeld, enkel tot een nulgraad

[2] Julien Offray de Lamettrie, *De mens een machine*, vertaling en inleiding Hans W. Bakx, Boom, Meppel/Amsterdam, 1978.

herleid. Het is van alle inhoud ontdaan (alles wat we aan het subject toeschreven, kan als functie van het object geïnterpreteerd worden), het heeft niets meer behouden van de ‘substantie’ die het vroeger was, tenzij zijn *plaats*.

Wat in een tot objectiviteit beperkte wetenschap niet buiten spel gezet is, is de *plaats* van het subject. Dit soort wetenschap veronderstelt een zuiver, leeg punt dat zich per definitie *buiten* het object bevindt. Het is het punt van waaruit het object ‘neutraal en onpartijdig’ geobserveerd kan worden. De 'objectieve' blik, die sindsdien norm van wetenschappelijkheid is geworden, is in de grond enkel het resultaat van een objectiverende *enscenering*, waarbij het punt van waaruit men 'weet', *neutraal* en waardevrij wordt geacht: als een van alle 'subjectieve' belangen gezuiverd, leeg standpunt. In dat standpunt overleeft het cartesiaanse subject dat nog steeds een onoverbrugbare kloof installeert die het scheidt van zijn object, van de wereld buiten zich.

Wil je een groep gedragspsychologisch bestuderen, komt het er niet op aan om elkeen te vragen wat hen tot groep maakt; wetenschap vereist een objectieve aanpak. Het punt van waaruit zo’n objectief onderzoek opereert, bevindt zich echter onvermijdelijk *buiten* het onderzoeksobject. De gedragswetenschapper gaat postvatten achter een in één richting doorzichtige spiegelwand; pas zo kan hij zijn object observeren zonder zelf geobserveerd te worden. De plaats die hij inneemt behoort precies niet tot het domein van zijn object, het is de plaats van het tot een nulgraad herleid cartesiaanse subject. De wand van waarachter hij zijn waarnemen doet is de dualistische scheiding die Descartes (en wij met hem) vergeefs tracht uit de weg te ruimen.

Die ‘wand’ is het probleem waarrond ons moderne zelfverstaan draait zonder er ooit in het reine mee te komen. Het is de verborgen grenslijn die door dwars door onze wereld loopt en ons zowel aan die wereld bindt als er ons van scheidt. Beschut *achter* die grens, stelt zij ons in staat de wereld in volle vrijheid te benaderen, er onbelemmerd heer en meester over te spelen en ermee te doen wat we willen. Het is die onzichtbare grens die onze moderne techniek zo grenzeloos maakt. Los van de wereld buiten ons, kunnen we met die wereld doen wat we willen. Maar de tol is wel dat we inderdaad losgeslagen zijn, weg van de wereld. Dat we ons ophouden in een punt die erbuiten valt. De nucleaire dreiging illustreert dit op onthutsende wijze: in staat de wereld zo te manipuleren dat hij in enkele ogenblikken naar het stenen tijdperk kan gekatapulteerd worden, moet de mens plots constateren dat hij, in de ontwikkeling van dat kunnen, zichzelf inderdaad altijd buiten beschouwing heeft gelaten. Dat hij er altijd al buiten stond en, zo weten we nu, pas daarom tot dit grenzeloze kunnen in staat was. De cartesiaanse cesuur heeft ons én een onbegrensde macht over de wereld gegeven én er ons tegelijk voorgoed van vervreemd. Zij is onze euforie én ons trauma. Zij maakt ons immuun voor een eeuwig

betwijfelbare wereld zonder grond en zonder grenzen en geeft ons daarom een quasi grenzeloze macht over die wereld. Maar omdat wij als subject *buiten* die wereld blijven, is het subject ook de naam voor wat aan onze grenzeloze macht ontsnapt. In staat de hele objectieve wereld naar onze hand te zetten en uit de kleinste elementaire deeltjes een energie los te krijgen die vermag de wereld inclusief onszelf te vernietigen, beseffen we plots dat dit tomeloze kunnen 'onszelf' – dit wil zeggen het 'subject' dat we zijn – van bij het begin altijd over het hoofd heeft gezien. De ratio waarmee we die nucleaire energie aan de elementen ontrukken, blijkt machteloos wanneer zij iets moet zeggen over het subject dat haar aanwendt om die energie te ontwikkelen. Hier voelen we wat de cartesiaanse idee betekent dat het subject van de moderne wetenschap inderdaad per definitie *buiten* haar object valt.

