

Schrijven met Montaigne



Tanny
Dobbelaar
Schrijven met
Montaigne

Ambo|Amsterdam

ISBN 90 263 1915 0
© 2005 Tanny Dobbelaar
Omslagontwerp Marry van Baar
Foto auteur Adrienne M. Norman

Verspreiding voor België:
Veen Bosch & Keuning uitgevers n.v., Wommelgem

Voor Marjan



Inhoud

Inleiding 9

- 1 De probeersels van Montaigne 17
- 2 Schrijven vanuit jezelf 36
- 3 Scepticisme als schrijffilosofie 70
- 4 De lezer als vriend 97

Epiloog 113

Noten 119

Bibliografie 125



Inleiding

Dit boek hinkt onbekommerd op twee gedachten. Het behandelt zowel de essayistiek in het algemeen als het werk van de zestiende-eeuwse filosoof Michel de Montaigne in het bijzonder. Om met dat laatste te beginnen: dit boek wil zonder enige terughoudendheid de essays van Montaigne aanprijzen. Want hoewel ze ruim vierhonderd jaar oud zijn, zijn deze essays nog steeds fris van toon, wijs van inhoud en interessant voor een breed publiek.

De schrijfstijl van Montaigne vormt een gunstige uitzondering op de moeizame schrijfrant van zoveel oude en hedendaagse filosofen; zij bekommeren zich vaak uitsluitend om de inhoud van hun gedachten. De stijl of toegankelijkheid van hun geschriften laat hen meestal koud. Geen wonder, net als wiskunde of kunstgeschiedenis is filosofie een domein met een eigen taal en traditie, eigen termen en een specifieke benadering van problemen. Dat was al zo in de tijd waarin Montaigne leefde en filosofie grotendeels verweven was met theologische problemen.

Montaigne toont zich weinig gecharmeerd van dit soort filosofie. Van de geschriften van Aristoteles gaat hij nagelbijten en zelfs de dialogen van Plato vindt hij maar traag. Hij vraagt zich af waarom filosofen, en niet alleen Aristoteles, zo moeilijk te begrijpen zijn. Schrijven ze met opzet zulke ingewikkelde teksten? Is dat '[...] om een zo loze materie wat meer cachet te geven en om onze geest nieuwsgierig te houden en hem wat te knagen te geven op een bot dat hol is en waar weinig vlees aan zit?'¹ Ook van de filosofiebeoefening van zijn eigen tijd heeft hij geen hoge

pet op: 'Merkwaardig genoeg heeft in onze tijd filosofie zelfs voor weldenkende mensen een ledige, irreële klank gekregen, alsof zij zowel in theorie als praktijk van nul en generlei waarde is. Ik denk dat dit komt door alle sofistrierij, die de toegang tot haar bemoeilijkt heeft. Zij wordt volkomen onterecht afgeschilderd met een stuurs en somber gelaat, dat jongeren afschrikt en verre van haar houdt.'²

Montaigne is bepaald geen vakfilosoof. Zijn werk is niet systematisch. Voor die tijd belangrijke filosofische kwesties als de onsterfelijkheid van de ziel, de grenzen van ons kenvermogen of de vrijheid van de wil gaat hij zorgeloos uit de weg. Ze zijn hem te abstract, te ver verwijderd van de echte, lees: existentiële problemen van het leven. Argumenten pro en contra staan bij hem nooit netjes onder elkaar. Sterker nog: in de twintig jaar dat Montaigne zijn essays geschreven heeft, spreekt hij zichzelf heel wat keren tegen. Die tegenspraken schijnen hem niet te deren. Hij voert er geen excuses voor aan.

Montaigne mag dan geen klassieke filosoof zijn, een denker is hij wel. En wat voor denker! Een van zijn grootste ambities is om zijn geest zo vrij mogelijk te laten functioneren, onafhankelijk van heersende opinies. Steeds probeert hij zijn eigen visie op welk onderwerp dan ook te formuleren. En daarmee komt hij wel degelijk op filosofisch terrein. Wie immers een visie formuleert, moet ook formuleren welke waarde hij aan de dingen hecht. En juist in het naar boven halen van de 'waarden' die hij belangrijk vindt (een term die hij zelf niet gebruikt), toont Montaigne zich een filosoof. Of eigenlijk: een bepaald soort filosoof, want omdat hij zijn hele oeuvre lang zo onsystematisch te werk blijft gaan, wordt hij in filosofieboeken vaak genegeerd, slechts vluchtig behandeld of alleen geprezen om zijn literaire kwaliteiten.³

Zowel de inhoud van zijn gedachten als de stijl waarin hij ze vormgaf, is door de eeuwen heen aantrekkelijk gebleven. Zijn werk heeft schrijvers, filosofen en wetenschappers ertoe gebracht een onoverzienbare berg literatuur óver Montaigne te produceren. Toch zou het zonde zijn om alleen secundaire lite-

ratuur over Montaigne te lezen. Zeker nu er prima Nederlandse vertalingen van de *Essays* voorhanden zijn, is er geen enkele belemmering meer om van het oorspronkelijke werk te genieten.

Specialistische voorkennis is niet nodig: begin bij de eerste regels ‘Dit, lezer, is een eerlijk boek’, en laat je meevoeren door de gedachten die Montaigne in zo’n twintig jaar ontwikkelde tot en met de laatste alinea’s, waarvan de op een na laatste luidt: ‘Oprecht kunnen genieten van je eigen wezen is de hoogste volmaaktheid en grenst aan het goddelijke. We streven naar andere hoedanigheden omdat we niet weten hoe we moeten omgaan met de ons aangeboren eigenschappen, en wij treden buiten onszelf omdat wij niet weten wat er in ons zit. Het heeft dan ook geen zin om op stelten te klimmen, want ook op stelten moet je met je eigen benen lopen. En zelfs op de hoogste troon ter wereld zit je nog steeds op je eigen gat.’⁴

Dit boek wil niet de zoveelste algemene inleiding zijn op het werk van Montaigne. *Schrijven met Montaigne* wil voornamelijk enkele aspecten van Montaignes schrijffilosofie reconstrueren. Leidende vraag is: hoe kan een essayist tegen zichzelf, de wereld en de lezer aankijken om heldere, toegankelijke, inspirerende essays te schrijven die de moeite van het lezen waard zijn? Het gaat hier om een psychologisch beeld – hoe kijk je naar jezelf – maar ook om een filosofisch geïnformeerd perspectief op denken, op kennis en op de verhouding tussen mens en wereld. Montaigne functioneert in deze niet-academische studie als een voorbeeldig essayist met een visie op schrijven die ook hedendaagse essayisten op koers kan houden. Immers, als je geen journalistiek wilt bedrijven, geen wetenschappelijk artikel wilt schrijven, jezelf niet als verhalen vertellende literator beschouwt, hoe moet je jezelf en je essays dan bezien? Omdat Montaigne uitvinder is van het moderne genre van het essay maar vooral omdat Montaigne zo’n voorbeeldig essayist is, functioneert zijn werk in dit boek als vertrekpunt voor het zoeken naar het antwoord op bovenstaande vraag.

Hoofdstuk 1 van dit boek introduceert Montaigne in de eerste

plaats als essayist en minder als politiek denker, historicus, antropoloog, filosoof, als boekenliefhebber of als kind van zijn tijd. Daarnaast komt het essay als genre te midden van andere hedendaags genres in de categorie non-fictie aan bod. Het blijkt dat het genre van het essay wel een paar algemene kenmerken heeft, maar dat die te algemeen zijn om er veel houvast aan te hebben. Het lijkt wel alsof iedere essayist voor zichzelf moet vaststellen wat een essay nu eigenlijk is. Een schrijver die zich in dit genre wil bekwamen, zal vooral veel moeten lezen, veel moeten schrijven, maar ook veel moeten nadenken óver essays schrijven en over zichzelf. Alleen zo kan een essayist een persoonlijke visie ontwikkelen op zijn of haar essayistiek en vragen beantwoorden als: welke onderwerpen lenen zich voor een essayistische aanpak; hoe subjectief wil ik zijn in mijn belichting van het onderwerp; welke stijl wil ik hanteren?

Belangrijker is dat een schrijver een onafhankelijk perspectief leert ontwikkelen op zijn eigen gedachten, die vergeleken met die van de groten der aarde zo klein en triviaal kunnen lijken. Hoe moet je die gedachten serieus nemen, gegeven het feit dat de wereld meer dan ooit overstromd raakt door boeken? Het ontwikkelen van autonome gedachten die vrij zijn van clichés vereist het balanceren tussen bescheidenheid en zelfvertrouwen over je schrijfcapaciteiten, tussen zelfkritiek en eigenliefde ten aanzien van je wat je denkt en schrijft.

Hoofdstuk 2 gaat in op deze vraag: hoe doe je dat, schrijven over je gedachten zonder dat de tekst saai, pompeus of narcistisch wordt? Montaigne geeft hierop een mooi antwoord: wie blijft steken bij een vorm van eigenliefde, kijkt te oppervlakkig naar zichzelf. Wie 'diep' genoeg kijkt, zal juist een hele wereld tegenkomen die interessant genoeg is voor een ander. In deze visie schuilt een moderne opvatting van het essay, namelijk als een stuk proza dat op een persoonlijke wijze een onderwerp behandelt dat interessant is voor een breed, algemeen publiek. Aan de orde komt ook de filosofische legitimatie van het essay. Per slot van rekening wil een essayist niet alleen maar formuleren of amuseren. Hij of zij wil vooral ook iets bewéren, stelling nemen.

Maar wat is nu de waarde van die stellingen als ze vanuit een persoonlijk perspectief zijn geformuleerd? Montaigne had daar, althans volgens een bepaalde interpretatie van zijn werk, zo zijn ideeën over. Wie op deze wijze naar Montaigne kijkt, ziet niet alleen een rasstilist, maar ook een bijzondere, originele filosoof.

Het formuleren van gedachten vereist een bepaalde afstand tot je gedachtespinsels. Wie zijn eerste formulering voor ‘de waarheid’ houdt, zal het nooit lukken om zijn gedachten verder te ontwikkelen. Montaigne is hierbij een goede leermeester. Hij heeft gedurende twintig jaar voortdurend aan zijn essays geschaafd: niet om zijn oorspronkelijke stellingname in te trekken, wel om ze te verfijnen of aan te vullen. Essays zijn in zekere zin nooit af. Toch was Montaigne niet een dwangmatige perfectionist die zijn teksten nooit goed genoeg vond om aan de wereld te tonen. Hij publiceerde zijn essays wel, maar herzag ze steeds voor een volgende druk.

Montaigne kon zijn essays herzien omdat hij zich, zeker in een bepaalde periode van zijn schrijverschap, opstelde als een echte scepticus. Of liever: als een bepaald soort scepticus die leefde vanuit de veronderstelling dat zijn visie nooit en dan ook nooit de gehele waarheid kon omvatten. Deze sceptische houding blijkt nog steeds heel vruchtbaar bij het schrijven van essays, zo blijkt uit hoofdstuk 3.

Tot slot: de lezer is degene voor wie de schrijver schrijft. Maar hoe verhouden lezer en schrijver zich tot elkaar als de één volledig autonoom wil schrijven wat hij of zij denkt en de ander al die schrijfsels kan lezen, bekritisieren, bejubelen of achteloos kan weggooien? Hoofdstuk 4 behandelt Montaignes visie op vriendschap, een visie die ook diepte geeft aan de verhouding tussen lezer en schrijver. Aan bod komen voorts kwesties rondom taal en stijl. Montaigne wilde zelf niets weten van metavisies op taal of zijn stijl. Het spreken over metafoor, metonymie en allegorie en andere benamingen uit de grammatica noemt hij ‘gebabbel van een kamermeisje’.⁵ Desondanks heeft ook hij, vaak tussen de regels door, een mening over de omgang met taal en de kunst van

het essayeren, het citeren, het doseren van een verhaal en de aandacht daarbij voor het detail: zaken die ook voor moderne essayisten essentieel zijn.

‘Wie mager van lijf is draagt vullingen in zijn kleding. Wie weinig te vertellen heeft, neemt zijn toevlucht tot bombast.’⁶ Uiteindelijk ging het Montaigne niet om taal, maar om dat wat de taal te vertellen heeft, of beter nog, wat de schrijver te vertellen heeft, zo waarachtig en ongecompliceerd als mogelijk is.

Wie werk uit het verleden wil verplaatsen naar het heden, loopt het risico te worden beticht van anachronisme. Anachronisme is een scheldwoord: het betekent dat je je te weinig rekenschap geeft van de specifieke historische en intellectuele context waarin het werk is ontstaan en het te veel vanuit je eigen tijd en context interpreteert. Een tweede mogelijk kritiekpunt luidt: waarom Montaigne? Waarom niet Erasmus, Voltaire, Nietzsche, Hannah Arendt, Walter Benjamin of, recenter, Peter Sloterdijk of Susan Sontag of, in het hedendaagse Nederlandse schrijverslandschap, een essayist als Cyrille Offermans, M. Februari of Willem Jan Otten? Zij allen bewegen zich op het grensvlak van filosofie en literatuur. Heb je Montaigne nu eigenlijk wel nodig om te schrijven over moderne essayistiek?

Toegegeven, net zoals er geen ultieme reden is waarom je juist op deze ene persoon verliefd bent, zo is geen ultieme reden om in een boek over essayistiek je zo te concentreren op één figuur. De keuze voor Montaigne is een spontane geweest, ontstaan uit bewondering, nieuwsgierigheid en het verlangen dieper tot zijn teksten door te dringen.

Er zijn ook andere redenen om Montaigne te beschouwen als leermeester in de essayistiek. Zo is hij niet alleen de uitvinder van de term ‘essai’, ook wordt hij beschouwd als de eerste filosoof in de Europese geschiedenis die op zoek gaat naar kennis van het particuliere. Montaigne beschouwt zichzelf als bron van kennis, maar op een volstrekt andere manier dan Descartes, de andere filosoof die het denkende ‘ik’ zo centraal stelt in zijn werk. De verschillen tussen beide filosofen zijn immens. Begint Descartes bij

twijfel aan ‘zichzelf’, om uit te komen bij criteria voor universele kennis, Montaigne blijft in zekere zin bij ‘zichzelf’ om zich te kunnen verzoenen met wat zijn imperfecte zelf van de wereld ervaart.⁷

Ik zie in Montaigne ook een schoolvoorbeeld van de manier waarop een filosofisch wereldbeeld samenvalt met de stijl waarin dat wereldbeeld wordt geformuleerd. Montaigne wilde het imperfecte, het eindige, het vluchtige, het steeds veranderlijke gestalte geven. Dat doet hij in een tekstvorm die geen enkele conventie volgt wat betreft structuur van de tekst, taalgebruik of onderwerpkeuze.

Ook op deze stelling is veel aan te merken. Immers, Montaignes wereldbeeld kan het onze niet zijn. Daarvoor is er in de afgelopen vierhonderd jaar te veel gebeurd. Wij leven in een andere tijd en vooral onze persoonlijkheden en manieren van denken zijn in de loop van de vierhonderd jaar zo sterk veranderd dat je die verschillen niet kunt negeren. Zijn essayistiek kunnen we ook niet klakkeloos kopiëren. Daarvoor is het genre als genre eveneens te veel van gedaante veranderd. Desalniettemin: ook achter een moderne visie op het genre schuilt een filosofische visie op de verhouding tussen mens, taal en wereld. Door ze in samenhang te bespreken wil ik scherper formuleren wat moderne essayisten doen als ze essays schrijven. Die formuleringen bevatten ook normatieve trekjes: ze benadrukken aspecten van het essay die ik zelf belangrijk acht en die ik lang niet altijd terug zie in teksten die ‘essay’ worden genoemd. Voorbeeld daarvan is het werk van de Engelsman Francis Bacon, die zijn teksten in navolging van Montaigne ook essays noemde en deze in 1597 uitgaf. Bacon zet in zijn essays een totaal andere toon: het lijkt wel alsof hij in zijn teksten discussies liever definitief wil beëindigen dan ze opnieuw leven in te blazen. Bacon zet zichzelf geen moment op het spel, maar poneert een, zoals de filosoof Thomas Nagel zou zeggen ‘view from nowhere’, waarin hij, zonder tegenspraak te dulden, stelt wat goed is. Neem hun beider opvattingen over reizen. Waar Montaigne nieuwsgierig op weg gaat en zich verwondert over alles wat hem voor de voeten komt, komt Bacon met advie-

zen over welke dingen de moeite van het bezichtigen waard zijn, welke contacten men moet zoeken en welke oefeningen en lessen op een bepaalde plaats te vinden zijn.⁹ Met andere woorden: wat een essay genoemd wordt, hoeft nog geen essay à la Montaigne te zijn.

Dit boek gaat ook over de vraag wat een essay zou moeten zijn. Een van de zaken die ik belangrijk vind in essayistiek is dat je 'de wereld' erin terugvindt: dat het niet gaat om gedachten die in eenzaamheid geformuleerd en neergeschreven zijn, zonder dat ze het gezelschap hebben gekregen van ideeën van andere mensen. Ik vind het belangrijk dat een essayist zijn opvattingen, ideeën, ervaringen *in het essay zelf* confronteert met andermans opvattingen, ideeën, ervaringen. Dat verhoogt de levendigheid en geeft ook de indruk dat een schrijver openstaat voor communicatie en zelfreflectie.

Om al deze redenen treed ik het gevaar van anachronisme blijmoedig tegemoet. Dit gevaar is namelijk zo groot dat het onvermijdelijk is. Door bewust te zijn van de vele verschillen tussen de zestiende-eeuwer Montaigne en de lezer van de eenentwintigste eeuw wil ik ruimte maken voor overeenkomsten tussen beiden. Die overeenkomsten zijn er zeker ook. Waren beiden volstrekt verschillende wezens, dan zou de hedendaagse lezer niet eens in staat zijn om Montaigne te lezen, laat staan te waarderen of te profiteren van de inzichten die deze Fransman ruim vier eeuwen geleden formuleerde.

I

De probeersels van Montaigne

Het essay als genre

Wat is eigenlijk een essay? Toen M.A. Gomperts, invloedrijk literatuurcriticus en essayist uit de jaren zestig, die vraag werd gesteld, beschreef hij zichzelf als een schaap dat gevraagd wordt naar het wezen van zijn wol. Juist van zaken die je zeer vertrouwd zijn, is het moeilijk een objectieve beschrijving te geven.

Gomperts kwam uiteindelijk tot het volgende: 'Een essay is de eenvoudigste, gewoonste, meest voor de hand liggende vorm van literatuur. [...] Een essayist blijft op de begane grond. Hij deelt iets mee zonder stemverheffing en voor eigen rekening. Men vraagt zich niet af: waar haalt hij het vandaan? Want hij haalt het kennelijk uit zichzelf. Hij heeft wat rondgekeken, hij heeft wat nagedacht. De inzichten, die hij meedeelt, zijn niet de algemeen verbreide, maar zijn persoonlijke.'¹ Gomperts vergeleek essayisten met dichters en romanschrijvers. Deze laatsten blijven, zo stelde hij, minder dicht bij zichzelf. 'Zij stijgen ten hemel, zij storten ter aarde, ze zijn buiten zichzelf, zoals orakelpriesters in transe.'

Essays behoren tot een categorie teksten waarin 'persoonlijke stijl' net zo belangrijk is als in proza en poëzie, maar waarin het ontwikkelen van gedachten belangrijker is dan het creëren van een imaginaire wereld. In onder meer woordkeus, opbouw en zwierigheid toont zich de stijl van de auteur. Een romanschrijver gebruikt stijl in de eerste plaats als middel om een zo geloofwaardig mogelijke wereld met levensechte personages te scheppen. In die wereld demonstreert de romanschrijver zijn visie op

de wereld. Een dichter gebruikt stijl om beelden op te roepen en met elkaar op een verrassende manier te associëren en een veelheid aan betekenissen te suggereren. Essayisten daarentegen formuleren hun visie expliciet. Hun persoonlijke stijl is bepalend voor zowel vorm als inhoud van hun gedachten. In die zin blijven essayisten inderdaad, zoals Gomperts zegt, dichter bij zichzelf.

Bovenstaande vergelijkingen tussen verschillende genres zijn erg summier. Daar komt nog bij dat er ook essayistische romans bestaan en zeer literair geschreven essays, gedichten in proza en allerlei andere hybride teksten die elke indeling in genres belachelijk maken. Maar om definitiekwesties gaat het hier niet. Ik vergelijk alleen karikaturen van verschillende genres, met als doel om dichter bij de kern van het essay te komen.

Neem de kwestie van de persoonlijke stijl. Een essayschrijver schrijft persoonlijk en subjectief. Toch verschilt de essayist van een dagboekschrijver, alleen al omdat de essayist meer ambitieus dan het louter noteren van ervaringen en emoties. De essayist wil vanuit een persoonlijke invalshoek iets beweren dat voor een algemeen publiek interessant is.

