

## recensies

---

### Zien, horen, of zwijgen?

Marianne Boenink

*Recensie van: Modernity and the Hegemony of Vision, David Michael Levin (ed.). University of California Press, Berkeley 1993. 408 p., fl. 54,60.*

Om maar eens met een naar meerdere zintuigen verwijzende metafoor te beginnen: sommige boeken hebben het effect van een toverbal. Je begint aan een mooi rond, eenduidig getint snoepje, dat vervolgens steeds een andere kleur en vorm blijkt aan te nemen, tot er aan het eind niets meer van over is. *Modernity and the Hegemony of Vision* is zo'n boek.

In deze bundel laten auteurs van divers pluimage hun licht schijnen over de stelling dat het westerse denken lange tijd is gekenmerkt door het onvertaalbare begrip 'ocularcentrism'. Hiermee wordt bedoeld dat filosofen hun stiel vaak hebben omschreven met visuele aanduidingen als 'reflectie', 'inzicht', of 'verheldering'. Te denken valt ook aan de centrale rol die duidelijker als metafoor herkenbare uitdrukkingen als 'het licht der rede' of 'spiegel der natuur' in de filosofische geschiedenis hebben gespeeld. Tamelijk ongemerkt zou door deze metaforiek de toon zijn gezet voor de kenmerken die filosofen (of zij nu empirist dan wel rationalist waren) door de eeuwen heen aan ware kennis van de werkelijkheid hebben toegeschreven.

De auteurs van de bundel zijn er in geslaagd mij op een effectieve manier (maar vermoedelijk onbedoeld) van mijn aanvankelijke interesse voor deze stelling af te

brengen. Terwijl ik voorlopig geen zin meer op papier krijg zonder op te merken hoeveel visuele metaforen daar in sluipen, ben ik er inmiddels niet zeker meer van dat dit een historische constante van het westerse denken genoemd kan worden, om over de eenduidigheid van de effecten die zulke metaforen bewerkstelligen nog maar te zwijgen.

Overigens is de stelling niet bepaald nieuw. Richard Rorty signaleerde in 1980 in *Philosophy and the Mirror of Nature* al dat de westerse filosofie een *visuele bias* had. Nog eerder schreven Dewey, Heidegger, Blumenberg en Jonas er over. De bundel opent (na een inleiding) dan ook met een vertaling van Blumenbergs artikel uit 1954 over licht als metafoor voor waarheid in het klassieke en middeleeuwse denken. Inmiddels lijken veel hedendaagse denkers de diagnose 'ocularcentrism' aanvaard te hebben en worden al pogingen ondernomen het filosoferen op een andere leest te schoeien. Die acceptatie verklaart de perspectiefverdubbeling die zich in 12 van de overige 14 bijdragen geregeld voordoet: veel auteurs schrijven over het werk van hedendaagse, continentale denkers die zelf de diagnose 'ocularcentrism' gesteld hebben. De auteurs beperken zich dan meestal tot interpretatie van en eventueel kritiek op deze diagnose. Slechts een enkeling (Judovitz over Descartes) probeert zelf nog 'ocularcentrism' in het werk van de besproken filosoof aan te tonen.

De resterende twee artikelen bespreken geen filosofen, maar gaan in op de invloed van de televisie op de boekcultuur (Romanyshyn) en op het kijken naar en interpreteren van naaktschilderijen (Bal). Zij vallen daardoor enigszins buiten de rest van het boek.

Het toverbaleffect wordt vooral veroorzaakt door de verschillende invullingen die de besproken filosofen, maar daar overheen nog eens de auteurs van de bundel, aan het begrip 'ocularcentrism' geven. Niettemin zijn er enkele auteurs die door hun tamelijk gelijklopende opvatting van dit begrip toch nog de suggestie overeind weten te houden dat de toverbale een eenduidige kern bezit. Tot deze groep behoren o.a. Levin, die zich op Heidegger baseert, Jay (over Sartre en Merleau-Ponty), Mc Cumber (over Derrida) en Judovitz (over Descartes).

Hun redenering wordt steeds gekenmerkt door het volgende schema. 1: Visuele metaforen zijn wijd verbreid in de geschiedenis van de filosofie. 2: Deze metaforen stellen bepaalde aspecten van het denken voorop en moffelen andere onder het tapijt. Zo zouden ze afstand impliceren tussen kijker en bekeken; ze bewerkstelligen objectivering van het bekeken en zetten aan tot het idee dat het kijkende subject een neutrale, onafhankelijke geest is; en ten slotte wordt het statische, onveranderlijke van objecten geaccentueerd, ten koste van hun historische aspect. *Ergo 3*: in de geschiedenis van de filosofie is een bepaalde manier van denken op zijn minst hegemoniaal geweest. Visuele metaforiek, of die nu werd ingezet door Plato, Aristoteles, Descartes of Kant, heeft een specifieke metafysica en epistemologie geconstitueerd, zo luidt de diagnose.