3… & emoties/passies

Op dit trauma rust én beeft onze moderniteit. Het is wat haar vormt en uit vorm houdt, construeert en deconstrueert tegelijk. Het discours over passies en emoties, dat de moderniteit vanaf haar ontstaan heeft begeleid, moet in die context gezien worden. Van Descartes, over Spinoza, tot Damasio; van Bossuets zedepreken *tegen*, over de Saint-Justs exaltaties *pro*, tot de intimiderende fascinatie die vandaag van haast elke mediabeeld afdruipt: elke generatie heeft haar discours over passie en emotie gehad. Want elke generatie moet op haar manier de traumatische cesuur waarop haar moderniteit rust bezweren en verdringen. En omdat zij nooit geheel sluitend is, geeft elke verdringing dit trauma ook altijd ergens bloot. Reden waarom ze steeds weer andere listen moet verzinnen om de zaak toegedekt te houden.

In het cartesiaanse systeem kon aanvankelijk alleen God de brug maken tussen de twee werelden die de methodische twijfel van elkaar had gescheiden. Tot Descartes zich over de passies ging buigen: want daar was het toch zonneklaar dat die twee werelden alles met elkaar te maken hadden en dat de cesuur die lichaam en ziel van elkaar scheidde dus niet zo radicaal was als eerst werd gesteld. In de passie voelde de ziel toch het lichaam en het lichaam de ziel? Zo kwam het Descartes voor, maar een afdoende oplossing voor zijn dualisme kon hij er niet uit afleiden.

Ook bij La Mettrie wijzen de passies hem de weg naar een oplossing voor het probleem van de cartesiaanse cesuur. Want wat zijn die in zijn ogen anders dan aandoeningen die illustreren hoe *alles* lichamelijke aandoening is, ook de vrije wils- en denkactiviteit die Descartes ten onrechte nog aan een autonome substantie toeschreef? Ooit zullen we wetenschappelijk aantonen hoe passie en vrije wil integraal tot zenuw- en hersenfuncties te herleiden zijn, stelt hij

in het *futurum*. En dit futurum geeft ongewild te kennen dat het punt *van waaruit* zijn ‘wetenschappelijke’ blik opereert te situeren valt buiten datgene *waarover* zijn wetenschap het heeft. Het futurum van zijn argument verdringt én toont de traumatische cesuur die het subject van zijn spreken scheidt van het object waarover hij spreekt.

La Mettrie’s oplossing is tot op heden toonaangevend geweest. Willen we het wetenschappelijk over emoties hebben, horen we ze terug te brengen tot objectieve, meetbare processen. Het is het discours dat de laatste decennia trouwens met vernieuwd aplomb de menswetenschappelijke scène verovert. Gevoelens zijn zichtbaar geworden, zegt men, en men toont je ‘brain images’, kleurige plaatjes wan hersenkwabben in werking. Daar zie je wat er gebeurt als je iets voelt, wenst, denkt. En zonder het te beseffen versta je dit als: daar zie ik mij voelen, denken, wensen. Gevoelens zijn bovendien ook verklaarbaar geworden: ‘kijk’ maar naar de ‘ancestrale feiten’, zo predikt de evolutionaire psychologie, dan zie je toch dat wat jou leidt in je passie voor je liefste, je genetisch materiaal is: het zoekt een manier om het zelfbehoud van de menselijke soort te optimaliseren.

Zijn dit dan de gevoelens waarvoor de “emotionele samenleving” opkomt? Zijn zij het waarvan die samenleving zegt dat ze in hun de status van objectiviteit erkend dienen te worden? Feit is dat die emotionele samenleving met dezelfde verve ook voor het tegenovergestelde opkomt, voor emoties en passies die zo’n rationele legitimatie niet hoeven om als ‘objectieve feiten’ erkend te worden. Emoties en passies die hun bestaanrecht te danken hebben aan het feit dat ze ‘vanuit de buik’ spreken, dat ze beter dan wat dan ook rechtstreeks uiting geven aan wat de mensen echt denken en echt zijn. Hun objectieve status hebben ze niet aan hun objectief wetenschappelijke feitelijkheid te danken. Integendeel, emoties zijn wat ze zijn, wat de wetenschap er ook over denkt. En precies zonder enige wetenschappelijke legitimatie wil een ‘emotionele samenleving’ ze au sérieux nemen.

Pas nu wordt iets zichtbaar van de ideologische plaats die ‘emoties’ in onze laatmoderne ideologie bekleden. De manier waarop ons huidige zelfverstaan ernaar verwijst zegt twee tegenovergestelde dingen tegelijkertijd, en het ideologische blijkt vooral uit het feit dat dit ‘tegelijkertijd’ aan onze waarneming ontsnapt. Enerzijds spreken we van ‘emoties’ als van zaken waarover objectieve kennis verzekerd is en waarvan we met wetenschappelijk inzicht de objectieve grond kunnen nagaan. Dit is de ‘coté La Mettrie’ van ons discours over emoties: zij illustreren dat alles objectief is en dat het subject enkel subjectief is en dus tot objectieve gegevens moet worden herleid. Maar anderzijds is het discours over emoties ook compatibel met dat andere, alom tegenwoordige vertoog dat onomwonden het vrije en zelfstandige subject promoot, het subject dat heer en meester is over zichzelf is en dat, vanuit

dit standpunt, als een ware vrije ondernemer, de werkelijkheid als zijn project te lijf gaat. Hier laten de emoties het subject aan het woord zoals het niet tot objectieve feiten te reduceren is maar vrij vanuit zichzelf kan bepalen wie het is en wat het met zichzelf en de objectieve wereld rondom wil uitrichten. Die vrijheid spreekt uit emoties, emoties die voor zichzelf spreken en die beter het 'zichzelf' van de mens vertolken dan de rationele spinsels waarin hij zich zo vaak kronkelt.