‘Iets beweren’ – ‘vanuit een persoonlijke invalshoek’ – ‘voor een algemeen publiek’. Hiermee zijn de belangrijkste kenmerken van het essay gegeven, maar daarmee is ook nog heel veel niet gezegd. Er blijven heel veel vragen open. Bijvoorbeeld: voor wie zijn essays eigenlijk bestemd? In een wereld waarin teksten steeds vaker als ‘product’ voor een specifieke doelgroep worden gezien, vallen essays uit de toon. Ze kennen geen duidelijke doelgroep. De essaylezer is niet te definiëren als een leesconsument met een specifiek profiel, zoals de lezers van tijdschriften wel worden gezien. En dan is er nog de prozaïsche vraag: hoe lang mag een essay zijn? Er zijn ultrakorte essaytjes, van een paar honderd woorden, en er bestaan essays van wel honderd pagina’s lang. Zijn er beperkingen in het onderwerp van een essay? Blijkbaar niet, als je eens rondkijkt en ziet wat voor teksten er allemaal doorgaan voor essay.

De doelgroep is vaag, de lengte is onbepaald en dat geldt ook

voor het onderwerp. Kennelijk is er voor ‘het essay’ geen duidelijk *format* voorhanden. Hierin onderscheidt het essay zich van andere non-fictiegenres die in veel opzichten directiever zijn. Een vergelijking met die andere genres – en dit zal ook een vergelijking tussen karikaturen zijn – kan verduidelijken hoeveel meer vrijheden een essayist zich kan veroorloven dan een schrijver van een journalistiek of wetenschappelijk artikel, een recensie of een column.

Zo heeft een recensent van bijvoorbeeld een theaterstuk zich aan specifieke regels te houden. Ga maar na: de recensent dient een gedegen samenvatting te geven van het verhaal en een aantal oordelen te vellen over de wijze van acteren, de enscenering, de interpretatie van het verhaal en eventueel over zaken als belichting en decor.

De recensent is geboden het onderwerp van zijn artikel zowel te beschrijven als te beoordelen. Wie geen recensie maar een journalistiek artikel schrijft, moet het oordelen juist achterwege laten. De schrijver van een journalistiek artikel wordt geacht zich ‘objectief’ op te stellen en verschillende kanten van een onderwerp te belichten. Hoor en wederhoor behoren vanzelfsprekend te zijn, de schrijver in kwestie kiest geen partij. Toch mag een journalist vrijer van pen zijn dan een wetenschapper. Zo kan een journalist zich, met mate, beroepen op de vage term ‘uit betrouwbare bron’. Ook hoeft een journalist zich zelden te verantwoorden voor de keuze van zijn bronnen. Dit versterkt het idee dat journalisten neutraal registreren wat zij aantreffen in ‘de wereld’, terwijl ze in werkelijkheid natuurlijk evengoed keuzes maken en beïnvloed worden.

Vergeleken bij journalisten leggen wetenschappers veel meer verantwoording af. Een schrijver van een wetenschappelijk artikel doet geen bewering zonder deze uitgebreid te beargumenteren en te rechtvaardigen, soms met een beroep op onderzochte feiten, vaker met een beroep op autoriteiten die garant staan voor de betrouwbaarheid van de in het artikel opgenomen beweringen. Al die feiten en beweringen zijn in principe door derden te controleren. Dat maakt een wetenschappelijke tekst be-

trouwbaar. Ook dekt de wetenschapper zichzelf bij voorbaat in tegen kritiek, onder meer door te anticiperen op mogelijke bezwaren. Door een tekst zo veel mogelijk ‘dicht te timmeren’ en zo controleerbaar mogelijke feiten aan te dragen, krijgt de wetenschappelijke tekst gewicht.

Zo gedegen als een schrijver van wetenschappelijke teksten moet zijn, zo springerig is de columnist. In columns speelt de schrijver de nar. Hij of zij maakt ‘stoute’ opmerkingen, vaak over een actueel onderwerp, en in Nederland buitensporig vaak over recente uitlatingen van collega-columnisten. De rol van columnist ligt behoorlijk vast. De columnist wordt bij voorbaat al geacht stevige, niet al te genuanceerde en zeker tegendraadse meningen te verkondigen, waarbij de onderbouwing er niet zo veel toe doet maar de controversale min of meer gegarandeerd is.

Essayisten stellen zich behoedzamer op. Hun schrijven is niet in eerste instantie op effect gericht, zoals bij columnisten. Wel schrijven ze stevast vanuit een persoonlijke invalshoek. Ze proberen niet eens objectief te zijn zoals een journalist of wetenschapper dat wel behoort te doen. Essayisten schrijven volstrekt subjectief maar meestal minder stellig dan een recensent of columnist. Zo lijken veel essayschrijvers als ze beginnen met schrijven niet zo goed te weten wat ze gaan beweren. Ze ontwikkelen hun gedachten al schrijvende en voeren de lezer mee in hun gedachtegang. Ze beproeven een ideetje, slaan zijpaden in, raken geboeid door een abstracte redenering of beginnen met het schrijven over iets concreets wat hen hindert of juist amuseert, en ontdekken al schrijvende waar het hen om te doen is. Zij essayeren.

Overigens missen veel teksten zo’n persoonlijke invalshoek, terwijl ze toch essay worden genoemd. Het gaat hier meer om ‘verhandelingen’, om achtergrondartikelen die veel informatie bieden en een zekere neutraliteit uitstralen. Zo zijn er veel wetenschappers die af en toe voor een breder publiek een ‘essay’ schrijven over hun onderzoek. Door zo’n tekst essay te noemen, hoeven ze minder tegemoet te komen aan de eisen die een wetenschappelijk artikel stelt. Ook journalisten die zelf beschou-

wender willen schrijven dan het genre van het nieuwsbericht of achtergrondartikel toelaat, noemen hun artikel graag 'essay'. Ook deze teksten missen vaker de tastende, onderzoekende toon die zo kenmerkend zijn voor 'essays à la Montaigne'.

Dit boek draait om essays waarin de auteur zich opstelt als een moreel personage: als iemand die weet dat al zijn handelingen en ervaringen intuïties bevatten over wat nu echt belangrijk, van waarde is. Een essayist gaat deze intuïties verder onderzoeken en expliciteren. Daarbij kunnen de intuïties over werkelijk van alles gaan: van de laatste trend in MP3-spelers tot en met de effecten van globalisering op Antarctica. Ze kunnen complexe morele dilemma's bespreken maar evenzogoed gaan over een veelgebruikt cliché. Voorbeeld van dat laatste: in menige managementvisie is er sprake van een 'professionele werkwijze', waarin 'de klant' centraal staat. Mooie woorden, maar hoe verhouden ze zich tot de praktijk? Een essayist kan die mooie woorden confronteren met de manier waarop vakbekwame mensen hun werk doen en met zijn of haar eigen intuïties over wat essentieel is in die beroepspraktijk. De manier waarop dergelijke confrontaties leiden tot een stellingname, hangt af van de stijl van de essayist. Het essay kan beginnen met een ongenueanceerd oordeel, met een grappige anekdote of misschien wel met cijfers over de ontevredenheid van ziekenhuispatiënten die tegenwoordig klant worden genoemd.

Hoe interessant het essay zal worden bevonden is natuurlijk van veel andere zaken afhankelijk, onder meer van de manier waarop de essayist zijn andere ervaringen, waaronder lees- en luisterervaringen, daarbij verwerkt. Het is voor lezers prettig te merken dat de auteur een man of vrouw van de wereld is, een die verder heeft gekeken dan zijn of haar eigen neus lang is. De Groningse filosoof René Boomkens zegt het zo: 'De goede essayist articuleert bepaalde cruciale ervaringen zodanig dat hij een meer dan contingent effect sorteert; hij dient kortom voortdurend een gapende kloof tussen subjectieve oordeelsvorming over schijnbaar willekeurige details en een belangrijk inzicht in meer algemene verbanden te dichten. Dat is niet slechts vereist om de

schijn van contingentie of subjectiviteit te vermijden, maar ook omdat het essay altijd tevens het publiek tracht te winnen voor een bepaald standpunt, een keuze van politieke, ethische of esthetische aard. De essayist doet dat niet op de wijze van de propagandist, maar tracht zijn publiek ertoe te brengen om bepaalde ingeroeste overtuigingen (“Grote Verhalen”, bijvoorbeeld) te laten varen en een meer sceptische, open houding te ontwikkelen ten opzichte van de eigen “common sense”.²

Als een essayist zijn persoonlijke visie op een onderwerp centraal stelt, wil dat niet zeggen dat zo’n essay moet gaan over persoonlijke onderwerpen. Liever niet! ‘Bovenpersoonlijke’ onderwerpen hebben de voorkeur, die zijn per definitie voor meer mensen interessant. Een essayistische behandeling van het onderwerp ontstaat als de auteur op zoek gaat naar wat voor hem of haar in dit onderwerp relevant, van waarde is. Een voorbeeld: stel dat het essay gaat over Europese eenwording. Een wetenschappelijke verhandeling kan ingaan op de juridische voorwaarden daarvoor, of de historische achtergronden of de sociale, economische of politieke consequenties van de Europese eenwording. Een journalistiek artikel zal wellicht verschillende opvattingen belichten over de eenwording. In een essay à la Montaigne zal het eerder gaan over een van de vele filosofische vragen die erachter liggen, bijvoorbeeld de vraag: wat is een ideale vorm van samenwerken? In een essayistische benadering van die vraag komt het dan neer op: wat zou samenwerken volgens mij moeten zijn? Hoe simpel het misschien ook klinkt – maar simpel is het zeker niet: wie deze vraag heeft beantwoord, kan ook een visie formuleren op zo’n complex onderwerp als de Europese Unie. Als vanzelf is zo’n visie origineler dan het zoveelste commentaar op al bestaande visies. Doordat de auteur zichzelf als ‘bron van kennis’ ziet, komen er andere gezichtspunten bovendien. Overigens wil dit niet zeggen dat de gehele zoektocht van de auteur letterlijk terugkeert in het essay – dit is een kwestie van presentatie van de zoektocht, die aan de orde komt in hoofdstuk 4. Waar het in dit voorbeeld om gaat, is hoe een essayist à la Montaigne ieder mogelijk onderwerp vanuit een persoonlijk

perspectief kan belichten voor een breder publiek.

Voor veel genres in de categorie non-fictie zijn er schrijfhandboeken op de markt.³ Die schrijfhandboeken bevatten onder meer oefeningen in argumenteren en aanwijzingen die een tekst, iedere tekst, beslist aantrekkelijker maken. Denk aan het opzetten van een deugdelijke redenering, het presenteren van een zinvolle structuur, het indelen van een tekst in alinea's.

Als je ziet hoe uiteenlopend essays van vorm kunnen zijn, dan lijken ze vaak te spotten met de aanwijzingen uit het gemiddelde schrijfhandboek. Voorzover ik weet bestaat er geen handboek voor het schrijven van essays. Dat is niet verwonderlijk. Zo'n handboek kán eigenlijk niet bestaan. Dat komt omdat het essay aan bijna geen enkele verwachting omtrent non-fictieteksten hoeft te voldoen. Een essay mag kernachtig zijn, maar ook dichtertlijk vaag, het mag veel oordelen bevatten of juist weinig, het mag strak van structuur zijn of frivool springen van de hak op de tak, het mag één onderwerp aansnijden of juist tien en ga zo maar door. In feite is er slechts één criterium: een essay is een goed essay zolang er lezers zijn die het mooi, inspirerend, uitdagend, amusant vinden.

Montaigne: uitvinder van het essay

Hij ijsbeert in zijn ronde torenkamer op de derde verdieping van zijn kasteel dat zich bevindt op het landgoed van Montaigne, in de Périgord, ten oosten van Bordeaux. Zijn boeken staan er vijf rijen hoog tegen de wand. Hij bladert nu weer eens in dit boek en dan weer eens in dat: het zijn voornamelijk klassieke auteurs, waaronder Seneca, Sextus Empiricus, Plutarchus, Plato. Hij leest ze in het Latijn, een enkele keer in het Frans, maar nooit in het Grieks want dat beheerst hij niet. De meeste van zijn duizend boeken komen uit de erfenis van de humanist Étienne de La Boétie, zijn beste vriend, wiens dood hem volledig uit zijn evenwicht heeft gebracht. Soms staart hij naar buiten, waar de zoveelste burgeroorlog tussen katholieke en protestante groeperingen

woedt, soms staart hij naar de balken van zijn kamer waar 54 spreuken van auteurs uit de Oudheid en een enkele bijbelspreuk zijn ingekerfd.

In deze toestand moet Michel de Montaigne in twintig jaar tijd het grootste deel van zijn essays geschreven hebben. Montaigne was 37 jaar oud toen hij zich in 1571 terugtrok op zijn landgoed dat zijn vader hem had nagelaten. Tot dan toe heette hij Michel Eyquem, maar dankzij deze nalatenschap erft hij, achterkleinzoon van een wijn- en vishandelaar, ook de adellijke titel 'heer van Montaigne'. Hij laat zich erop voorstaan een edelman te zijn, een krijgsheer. Dat doet hij, een beetje omslachtig, door in zijn werk te benadrukken dat hij geen studiebol is. Zo schrijft hij opgewekt dat hij nog nooit langer dan een uur in een boek heeft gelezen, alsof hij trots is op zijn gebrek aan concentratie. Edelmannen studeren niet.

Voordat hij zich terugtrok op zijn kasteel verkocht Montaigne zijn functie als magistraat bij het gerechtshof van Bordeaux. Tot dan toe had hij verschillende functies gehad, onder meer als adviseur van de koning die hij enkele malen in Parijs had bezocht. Maar Montaigne is het openbare leven zat, met zijn chaotische politiek, de martelpraktijken van de inquisitie en de voortdurende godsdienstoorlogen die zoveel Franse dorpen en landerijen in totale verwoesting achterlieten en waar ook zijn eigen landgoederen niet aan ontkomen. Directe aanleiding voor zijn vertrek van het gerechtshof zijn de heksenprocessen. Montaigne wilde niet medeplichtig zijn aan afschuwelijke martelingen en irrationele veroordelingen van vrouwen tot de brandstapel. En omdat hij in zijn eentje deze processen niet kon stoppen, trok hij zich terug.

Het leven in zijn bibliotheek geeft hem het vooruitzicht op rust en contemplatie. Een monnikenleven, niet in toewijding aan God, maar aan de vorming van zijn eigen geest. Montaigne volgt een ideaal dat uit de Romeinse Oudheid stamt. Cultureel ontwikkelde Romeinen gingen zich op hun oude dag aan studie wijden. Net als in het oude Rome associeerde de elite in de Renaissance het platteland met tijd voor studie (*otium*) en de stad met zakendoen (*negotium*).⁴

Het verlangen naar rust wordt de eerste jaren van zijn retraite niet bevredigd. Hij blijft, vaak in de rol van bemiddelaar, nauw betrokken bij het politieke en militaire leven in zijn omgeving. Ondertussen schrijft hij de eerste twee delen van zijn essays die hij ook publiceert. Daarna, in 1580, gaat hij op reis, in de hoop dat een bezoek aan badplaatsen in Frankrijk, Zwitserland en Italië hem van zijn gruwelijk pijnlijke niersteenaanvallen kan genezen. Onderweg doet hij Parijs aan om koning Hendrik III de eerste twee delen van zijn essays in boekvorm aan te bieden. Later reist hij naar Rome om op audiëntie te gaan bij de paus. Onderweg stelt hij zich op als een antropoloog. Hij wil weten hoe mensen leven en wat hun gebruiken zijn. Zo spreekt hij in Duitsland met Lutheraanhangen over theologische kwesties en in Zwitserland met calvinisten. Hij bezoekt in Verona een synagoge en praat met joden over hun rituelen. In Rome gaat hij naar een besnijdenis, een geestenbezweering en een processie van flagellanten. Hij observeert hoe mensen lopen, eten en slapen en eet overal het plaatselijke voedsel. Ook in eigen land heeft Montaigne antropologisch veldwerk gedaan. Zo kreeg hij een keer gelegenheid een Braziliaan te spreken – uit die volkomen Nieuwe Wereld die nog niet zo lang daarvoor ontdekt was.⁵ Opvallend is zijn nieuwsgierige, onbevangen blik. Hij wil eerst zien voordat hij oordeelt. Maar als hij oordeelt, is hij fel. In zijn essay over kannibalen bekritiseert hij de verovering en vernietiging van het land van de indianen. ‘Hoe konden mensen hun koopmansbelangen ooit zo’n hoge prijs waard vinden? Om voor de handel in parels en peper zoveel steden met de grond gelijk te maken, zoveel volken uit te roeien, zoveel miljoen mensen over de kling te jagen en chaos te brengen in het mooiste deel van de wereld? Vuige overwinningen noemt hij ze.’⁶

Terwijl hij op reis is, wordt hij gevraagd voor het burgemeesterschap van Bordeaux. Ook zijn vader was er burgemeester geweest. Montaigne accepteert die post, waarschijnlijk als eerbetoon aan zijn vader, evenals de verlenging met een tweede termijn, totdat hij in 1585 wordt opgevolgd. In de jaren erna blijft

het leven roerig: de pest breekt uit, de burgeroorlogen duren voort. Montaigne reist naar Parijs waar hij door de strijdende partijen korte tijd in gijzeling wordt gehouden. Ondanks al deze invloedrijke gebeurtenissen blijft hij werken aan zijn essays. De eerste uitgave, in twee delen, blijft hij aanvullen en verbeteren, om ze vervolgens in nieuwe edities uit te geven. Uiteindelijk schrijft hij een geheel nieuw derde deel vol met zijn meest persoonlijke essays. Montaigne sterft in 1592.

Vergeleken met zijn latere werk zijn de eerste essays nogal voorzichtig en braaf. Ze hebben een hoog enerzijds-anderszijds-gehalte en leunen zwaar op citaten van Romeinse schrijvers. Montaigne lijkt daarin vooral een verzamelaar van opinies. In de zestiende eeuw was het gewoonte om citaten van klassieke schrijvers en filosofen te verzamelen, per onderwerp te rubriceren en van een commentaar te voorzien. Erasmus deed het ook. Hij en veel andere humanisten schreven verhandelingen die waren gebaseerd op de Griekse ‘diatribe’, een korte tekst die op een levendige, soms humoristische manier een moreel thema behandelt. Schoolvoorbeeld van dit genre waren de *Moralia* van Plutarchus (50-120 n.C.), een van Montaignes lievelingsauteurs, die ook wel de ‘Montaigne van de Oudheid’ wordt genoemd.⁷ Hoewel in het begin van de vijftiende eeuw er al een Latijnse vertaling uit het Grieks was van Plutarchus’ *Moralia*, las Montaigne een vertaling van Amyot die in Frankrijk veel invloed had.

De *Moralia* van Plutarchus bestaan uit een reeks teksten, bestemd voor een kleine kring van vrienden, familie en leerlingen. Ze bevatten veel intieme informatie over Plutarchus’ dagelijkse leven, vermengd met herinneringen en algemenere ideeën over ‘hoe te leven’. Plutarchus onderbreekt zijn gedachten voortdurend met vergelijkingen, citaten en anekdotes. Montaigne beschrijft Plutarchus’ werk als zo rijk en universeel dat het bij elk onderwerp, hoe uitzonderlijk ook, schatten weet aan te reiken. Montaigne geeft toe dat hij Plutarchus regelmatig plundert – net zoals hijzelf ook door anderen wordt geplunderd, tot zijn grote ergernis. ‘Zelf hoef ik maar even bij hem langs te gaan en ik sleep al een poot of een vleugel in de wacht.’⁸ En hij geeft toe: ‘Van mijn

eerste essays rieken er sommige naar import.⁹ De beroemde historicus en Montaigne-biograaf Pierre Villey telt zo'n vijfhonderd plaatsen in Montaignes werk die direct te herleiden zijn tot dat van Plutarchus.

Pas in latere essays krijgt Montaigne een eigen stem die wij in de eenentwintigste eeuw zo graag een 'moderne' stem noemen, een stem die kenmerkend is voor het individu dat te midden van al het geraas om hem heen een eigen koers blijft varen. Hij blijft echter zijn teksten doordrenken met klassieke teksten en thema's. Pierre Villey heeft in zijn commentaren aangetoond dat elke pagina van de *Essais* op vele manieren verwijst naar andere bronnen, in het bijzonder uit de Oudheid. Wie die teksten niet op zijn duimpje kent, zal ze niet herkennen. Met grote volharding onderzoeken talloze Montaigne-historici welke teksten Montaigne precies gelezen moet hebben en op welke wijze deze in zijn teksten terug te vinden zijn.

Vaststaat dat hij het werk van anderen gebruikt zonder het zicht op zijn eigen formuleringen te verliezen. Montaigne omschreef het zelf mooier: 'Bijen plunderen de bloemen overal, maar daarna maken ze er honing van, en die is helemaal van hen: het is niet langer tijd of marjolein. Zo moet de leerling ook de aan anderen ontleende fragmenten omvormen en omsmelten en er iets heel eigens van maken, namelijk zijn eigen oordeel.'¹⁰ In zijn latere werk was Montaigne zo'n leerling.