De eerste veronderstelling wordt vaak gestaafd met etymologische argumenten. Begrippen als paradigma (*para-deiknunai*, naast iets anders tonen), theorie (*theoria*, aandachtig kijken naar) en speculatie (*speculatio*, spiegelen) worden op visuele stammen herleid. Veel meer dan suggestieve aanwijzingen zijn dit echter niet, zo

blijkt wel als Levin in zijn bijdrage *deiknunai* ook in verband brengt met het Latijnse *dicere* (zeggen), zonder zelf op te merken dat dit zijn stelling eerder verzwakt dan versterkt. (p.195)

In deze etymologische bewijsvoering doet zich de invloed van Heidegger, die in veel bijdragen figureert, op tamelijk onschuldige wijze gelden. Kwalijker is het wanneer, onder al dan niet expliciete verwijzing naar Heideggers werk, met het grootste gemak 'gewelddadige' eigenschappen aan de visuele metafysica en kentheorie worden toegeschreven. Uiteraard is de zin van het analyseren van visuele metaforiek er voor een belangrijk deel in gelegen te wijzen op haar beperkingen, op wat door deze terminologie buiten het gezichtsveld dreigt te raken. Het is mij echter toch wat te gemakzuchtig wanneer Levin het verband dat Heidegger legde tussen de metaforische blikvernuwing van de westerse filosofie enerzijds en de wil tot macht, de calculerende rede en de technologische cultuur anderzijds niet alleen zonder meer overneemt, maar daar vervolgens nog de suggestie aan toevoegt dat deze *bias* ook verband houdt met patriarchaat, racisme en kapitalisme. Hier lijkt mij een wil tot monocausaal verklaren van alle leed in de wereld aan het werk, die meer beperkt dan bevrijdt.

Nog erger wordt het als de schuld voor deze blikvernuwing niet bij de filosofen zelf, maar in de *common sense* wordt gezocht: de "psychosocial pathology of everyday seeing" (p.205) zou de filosofie hebben besmet. Een dergelijke manoeuvre demonstreert precies hoe filosofen er toe neigen zich boven het alledaagse leven te verheffen en zichzelf buiten beeld te houden. Dat dezelfde auteurs deze neiging eerder met de visuele *bias* van de filosofie

in verband hadden gebracht, blijft geheel onbesproken. Deze irreflexieve houding lijkt dan ook in het voordeel van de betreffende auteurs te werken: in hun eigen bijdragen herhalen zij de eigenschappen die ze aan de 2500-jarige geschiedenis van de filosofie toeschrijven.

Gelukkig zijn er ook andere geluiden. Sommige auteurs geven de diagnose van de door hen besproken filosoof minder volgzzaam weer en weten daardoor de filosofische preoccupatie met kijken enigszins te relativieren. Een andere groep bespreekt werk van filosofen die een tegendraadse opvatting van kijken hanteerden. Zij weten daardoor het aantal eigenschappen dat met kijken kan worden geassocieerd te vereenvoudigen en het genoemde toverbaleffect te bewerkstelligen. Gezamenlijk zorgen deze auteurs voor een snelle afbraak van de redenering van de 'ocularcentristen'.

De auteurs die zich verzetten tegen de aanname dat visuele metaforen ook in de hedendaagse filosofie nog alom aanwezig zouden zijn, nemen de eerste veronderstelling onder vuur. Zo komt Nye in haar bijdrage over Irigaray tot de conclusie dat de filosofie deze eeuw een ontwikkeling heeft doorgemaakt die Irigaray in haar kritiek op het 'ocularcentrisme' over het hoofd ziet. Minstens vanaf Wittgenstein is de filosofie volgens Nye gebonden aan een taal die niet langer naar een externe realiteit, maar vooral naar zichzelf verwijst. De filosofie is sinds de *linguistic turn* als het ware blind geworden. Juist omdat ze van oudsher zo sterk de nadruk op het kennende oog legde, berekende dit dat de filosofie in zichzelf gekeerd raakte en begon af te sterven. Het enige alternatief voor deze dode filosofie is volgens Nye dan ook zich open te stellen voor indruk-

ken van alle zintuigen en het interpersoonlijke spreken daarover. Dat zou moeten resulteren in een filosofie die in geuren en kleuren verhaalt over het leven van alledag en die bovendien haar eigen perspectiviteit onderkent.