'Emoties', enerzijds, als de symptomen van de gedetermineerde, objectieve grond waarop de mens teruggaat; 'emoties', anderzijds, als promotoren van zijn vrije subjectieve grond. In het heersende discours waarmee de 'emotionele samenleving' zich een plaats de geschiedenis verovert, gaan beide topics probleemloos samen. En dit enkel en alleen omdat de contradictie tussen hen niet wordt gehoord. In dit 'ongehoorde' en ongezegde treffen we dus het kernpunt waar het om gaat in 'het misverstand waardoor wij elkaar vandaag de dag verstaan'. Ons discours over emoties wedt op twee paarden tegelijk: het bevestigt dat we als subject vrij en zelfstandig zijn, dat we pas in wat we voelen, echt weten wie we zijn en wat we willen. Dat met andere woorden pas onze emoties de vrijheid van onze wil rechtsreeks tot uitdrukking brengen. Én op andere momenten bevestigt datzelfde discours dat die vrijheid tot in zijn laatste determinanten is blootgelegd en wetenschappelijk tot in zijn intiemste schakels te retraceren is.

Het item 'emoties' promoot tegelijk de ontkenning en de erkenning van het volle, vrije subject. Cartesiaans: het promoot tegelijkertijd de *res extensa* en de *res cogitans*. En dus zet het op zijn manier nog steeds de oude, cartesiaanse cesuur neer, zij het door die uitdrukkelijk niet te tonen en ongezegd te laten, door ze op een subtiele manier verdrongen te houden onder een gelijktijdige erkenning én ontkenning van het subject. Het zet het onhoudbare, nooit opgeloste dualisme neer waaraan we zowel onze grenzeloos technische kunnen te danken hebben als onze tragische onvermogen dat kunnen meester te worden.

Luisterend naar onze 'emoties', horen we 'onze buik' spreken. Het ene ogenblik zegt die hoe vrij de wereld voor ons open ligt en hoe ongebonden we kunnen zijn wie we willen. Het volgende ogenblik ligt die als in een dissectie voor ons open en lezen we er de determinanten van onze vrije wil in – zoals ooit de Romeinse auguren de lotgevallen van het imperium en zijn keizer lazen in de opengelegde ingewanden van een uit de kosmos geplukte vogel. Tussen de buik van waaruit we spreken en de buik die openligt, tussen het brein waarmee we in volle vrijheid de wereld aan ons onderwerpen en het brein dat de brain-images in hun wetmatigheden willen vastleggen loopt een onoverbrugbare kloof. Maar de focus op de emoties die sinds jaar en dag het moderne discours begeleidt – ongeacht trouwens in welke

zin over die emoties gesproken wordt, vrij of gedetermineerd – zorgt ervoor dat die kloof onopgemerkt blijft en dus blijvend haar werk kan doen. Het discours over gevoelens dat in een ‘emotionele samenleving’ een eersterangse rol krijgt toebedeeld, weet mooi op de twee paarden tegelijk te wedden – en dus te verdonkeremanen dat er überhaupt moet gewed worden. Sinds La Mettrie is de cartesiaanse kloof die ons zo productief van de wereld scheidt onzichtbaar en fucntioneert ze daarom des te efficiënter. De sluier die haar aan het gezicht onttrekt is geweven met ons discours over emoties, emoties die we ofwel laten primeren over de ratio ofwel aan die ratio ondergeschikt maken: beide procédés staan in dienst van de zelfde verdringing.

Tijdens hetzelfde avondje tv kijken, vergapen we ons het ene uur aan een of andere Schwarzenegger die zich vanuit pure emotie de vrijheid neemt de wereld in eigen handen te nemen, en het ander uur genieten we van de rationele ontrafeling die dezelfde vrijheid reduceert tot noodzakelijke processen. De ene talkshow geeft alle ruimte aan de ‘irrationele’ emoties, de andere documentaire bedwelmt ons met een hyperrationeel vertoog over dezelfde emoties. Beide discoursen gaan hand in hand of, beter, ze bedekken samen de zelfde traumatische cesuur. De ‘rationele samenleving’ van gisteren en de ‘emotionele’ van vandaag zijn twee handen op één buik.