Montaignes 'honing' bestond uit het gestalte geven aan een nieuw, hybride genre op het grensvlak van literatuur en filosofie. Een genre dat zowel literaire als betogende kanten heeft en dat we tot op de dag van vandaag 'essay' noemen. Hij ging schrijven wat hij dacht. 'Ik breng hier denkbeelden naar voren die nog niet helder uitgekristalliseerd zijn, discussiepunten, zoals iemand vragen aan het publiek voorlegt waar geen eenduidig antwoord op is en waarover op de scholen gedebatteerd kan worden: niet om vast te stellen wat de waarheid is maar om ernaar te zoeken.'¹¹

De probeersels van Montaigne

Montaigne zou verbaasd zijn als hij zou vernemen dat mensen zijn werk nog steeds enthousiast lezen en dat hij grote invloed heeft gehad op de filosofen na hem. Hij wilde in eerste instantie alleen maar zichzelf beschrijven, en dan niet door te beschrijven wat hij dagelijks meemaakte – zijn daden vond hij te onbeduidend – maar door zijn gedachten aan het papier toe te vertrouwen.

Hoe bescheiden Montaigne ook lijkt, het getuigt van een grote ambitie om je geest vast te willen leggen. Iedereen die het wel eens geprobeerd heeft, kan ervan getuigen. De vertrouwde, soepele gang van gedachten in het hoofd verdwijnt vaak zodra je ze op papier wilt zetten. Dan blijken deze gedachten opeens wankel, vluchtig en ongrijpbaar. Montaigne is zich daar terdege van bewust: 'Ik kan mijn model maar niet laten stilstaan. Hij zwalkt en waggelt in een natuurlijke dronkenschap. [...] Ik moet mijn verhaal met het uur bijstellen. Ik kan aanstonds veranderen, niet slechts bij toeval, maar ook welbewust. Het is een verzameling van veranderlijke gebeurtenissen en onbestemde, soms zelfs strijdige gedachten, omdat ik ofwel zelf een ander ben geworden, ofwel de dingen onder een andere hoek of in een ander licht zie.'¹²

In zijn wens om vooral de veranderlijkheid van zijn gedachten neer te leggen, was Montaigne bijzonder origineel. Veranderlijkheid is een kenmerk van het ondermaanse. Bij de klassieke filosofen had de zoektocht naar onveranderlijke waarheid juist absolute prioriteit. Ze deden er alles aan om *episteme* – onomstotelijk ware kennis – te onderscheiden van *doxa* – louter meningen die subjectief, contingent, betwistbaar zijn. Filosofen wilden de onveranderlijke waarheid achter de veranderlijke dingen zoeken. Gedurende de gehele Middeleeuwen en ook in de vroege Renaissance waren theologie, filosofie en wetenschap nauw met elkaar verbonden. De scholastieke methode stond daarbij centraal. Scholastische filosofen concentreerden zich op logica, kenleer en taal filosofie om daarbij de onomstotelijke waarheden

(proposities) uit vergankelijke, in uiteenlopende talen gesproken of geschreven zinnen te destilleren. Men verloor zich in ijzeren systematische inventarisaties van argumenten voor en tegen stellingen inzake de onsterfelijkheid van de ziel, de vrijheid van de wil, de bewijsbaarheid van God en de bijbehorende definitiekwesties. Deze scholastieke filosofie werd voornamelijk bedreven door monniken. Zij leunden daarbij zwaar op de bijbel en op Aristoteles' geschriften, voorzover deze in een beperkt aantal bronnen in Europa te vinden waren, aangevuld met werken van christelijke, islamitische en joodse commentatoren. Kenmerkend voor de scholastische stijl van filosoferen was een beroep op autoriteiten, zoals de onbetwistbare waarheden uit de bijbel, en op logische deductie – en de veronderstelling dat deze twee in principe met elkaar te verenigen zijn.

In de loop van de veertiende eeuw, met name onder invloed van William van Ockham, ontstond er een scheiding tussen geloven en weten, tussen theologie enerzijds en filosofie en wetenschap anderzijds. Op grond van verfijnde redeneringen meende Ockham dat uitspraken alleen goed door het verstand als ware uitspraken begrepen kunnen worden als ze verwijzen naar concrete individuele dingen. Daarnaast zijn er de waarheden uit de openbaring die via het geloven tot ons komen. Van verzoening tussen geloven en weten is geen sprake meer. Dat maakt de weg vrij voor een wereldser, op het individu gestoelde wijze van filosofie bedrijven.

Mensen als Petrarca, Ficino, Valla, Pompanazzi, Francis Bacon, Bruno en Montaigne bedreven deze vrijere manier van filosofie. Zij waren ervan overtuigd dat filosofie dichter bij het dagelijks leven moest komen staan. Zowel de stijl als de inhoud van de scholastieke filosofie vonden ze te droog en te technisch.

De invloed van antieke bronnen op de ontwikkeling van deze humanistische, meer praktisch georiënteerde filosofie was enorm. Filosofen lazen gretig de geschriften die Griekse geleerden hadden meegebracht nadat ze in 1453 uit Constantinopel naar Italië waren gevlucht. Zo maakte Europa voor het eerst kennis met een aantal dialogen van Plato. De werken van Plotinus

kregen hernieuwde aandacht. In Italië legden humanisten zich toe op het toegankelijk maken van antieke auteurs als Cicero, Lucretius, Seneca en de al genoemde Plutarchus, plus de vele dichters en letterkundigen.

Ook de wetenschappen ontwikkelden zich razendsnel. Copernicus opperde dat de zon in het middelpunt van het heelal staat. Uitvindingen brachten nieuwe feiten aan het licht, en zorgden voor grote sociale omwentelingen. Zo nodigde de uitvinding van het kompas uit tot het bevaren van de oceanen, met de ontdekkingen van Amerika en Indië tot gevolg. De uitvinding van het buskruit maakte een einde aan de heersende macht van de ridders. De boekdrukkunst leverde voor het eerst in de Europese geschiedenis de mogelijkheid om boeken snel te vermenigvuldigen – en dat ook nog op het goedkopere papier in plaats van op perkament.

De enorme vernieuwingen in wetenschappen en filosofie werden vergezeld van vernieuwingen in architectuur, schilderen en beeldhouwkunst en literatuur. Ondanks al die vernieuwingen veranderden sommige dingen juist minder snel dan we nu geneigd zijn te denken. Zo bleven mensen in de Renaissance aanhangers van het magische denken. Aan het bestaan van heksen, duivels, tovenarij en andere bovenaardse verschijnselen werd door weinigen getwijfeld. Het bestaan van God was ook boven alle twijfel verheven, al mocht hij in wetenschappen en filosofie niet meer klakkeloos als autoriteit worden aangehaald. Evenmin twijfelden mensen in de Renaissance aan de mogelijkheid dat je de waarheid kunt leren kennen.

Hoewel Montaigne niet twijfelde aan het bestaan van de waarheid, twijfelde hij wel aan het menselijk vermogen om de waarheid te kennen. En misschien was hij niet zozeer op zoek naar die waarheid als wel naar een vorm van waarachtigheid. Hij wilde zichzelf zo authentiek mogelijk uitdrukken en alle aspecten van zijn wezen tot hun recht laten komen. 'Alles wat in ons beweegt, onthult ons,' zo schrijft hij. En onder dat 'bewegen' verstaat hij in het bijzonder de stroom van zijn gedachten.

Natuurlijk is er geen gedachte zonder inhoud. Zo komt de le-

zer van Montaignes essays veel te weten over de onderwerpen waarover Montaigne nadacht en over de wereld waarin hij leefde. Hij schreef over een keur van onderwerpen: over kleren, over wreedheid, over strijdrossen, over boeken, over kannibalisme, over vaders en kinderen, over eten en drinken, over geuren, over oorlog, eer, over dronkenschap, over impotentie, over heksen, kreupelen, de verschrikkingen die de Spanjaarden begingen in de Nieuwe Wereld, over vrouwen. En vaak, heel vaak, over de dood want die was altijd en overal aanwezig. Ga maar na: aan de voet van zijn kasteel streden katholieken en protestanten langdurige, bloedige oorlogen. Hij verloor vijf van zijn zes dochters voordat ze uit de luiers waren. Zonen kreeg hij niet.

Montaigne probeerde in zijn zelfportret niet zozeer zichzelf als wel zijn verhouding tot de wereld gestalte te geven. Door al schrijvende zijn gedachten over de wereld te ordenen, kreeg hij inzicht in hoe hij in het leven stond en wat hij van de dingen vond. Zijn geschriften noemde hij 'essais' – probeersels. Dat is iets te bescheiden uitgedrukt, maar misschien was het ook wel valse bescheidenheid, want Montaigne wilde meer dan een dagboek schrijven. Hij was vastbesloten zijn probeersels, waarvan hij de eerste schreef omstreeks 1571, aan de buitenwereld te laten lezen.

Montaigne als leermeester

Montaignes stijl is zo helder, zijn gedachten zijn zo fris, dat je geneigd bent hem als tijdgenoot te beschouwen. Zeker als je bedenkt dat veel van zijn standpunten passen bij moderne filosofische thema's, zoals de kritiek op de autonome rede, het belang van 'driften', of de onmogelijkheid om via woorden rechtstreeks naar 'de dingen' te verwijzen. Ook zijn gedachten over de eindigheid en veranderlijkheid van de mens sluiten aan bij zowel moderne als postmoderne filosofieën. Montaigne is volledig sceptisch ten aanzien van de idee dat mensen de gehele werkelijkheid kunnen overzien. Juist dat laatste aspect bracht de Franse filo-

soof Jean-François Lyotard ertoe het essay à la Montaigne bij uitstek postmodern te noemen.¹³

Montaigne inlijven in je eigen hedendaagse, theoretische straatje is natuurlijk anachronistisch. Zo negeer je de specifieke context en tijd waarin Montaigne leefde en die vanzelfsprekend van invloed waren op zijn gedachten. Om een enkel punt te noemen: in tegenstelling tot de postmodernen geloofde Montaigne in God, in een leven na de dood en in alle dogma's die voor katholieken vanzelfsprekend waren. Ondanks zijn verlangen naar onafhankelijkheid was Montaigne immers ook een toegewijd katholiek die zijn geschriften voorlegde aan de pauselijke censor. Die keurde enkele passages af, waaronder de passage waarin Montaigne kritiek leverde op het martelen van mensen en daarmee op de katholieke inquisitie. 'Alles wat verder gaat dan een eenvoudige executie, vind ik louter wreedheid.'¹⁴ Overigens heeft Montaigne deze passage uiteindelijk niet verwijderd. Blijkbaar was die censuur ook weer niet heel dwingend. Sterker nog, het Vaticaan gaf hem het ereburgerschap van Rome en noemde hem de Franse Socrates.

In de zestiende eeuw gebruiken katholieken het scepticisme van Montaigne om kritiek te leveren op de leerstellingen van de protestanten en hun vertrouwen in de rede. Tot diep in de zeventiende eeuw wordt Montaigne veel gelezen, vaak herdrukt, vertaald en geprezen. Zo vermoedt men dat Shakespeare de *Essays* in een Engelse vertaling heeft gelezen. *The Tempest* is waarschijnlijk beïnvloed door het essay over kannibalen. In de zeventiende eeuw komen er kritischer reacties, waarschijnlijk onder invloed van de veranderende politieke omstandigheden. Malebranche en Pascal bekritisieren Montaigne omdat hij te weinig piëteit zou hebben met de katholieke Kerk. Het accent komt te liggen op Montaignes gebrek aan autoriteitsvrees en te veel aandacht voor het ondermaanse. Omstreeks dezelfde tijd presenteert Descartes zijn wetenschappelijke methode. Descartes bouwt zijn systeem op scepticisme en twijfel, maar destilleert daaruit een methode die moet leiden tot zekere, onbetwifelbare kennis. Scepticisme, twijfel, onzekerheid, veranderlijkheid: alles waar

Montaigne om bekendstaat, raakt uit de mode, in het bijzonder bij katholieken. In 1676, als de Contrareformatie in volle gang is, worden zijn essays op de Index van voor katholieken verboden boeken geplaatst.

Hoewel dit boek essayeren à la Montaigne propageert, kent zijn werk ook een aantal nadelen die geen navolging verdienen. Ik zal er hier een drietal noemen.

Ten eerste vertonen de teksten van Montaigne een gebrek aan structuur. Dit is het gevolg van de manier waarop de essays zijn ontstaan. Elk essay bestaat uit een verzameling van teksten waar Montaigne voortdurend stukken tekst aan heeft toegevoegd, zonder zich al te veel te bekommeren om de structuur van het geheel. Wilde hij eerst alleen schrijven voor familie en vrienden, later maakt hij van zijn essays een echte publicatie. Daarbij ordende hij de teksten, maar niet in volgorde van compositie.

De eerste uitgave van zijn essays, bestaande uit boek I en boek II, vond plaats in 1580. Dit is de zogeheten a-versie. Acht jaar later verscheen er een nieuwe editie, waarbij hij nieuwe passages toevoegde aan de al uitgegeven delen en deze aanvulde met boek III. De tweede uitgave uit 1588 wordt wel de b-versie genoemd. Vanaf 1588 tot aan zijn dood in 1592 schreef Montaigne in zijn eigen exemplaar nog tal van uitweidingen, citaten en andere toevoegingen, die hij soms op losse papiertjes schreef. Dit exemplaar heet het 'Bordeaux-exemplaar' omdat het aan het eind van de achttiende eeuw is teruggevonden in de bibliotheek van Bordeaux. Op dit Bordeaux-exemplaar is de c-versie gebaseerd. Hedendaagse uitgaven van Montaignes essays – en ook de twee integrale Nederlandse vertalingen – gaan uit van deze c-versie. Gevolg van deze werkwijze is dat Montaignes werk amper met een moderne essaybundel te vergelijken is. Zo'n moderne bundel bestaat in principe uit een verzameling gelijkwaardige essays die niet per se met elkaar verband hoeven te houden. Je kunt ze onafhankelijk van elkaar lezen, in de volgorde die je verkiest.

Door moderne redactieregels over interpunctie en interlinie toe te passen, en aan te geven welke zinnen behoren bij de a-, b-

of c-versie, zijn moderne uitgaven van de *Essays* veel toegankelijker geworden.¹⁵ De oorspronkelijke uitgave mist die redactionele ingrepen, waardoor de lezer regelmatig verdwaalt. Dergelijke ongestructureerde teksten zijn onverteerbaar voor essayistiek in de eenentwintigste eeuw.

Ten tweede verdient Montaigne weinig navolging in zijn citeerpolitiek. Montaigne toont zich ronduit ambivalent over zijn citeergedrag. Aan de ene kant beschouwt hij het in de Renaissance zo populaire gebruik om klassieke schrijvers te citeren als een knieval voor de smaak van het publiek en ook als een gebrek aan zelfvertrouwen. Had hij zichzelf volledig vertrouwd, dan had hij niet geciteerd. Citaten noemt hij ‘samenraapsels van gemeenplaatsen’ en ‘belachelijke voortbrengselen van de wetenschap’, die hooguit geschikt zijn om kennis te etaleren.¹⁶ Aan de andere kant erkent hij de functie van citaten wel degelijk: ‘Ik gebruik andermans gezegden alleen om het eigene beter uit te drukken,’ beweert hij.¹⁷ Dat is ook vaak de manier waarop citeren werkt: een ander kan met fraaiere formuleringen maar vaak ook met meer gewicht uitdrukken wat je zelf schrijven wilt. Opvallend is dat hij niet, zoals in die tijd gebruikelijk, de geciteerde beschouwt als een autoriteit. Ook wil hij degene die hij citeert niet speciaal een bijzondere eer bewijzen – een gewoonte die de Romeinen er al op na hielden en die, zeker in wetenschappelijke kringen, nog lang niet uitgestorven is. Van citaten als een vorm van decoratie houdt hij al helemaal niet. Het lijkt er meer op dat hij auteurs citeert uit plezier: vanwege hun treffende formuleringen, zonder nu gelijk met hen in te stemmen. Gevolg is dat hij vaak een verrassend licht laat schijnen op de auteurs die hij aanhaalt, een licht dat in hun oorspronkelijke context niet zou verschijnen. Wat ronduit heerlijk is aan Montaignes citeerkunsten, is dat hij via zijn essays de lezer laat kennismaken met de mooiste, poëtische, soms humoristische passages uit de Latijnse proza en poëzie.¹⁸

Volgens hedendaagse normen kan Montaignes citeerpolitiek amper door de beugel. De manier waarop hij citeert, is nogal slordig. De verwijzingen kloppen niet altijd, de citaten licht hij

soms uit hun context, waardoor ze beter in zijn straatje passen, maar waardoor de oorspronkelijke betekenis moeilijk te achterhalen is. Montaigne zelf vindt dat gebruik van citaten voor het eigen doel wel goed. 'Al riskeer ik er ook het verwijt mee dat ik de oorspronkelijke betekenis niet heb gevat, ik geef er een persoonlijke, geheel eigen wending aan, zó dat het niet meer louter en alleen uit den vreemde komt.'¹⁹

Ten derde valt er nogal wat af te dingen op de titels van zijn essays. Die kunnen bepaald niet altijd waarmaken wat ze beloven, en zijn daarmee weinig 'lezersgericht'. Zo schrijft hij in 'Over kreupelen' voornamelijk over hekserij, in 'Over een gewoonte van het eiland Cea' over zelfmoord, in 'Over voertuigen' over de Nieuwe Wereld. En 'Over drie verzen van Vergilius' draait voornamelijk om seksualiteit. Er is wel gesuggereerd dat hij met deze misleidende titels de aandacht van de censor effectief heeft weten af te leiden van de inhoud van zijn schrijfsels. Het zou kunnen dat Montaigne tussen de regels door zijn vrije geest wilde laten spreken. Daar wijzen citaten op als: 'En als ik iets niet in woorden kan uitdrukken, dan wijs ik er wel met mijn vinger naar.'²⁰ Zeker is dat echter niet. Misschien was Montaigne wel van plan over het ene te schrijven, maar bleven zijn gedachten bij het andere hangen. In het laatste geval zijn de essays inderdaad een exponent van zijn springerige gedachten.

Voor moderne schrijvers is Montaigne in de eerste plaats een leermeester in de manier waarop hij leven, denken en schrijven tot elkaar bracht, bijvoorbeeld in schijnbaar tijdloze opmerkingen als: 'Iedereen [dient] zich af te vragen: "Moet ik, terwijl ik inwendig door eerzucht, hebzucht, roekeloosheid, bijgeloof en zoveel andere vijanden van het leven word bestormd, mij in de bewegingen van de wereld verdiepen?"'²¹

2

Schrijven vanuit jezelf

Koketteren met ‘jezelf’

Essays drijven op persoonlijke ervaringen, gedachten en emoties. Vanuit die persoonlijke, subjectieve gemoedstoestanden wil een essayist iets beweren wat het louter subjectieve overstijgt, wat algemener is. Dit laveren tussen het subjectieve en het algemene kan een bijzondere spanning opleveren die bijdraagt aan de persoonlijke stijl van de essayist. Tegelijkertijd kan het schrijven over ‘jezelf’ onuitstaanbaar ijdel of narcistisch overkomen. Wie wil er opgezadeld worden met de persoonlijke ontboezeningen van een willekeurige man of vrouw? Van sommige schrijvers kun je die persoonlijke anekdotes prima verdragen, soms zijn ze zelfs essentieel voor een goed begrip van een gepresenteerde gedachtegang. Bij anderen zijn ze ronduit onleesbaar. Michel de Montaigne hoort zonder twijfel bij de eerste categorie. Hij heeft het ‘schrijven over jezelf’ tot kunst verheven.

De aarzeling om over jezelf te schrijven is bekend bij schrijvers uit alle eeuwen. Er zijn maar twee omstandigheden waarin het geoorloofd is om in gunstige zin over jezelf te spreken of te schrijven, stelde Plutarchus in zijn traktaat ‘Hoe jezelf te prijzen zonder schaamte’.¹ Die omstandigheden zijn te karakteriseren als noodgevallen. Spreken de mensen kwaad over je, dan is dat genoeg reden om jezelf te verdedigen en uit te weiden over je goede eigenschappen. Ook in het geval van ongeluk, als je jezelf wilt beschermen tegen het vernederende medelijden van anderen, mag je over jezelf spreken. In alle andere gevallen is over jezelf schrijven een teken van ijdelheid. Zelfs het onder de aandacht

brengen van je ondeugden is een vorm van koketteren. Het is onbescheiden omdat je onnodige aandacht voor jezelf op-eist.