Een soortgelijke historische relativisering wordt aangebracht door Warnke. Zij laat onder meer zien dat Habermas' theorie van het communicatieve handelen een vrucht is van filosofen ná de *linguistic turn*. Weliswaar legt Habermas er in discussie met hermeneutici als Gadamer nog steeds de nadruk op dat een kritische maatschappijtheorie distantie ten aanzien van maatschappelijke fenomenen impliceert; de manier waarop hij deze *distantie* in zijn theorie inbouwt is echter afgeleid van de taal (en van spreken en luisteren), niet van observatie (van kijken). De filosofische spectator is een communicerende actor geworden.

Overigens wordt bij Habermas ook bijzonder duidelijk dat het oor als alternatief voor het oog een historische verandering heeft ondergaan. In de Middeleeuwen was het luisterende oor het embleem van ontvankelijkheid voor de autoritaire geboden van een hogere macht, waardoor het oog (eerst zien, dan geloven) in de moderne tijd een revolutionaire, gezagsondermijnende betekenis kon krijgen. Het twintigste-eeuwse oor is dat onderdanige karakter kwijtgeraakt, omdat ze steeds in combinatie met een sprekende mond wordt gedacht: de moderne, mondige luisteraar mag tegenspreken. Juist door deze verschuiving kan Habermas pretenderen dat hij met de visuele bias ook het subjectcentrische karakter van veel traditionele filosofie vermijdt: zijn communicatietheoretische filosofie is intersubjectief.

Mag het monolithische beeld van een al 2500 jaar 'ocularcentrische' filosofie door de *linguistic turn* dus enige deuken hebben opgelopen, dat wil nog niet zeggen dat daarmee het oog in de filosofie geheel zou hebben afgedaan. Sommige auteurs richten hun pijlen dan ook op de tweede stap in de redenering door te betwisten dat kijken noodzakelijk met distantie, a-historiciteit en objectivering verbonden zou zijn. Soms is het voor niet-ingewijden uiterst vaag wat de voorgestelde vormen van anders kijken precies impliceren, zoals in het geval van het 'afgrondelijke zien' dat Shapiro in navolging van Nietzsche propageert of het 'aangezien worden door het Gelaat van de Ander' (Davies over, u raadt het al, Levinas). Instructiever is het uitermate heldere pleidooi voor moral vision van Warnke. Habermas miskent volgens haar dat de geldigheid van normen nooit uitsluitend op discursieve wijze kan worden vastgesteld: wat een beter argument of een relevante discussiebijdrage is, hangt altijd af van de zienswijze van de verschillende gesprekspartners. Deze *moral vision* distantieert en objectivert niet, maar duidt juist op een zeer betrokken perceptie.

Andere auteurs maken duidelijk dat het naast elkaar zetten van beelden uit verschillende periodes de grenzen van de eigentijdse blik kan doorbreken, juist omdat kijken niet in elk tijdperk hetzelfde is. Foucaults diakritische methode (Flynn) en Benjamins dialectische beelden (Buck-Morss) weten op deze wijze met behulp van het beeld de statische these van het 'ocularcentrism' effectief onderuit te halen: het oog is net als het oor onderhevig aan de flux van de geschiedenis.

Het zijn met name deze historisch nuancerende bijdragen die de vraag op-

roepen hoe substantieel de toverbal van het 'ocularcentrism' is. Als niet alleen de eerste stap in de redenering van de 'ocularcentristen' genuanceerd moet worden (visuele metaforen zijn in elk geval na de *linguistic turn* minder wijd verbreid en invloedrijk dan voorheen), maar ook de tweede (visuele metaforen kunnen de aandacht op zeer uiteenlopende aspecten van de werkelijkheid richten), wat blijft er dan nog over van de conclusie dat visuele metaforen de oorzaak zijn geweest van een bepaalde manier van denken in de geschiedenis van de westerse filosofie? Zouden we er voortaan niet beter aan doen te zwijgen over zien en horen in de filosofie?

Vooralsnog lijkt die radicale optie mij niet aan de orde. Sommige bijdragen aan deze bundel laten zien hoe het analyseren van zintuigmetaforiek op het niveau van één of twee auteurs wel degelijk heel aardige resultaten op kan leveren. Het probleem ligt vooral bij de sprong naar generaliserende conclusies over 'de' filosofie en haar geschiedenis, die vaak te snel en te gretig wordt gemaakt. Bovendien is het mijns inziens nog steeds niet uitgesloten dat niet zozeer de visuele metaforiek, als wel het filosoferen zélf distantie in de hand werkt (een suggestie die in de bundel alleen door Houlgate, aan de hand van Hegel, wordt gedaan). Indachtig de woorden van Lucretius: "Blame not on the eye the error of the mind."

#### Noten

1 Zie ook het eveneens in 1993 verschenen boek van Martin Jay, *Downcast Eyes - The denigration of vision in twentieth-century French thought*. California Press, Berkeley 1993.