Deze moralistische opvatting van Plutarchus werd door velen voor en na hem gedeeld. Over het algemeen vond men dat schrijven over jezelf niet hoort. In christelijke kringen gold een speciale uitzondering op deze norm. Je mag anderen deelgenoot maken van je zwakheden als hen dat kan helpen dichter bij God te komen. Augustinus' *Belijdenissen* is een van de bekendste uitzonderingen. Het is een levensverhaal dat in retrospectief wordt verteld. De auteur kijkt terug op zijn leven en ontdekt daarin een bepaalde ontwikkeling die eindigt bij zijn bekering tot het christelijk geloof. Zijn zelfkennis brengt hem uiteindelijk dicht bij God. Waarom? Omdat in Augustinus' wereldbeeld God alleen indirect, via zijn schepping, te kennen is. En omdat de mens door middel van zijn ziel het goddelijke in zich draagt. God is dus niet alleen 'buiten ons', maar is ook 'in ons'. Door 'jezelf' te onderzoeken kom je dichter bij God. Hierin schuilt het doel van Augustinus' zoektocht naar zichzelf.²

Montaigne heeft geen religieuze aspiraties met zijn essays. Ook lijkt hij zich helemaal niet te laten weerhouden door ethische of stilistische bezwaren rondom het schrijven over 'ik'. In zijn eerste essays klinken zijn voor- en afkeuren nog zwakjes en omringt hij deze met de meningen van anderen, met name autoriteiten uit de Oudheid. Zijn formuleringen zijn dan nog vrij afstandelijk. Hij poneert een opinie alsof die losstaat van hemzelf. Zo vraagt hij zich in zijn eerste essay af wat je moet doen als je in handen valt van iemand die wraak wil nemen. Zal de vijand je eerder geneigd zijn om je in leven te laten als je medelijden en barmhartigheid oproept? Of dwing je respect af door je moedig te verzetten? Nadat een aantal voorbeelden van beide opties de revue is gepasseerd, concludeert hij dat soms het een helpt, en soms het ander. In een toevoeging in de b-versie schrijft hij wel: 'Ikzelf zou me door zowel de ene als de andere houding makkelijk laten inpakken, want ik ben uiterst snel tot deernis en medelijden te bewegen.'³

Het tweede essay handelt over droefgeestigheid, een toestand die nogal wordt overschat, vindt Montaigne. Hij pleit hier voor een matiging van hartstochten. Een teveel aan hartstocht leidt juist tot impotentie of frigiditeit. Ook kun je zó versteend raken door verdriet dat je er geen uitdrukking aan kunt geven. Hij citeert Petrarca: ‘Wie zeggen kan hoe fel hij brandt, staat niet in vuur en vlam.’⁴ Zelf is Montaigne niet zo ontvankelijk voor zulke heftige emoties. Hij eindigt dit essay met de zin: ‘Ik heb van nature een dikke huid, en door mijn verstand te gebruiken maak ik die met de dag stugger en harder.’⁵

De daaropvolgende essays bevatten soms alleen maar een aaneenschakeling van voorbeelden, waardoor je niet echt zicht krijgt op waar Montaigne met zijn essayistiek naartoe wil. Dit neemt niet weg dat er vele prachtige zinnen in te vinden zijn, die vaak aan auteurs uit de Oudheid zijn ontleend, en die een prachtig alternatief zouden kunnen zijn voor onze uitgekauwde tegeltjeswijsheden.

Laat hij in de eerste essays vooral anderen aan het woord, in latere essays gaat hij steeds vrijmoediger over zichzelf spreken. Niet alleen zijn gedachten, ook zijn particuliere gewoonten brengt hij steeds nauwkeuriger in kaart. Gedetailleerd beschrijft hij allerlei facetten van zijn leven. De manieren waarop hij reist, de wijze waarop hij zijn landgoed bestuurt, de kleding die hij draagt, de pijnen die zijn nierziekte hem bezorgen. Die vrijmoedigheid bereikt een hoogtepunt in het laatste essay uit het derde boek, getiteld ‘Over de ervaring’. Hierin gaat hij tot in detail in op zijn uiterlijk – een beetje plumpe bouw, met een kaal hoofd, vriendelijke ogen en een volle, donkere baard: Montaigne leefde in een wereld waar goede spiegels nog niet bestonden. Hij beschrijft zijn voorkeuren in eten en drinken – hij hield wel van salades, niet van onvermengde wijn –, wat belangrijk is voor zijn welzijn – slapen wil hij met gordijnen dicht, lang tafelen vindt hij onaangenaam, bezwete kleren draagt hij liever niet. Ook de delen van de dag waarop hij bij voorkeur seks bedrijft laat hij niet onvermeld.

Verspreid over het gehele verzamelde werk beschrijft hij wel

honderden van zijn persoonlijke voorkeuren. Montaigne heeft een goede reden voor zijn openhartigheid: hij kent zijn lusten en neigingen eenvoudigweg een groot gezag toe. Ze vertellen hem hoe hij in de wereld staat. Als lezer raak je, juist door al die specifieke details, overtuigd van de noodzaak om aandacht te hebben voor de fysieke kanten van je persoonlijk leven. Montaignes uitweidingen gaan zo functioneren als een argument dat echter niet expliciet wordt gemaakt.

Niet iedereen kon Montaignes spreken over zichzelf waarderen. Tijdgenoten noemden het ijdeltuiterij. Malebranche vond zijn werk alleen maar ‘charme en klank’ en weinig inhoud hebben. Blaise Pascal, van wie gezegd werd dat hij de *Essays* gebruikte als een seculiere bijbel, en die ook veel ideeën aan Montaigne heeft ontleend, bekritiseerde Montaignes zelfportret. Hij vond het dwaas. Misschien is het vanwege die kritiek dat Montaigne vele keren het schrijven over zichzelf rechtvaardigt. ‘Geen beschrijving is zo moeilijk als die van het eigen ik maar zeker is ook dat geen enkele beschrijving nuttiger is. Wie naar buiten wil treden, moet steeds weer zijn haar kammen, zich fatsoeneren en zorgen dat hij er goed uitziet. Welnu, ik fatsoeneer mij voortdurend, want ik beschrijf mijzelf voortdurend.’ Dan vervolgt hij: ‘Het wordt algemeen tot een ondeugd gerekend en scherp veroordeeld om over jezelf te praten, uit afkeer van de eigendunk, die altijd aan persoonlijke getuigenissen schijnt te kleven. Dit komt erop neer dat men het kind in plaats van het te laten snuiten zijn neus afrukt.’⁶

Montaigne is zich ervan bewust dat het schrijven over zichzelf ‘een nieuw tijdverdrijf’ is, dat ‘buiten de normale orde valt’. Mensen die deze gerichtheid op ‘jezelf’ bekritisieren, repliceert hij met: ‘Je met jezelf bezighouden is voor hen: behagen in jezelf scheppen; goed met jezelf omgaan en in jezelf schouwen staat bij hen voor: dol op jezelf zijn. Dat komt wel voor. Maar dit exces ontstaat alleen maar bij hen die zichzelf slechts vluchtig peilen, die niet het zelfonderzoek maar hun zaken laten voorgaan. Zulke mensen noemen het dagdromerij en ledigheid wanneer je je in jezelf verdiept, en het vormen en ontwikkelen van de eigen

persoonlijkheid staat bij hen voor het bouwen van luchtkastelen: zij houden zichzelf voor een zaak die vreemd aan henzelf is.⁷ Montaigne wil maar zeggen: wie werkelijk op zoek gaat naar het diepst van zijn gedachten, moet andere drijfveren hebben dan alleen ijdelheid – of, in moderne termen, narcisme. Uiteindelijk wilde Montaigne juist vrienden worden met ‘zichzelf’, óók – of juist – met de minder aardige kanten van zichzelf.

Alsof hij zijn critici vóór wil zijn, besteedt Montaigne ook veel aandacht aan zijn tekortkomingen. Studeren kan hij amper, stilzitten evenmin, van veel zaken weet hij weinig. Van de wetenschappen heeft hij alleen maar het buitenste laagje geproefd waardoor hij er niet meer dan een vage, algemene indruk van heeft overgehouden. Hij weet dat er een medische wetenschap is, een rechtswetenschap en dat wiskunde uit vier onderdelen bestaat en ook waar ze globaal over gaan. Maar van geen van de ‘schone kunsten’ zou hij ook maar de hoofdlijnen kunnen schetsen. En iedere middelbare scholier kan zich geleerder noemen dan Montaigne is.⁸ Muziek maken, dansen, kaatsen, worstelen: hij kan het amper. Zwemmen, schermen, kunstrijden en springen beheerst hij al helemaal niet.⁹ Elders schrijft hij: ‘Omdat ik voor de rest toch niet veel te doen heb, houd ik mijzelf scherp in het oog en sla de blik voortdurend naar binnen, maar ik durf zelf nauwelijks te bekennen hoeveel zwakheid en ijdelheid ik bij mijzelf aantref. Ik sta zo wankel en onzeker op mijn benen, ik raak zo snel uit het lood en val zo gemakkelijk, en mijn kijk op de dingen is zo veranderlijk dat ik mij na de maaltijd een ander mens voel dan daarvoor.’¹⁰ Overigens is hij zich wel bewust van het feit dat het spreken over zichzelf kan uitdraaien op pure zelfverheerlijking, maar: ‘Je moet niet de wijn veroordelen omdat velen zich ermee bedrinken.’ En: ‘De hoogmoed zetelt in het denken. De tong speelt daarin maar een heel kleine rol.’¹¹

Mensen gelóven makkelijk wat gedrukt staat en vertrouwen veel minder op wat ze zelf hebben gehoord of gezien, verzucht Montaigne. Hun eigen ervaringen vinden ze weinig waard en zelfs weinig geloofwaardig. Ten onrechte, ‘volgens mij kunnen wij uit de meeste gewone, alledaagse en bekende dingen, als we er

maar het juiste licht op laten vallen, de grootste wonderen van de natuur en de voortreffelijkste voorbeelden destilleren, vooral op het gebied van het menselijk doen en laten.¹²

Het juiste licht, daar gaat het om. Maar wat is dat licht dan? Daar is een antwoord op te reconstrueren, maar niet voordat duidelijk is waarom Montaigne zo uitvoerig over zichzelf schreef, ten eerste, en ten tweede ook waarom hij dit op zo'n specifieke manier doet. Immers, hij schrijft geen bekentenis- of bekeringsliteratuur. Hij houdt van verhalen, van geschiedschrijving, maar een verzoek om de geschiedenis van zijn tijd te beschrijven, wimpelt hij af. Hij heeft er geen zin in, omdat hij 'een gezworen vijand van verplichtingen, noeste arbeid en volharding [is].'¹³ Hij vindt zijn stijl ook niet geschikt voor geschiedschrijving: 'Omdat ik geen lange adem heb, moet ik mijzelf zo vaak onderbreken dat de opbouw en ontwikkeling van het verhaal van nul en generlei waarde zijn.' Bovendien wil hij zich niet door zijn onderwerpen laten leiden maar door zijn gedachten over die onderwerpen. Daarbij wil hij wel zo waarachtig mogelijk zijn. Als hij verhalen van anderen gebruikt, wil hij ze tot in detail trouw blijven en er niets aan veranderen, ook al lijkt het detail nutteloos en onbeduidend. 'Mijn geweten zal er geen jota van verdraaien, maar ik weet niet wat mijn ervaring ermee doet',¹⁴ schrijft hij want hoewel hij, zoals vaker, koketteert met zijn slechte geheugen, beroept hij zich eervol op zijn trouw aan de werkelijkheid. Die trouw belet hem niet om ook fictieve voorbeelden aan te halen, zo schrijft hij in zijn essay over de kracht van de verbeelding. Mogelijk waar gebeurde verhalen zijn misschien niet wérkelijk gebeurd. Omdat ze mogelijk waar zijn, zijn ze toch een afspiegeling van de werkelijkheid en kunnen ze even goed bijdragen aan zijn begrip van de wereld. Hier zie je een voorbeeld van verschillende visies die Montaigne er in zijn essayerend leven op na heeft gehouden.

Van afgeronde verhalen houdt Montaigne niet. Zo zijn de passages over zijn leven steeds fragmentarisch. Ze komen naar boven als hij zijn gedachten, naar aanleiding van een specifiek thema, leidt naar wat hij aan den lijve heeft meegemaakt, heeft

gelezen of heeft horen vertellen. Dat gaat voortdurend te hooi en te gras. Door zo langs al die literatuur heen te scheren schept hij zo veel mogelijk ruimte voor de ontwikkeling van zijn eigen denken.

Die eigen gedachten slaat hij heel hoog aan, maar niet omdat ze zo verschrikkelijk origineel of diepzinnig zijn. Montaigne kent intellectuele helden, in het bijzonder Plutarchus en Seneca zijn voor hem heel belangrijk. Zijn onderwerpkeuze is in feite weinig oorspronkelijk, omdat welhaast elk thema dat Montaigne aansnijdt, terug is te vinden bij deze auteurs uit de Oudheid, vergeleken bij wie hij zich een onbeduidende man voelt. Deze oude teksten vormen als het ware de basis waar heel wat van Montaignes zinnen naar verwijzen en die vaak ook onbegrijpelijkheden kunnen verklaren. Een voorbeeld: Montaignes essay 'Over liegen' gaat voornamelijk over het geheugen en over vergeten. Dat komt nogal vreemd over. Waarom geen duidelijker titel? Die vraag verdwijnt als je weet dat Quintilianus liegen en het geheugen heeft samengebracht in een voor renaissance mensen heel bekende uitspraak: 'Een leugenaar kan maar beter een goed geheugen hebben.'

Montaigne mag dan veelvuldig teruggrijpen op klassieke auteurs, hij behandelt zijn onderwerpen anders dan de schrijvers uit de Oudheid dat deden. Een voorbeeld: de Atheense schrijver Xenophon (428-354 v.C.) heeft in zijn *Oeconomicus* uitgebreid beschreven hoe je idealiter leiding moet geven aan een huishouden. Montaigne wijdt zelf ook een heel essay aan het beheer van zijn landgoed, en laat goed blijken wat voor hekel hij aan dat beheren had. Van hoe het 'eigenlijk' hoort, valt bij hem niets te leren. Hij beschrijft alleen hoe hij het beheer van zijn bezittingen aanpakt, onder de verzuchting dat een ander het ongetwijfeld beter zou kunnen. Zo verlangt hij naar een schoonzoon aan wie hij het beheer van al zijn bezittingen met een gerust hart zou kunnen overlaten.

Montaigne voelt zich niet wijs genoeg om te zeggen hoe het hoort. Hij wil niet de wijsheid in pacht hebben en oren over wat 'men' zou moeten doen of laten. Dat gaat zijn competenties ver te boven, vindt hij, zeker vergeleken bij de geschriften van de

groten (lees: Ouden) der aarde. Over zijn opvattingen schrijft hij: 'Ik heb ze ruw en in alle eenvoud naar buiten gebracht, stoutmoedig en krachtig uitgedragen, maar ietwat warrig en onvolkomen. Sindsdien heb ik ze door de autoriteit van anderen bevestigd gezien, heb ik ze gestaald met het evenwichtige betoog der klassieken, wier opvattingen met de mijne bleken overeen te stemmen: de klassieken hebben mij gesterkt in mijn overtuigingen, mij er nog meer van doen genieten en het bezit ervan in mij verankerd.'¹⁵

Hij is erg bescheiden over zijn capaciteiten als filosofisch schrijver. De geschiedenis heeft hem daar wel gelijk in gegeven. In feite bevindt Montaigne zich in de marge van de filosofische traditie. Desalniettemin beweert Montaigne-geleerde Michael Screech dat Montaigne in zijn eentje hele filosofische scholen op zijn kop had kunnen zetten, als hij tenminste als filosoof erkenning had gekregen.¹⁶ Over het algemeen geldt hij niet als een theoretische vernieuwer die de aloude filosofische problemen van een nieuw perspectief heeft voorzien, wel als een voortreffelijk stilist die nog steeds mensen weet te inspireren.

Een vergelijking met het werk van Descartes kan verduidelijken waarom Montaigne niet in de eerste plaats als filosoof wordt beschouwd. Ook Descartes redeneerde strikt genomen 'vanuit' zichzelf toen hij ruim honderd jaar na Montaignes geboorte zich afvroeg: wat kan ik met grote zekerheid weten? Zijn doel: het vinden van onbetwifelbare kennis die universeel geldig is. Zijn methode: radicaal twijfelen, aan alles, inclusief aan het bestaan van de buitenwereld en aan grondbeginselen van de wiskunde. Wat blijft er nog over als je het bestaan van alles in twijfel trekt? Alleen nog dit: het bewustzijn dat je aan het twijfelen bent. Descartes' antwoord op de vraag wat zeker is, is dan ook: 'cogito ergo sum', ik denk dus ik ben. Dit gaf hem de eerste bouwstenen van een originele filosofie die tot op de dag van vandaag invloed heeft en waardoor hij wel de vader van het moderne individualisme wordt genoemd.

Montaigne redeneert, zoals gezegd, ook 'vanuit zichzelf', maar met een andere vraag: hoe vind ik dat ik leven moet? In zijn ziel

vindt hij niet de criteria voor onbetwifelbare kennis, zoals Descartes, maar de bron van zijn authenticiteit, de expressie van zijn individuele zijn. Deze ontdekking is uniek, stelt Charles Taylor in zijn onderzoek naar de moderne subjectiviteit. De zoektocht naar jezelf met als doel om vrede te krijgen met jezelf, zoals Montaigne die heeft aangevat, is een van de meest basale thema's geworden van onze moderne cultuur.¹⁷

Zelf heeft Montaigne niet de pretentie tot de grootste theoretici uit de geschiedenis te gaan behoren. Had hij die ambitie, dan had hij wel in het Latijn geschreven, zo stelt hij, en niet in het Frans van de gewone man. Teksten in de Franse taal zijn vergankelijk.¹⁸ Zo'n gevoel van 'kleinheid' zou een ander misschien alleen maar leiden tot het bestuderen van aanbeden teksten, zonder er commentaar op te durven leveren. Tot consumentisme dus. Maar niet bij Montaigne: hij vindt het heel belangrijk dat andermans gedachten zijn hoofd niet gaan beheersen, dat hij ergens in zijn hoofd plek voor zijn eigen denken kan houden. Daarom acht hij de ontwikkeling van zijn denken van het aller-grootste belang. Niet omdat die gedachten zo vernieuwend zijn maar omdat het zijn gedachten zijn. Bovendien: de filosofie heeft in al haar rijkdom al zo veel gedachten geproduceerd dat alles wat je kunt bedenken of fantaseren al eerder is gezegd. En ook hieruit trekt Montaigne een opmerkelijke conclusie. Menig ander zou juist om die reden niets meer durven beweren, maar voor Montaigne geeft dit idee een gevoel van vrijheid. Kennelijk is wat hij uit zichzelf heeft bedacht niet helemaal onzinnig, omdat anderen vóór hem iets dergelijks ook hebben bedacht!

Deze neiging tot een positieve interpretatie van zijn beperkingen komt ook tot uitdrukking in zijn opmerkingen over het spreken van een vreemde taal. Een man in Italië die grote moeite had om Italiaans te spreken, adviseert hij om geen hogere ambitie te koesteren dan eenvoudigweg proberen zichzelf verstaanbaar te maken.¹⁹ Door niet op voorhand te willen uitblinken, kun je toch je doel bereiken, in dit geval het spreken van het Italiaans. Iets dergelijks geldt voor het bedrijven van filosofie: door gewoon te schrijven wat je denkt en niet op voorhand diepzinnig

te willen ‘Filosoferen’ heb je meer kans om iets zinvol te beweren dan als je dat met welomschreven grote ambities doet.

Eigenlijk is Montaigne pas nadat hij al flink wat geschreven had, tot de ontdekking gekomen dat in zijn geschriften over zijn leefwijze een ‘levensfilosofie’ verscholen zit, beweert hij. Toen hij eenmaal besloten had zijn leven voor een groter publiek uit te doeken te doen, ontdekte hij dat veel van zijn voorbeelden en overpeinzingen terugkomen in de filosofie. ‘Tot welke categorie mijn leven behoorde, heb ik pas ontdekt toen het reeds zijn beslag had gekregen en volledig gevormd was. Een nieuwe gestalte: filosoof bij toeval, zonder het vermoed te hebben!’²⁰ Uit dit citaat blijkt wat ik al eerder probeerde te formuleren; reflectie op eigen ervaringen, handelingen onthullen wat men ‘eigenlijk’ echt van waarde vindt: ideeën en oordelen die in die ervaringen en handelingen verscholen liggen.

Schrijven over jezelf: het temmen van de geest

Zonder twijfel balanceert ieder die over zichzelf wil schrijven op een slap koord. Aan de ene kant ligt de zelfverheerlijking op de loer die alleen maar vreselijke egomane, onleesbare teksten kan produceren. Aan de andere kant wacht de zelfvernietigende bescheidenheid die, als ze de baas zou zijn, nooit tot enige productie zou leiden.

Het is de toewijding waarmee hij zijn gedachtenonderzoeken confronteert met eigen ervaringen en met de opvattingen van anderen die Montaigne tot een volstrekt uniek en origineel schrijver maakt. De drang om zo veel mogelijk innerlijke vrijheid te verwerven heeft veel invloed gehad op zijn stijl en op het genre dat hij beoefent.

Waarom schrijft Montaigne over zichzelf? Een antwoord hierop is snel gegeven. Geïnspireerd door de renaissanceschilders bij wie het zelfportret *en vogue* is, wil Montaigne zichzelf beschrijven, zodat zijn vrienden en verwanten na zijn dood een goed, waarachtig beeld van hem zouden behouden. Dit zelfpor-

tret zal uitsluitend bestemd zijn voor privé-doeleinden en huise-
lijk gebruik. Dat schrijft hij althans in het zeer beroemde voor-
woord bij zijn essays, waarin hij verklaart dat hij zichzelf het
liefst naakt zou tonen, als hij in een van de landen had geleefd
waar de oorspronkelijke natuurwetten nog gelden. Hij wijst ie-
dere suggestie van ijdelheid af: ‘Als het me te doen geweest was
om de bijval van de wereld, dan zou ik mij mooier en meer be-
studeerd hebben voorgedaan.’²¹ Aan het publiceren van zijn es-
says dacht Montaigne tijdens het schrijven van dit voorwoord
kennelijk niet.

Het valt te betwijfelen of het schetsen van een zelfportret voor
Montaigne ook aanleiding was om te beginnen met schrijven.
Nadat hij zich, 37 jaar oud, uit het openbare leven had terugge-
trokken en zich vestigde op zijn landgoed Montaigne wilde hij,
zo schrijft hij in het essay over de ledigheid, zijn geest een dienst
bewijzen door hem ‘in een volstrekt nietsdoen met zichzelf bezig
te laten zijn’. Dat bleek geen succes. Montaignes geest ging zich
gedragen als ‘een op hol geslagen paard’, [...] [mijn geest] baart
mij zoveel spooksels en gedochten – het een na het ander, zon-
der zin of samenhang, dat ik, om op mijn gemak zijn dwaashe-
den en eigenaardigheden te bestuderen, begonnen ben ze te boek
te stellen, in de hoop dat hij zich zo nog eens voor zichzelf gaat
schamen.’²²

Je moet het denken niet aan zijn lot overlaten, zo concludeert
Montaigne uit deze ervaring. Als je hem niet bezighoudt met een
bepaald onderwerp dat hem beperkt en in bedwang houdt,
stormt hij teugelloos rond. Hetzelfde kan natuurlijk beweerd
worden over teksten. Als deze niet over iets specifiek gaan, dan
gaan ze nergens over. Beperking en bepaling geven kleur aan ge-
dachten en teksten. Nog meer kracht krijgt een gedachte die
wordt gedwongen zich te voegen in het ritme van een versvoet
van een gedicht – Montaigne hield erg veel van poëzie. Dan krijgt
zo’n gedachte meer kracht, net zoals een toon die door de nauwe
buis van een trompet veel scheller en luider naar buiten komt.²³

Desalniettemin blijft het idee van het zelfportret voortdurend
terugkomen. ‘[H]oe grote nonsens ik ook te berde breng, ik ben

niet van plan die te verbergen, zomin als ik dat met een portret van mij zou doen, mocht de schilder geen volmaakt gezicht hebben neergezet, maar mijzelf, zoals ik ben, kaal en grijzend. Want ook wat ik nu schrijf zijn mijn gevoelens en meningen. Ik breng ze naar voren als dat wat ik geloof, niet als wat men geloven moet.²⁴

Het temmen van de geest gaat gepaard met een melancholische gemoedstoestand waarin het denken aan de dood een grote rol speelt. Dat is niet verwonderlijk. Toen Montaigne zijn werkzaamheden opgaf en zich op zijn landgoed terugtrok, beschouwde hij zichzelf als oud. Zo beschrijft hij zijn essays ergens als de uitwerpselen van een oude geest: 'Nu eens hard, dan weer te flodderig, maar nooit eens goed gebakken.'²⁵ Hij verwachtte dat hij niet heel lang meer te leven had. Heel denkbeeldig was dit niet. Zeker de helft van al zijn gestorven kennissen was al voor het vijfendertigste levensjaar overleden. Daarbij komt dat hij leed aan een chronische nierziekte die hem heel wat van zijn dagen bezighield. Een echte remedie was niet voorhanden: het was goed denkbaar dat zijn nieren hem helemaal in steek zouden gaan laten. Om deze redenen wilde hij zich goed voorbereiden op zijn dood. Filosoferen was daartoe het geëigende middel. Want, zo had hij gelezen bij Cicero: filosoferen is eigenlijk niets anders dan je voorbereiden op de dood. Al denkende verwijderd de geest zich van het lichaam. Zo komt het lichaam in een toestand die enigszins op de dood lijkt. Deze platoonse interpretatie laat Montaigne echter links liggen. Filosoferen betekent voor hem vooral: leren om niet bang te zijn voor de dood. Wie de dood niet langer als een ongewenste, beangstigende vreemdeling beschouwt maar accepteert als een noodzakelijk onderdeel van leven, kan de angst achter zich laten en is pas werkelijk vrij.

Montaigne bekent dat hij zelfs in zijn jonge jaren, tijdens zijn meest losbandige jaren voortdurend aan de dood dacht. Dat heeft zijn invloed: hij heeft in gedachten al van alles en iedereen afscheid genomen en zorgt ervoor dat hij vandaag doet wat hij kan doen, zonder het uit te stellen tot morgen.²⁶ Hij probeert zo 'totaal' mogelijk te leven, zoals blijkt uit het volgende, beroemde

citaat: ‘[Ik wil] dat de dood mij aantreft, terwijl ik kool plant, zonder mij om hem te bekommeren en nog minder om het feit dat mijn plantjes nog niet staan.’²⁷

Schrijven over jezelf: het vormen van de geest

Het temmen van de geest was noodzakelijk om te kunnen schrijven, maar Montaigne wilde meer: hij wilde zijn geest ook *vormen*. Door hem te confronteren met al zijn springerige gedachten hoopt hij dat zijn geest zich uiteindelijk voor zichzelf gaat schamen. Hij maakt daarbij een vergelijking die en passant doet realiseren dat de embryologie vierhonderd jaar geleden nog niet bestond. Hij vergelijkt de geest met vrouwen die, als je ze aan zichzelf overlaat, alleen brokken en hompen ongevormd vlees voortbrengen. Je moet ze, net als vruchtbare akkers, niet door onkruid laten overwoekeren maar met specifiek zaad bevruchten.

Geregeld vraagt hij zich af of hij wel competent, geleerd of belesen genoeg is om zo veel te schrijven. ‘Boeken schrijven zonder vakmanschap, dat is toch zoiets als een muur bouwen zonder stenen?’ vraagt hij zich af, om even verderop te verkondigen: ‘Ik ga in zoverre volgens de regelen der kunst te werk dat geen mens ooit een onderwerp behandelde dat hij beter kende of begreep dan ik het mijne, en dat ik hierin de grootste geleerde ter wereld ben. [...] Ik spreek de waarheid, wel niet onomwonden, maar zoveel als ik durf.’²⁸

Omdat het vormen van zijn geest zo belangrijk voor hem is, levert hij vaker kritiek op mensen die hun geest alleen maar meubileren met de gedachten van anderen. Ze lezen boeken, prenten zich citaten in het hoofd, maar weten niet hoe ze zelf over de dingen denken. Het alleen maar consumeren van de opvattingen van anderen vergelijkt Montaigne met de man die vuur gaat halen en zich bij de buurman heerlijk gaat warmen bij een groot vuur en vervolgens vergeet om het mee naar huis te nemen. Andermans opvattingen moet je jezelf eigen maken, je moet ze verteren zodat je er zelf groter en sterker van wordt, net

zoals voedsel alleen zinvol is als het in de maag op de juiste manier wordt omgezet. ‘We leunen zo zwaar op andermans armen dat onze eigen krachten wegslinken.’²⁹

Montaigne hield niet van mensen die zich ‘in andermans wapenuitrusting steken’ en geen vingertop van zichzelf willen laten zien. Hij zet zich af tegen de zelfgenoegzame geleerden die zich in feite verschuilen achter denkbeelden van anderen. Ook wil hij te boek staan als een praktisch mens die antwoord zoekt op de vraag hoe dit concrete leven goed te leven. Met genoeg verhaalt hij van de dienstmaagd die de Griekse filosoof Thales, die altijd naar de hemel tuurt, iets voor de voeten werpt en hem laat struikelen. ‘De raad die zij hem gaf, dat hij er beter aan deed naar zichzelf te kijken dan naar de hemel’, schrijft Montaigne, ‘was beslist een goede.’³⁰

Dit schrijven over zichzelf als een manier om de geest te vormen levert nog iets extra’s op: ‘Ik merk dat het publiceren van mijn gedragingen mij onverhoopt tot voordeel strekt, omdat mijn schrijven mij min of meer tot richtsnoer is geworden. Soms komt de gedachte bij mij op dat ik niet ontrouw mag zijn aan mijn levensverhaal. Als ik mij publiekelijk uitspreek, verplicht ik mij ertoe niet af te wijken van mijn weg en niet in tegenspraak te zijn met het beeld dat ik van mijn leefwijze geef.’³¹ En: ‘Wie ik ook ben, ik wil het niet alleen maar op papier zijn. Ik heb mijn kennis en vaardigheid aangewend om mijzelf productief te maken, gestudeerd, niet om te leren schrijven, maar om mijzelf te vormen. Ik heb alles op alles gezet om mijn leven gestalte te geven. Dat is het werk, dat is het ambacht waaraan ik mij heb gewijd.’³² Alleen door veel aandacht aan het ik te besteden krijgt het een vorm die de moeite van het beschrijven waard is. Leven en schrijven gaan dan hand in hand en raken volledig met elkaar verstrengeld.

De filosofische ambities van Montaigne

Over jezelf schrijven is iets anders dan navelstaren. Het geven van een zelfportret gaat bij Montaigne gepaard met beschrijvin-

gen van zijn hoogst persoonlijke indrukken: verhalen van andere mensen, vele citaten (zo'n 1264 citaten van klassieke Latijnse schrijvers en dan nog eens 800 spreekwoorden en andere gezegden)³³ en uitgebreide beschouwingen over wereldse zaken. Misschien is het daarom beter om te stellen dat hij *vanuit* zichzelf schrijft. Montaigne wilde inmiddels al schrijvende ontdekken hoe hij ten opzichte van de wereld stond. Zo ontwikkelde hij zijn eigen perspectief vanuit de positie die hij innam. Overigens gebruikt Montaigne zelf een andere formulering: 'Sinds verscheidene jaren richt ik mijn gedachten alleen nog maar op mijzelf, onderzoek en bestudeer ik nog slechts mijzelf; en als ik mij ergens anders op richt, is dat slechts om het onmiddellijk op mijzelf te betrekken, of beter gezegd in mijzelf te trekken.'³⁴ Beide formuleringen – 'vanuit jezelf' of 'in jezelf' – benadrukken de relatie tussen het onderwerp en de schrijver van het onderwerp: die relatie stel ik in dit hoofdstuk voorop.

Wat is nu het belang van het 'vanuit jezelf schrijven'? Hoe dan ook: het schrijven van een zelfportret, het ontwikkelen van je gedachten, het nastreven van een goed leven: het zijn allemaal noble maar particuliere doeleinden. Montaigne laat in zijn teksten echter ook een andere ambitie doorschemeren waar hij met name zijn latere essays aan ondergeschikt maakt. Zo noemt hij Tiberius zwak, als deze eerst vermeldt dat hij een hoog ambt heeft en daarna ontkent dat hij aan het opscheppen is. 'Want wie niet ronduit over zichzelf durft te praten, geeft blijk van gebrek aan moed. Een fiere, verheven geest die een gezond en zuiver oordeelsvermogen heeft, maakt onvervaard gebruik van persoonlijke voorbeelden alsof het om iets buiten hemzelf ging, en legt frank en vrij getuigenis over zichzelf af als betrof het een ander. Voor de zaak van de waarheid en de vrijheid moeten wij over deze volkse gedragsregels heen kunnen stappen.' Die volkse gedragsregels hebben dus betrekking op het over zichzelf praten. Montaigne vervolgt: 'Ik durf niet alleen over mijzelf te praten, ik durf zelfs alleen maar over mijzelf te praten. Ik raak het spoor bijster zodra ik over iets anders schrijf en van mijn eigenlijke onderwerp afwijk.'³⁵

Dit schrijven ‘voor de zaak van de waarheid en de vrijheid’, is naast het zelfportret en het vormen van zijn geest een belangrijk, steeds terugkerend motief in zijn essays. De vraag rijst welke filosofische visie Montaigne dan heeft op de waarheid en de vrijheid. Je kunt die visies op verschillende manieren beschrijven, en in de immense secundaire Montaigne-literatuur worden ze ook hevig bediscussieerd. Zo kun je nadruk leggen op diverse filosofische theorieën waardoor zijn werk is beïnvloed: het stoïcisme, het scepticisme, het epicurisme. Dat doe ik in dit hoofdstuk niet. Liever onderzoek ik wat Montaigne wilde bewerkstelligen met zijn essays. Immers, welke inhoudelijke filosofische ambitie je Montaigne ook wilt toedichten, in alle gevallen gaat het erom dat hij in zijn essays iets wil beweren, in de openbaarheid stelling wil nemen. Was dat niet het geval geweest, dan had hij zich wel beperkt tot het schrijven van een dagboek met daarin een verslag van zijn wederwaardigheden of het schrijven van brieven aan intieme vrienden.

Michael Screech heeft een bijzondere theorie over de manier waarop Montaigne zijn essays laat uitstijgen boven het strikt particuliere, subjectieve commentaar. Zijn visie is gebaseerd op de aanname dat Montaigne de theorieën van Aristoteles, zoals geïnterpreteerd in de Europese scholastische traditie, naar zijn eigen hand heeft weten te zetten. Die theorie is interessant omdat steeds opnieuw de vraag opduikt hoe Montaigne zich zo in zijn eigen essayerend project kon vastbijten in het belang van waarheidsvinding.

Verrassend genoeg start Screech zijn redenering vanuit de veronderstelling dat Montaigne een melancholisch temperament had. In de geneeskunde van de Renaissance – en nog lange tijd daarna – is melancholie een van de vier constituerende temperamenten waar een mens uit kan bestaan. Lichaam en ziel worden verondersteld in balans te worden gehouden door vier vloeistoffen: bloed, slijm, gele gal en zwarte gal. In het ideale geval zijn deze vier stoffen in gelijke verhoudingen aanwezig, maar in de meeste mensen domineert er een, soms twee van deze stoffen. Naast het melancholische bestaat het cholerische, het fleg-

matische en het warmbloedige temperament. Cholerische typen zijn subtiel en snel, maar weinig diepzinnig. Warmbloedige mensen houden van goed gezelschap, van lachen met vrienden, maar zijn snel afgeleid en ongeschikt voor serieuze zaken. Flegmatici staan bekend als aarzelend, achterlijk en ongevoelig. Melancholici, ten slotte, kunnen zowel tot de slechtste als de beste exemplaren van de mensheid behoren.

Aristoteles schrijft genialiteit uitsluitend toe aan melancholische temperamenten. Het zijn mensen bij wie de ziel naar het bovenzinnelijke streeft. Tegelijkertijd kunnen melancholici ook makkelijk ten prooi vallen aan waanzin. In dat geval komt de ziel onder invloed van kwade geesten. In een renaissance-wereld waar heksen, duivels, monsters en andere raadselachtige mysteriën zich voortdurend met de menselijke soort bemoeien, is het zaak zo menselijk mogelijk te blijven. Dit betekent dat de ziel niet aan het lichaam moet ontsnappen. Gebeurt dit wel, dan sterf je of word je krankzinnig.

Montaigne vat deze theorie zo op dat hij zijn lichaam, althans tijdens zijn leven, zo veel mogelijk bij zijn ziel moet houden, wil hij zijn melancholie goed kunnen beteugelen. En dat is nodig: op verschillende plaatsen heeft hij het over zijn geest die onbeheersbaar en droefgeestig dreigt te worden.

Screech maakt daarbij aannemelijk dat Montaigne hierbij dacht in de geest van Aristoteles, die het intellectuele behang van Montaignes tijd vormde. Het aristotelisme leverde de dominante context voor de geneeskunde, retorica, fysica en in feite alle wetenschappen – hoewel er natuurlijk tal van platoonse en neoplatoonse, mystieke en andere op de Oudheid geïnspireerde filosofieën in de mode waren. Het globale wereldbeeld, of misschien moet je zeggen het gehele culturele klimaat, was impliciet aristotelisch en ook Montaigne was in dit wereldbeeld opgegroeid. Logisch eigenlijk, als je bedenkt dat gedurende de gehele Middeleeuwen vooral werken van Aristoteles werden bestudeerd, gekopieerd en becommentarieerd.

Aan een kant lijkt Montaigne zich van deze invloed niet heel erg bewust. Hij laat vaker vallen dat hij weinig waardering voor

Aristoteles kan opbrengen. Zo merkt hij op dat hij in Aristoteles niets van zijn eigen gevoelens herkent. Aan de andere kant alludeert Montaigne wel vaker, liefst op ironische toon, op Aristoteles, zoals in uitspraken als: ‘Ik bestudeer mijzelf meer dan wie of wat ook. Dit is mijn metafysica, dit is mijn fysica.’³⁶ Zowel de *Metafysica* als de *Fysica* behoort tot het oeuvre van Aristoteles.

Aristoteles gaat ervan uit dat de dingen net als de mensen bestaan uit een ziel en een lichaam. In tegenstelling tot Plato ziet Aristoteles ziel en lichaam als één, waarbij de ziel de ‘vorm’ van het lichaam is en het lichaam, de materie, in feite alleen maar potentie is. Materie zonder vorm bestaat niet: de ziel geeft de materie vorm en maakt het tot eenheid van lichaam en ziel (of geest, essentie of karakter, termen die niet precies dezelfde lading dekken, maar gedurende dit hoofdstuk in elkaars nabijheid zullen verkeren).

Volgens Aristoteles begint alle kennis bij de zintuiglijke ervaring van de dingen. Die dingen, en ook mensen, planten, dieren, zijn te onderscheiden in vorm en materie. Vorm en materie bepalen tezamen het ding.

De dingen herken je aan hun vorm. Ook al kan Montaigne wel beweren dat er geen twee haren of zaden hetzelfde zijn,³⁷ beide zijn onmiskenbaar toch haar – of zaad. Het verschil tussen twee exemplaren van dezelfde soort schuilt dan in hun verschil in materie plus vorm. Hetzelfde geldt voor andere zaken, waarbij aangetekend moet worden dat Aristoteles ook nog een hiërarchie aanbrengt in de algemene begrippen. Alle mensen zijn levende wezens dus dragen de vorm ‘levend wezen’ (*anima*) in zich. Alle mensen zijn ook ‘mens’: ze dragen dus specifiek de vorm ‘mens’ in zich. Groot probleem bij deze redenering is: hoe kun je een individu nu als individu leren kennen? Als je de dingen alleen kunt leren kennen aan de hand van hun algemene vorm, door die vorm te abstraheren van een concreet exemplaar, hoe kun je het concrete exemplaar in zijn individuele concreetheid dan leren kennen? Hoe kan het individuele nu individu zijn? Aristoteles en zijn navolgers beantwoorden die vraag als volgt: het individuele van een wezen zit in deze specifieke vorm

gecombineerd met dit specifieke brokje materie, die door deze specifieke vorm zowel wordt belichaamd als beziel. Een individu is dus een individueel *mens*: een individuele ziel in een individueel lichaam.

Volgens Aristoteles kun je het algemene leren kennen door het van het individuele te abstraheren. Kennis vergaren begint met onderzoek naar wat je observeert en het van daaruit verder te analyseren. Zodra je een individu tegenkomt zie je eerst dat het een anima is, dan dat het een mens is en vervolgens dat het een man of vrouw is. Naarmate je het langer bestudeert zul je meer specifieke dingen tegenkomen.

Montaigne nu draait deze redenering om: om de mens te leren kennen, start hij bij het meest dichtbij, concrete exemplaar dat hij kent. ‘Wij tobben ons af over algemene zaken en leefwijzen, die heel goed buiten ons kunnen, terwijl wij onze eigen individualiteit veronachtzamen: de Michel die ons toch meer aangaat dan de mens in het algemeen’, schrijft Montaigne.³⁸

Hij start bij *Michel*, vindt daarin een chaotische brij van veranderlijke aspecten, maar stuit wel op een *forme maîtresse*, een grondpatroon, een karakter of persoonlijkheid, zou je kunnen zeggen die hem tot Michel de Montaigne maakt en die min of meer permanent blijft. Dit blijkt uit het volgende citaat: ‘Iedereen die goed naar zichzelf luistert, ontdekt een vorm die hem eigen is, een basisvorm die de strijd aangaat met zijn opvoeding en de hartstochten die hem teisteren en ondermijnen.’³⁹ Hoewel hij het niet expliciteert, heeft dit ‘grondpatroon’ de eigenschappen van de aristotelische ziel, zegt Screech.

Montaigne wil het wezen van ‘de mens’ leren kennen door in elk geval één exemplaar van deze soort te doorgronden. Dat kan ook, vindt hij, want: ‘Ik doe hier verslag van een onopvallend, nederig leven, maar dat maakt niet uit. De praktische wijsbegeerte valt net zo goed op te hangen aan het leven van een doorsneeburger als aan dat van iemand uit hogere kringen; ieder mens draagt in wezen alle menselijke eigenschappen in zich.’⁴⁰

Analyserend vanuit deze grondvorm kan hij de ambitie vormgeven iets over de mens in het algemeen te zeggen: immers,

de grondvorm *Michel* is een specificatie van de vorm 'mens'. Ieder mens mag dan deze vorm van 'mens' in zich hebben, in de categorie mensen is er wel een enorme diversiteit in kwaliteit. Montaigne beschouwde zichzelf als een broddellap, als een slecht gelukt exemplaar, dit in tegenstelling tot helden als Cato of Socrates. Desalniettemin is hij als mens verwant met alle andere mensen. Immers, ze behoren allen tot dezelfde soort en zijn daarvoor ook in staat elkaar te begrijpen.

Een ander belangrijk gevolg van deze aristotelische zienswijze is dat Montaigne zichzelf beschouwt als het individu *Michel* waarin lichaam en geest hem tot een individu maken. Dat verklaart ook waarom Montaigne zo veel aandacht geeft aan het lichamelijke: het maakt de mens evenzeer tot mens als zijn geest, karakter of ziel. Als de mens bestaat uit een huwelijk tussen lichaam en ziel, een huwelijk dat slechts door de dood doorbroken moet worden, dan moet een onderzoek naar wat een mens is zowel een onderzoek naar zijn lichaam als naar zijn ziel zijn. Uitsluitend psychologische kennis is dan net zo inadequaaf voor een goed begrip van mensen als uitsluitend fysiologische kennis.

Terug naar de theorie. Ieder individu kan geïdentificeerd worden door zijn eigen naam. Daarnaast heeft hij in zichzelf de vorm 'mens' in zich. Als dat niet zo zou zijn, dan zou hij geen mens zijn. Om die reden kan kennis van concrete individuen afgeleid worden van kennis van soorten. Wat eigen is aan de mens in het algemeen, geldt ook voor een concreet mens in het bijzonder. Als dat waar is, dan geldt het omgekeerde toch ook? Wat eigen is aan Montaigne is ook eigen aan de mens in het algemeen. Montaigne zag dit met 'blinding clarity', aldus Screech. Als hij zijn gehele wezen als Michel de Montaigne, zou beschrijven, dan zou hij toegang krijgen tot de mens als universele, in de filosofische zin van het woord. Nu lijkt me dit helemaal niet zo vanzelfsprekend, laat staan dat het oogverblindend helder is wat Montaigne in de lezing van Screech beoogt. Neem de baard van Montaigne: die is heel karakteristiek voor hemzelf, maar daarmee toch niet voor alle mensen? Kennelijk moet ook Montaigne vóóronderstellen wat hij wil vinden: wat wezenlijk aan mensen is.

Desalniettemin is de hypothese dat Montaignes essays voortkomen uit de ambitie om de waarheid over mensen te vinden, erg interessant. Zeker ook omdat Screech Montaignes filosofische ambitie koppelt aan de wil om zijn melancholie te beteugelen. Montaigne wilde 'thuis' zijn – *apud se* –, ervoor zorgen dat zijn ziel in zijn lichaam is. Hiermee rechtvaardigt hij zijn volledige portret van zijn *estre universel*, zijn ziel thuis in zijn lichaam. Iets anders zou meer of minder dan het menselijke zijn, zegt Screech.⁴¹ Hiermee is zijn motivatie duidelijk: Montaigne gaat een beschrijving geven van zijn gehele zijn.

Om het melancholische temperament in bedwang te houden, moet hij zich richten op zichzelf. In zijn essay over eenzaamheid schrijft hij hoe een mens innerlijke vrijheid moet zien te verwerven door werkelijk alleen te durven zijn: 'Het is dan ook niet genoeg om afstand van het volk te houden, niet genoeg om van plaats te veranderen: wij moeten afstand doen van onze eigen volkse manieren, wij moeten ons in onszelf terugtrekken en weer bezit van onszelf nemen.'⁴² Voor Montaigne is het belangrijk om te leven binnen de grenzen die jouw 'vorm' aan je stelt. Daarom moet je op goede voet met 'jezelf' leren staan. 'We moeten zo mogelijk een vrouw hebben, kinderen, bezittingen en vooral een goede gezondheid, maar ons daar niet zó aan hechten dat ons geluk ervan afhangt. Wij moeten een achterkamer (*arrièrèboutique*) voor onszelf apart houden, om daarin volkomen ongestoord onze eenzaamheid en afzondering te cultiveren en ons werkelijk vrij te maken. In deze ruimte moeten wij dagelijks het gesprek met onszelf aangaan, een zo persoonlijk onderhoud dat geen enkele relatie of omgang met de buitenwereld dit kan verstoren. Daar moeten we praten en lachen alsof wij geen vrouw, kinderen en bezittingen, geen personeel en bedienden hebben, zodat als wij ze op een gegeven moment kwijtraken, het niet nieuw voor ons is het zonder hen te moeten stellen. Wij hebben een ziel die tot zichzelf kan inkeren en zichzelf gezelschap kan houden, zij heeft flink wat te bestormen en te verdedigen, te geven en te nemen. Wij hoeven niet bang te zijn dat wij in deze eenzaamheid vergaan van verveling omdat we niets om handen

hebben.’ Dan volgt een beroemd citaat van de Romeinse dichter Tibullus: ‘Wees in eenzaamheid een wereld voor jezelf.’⁴³

Montaignes achterkamertje staat niet alleen voor een plek waar de geest tot rust kan komen. Het verwijst ook naar een (stoïcijnse) levenswijze die voorkómt dat een mens door levensgebeurtenissen wordt meegesleurd en verzwolgen. Wie zichzelf een goed gezelschap is, blijft overeind en kan met zichzelf een conversatie voeren die hem verder brengt. De *arrièreboutique* vormt daardoor de uitvalsbasis voor de essayschrijver Montaigne. Hij vertrouwt op wat hij het beste kent: zichzelf.

Het is een vraag voor historisch filosofen of Screech gelijk heeft met zijn interpretatie van Montaignes beschrijving van ‘zichzelf’ en in hoeverre het aristotelisme nu precies met Montaignes denken verweven is. Als Screech gelijk heeft, dan heeft Montaigne beslist een radicale bijdrage geleverd aan de filosofische legitimatie om ‘zichzelf’ te bestuderen en ‘vanuit zichzelf’ te schrijven. Zijn essays zijn dan werkelijk gedreven door filosofische ambities. Screech’ overtuiging dat Montaigne het aristotelische probleem van de individuatie op zijn kop zet en begint met het beschrijven van een individueel exemplaar, geeft in elk geval een verklaring voor het idee dat Montaignes werk méér is dan een dagboek: dat Montaigne met zijn essays wel degelijk breder geldende beweringen wilde doen en daarmee de basis legde voor onze moderne versie van het essay.

Essayisten stáán voor wat ze schrijven

Schrijven over jezelf of preciezer: publiceren over jezelf, want dagboeken en brieven staan hier niet ter discussie, lijkt in de eenentwintigste eeuw ontdaan van morele veroordelingen. Er is een hele berg bekentenisliteratuur op de markt, waarin mensen nauwgezet beschrijven over wat hun overkomen is: een avontuurlijke reis, de dood van een kind, een chronische ziekte. Die verhalen vinden gretig aftrek om dezelfde reden als *human interest*-artikelen in tijdschriften zo populair zijn. Mensen lezen

graag over de ervaringen van andere mensen, bijvoorbeeld omdat ze hun eigen levensverhaal willen herkennen, van anderen ervaringen willen leren, of om vast te stellen dat hun eigen leven godzijdank veel harmonischer verloopt. Platte nieuwsgierigheid naar andersmans leven is ook een goede reden.

Als er al discussie is over dit soort 'ik-verhalen', dan draait die vaak om literaire kwaliteit. Voorbeeld daarvan is het werk van Connie Palmen, die van haar debuutroman *De wetten* in één jaar tijd evenveel exemplaren verkocht als Reve van *De avonden* in vijftientig jaar. Palmen gebruikt in haar werk nadrukkelijk autobiografische elementen, maar ontkent telkenmale dat haar literaire 'ik' samenvalt met haar reële 'ik'. In een interview zegt Palmen daarover: 'De autobiografische gegevens zijn een literaire truc, ze staan in dienst van het romaneske.' Hoewel ze, net als haast alle fictieschrijvers doen, met klem bevestigt dat auteur en werk niet samenvallen, staat de inhoud van haar werk dicht bij de realiteit. Het boek *I.M.* – geschreven na de dood van haar geliefde – is wel gepresenteerd als roman maar toch ook veelal gelezen als een informatieve geschiedenis over haar relatie met Ischa Meijer. Het etiket 'literair' moet waarborgen dat niemand de verhalen zal aanmerken als betrouwbare bron.⁴⁴ Desalniettemin zijn het de feiten die in de roman zijn gepresenteerd en verwijzen naar reële personen die dit werk voor veel lezers interessant maakt, zonder dat Palmen daar verantwoording voor hoeft af te leggen.

Een roman kan niet alleen een goede verstopplaats zijn voor autobiografie, ook kunnen ze onderdak bieden aan algemenere ideeën, zonder dat de auteur zichzelf hoeft te onthullen als 'eigenaar' ervan. Neem *Elizabeth Costello*, een roman van Nobelprijswinnaar J.M. Coetzee. Hoofdpersonage in deze roman is een oudere schrijfster die overal ter wereld controversiële lezingen houdt, waarin ze de bio-industrie vergelijkt met de Holocaust. Hoewel er enkele personages in voorkomen, is er amper sprake van een plot. Centraal staan haar lezingen die dan ook veel ruimte innemen. Geen lezer zal zich aan de indruk onttrekken dat de opvattingen van de auteur Coetzee en het personage Costello

met elkaar overeenstemmen. De vraag dringt zich op waarom Coetzee dan geen essays heeft geschreven waarin hij intellectuele verantwoordelijkheid neemt voor de stellingen die hij nu via een romanpersonage naar voren schuift. In de huidige roman ontbreekt er een reële auteur die eigenaar is van de stellingen en met wie de lezer in discussie kan gaan. Deze verpakking van radicale ideeën in een romanekse vorm zal ongetwijfeld een literaire waarde hebben – zo is *Elizabeth Costello* geïnterpreteerd als een bewuste verkenning van de grenzen van het literaire genre –,⁴⁵ toch lijkt deze manoeuvre ten minste één doel voorbij te schieten. De romanvorm is eerder een hinderpaal dan een stimulans voor de ontwikkeling van een debat over, in dit geval, de bio-industrie.

Auteurs kunnen esthetische, politieke of morele redenen hebben om hun ideeën te verpakken als roman. Gevolg van die romaneske verpakking is dat de literaire kwaliteit de meeste aandacht krijgt. Het ontbreken van een plot, zoals bij Coetzee, of het gebrek aan verbeelding, zoals bij Palmen, lijkt dan een belangrijker criterium om het werk te beoordelen dan de inhoud van hun gedachtegoed. Van een inhoudelijk debat komt zodoende weinig terecht. Groot voordeel van het genre van het essay is dat het de ruimte biedt aan literaire technieken en verbeelding, aan al dan niet autobiografische ‘feiten’, aan subjectiviteit, maar ook een appèl doet op de schrijver om intellectuele verantwoordelijkheid te nemen voor de wijze waarop hij of zij aan al deze zaken gestalte geeft.

Mag je ‘ik’ schrijven? Een stilistisch dilemma

Essays schrijf je vanuit jezelf, omdat ze jouw blik op de wereld beschrijven en niet die van een ander. Het genre dwingt de essayist om kleur te bekennen. Dit leidt tot een andere, heel praktische vraag die te maken heeft met schrijfstijl en schrijftechniek. In hoeverre is het nodig om ‘ik’ te schrijven als je een hoogstpersoonlijke visie verwoordt?

Deze vraag is niet exclusief voor essayisten maar geldt voor ie-

der die wel eens een mening opschrijft. Het *Stijlboek* van de *Volkscrant*, waarin taalregels voor journalisten van deze krant zijn vastgelegd, geeft de volgende aanwijzingen over het gebruik van 'ik'. Onder het lemma 'ik-vorm' staat: 'We maken geen gebruik van de ik-vorm, tenzij het gebruik ervan in de loop van het verhaal functioneel is. Bij recensies en andere persoonlijk getinte beschouwingen maakt de ondertekening duidelijk wie iets te berde brengt. Een te nadrukkelijk gebruik van de ik-vorm plaatst de verslaggever te veel op de voorgrond en heeft een ijdel effect, dat we moeten vermijden.'⁴⁶

Hoewel er een moreel oordeel in doorklinkt – 'ijdel effect' – bekommert het *Stijlboek* zich meer om de taaltechnische kanten van het woord ik. Een zin als 'Ik vind de romans van Henry James verbluffend' is minder sterk dan 'De romans van Henry James zijn verbluffend.' In de eerste zin voegt 'ik' niets toe. Een mooi voorbeeld van 'ik-gebruik' dat zeker wel functioneel is, is te vinden in het *Handboek Stijl* van Burger en De Jong, dat uitblinkt in goed gekozen voorbeelden van stilistische mogelijkheden. In een VN-artikel schrijft Coen Verbraak alinea's lang over een lijkschouwing, zonder iets los te laten over de gevoelens die de aanblik van snijden in een dood lichaam bij hem teweegbrengt. Tot de volgende passage:

'Dan zet Willemsen de zaag op de schedel. Ik zie, net als de rechercheurs, dat ik nieuwe veters moet kopen.'⁴⁷

Overigens breekt het *Handboek Stijl* met de eeuwenoude traditie die terughoudendheid over jezelf belangrijk vindt. 'Cijfer uzelf niet weg', zo heet een van de hoofdstukken. Hedendaagse schrijvers mogen best zichzelf laten zien, zo stellen de auteurs. In een wetenschappelijk artikel is het meestal nodig om subjectieve indrukken te vermijden (hoewel niet altijd), maar in vele andere genres vergroot het gebruik van 'ik' de authenticiteit van de tekst. De auteur laat zich kennen, toont zich betrokken, en mits de ik zich niet al te ijdel toont, verdient deze makkelijker de sympathie van de lezer dan een auteur die afstandelijk blijft.

Hoe subjectief wil je zijn? Een filosofisch dilemma

Het confronteren van eigen ervaringen met algemenere stellingen is een mooie techniek om tot essayeren te komen. Maar levert die techniek niet uitsluitend subjectief getinte teksten op? Wat is de waarde van de beweringen die in essays worden gedaan? Er zijn stevige filosofische en retorische bezwaren aan te voeren tegen het ‘schrijven vanuit jezelf’. Een goede vraag is of je wel zo vanuit je persoonlijke – dus beperkte – blikveld mag redeneren en op grond van één particulier geval of hooguit enkele gevallen algemenere beweringen mag formuleren.

Voorbeeld van bezwaren tegen deze redeneertrant is een essayistisch artikel van Ton Vink.⁴⁸ Hij bepleit hulp bij zelfdoding en bekritiseert schrijvers die waarschuwen tegen ongewenste effecten van hulp bij zelfdoding. Zij beschrijven daarbij hun persoonlijke ervaringen met het verlangen naar zelfmoord. Vink bekritiseert ‘de neiging van Wieg, Zwagerman en Udink om de zeer private gebeurtenissen in hun eigen leven [...] de grondslag te willen maken voor regelgeving die aan leven en dood van anderen moet worden opgelegd.’ Hij schrijft: ‘Het vertroebelt in hoge mate een inhoudelijke – en dus niet op emoties gebaseerde – discussie [...]’

Zonder inhoudelijk op deze discussie in te gaan, kun je je afvragen of er in een dergelijke discussie méér kan zijn dan het redeneren vanuit persoonlijke ervaringen. Ook Vinks tegenwerpingen en pleidooi voor hulpverlening komen voort uit zijn persoonlijke ervaring, in dit geval met hulpvragers. Zijn tegenwerpingen zijn evenzeer emotioneel geladen, want gebaseerd op eigen ervaringen. En dat is helemaal niet erg: emoties laten zien dát je een band voelt met de wereld, ook al weet je nog niet precies wat de aard van die band dat is. Een voorbeeld: wie boos is op X, kan bij nader onderzoek van die emotie uitvinden wat zijn of haar mening is over X of over wat X idealiter zou moeten zijn. Met andere woorden: de emotie kan het begin zijn van een afgewogen mening of de verwoording van ethische principes of overwegingen. Het genre van het essay is juist bij uitstek geschikt

om die reis van rauwe emotie naar afgewogen mening te beschrijven.

Je zou de kwestie ook kunnen omdraaien: als ieder expliciet maakt op welke wijze hij persoonlijk verbonden is aan een thema, maakt dat veel duidelijker vanuit welke positie beweringen over de wereld worden gedaan. Dat beweringen altijd vanuit een specifieke positie plaatsvinden en dat die positie de inhoud van beweringen kleurt, heeft de laatste jaren opgang gemaakt in de wetenschapsfilosofie. Dit idee kan een moderne filosofische basis leggen voor het genre van het essay.

Filosofen als Bruno Latour en Richard Rorty (en een hele reeks andere 'constructivisten') hebben in de afgelopen decennia de nadruk gelegd op de manier waarop kennis 'waar gemaakt' wordt door mensen. Mensen pretenderen een *view from nowhere* te hebben, maar constructivisten ontmaskeren dit. Hun stelling is dat zogenaamde belangeloze kennis in feite belangen herbergt die zo goed verstopt zijn dat niemand ze meer ziet. Zo lijkt kennis objectief maar dat is zij niet. Kennis wordt waar gemaakt in kennispraktijken. Overigens betekent dit niet dat iedere bewering zomaar 'waar gemaakt' kan worden. Nee, er is sprake van een ingewikkeld samenspel tussen actoren (mensen, dieren, dingen) die in laboratoria, in tijdschriften, op universiteiten kennis produceren.

Deze visie op de manier waarop kennis totstandkomt, heeft geleid tot een stroom van antropologisch getinte literatuur over hoe mensen de feiten maken, terwijl ze denken dat ze feiten vinden. Met name Bruno Latour is meester in het beschrijven van een team wetenschappers alsof het een exotische stam betreft. Hij legt minutieus vast hoe de leden van die stam financiën, posities en belangen manipuleren om tot hun doel te komen.⁴⁹

Parallel aan deze ontmaskerende strategie is er een stroming ontstaan die pleit voor nieuwe, geëngageerde manieren van kennis vergaren. Door expliciet te maken vanuit welke positie men spreekt, door als het ware 'vanuit jezelf' te schrijven, worden je beweringen betrouwbaarder. De schrijver schrijft als het ware met 'open vizier' waardoor de lezer weet uit welke hoek de wind

waait, zonder misleid te raken door zogenaamde ‘objectieve’ perspectieven. Het schrijven met open vizier is ook wat de filosoof Lolle Nauta heeft beoogd bij zijn introductie van de term ‘exemplarische situatie’. Achterliggend idee is dat elke filosoof over algemene onderwerpen redeneert, terwijl hij in zijn achterhoofd een concrete voorstelling heeft van het betreffende onderwerp. Het bekendste voorbeeld is wel de idee ‘mens’, waarachter meestal de concrete voorstelling van een man schuilgaat en niet zozeer van een vrouw of een kind. Als algemeenheden bij nader inzien toch geënt zijn op concrete zaken, kun je daar je filosofiebeoefening op aanpassen. Door te redeneren vanuit een exemplarische situatie maak je op voorhand de beperkingen van je algemeenheden duidelijk.⁵⁰

Net zo overtuigend van het idee dat kennis altijd vanuit een bepaalde positie ontstaat, is de theoretica Donna Haraway. Deze bioloog pleit voor ‘gesitueerde kennis’ en ‘partiële perspectieven’. Achterliggend idee is dat iedere vorm van kennis ‘geproduceerd’ wordt vanuit een lokaal perspectief. Haraway stelt een diagnose: in de westerse traditie is het lokale perspectief steeds vermomd als ‘het objectieve’. Zo hebben wetenschappers zich steeds opgesteld als (te) bescheiden waarnemers van de feiten die zij waarnamen, zonder zich er rekenschap van te geven dat ze vanuit een historisch en geografisch bepaalde positie deze feiten waarnamen – en kleurden.

Haraway pleit voor het expliciteren van het perspectief van waaruit de wereld wordt waargenomen. Ze vindt het belangrijk om te specificeren vanuit welke historische, geografische en ook theoretische kaders een auteur haar teksten schrijft. Dat levert een soort theoretische eerlijkheid op. Die theoretische eerlijkheid combineert Haraway met een groot plezier in het zaaien van verwarring. Ze pleit voor een veelheid van perspectieven die absoluut niet beperkt moeten blijven tot menselijke perspectieven. In haar teksten probeert ze de wereld ook te beschouwen vanuit een aap, een cyborg of een transgene muis die vanwege zijn tumoren bijzonder geschikt is voor kankeronderzoek. Met deze biotechnologische figuraties (die je met geen enkele goede

wil nog kunt indelen in de categorieën ‘natuur’ of ‘cultuur’) wil ze het idee van ‘identiteit’ ondermijnen. Het ‘ik’ en de ‘ander’ zijn illusies: mensen, dingen, beesten, machines zijn daarvoor te zeer met elkaar verweven. Juist door onverwachte verbindingen te leggen, ongewone affiniteiten tussen mens, dier en machine bloot te leggen, wil Haraway iets loswrikken dat in ‘normale’, gangbare teksten niet onder ogen wordt gezien en waar weinig Nederlandse academici zich aan zouden durven wagen.⁵¹ Zo verbindt ze een sciencefictionverhaal met een geschiedenis van het denken over auto-immuunsystemen. Of een kritiek op het transnationale kapitalisme van na de Koude Oorlog met de vraag waarom juist apenonderzoekers zo vaak vrouwen zijn.⁵² Even onverwacht is het onderwerp van haar meest recente boek: het belang van honden voor feministische theorievorming.⁵³ De gepassioneerde hondenuitdrukker Haraway legt op een zeer onnavolgbare, zeer idiosyncratische, persoonlijke en theoretische manier verbanden tussen dier en mens, mondiale politiek en lokale fenomenen. Ze is steeds op zoek naar het verbreden van haar wereld, door continu de grenzen van gangbare concepten op te zoeken, maar dit doet ze altijd vanuit de eerder genoemde theoretische eerlijkheid. Hoe ontoegankelijk haar teksten soms ook zijn – je moet in vele disciplines thuis zijn om al haar verwijzingen te kunnen begrijpen – Haraway is wel een essayist à la Montaigne. Ze schrijft ‘vanuit zichzelf’, al was het alleen maar om het onderscheid tussen zichzelf en de wereld grondig te problematiseren.⁵⁴ Gevolg is dat het onderscheid tussen wetenschappelijke en essayistische teksten in haar werk verdwijnt.

Vanuit het constructivistische standpunt dat objectiviteit niet bestaat, is het schrijven van essays een moderne, filosofische activiteit. Het genre leent zich bij uitstek voor het verwoorden van standpunten en het expliciteren van de lokale bepaaldheid van een standpunt. Het essay wordt zo niet alleen door zijn inhoud maar ook door zijn vorm de vertolking van, onder meer, constructivistische theorieën, zoals ik hierboven heb aangestipt.

Toch is deze constructivistische visie op het genre veel vrij-

blijvender dan wat de Duitse filosoof Theodor Adorno in de jaren vijftig heeft voorgesteld in zijn beschouwingen over het essay. Hij kent het genre ketterse eigenschappen toe omdat het probeert het vergankelijke te vereeuwigen. Het essay onttrekt zich aan de wetten van het discursieve omdat het probeert te wrikken aan onze concepten, en vanuit een persoonlijk perspectief probeert een nieuw licht te werpen op alle onderwerpen die de essayist maar voor de voeten komen. Net als Donna Haraway benadrukt Adorno het antisystematische karakter van het essay, dat nooit bij Adam en Eva begint, maar gewoon ergens middenin, en dat al goochelend met waarheden en overdreven onwaarheden een licht probeert te laten schijnen op wat ontsnapt aan onze begrippen: de vergankelijkheid zelf.⁵⁵

Met andere woorden: ook in de eenentwintigste eeuw is er een aantal metatheorieën voorhanden om het essay als genre een filosofische zwaarte te geven en de bewerende kracht van essays te onderbouwen. Vraag is natuurlijk of iedere essayist daar behoefte aan heeft. Het staat iedere schrijver vrij om een pragmatische houding aan te nemen ten opzichte van het genre, en te blijven bij de constatering dat je nu eenmaal graag dit soort teksten ‘vanuit jezelf’ schrijft.

Schrijven als ontdekkingsreis

Dit is wat Montaigne ons na vierhonderd jaar heeft nagelaten; een genre waarin het schrijven vanuit jezelf voor een algemener publiek zijn plek heeft gekregen. Dat neemt niet weg dat de verschillen tussen hem en ons immens zijn. Het schrijven vanuit zichzelf zoals Montaigne dat deed, was schrijven vanuit een zestiende-eeuws zelf, en dat zelf had beslist een andere kwaliteit dan onze moderne subjectiviteit en manieren van zelfverklaring. De geest van Montaigne had nog geen geheimen voor zichzelf; hij kende zichzelf geen onbewuste toe, geen duistere drijfveren die wellicht in de vroege jeugd waren geconstitueerd.

Grappig genoeg geeft Montaignes beeld van ‘zichzelf’ heden-

daagse essayisten wel een uitstekend voorbeeld van een geschikte ‘werkhouding’ tijdens het schrijven. Mijn stelling is: door naar ‘jezelf’ te kijken als Montaigne dat heeft gedaan, ben je beter in staat om essays te schrijven. Die werkhouding heeft tal van aspecten, waaronder: beschouw je eigen ervaringen als fenomenen die nader onderzoek behoeven. Dit onderzoek begint dan met heel minutieus de omstandigheden te onderzoeken waarin deze ervaringen zich hebben voorgedaan.

Ervaringen vormen het uitgangspunt voor een moreel, filosofisch onderzoek naar de vraag: wat vind ik hier eigenlijk van? Aanknopingspunt voor de ontwikkeling van gedachten hierover is het feit dat je het handelend personage in je eigen ervaringen zelf kunt ondervragen naar zijn of haar motieven. Dit personage heeft intuïties gehad, motieven, principes, morele oordelen. Gelukkig ben je zélf dit personage en kan de ondervraging direct plaatsvinden. Die ondervraging begint óók bij een zoektocht naar relevante omstandigheden die even minutieus beschreven moeten worden.

Een voor de hand liggende vraag is: hoe doe je dat nu in praktische zin, schrijven vanuit jezelf? Een, bepaald niet uitputtend, antwoord is: begin gewoon maar met schrijven. Al schrijvende formuleer je gedachten waarvan je vaak niet wist dat je ze had! Ze zitten als het ware vastgekleefd aan de binnenkant van je brein en laten zich in het dagelijks leven amper kennen. Pas als je de rust neemt om te gaan zitten, je te concentreren op een specifiek onderwerp, komen er gedachten los en verschijnen ze, in eerste instantie, als kromme, weinig transparante formuleringen op papier. Brainstormen noemen moderne schrijfleraren deze brute, ongepolijste vorm van ‘schrijven vanuit jezelf’. Het doel ervan is om nader het onderwerp van een te schrijven tekst te bepalen. Interessant is het effect dat dit schrijven heeft op het denken: in het amalgaam van plukjes associaties en ideetjes vermengd met plattitudes en clichés – die zich even hardnekkig opdringen – zitten de kiemen van onopgemerkte ideeën. Zo wordt schrijven een ontdekkingsreis naar wat je eigenlijk van de dingen vindt.

Confronteer concreet met abstract

De ongepolijste gedachten die uit zo'n brainstormsessie te voorschijn komen, winnen aan kracht wanneer je ze confronteert met concrete, liefst eigen ervaringen. Die confrontatie levert tal van problemen op die eigenlijk nooit helemaal zullen verdwijnen. Dat is ook niet nodig. Een essayist zoekt liever naar problemen dan naar oplossingen. Problemen vormen de brandstof voor een essay; oplossingen zijn saai.

Wat kan die confrontatie tussen abstracties en concrete, 'eigen' ervaringen nu opleveren? Ten eerste vind je in concrete ervaringen vaak de motivatie voor het schrijven van een essay. Schrijven is hard werken, waarom zou je eraan beginnen? Het antwoord is vaak: omdat er iets wringt, omdat er iets uit te zoeken is, iets te formuleren valt.

Neem de vrouw wier zoon een spijker in zijn oor stopte en daardoor zijn trommelvlies beschadigde. Een spoedoperatie volgde maar faalde.⁵⁶ Achteraf bleek de behandelend arts een ernstige fout te hebben gemaakt. Jaren later wilde de vrouw een essay schrijven over deze ervaring. De essayschrijfster in kwestie wilde echt uitzoeken wat zij nu precies van deze zaak moest vinden. Ze vond in haar eigen ervaring de motivatie tot het schrijven van het essay.

Het is hierbij van groot belang op te merken dat die motivatie voor een essayist niet psychologisch zou moeten zijn. Vooral niet! Voor het verwerken van een indringende ervaring is het genre van het essay beslist ongeschikt. Geen enkele lezer zit erop te wachten. Natuurlijk, het schrijven van een tekst in ieder genre kan heilzaam zijn voor de schrijver, maar zodra er een lezerspubliek beoogd wordt, mag die mogelijke heilzaamheid geen doorslaggevend motief vormen. Dat zou teleurstellend zijn voor de lezers, die hopen op meer inzicht maar slechts een onaf want onverwerkt, particulier verhaal te verstouwen krijgen.

Als het gaat om eigen ervaring als motivatie en zelfs als grondslag voor het essay, dan gaat het juist om iets anders: zo'n indringende ervaring roept een specifieke maar algemene vraag op.

Het formuleren van die vraag is vaak al een klus op zich. Neem opnieuw de essayiste wier zoontje doof werd als gevolg van een inschattingfout van de artsen. Haar vraag had kunnen zijn: waarom doen kinderen stomme dingen? Zo'n vraag veronderstelt een antwoord vanuit een pedagogische of ontwikkelingspsychologische theorie. Dat zou haar essay niet echt tot een filosofisch essay à la Montaigne maken. Ze had ook kunnen kiezen voor de vraag: wat heeft de arts fout gedaan? Dit is een medische vraag, waar een medisch antwoord bij past. Ze had ook de volgende vraag als leidraad kunnen nemen: had ik moeten voorkomen dat mijn zoon een spijker in zijn oor stopt? Zo'n vraag had haar essay uitermate kort gemaakt. Het antwoord is immers: ja, ouders moeten hun kinderen over het algemeen beschermen tegen gevaar. Of ze dit specifieke leed had kunnen voorkomen is een andere, heel feitelijke vraag, die van haar essay niet echt een filosofisch essay zou hebben gemaakt. Dat was wel gebeurd met vragen als: waarom bestaat er lijden in de wereld; of: waarom moest mij dit overkomen? Nadeel van dergelijke vragen is dat ze zo overdonderend groot en breedgeschouderd zijn dat de aanleiding, de eigen ervaring die zo schrijnde, er volledig achter verdwijnt en zelfs triviaal dreigt te raken.

Montaigne schrijft in een passage over de keuze van zijn onderwerpen: 'Ik geef er een steek in, niet zo breed mogelijk, maar zo diep mogelijk.'⁵⁷ Door nu zo diep mogelijk in deze ervaring te 'steken', kon deze vrouw uiteindelijk de vraag formuleren die het beste aansloot bij haar ongearticuleerde gevoelens. Ze nam als leidraad: 'Mogen artsen fouten maken?', waarin ze voortborduurde op haar twijfel om de arts aan te klagen vanwege de mislukte operatie. Deze vraag is heus niet de enige relevante vraag die je naar aanleiding van deze casus zou kunnen stellen. Maar als essayistische vraag is deze wel geschikt. Het is een morele vraag die een mooie bedding biedt voor de concrete eigen ervaring. En meer dan dat: het is een vraag die absoluut relevant is voor een breed publiek van artsen en niet-artsen.

In het geval van het essay 'mogen artsen fouten maken' was de persoonlijke ervaring van de schrijfster niet alleen een motivatie

voor het schrijven van het essay. Ze stilerde deze ervaring tot een mooi onderdeel van haar betoog: zo wilde ze de lezer laten meevoelen met het belang van de vraag. En omdat ze ook andere voorbeelden van het maken van fouten bij deze vraag betrok, kon ze haar vraagstelling steeds meer verfijnen, en schreef ze een mooi gestileerde tekst, een reisverslag van de ontdekkingsreis die ze had gemaakt langs haar 'eigen' ervaringen, eigen en andermans gedachten en ideeën.

3

Scepticisme als schrijffilosofie

Blijf niet opgesloten in jezelf

Montaigne had zich dan wel uit het openbare leven teruggetrokken, hij leefde met open vizier, nieuwsgierig en geïnteresseerd in de wereld om zich heen. En ook al schreef hij ‘vanuit zichzelf’, hij beschouwde zijn eigen oordeel niet als zaligmakend. ‘Iemand kan zijn inzicht buitengewoon verdiepen door met mensen om te gaan. Wij allen zijn in onszelf opgesloten, staan onszelf in de weg en zien niet verder dan onze neus lang is,’ stelt Montaigne vast.¹

Hij hekelt filosofen die hun leunstoel niet uitkomen, maar liever tevreden en loom in hun eigen redeneringen blijven hangen. Voor je eigen ontwikkeling is het beter om je gedachten onbevangen te confronteren met de werkelijkheid. ‘Wie nog nooit een rivier tegenkwam, zal, bij de eerste waarvoor hij komt te staan, denken dat het een oceaan is,’ schrijft Montaigne.² En wie een hagelbui op zijn kop krijgt, denkt dat de halve wereld door noodweer geteisterd wordt.³ Montaigne vindt dat we een voorbeeld moeten nemen aan Socrates, die het hele universum als zijn stad beschouwde en verder keek dan zijn neus lang was. Verder in elk geval dan de pastoor uit Montaignes dorp die uit het bevrozen van de wijnstokken afleidt dat God vertoornd is op de mensheid.⁴

Het is ‘baarlijke nonsens’⁵ om iedere handelwijze die niet overeenstemt met de jouwe te veroordelen als vals en onnatuurlijk. Beter is het om je blik zo veel mogelijk te verruimen, om mensen te spreken die niet onmiddellijk instemmen met alles

wat je zegt. Essayisten als Montaigne zoeken niet naar bevestiging maar naar tegenspraak; ze veren op als ze (conceptuele) problemen tegenkomen en raken verveeld zodra er een blijkbaar afdoende oplossing in zicht is.

Een mooie illustratie van de manier waarop Montaigne zijn ideeën aanscherpt, is te vinden in de uitwerking van zijn visie op ‘gewoonten’. Hij begint met de constatering dat gewoonten enorm machtig zijn. Dit illustreert hij met het droogkomische verhaal van de vrouw die een kalfje vanaf het uur van zijn geboorte op de arm draagt en dat zo gewoon werd dat toen het kalf een grote os was, ze het nog steeds kon dragen. Vanuit die constatering ontwikkelt Montaigne een visie op de vraag wat gewoonten nu eigenlijk waard zijn. Die waardebepaling voltrekt zich al schrijvende. Hieronder zal blijken hoe Montaigne zich de ene keer opstelt als antropoloog of zelfs als een journalist die slechts registreert en dan weer als een denker die zijn verzamelde feiten ‘weegt’.

Het verzamelen van ‘feiten’ is overduidelijk in zijn essay over gewoonten. Hier somt hij hele lijsten van ongewone gewoonten op, nadat hij geconstateerd heeft dat de menselijke rede als een verfstof is die al onze gebruiken en meningen kleurt. Wat we ‘gewoon’ vinden, vinden we redelijk. Wat we niet kennen, vinden we ongewoon en bijgevolg onredelijk. ‘Door gewenning verliest ons kenvermogen zijn waakzame blik.’⁶ Na deze constatering geeft hij een paginalange opsomming van voor ons ongewone gewoonten: volken die spinnen en hagedissen eten en opdienen met verschillende sauzen; landen waar de maagden hun schaamdelen openlijk tonen terwijl gehuwde vrouwen ze juist bedekken; landen waar men openbare bordelen met mannen en zelfs huwelijken tussen mannen ziet; waar als een koopman trouwt, eerst alle andere voor de bruiloft uitgenodigde kooplieden met de bruid naar bed gaan; waar men rouwt om de dood van een kind, maar feestviert als er oude mensen sterven⁷ – en zo gaat de opsomming pagina’s lang door. De lijst is lang. Feiten domineren, oordelen ontbreken. Zo toont Montaigne dat we geneigd zijn om het ongebruikelijke te zien als het onredelijke – en dat

die neiging niet klopt. Oordelen over de onredelijkheid van gewoonten van anderen passen ons niet.

Deze visie klinkt ook door in zijn milde beschrijvingen van de kannibalistische gewoonten van Braziliaanse indianen. Zijn bron is een man die meer dan tien jaar in de Nieuwe Wereld heeft gewoond en een tijd lang bij Montaigne in huis te gast was. Deze gast was een eenvoudige man maar daarom des te betrouwbaarder, zegt Montaigne. Ontwikkelde mensen kijken misschien wel zorgvuldiger, maar ze doorspekken hun observaties altijd met commentaar. Sterker nog: ze verdraaien hun observaties net zolang tot ze passen bij hun oordelen. Hoe de dingen echt zijn, kom je van hen minder snel te weten dan van eenvoudiger mensen.⁸

Hieruit blijkt al hoeveel eerbied Montaigne voor de feiten heeft, terwijl hij zich ook bewust toont van het idee dat ‘feiten’ altijd een waarnemer nodig hebben die deze feiten rapporteert en – onvermijdelijk – kleurt. Grappig is ook dat hij hier een soort marxistische kentheorie avant la lettre lijkt te bedrijven: mensen in de marge hebben kennelijk betrouwbaarder kennis dan mensen die meer macht bezitten. Wie zo zuiver mogelijke ‘feiten’ wil verzamelen, moet dus op zoek naar mensen in de marge die van deze feiten verslag kunnen doen.

Dit terzijde. Dat wij vreemd kunnen aankijken tegen gewoonten van andere mensen, is één ding. Montaigne legt ook nadruk op het oordeel van anderen over ons. Zij vinden onze gewoonten misschien wel even buitenissig, barbaars of smerig als wij die van hen. Met smaak dist Montaigne het verhaal op van de Franse edelman die zijn neus in zijn hand snuit: niet zo fris. Om zijn optreden te rechtvaardigen, stelt de edelman een retorische vraag: waarom ga je zover dat je die smerige uitwerpselen ontvangt in een fijngevoerd doek en, erger nog, het zorgvuldig in te pakken en de viezigheid bij je steekt?⁹ Daar zit natuurlijk ook wat in.

In zijn inventarisatie van de gewoonten van kannibalen heeft Montaigne eveneens oog voor het perspectief van de beschreven indianen. Zo beschrijft hij het bezoek van drie Brazilianen aan Frankrijk. Zij waren op uitnodiging van de koning in Rouen waar ze de gewoonten van de Fransen, maar vooral ook hun

pracht en praal, van dichtbij konden aanschouwen. Montaigne krijgt de gelegenheid om een van hen te spreken, maar een onbekwame tolk blokkeert de mogelijkheid van een diepgaand gesprek. Hij noteert enkele zaken die de Brazilianen zijn opgevalen. Zo vinden ze het vreemd dat de grote bewapende bewakers met baarden zich aan een 'kind' – de koning – onderwerpen en niet een bevelhebber uit hun eigen midden hebben gekozen. Ook blijken ze verbaasd over het verschil tussen mensen die in luxe baden en andere die uitgeteerd door honger aan de deuren bedelen. Het opmerkelijkste vinden ze dat de arme mensen de rijke niet naar de keel vliegen of hun huizen in brand steken.¹⁰

Natuurlijk laat Montaigne het niet bij een globale inventarisatie van feiten en meningen. Kenmerkend voor zijn essays is, zoals eerder gezegd, dat hij vroeg of laat toch overgaat tot een weging van zijn onderwerp. In dit geval gaat het om de vraag: wat zijn gewoonten nu eigenlijk waard? Overigens stelt Montaigne die vraag niet expliciet. Zelden waagt hij zich aan dit soort directe vraagstellingen. Ze zouden te snel leiden tot in absolute termen gestelde algemeenheden. Toch heeft Montaigne die vragen wel degelijk. En vaak komt hij daarbij tot verrassend andere conclusies dan je, als moderne lezer, wellicht zou verwachten. Naar aanleiding van de inventarisaties over gewoonten ben je snel geneigd tot een algemene, in moderne termen, relativistische conclusie. Zo'n conclusie zou kunnen luiden: ieder kijkt op zijn eigen wijze naar de wereld. Of: ieder heeft zijn gewoonten en die gewoonten zijn op zichzelf allemaal evenveel waard.

Maar in zijn essays over gewoonten neemt Montaignes denktrant een andere wending. Nadat hij heeft vastgesteld dat 'gewoonten' de koningin en heerser van de wereld zijn, geeft hij het voorbeeld van een gezin waarin generaties lang de zonen hun vader mishandelen. Die mishandeling is zo'n ingesleten gewoonte dat geen gezinslid er meer verbaasd over is. Zelfs de wetten van het geweten ontstaan uit gewoonten. Montaigne noemt dat onzinnig. 'Wie zich bevrijden wil van het dwingende vooroordeel van de gewoonte, zal heel wat zaken ontdekken waarvan hij stellig dacht dat ze boven elke twijfel verheven waren, maar die geen

andere grond hebben dan de rimpels en de witte baard van het gebruik waaraan ze gekoppeld zijn. Maar als hij dit masker eenmaal heeft afgerukt en hij de dingen weer logisch en in hun ware gedaante kan zien, zal het net zijn of zijn denken binnenstebuiten gekeerd is, maar toch in veel veiliger banen geleid.¹¹ Gewoonten ontnemen ons het inzicht in de ware aard der dingen en zijn daarom de moeite van het bekritisieren waard.

Hoewel gewoonten blootstaan aan kritiek, weet Montaigne ook wel hoe moeilijk ze te veranderen zijn. Die taaiheid illustreert hij met een anekdote over de Kretenzers. Als zij iemand willen vervloeken, vragen ze de goden om hem te laten vervallen tot een slechte gewoonte.¹² Want van gewoonten kom je slecht af. Vele mensen willen ook helemaal niet hun gewoonten kwijtrafen. Montaigne verhaalt van Darius die de Grieken vroeg tegen welke prijs ze hun overleden vaders zouden willen opeten, zoals de Indiërs doen. Nooit zouden we zo'n gewoonte willen overnemen, was het antwoord. Maar desgevraagd reageerden ook de Indiërs met afschuw toen ze gevraagd werd hun vaders voortaan te verbranden, net zoals de Grieken.¹³

‘Gewoontes zijn geen kleinigheid’, zo laat hij Plato zeggen.¹⁴ Montaigne is ervan overtuigd dat de kiem voor wreedheid en tirannie wordt gelegd in de kindertijd. Een kind dat ongestraft een dier mag mishandelen omdat het maar een spelletje lijkt, kan gemakkelijk uitgroeien tot een kwaadaardig mens. Voor kinderen is spelen een uiterst serieuze aangelegenheid, zegt Montaigne. Volwassenen zouden volgens hem even serieus de kleine gemeenschappen van kinderen moeten bestraffen.

Gewoonten zijn echter eigen aan mensen en ook hun taaiheid heeft zijn functie. Niet voor niets luidt de volledige titel van het essay ‘Over gewoonte en over het feit dat een ingeburgerde regel niet gemakkelijk te veranderen is’. Nadat hij de negatieve kanten van gewoonten heeft vastgesteld, komt hij bij de vraag hoe een individu zich moet opstellen ten opzichte van gewoonten. Speciale en excentrieke gewoonten zijn uitingen van dwaasheid en pretentieuze aanstellerij, stelt Montaigne vast. Hij vindt dat ‘een wijs man innerlijk afstand van de massa moet nemen om met

een onafhankelijk gebleven geest krachtig en vrij over de dingen te kunnen oordelen; maar dat hij zich naar buiten toe volledig aan moet passen aan de algemeen geaccepteerde vormen en manieren.¹⁵ De wetten van de overheid moeten we te allen tijde eerbiedigen, zelfs als ze onrechtvaardig zijn. Hij neemt hier een voorbeeld aan Socrates die zijn eigen leven niet wilde redden ten koste van het gehoorzamen van de wet.

Ondanks zijn pleidooi voor een onbevangen houding moet Montaigne bij zichzelf constateren dat hij een afkeer heeft van bepaalde nieuwigheden. Hij beroept zich daarbij op de gevolgen van de Reformatie, een nieuwigheid die, hoewel je haar niet van alles de schuld kan geven, tot veel oorlogen en verwoestingen heeft geleid en daarmee bijgedragen aan de ontwrichting van de samenleving. Hij maakt een onderscheid tussen mensen die de wetten en gebruiken van hun land naleven en de mensen die de baas over die wetten willen spelen en ze proberen te veranderen. Die laatste groep kan niet rekenen op zijn sympathie: '[W]ant wie zich ermee inlaat zelf keuzes te maken en de dingen te veranderen, matigt zich het recht aan te oordelen en moet ervoor in durven staan dat wat hij wegwerpt verkeerd en wat hij invoert goed is.'¹⁶ Je moet wel erg zelfingenomen en verwaand zijn om je ideeën zó hoog aan te slaan dat je er de versterking van de openbare rust, burgeroorlogen en staatsingrepen voor over hebt, concludeert hij.¹⁷ Beter is het om diensten te bewijzen aan de gemeenschap. 'Met wat wij denken heeft de gemeenschap niets te maken, maar alle overige zaken, zoals ons doen en laten, ons werk, onze welstand, ja ons leven zelf, moeten wij in dienst stellen van de maatschappij.'¹⁸

Deze beweging in zijn denken typeert Montaigne helemaal: aan een kant inventariseert hij zo veel verschillende gewoonten dat het belang van een specifieke gewoonte wel heel relatief lijkt. Maar net voordat de lezer tot zo'n relativistische conclusie komt, maakt Montaigne een onverwachte, in moderne woorden een nogal conservatieve draai. Hij vindt in de gewoonten van mensen een aantal belangrijke waarden, zoals het feit dat gewoonten van een land of volk gedragen worden door een gemeenschap.

Deze gewoonten kennen een traditie en dragen door hun geschiedenis op een of andere manier bij aan het stabiliseren van de gemeenschap. Overigens zal hij deze opvatting wel nuanceren. In het aangehaalde essay stelt hij, aan de hand van enkele voorbeelden uit de Oudheid, ook dat de nood soms zo hoog is dat de wetten ervoor moeten wijken. En in latere essays levert hij uiterst scherpe kritiek op de ‘gewoonten’, lees: martelingen, van de inquisitie en van de kolonisatiedriften van de Spanjaarden.

Hoewel zijn wijze van redeneren absoluut niet rechttoe rechtaan is en strakke argumentaties schuwt, kun je wel zien waar zijn open houding toe leidt. Door contact te zoeken met mensen die er andere leefwijzen op na houden, krijgt hij zijn eigen waarden beter in het vizier en kan hij ze scherper omschrijven. Zo komt hij uiteindelijk ook tot het onderscheid tussen het denken als een privé-activiteit en het streven naar zo veel mogelijk innerlijke vrijheid, tegenover het handelen als lid van een gemeenschap, in dienst van de stabiliteit van de gemeenschap. En al beschouwt hij gewoonten als weliswaar onredelijke en soms misleidende fenomenen, toch hecht hij grote waarde aan het volgen van maatschappelijke gewoonten. Tot deze (en vele andere) eigenzinnige conclusies had hij nooit kunnen komen als hij alleen zijn eigen redeneringen was blijven volgen of andermans opvattingen klakkeloos had nagevolgd, zonder open te staan voor nieuwe informatie.

Neem eigen ervaringen serieus

Stop een filosoof in een kooi van dun wijdmazig ijzerdraad en hang die aan een van de torens van de Notre Dame. Zijn rede kan hem nog zo overtuigend vertellen dat hij er met geen mogelijkheid uit kan vallen, toch zal hij verstijven van schrik – tenzij hij natuurlijk dakdekker is.¹⁹ Dit is een van de voorbeelden die Montaigne gebruikt om te demonstreren dat verstand en zintuigen elkaar wederzijds kunnen beïnvloeden, maar ook elkaar kunnen misleiden en bedriegen. Montaignes waarschuwing om jezelf niet op te sluiten in je eigen redeneringen bevat dan ook

een waarschuwing om niet al te zeer te vertrouwen op de ratio. Ervaringen leveren soms een waarheid die niet met de ratio te beredeneren is, vindt Montaigne. In dit geval kon de filosoof, kijkend naar het ijzerdraad waarmee de kooi vastzet, niet beredeneren, laat staan voorspellen dat hij bang zou kunnen worden.

Welke les trekt Montaigne eruit? Een ervan is deze: neem je eigen ervaringen serieus! Alleen zo blijf je met beide benen op de grond en krijgt je visie op de wereld meer diepgang. Niet dat ervaringen per definitie waarheden over de wereld bevatten, zintuiglijke indrukken kunnen bijvoorbeeld zeer bedrieglijk zijn. Ervaringen kunnen de grondstof vormen voor een essay: ze geven in eerste instantie waarheden prijs die iets zeggen over de schrijver. Ervaringen, gewaarwordingen en zeker gedachten laten zien waar de schrijver zich bevindt en hoe ver zijn blik reikt. ‘Ik zeg vrijuit wat ik over alles denk, zelfs over dingen die mijn competentie misschien te boven gaan en waarover ik mij allesbehalve bevoegd acht te oordelen. Als ik mijn mening te berde breng, is dat om te laten zien hoe ver mijn blik reikt, niet wat de reikwijdte van de dingen is.’²⁰

Het is zaak om je blik zo ver mogelijk te laten reiken. Montaigne doet dat door zijn ervaringen, oordelen, uitspraken steeds te hernemen, opnieuw te bezien. Hij geeft het goede voorbeeld in zijn essay over oefenen, het zesde essay van boek II. Daarin vertelt hij vrij uitvoerig over een dag waarop hij met zijn paard uit rijden ging. Hij zou dicht bij huis blijven, daarom nam hij een makkelijk maar niet al te sterk paard. Hij voelde zich veilig genoeg om deze rit te maken, ondanks het feit dat het centrum van de woelende burgeroorlog dichtbij lag. Plotsklaps rijdt een van zijn metgezellen die een vurig, onwillig paard onder zich had, recht op hem af. De botsing tussen paarden en ruiters is zo heftig dat Montaigne een eind verder geslingerd wordt en bewusteloos raakt. Zijn gezicht is beurs en ontveld, zijn gordel in stukken. Zijn metgezellen houden hem twee uur lang voor dood.

Als hij naar huis gedragen wordt, komt hij weer tot leven en spuugt een emmer vol bloed. Hij heeft gezweefd op het randje van de dood, en eigenlijk was dat geen onaangename ervaring.

‘Ik sloot mijn ogen om, naar ik dacht, het uitblazen van mijn laatste adem te vergemakkelijken, en vond het aangenaam mij te laten gaan en weg te zinken,’ schrijft Montaigne.²¹ Hij lijkt verbaasd over deze constatering. Hij had altijd gedacht dat doodgaan vreselijk zou zijn, totdat hij de dood zo dicht heeft genaderd als nu. Hij beschrijft heel precies zijn gemoedstoestanden, het ontwaken uit zijn coma en de gevoelens van behaaglijkheid die hij had terwijl hij zweefde op het randje van de dood. Door deze ervaring krijgt hij ook een andere opvatting over wat filosofie doet: niet langer leert de filosofie je hoe je moet sterven, de filosofie kan leren hoe je moet *léven*.

Je hoeft maar dicht bij de dood te komen om er vertrouwd mee te raken, concludeert Montaigne. Dan citeert hij Plinius, volgens wie ieder mens voor zichzelf een goede leerschool is als hij maar het vermogen heeft zichzelf nauwkeurig gade te slaan. Dat heeft Montaigne gemerkt: zijn oordelen over de dood veranderden doordat hij zijn ervaringen op papier verwoordde. Door zichzelf nauwkeurig gade te slaan en door de bereidheid zijn gedachten nauwkeurig, in het schrijven, aan een onderzoek te onderwerpen, wordt het schrijven zelf een leerschool voor de schrijver, en uiteindelijk het lezen een leerschool voor de lezer. Typerend is dat hij, nadat hij lering heeft getrokken uit bovenstaand voorval, opmerkt: ‘Dit is geen theoretische kennis, maar eigen ervaring, en het is niet de les van een ander, het is mijn eigen les. Men moet mij dan ook niet kwalijk nemen dat ik dit publiceer.’²²

Wie heeft de waarheid op zak?

Wie in staat is zijn eigen gedachten duchtig te onderzoeken, moet er enige afstand van kunnen nemen. Je moet in staat zijn je eigen ‘product’ aan een kritische blik te onderwerpen zonder het onmiddellijk te verwerpen. Anders gezegd: je moet de imperfectie van je bedenkzels onder ogen kunnen zien zonder daarin te berusten. Er is ook een zekere intellectuele motivatie nodig om in te zien dat je oordelen niet alomvattend hoeven zijn maar toch voor verbetering vatbaar.

Tot een duizendmaal verfijnder, veelomvattender en uitvoeri-
ger uitleg van dit inzicht komt Montaigne in zijn beroemde,
ruim tweehonderd pagina's tellende pleidooi voor Raymond Se-
bond: hoofdstuk 12 uit boek 11. Deze apologie is het meest uitge-
breide essay uit Montaignes oeuvre en bevat elementen die zeer
essentieel zijn voor de manier waarop Montaigne zich verhoudt
tot zijn schrijven en zijn schrijfproces.

Montaigne had eerder in zijn leven op verzoek van zijn vader
een vertaling gemaakt van de 'Natuurlijke Theologie' of 'Het
boek der schepselen', omstreeks 1430 geschreven door de Span-
jaard Raymond Sebond die professor was in Toulouse. Sebond
stelt in zijn 'Natuurlijke Theologie' dat God de mensen twee boe-
ken heeft gegeven: de bijbel en 'het boek der natuur', waarbij alle
schepselen metaforische letters zijn van dit boek der natuur. Als
mensen dit boek 'lezen' dan zullen ze vanzelf alle kennis over
God kunnen krijgen die nodig is om het eeuwige leven te be-
machtingen, inclusief alles wat in de bijbel staat. Zo geïnterpre-
teerd sprak Sebond ketterse taal – in de katholieke Kerk is de bij-
bel voor het ware geloof onontbeerlijk – maar Montaigne was zo
pragmatisch om uitspraken die mogelijk als kettters konden wor-
den opgevat in zijn Franse vertaling met relativeringen te ver-
zachten. Zo voegt hij impliciet toe dat het op de juiste manier le-
zen van het boek der natuur een zeker begrip van de bijbel geeft.
Daarmee kon hij de grootste angel uit Sebonds betoog halen.²³

In zijn apologie beargumenteert hij dat Sebond te veel ver-
trouwt op de menselijke rede. Als hij gelijk zou hebben, dan zou-
den de filosofen in de Oudheid door zuiver redeneren Gods
genade kunnen krijgen, alsof je ze tot protochristenen kunt be-
stempelen. Montaigne noemt ook de deugdzame daden van hel-
den als Socrates en Cato ijdel en nutteloos. Als voorchristelijke
denkers hadden ze geen toegang tot het ware christelijke geloof.
Met alleen redeneren kom je dus niet bij dat ware geloof. Mon-
taigne leest Sebonds stelling anders: Sebond was al zo doordron-
gen van het geloof dat het zijn argumenten helemaal heeft
gekleurd en verlicht. Hij trekt ook de vergelijking met het aristote-
lische onderscheid tussen vorm en materie, die tezamen het

wezen van een ding vormen. ‘De redeneringen en betogen van de mens zijn op zichzelf zo log en dor als de materie: alleen Gods genade geeft er vorm, gestalte en waarde aan. Daar het geloof licht en klaarheid geeft aan de argumenten van Sebonds, zijn ze sterk en degelijk [...]’²⁴ Als Sebonds argumenten materie zijn, dan is Gods verlichting de vorm. Zonder die vorm blijft de argumentatie nergens.

Door zo binnen de katholieke mores en theologische kwesties te laveren, kan Montaigne zijn eigen koers blijven varen en toch doorgaan voor geloofwaardig katholiek en tegelijk trouw blijven aan zijn filosofische inspiratiebronnen. Het is ook een voorbeeld van de manier waarop hij een diepgevoelde loyaliteit met de Kerk en politiek conservatisme verzoent met zijn individualistische zoektocht naar wat hij van de dingen vindt en hoe hij moet leven.

Nog duidelijker doet hij dat als hij ingaat op een tweede, veelgehoorde kritiek op de zwakheid van Sebonds argumentatie. Montaigne zegt: het is de rede zélf die zo zwak is, wie hem ook gebruikt. Dit is de opmaat tot een ruim opgezet exposé, waarin Montaigne al zijn sceptische munitie inzet om het geloof van de mens in de rede te ondermijnen. Wie kan bijvoorbeeld, op puur rationele gronden, hard maken dat de mens boven aan de hiërarchie van de schepping staat? In de eerste tientallen bladzijden beantwoordt Montaigne deze vraag ontkennend. Zo eenvoudig is het niet om een hiërarchie in de schepping vast te stellen. Dieren hebben net zoveel verstand als mensen, zo niet meer. Allerlei waarnemingen over de zogeheten verheven eigenschappen van mensen blijken op drijfzand gebaseerd. Neem de veronderstelling dat alleen mensen religieus besef hebben. ‘We kunnen ook zeggen dat olifanten enig besef van religie hebben als we zien hoe ze uit eigen aandrang, zonder aanwijzingen of opdracht daartoe, op vaste tijden van de dag na vele wassingen en reinigingen hun slurven als armen opheffen en met hun ogen strak op de rijzende zon gericht lange periodes in meditatie en contemplatie stil blijven staan.’ Hij wil maar zeggen: observaties bewijzen als zodanig niets. ‘Over wat voor ons verborgen is kunnen we volstrekt niet oordelen.’²⁵

Sceptische inspiratie

Verderop in zijn apologie gaat Montaigne uitvoerig in op de antieke filosofie, die hij indeelt in drie categorieën. Tot de eerste categorie horen de peripatetici, de epicureërs en de stoïcijnen: zij waren ervan overtuigd de waarheid te hebben gevonden en daarmee kennis en zekerheid. De tweede categorie zou je tegenwoordig de cynici noemen. Ze bestaat uit degenen die de hoop hebben opgegeven de waarheid ooit nog te kunnen vinden. ‘Verwaande overmoed,’ oordeelt Montaigne over deze tweede categorie en hij citeert Lucretius: wie aanneemt dat hij niets kan weten, weet zelfs niet of hij genoeg weet om te zeggen dat hij niets weet.²⁶ Hij constateert een welbekende interne tegenspraak bij de cynici: aan een kant stellen ze niets te weten. Aan de andere kant weten ze dus wel degelijk iets omdat ze klaarblijkelijk de grenzen van ons kenvermogen kennen. De derde categorie, ten slotte, zijn de pyrronisten, genoemd naar Pyrrhus van Elis, wiens geschriften verloren zijn gegaan maar wiens geest wordt opgeroepen in de werken van Sextus Empiricus (150 na Christus). Sextus’ werk verschaft uitvoerige informatie over veel vormen van het Grieks scepticisme. De teneur van het werk is dat dogmatische denkers genezen dienen te worden van de ziekelijke mening dat het mogelijk is betrouwbare kennis te verwerven. Ieder weldenkend mens dient zich te onthouden van enig oordeel over de dingen.

Op dit punt aangekomen parafraseert Montaigne grote stukken tekst uit het werk van Sextus, overigens zonder dit expliciet te vermelden. Montaigne citeert hierbij steeds uit Sextus’ *Hypotyposes*, waarvan hij de Latijnse vertaling van Henri Estienne uit 1561 in bezit had. Met die vertaling werd het werk van Sextus Empiricus voor het eerst in Europa bekend. De gehele Middeleeuwen lang had men niet over het werk kunnen beschikken. Dankzij dit feit kunnen historici precies achterhalen hoe en wanneer Montaigne door Sextus Empiricus werd beïnvloed. Bij vele andere filosofische tradities, de bekendste zijn die van de stoïcijnen en epicureërs, die zeker ook in Montaignes gedachtegoed ver-

vlochten zijn, is het gissen op welk moment Montaigne welke bron tot zich nam. Die vragen worden bemoeilijkt door het feit dat Montaigne veel compilaties las, met samenvattingen van werk van auteurs uit de Oudheid. Via het monnikenwerk van de historicus Pierre Villey²⁷ hebben filosofische historici een aardig beeld van de boeken die Montaigne bij het schrijven van zijn essays heeft gelezen en geciteerd. Ze laten langzamerhand het idee los dat Montaigne achtereenvolgens is geïnspireerd door stoïcijnen, sceptici en epicureërs. De volgorde van zijn essays geeft wel die indruk, maar niemand heeft zekerheid omtrent de volgorde waarin de essays zijn geschreven. De volgorde is door Montaigne later aangebracht. Bovendien heeft hij eerdere uitgaven van de *Essays* uitvoerig becommentarieerd en het is deze versie van de oorspronkelijke essays plus commentaren die moderne lezers nu onder ogen krijgen. Om deze redenen is het ook interessanter om Montaignes essays in hun geheel te lezen. De compositie van de drie boeken vol essays voegt iets toe aan de som van de afzonderlijke essays.

Terug naar de invloed van het scepticisme op Montaigne. Sceptici worden door Montaigne omschreven als mensen die geen waarheden op zak hebben: ze zijn er juist naar op zoek. ‘Zo verkondigden de pyrronisten dat je moet blijven aarzelen: alles betwijfelen, alles onderzoeken, niets voor zeker houden, nergens voor instaan. Van de drie vermogens die de geest heeft (beeldend vermogen, begerend vermogen en kennend vermogen), aanvaardden zij de eerste twee, terwijl ze over het laatste hun oordeel opschorten: zij blijven daaromtrent ambivalent, zonder zich ook maar in de geringste mate voor of tegen de mogelijkheid om te kennen uit te spreken.’²⁸

Het bevragen en betwijfelen door de pyrronisten van hun kennend vermogen heeft een levensfilosofisch doel. Dit in tegenstelling tot moderne sceptici die zich beperken tot een kentheoretisch scepticisme. Moderne sceptici stellen dat we moeten toegeven dat we niets zeker weten – maar in het dagelijks leven heeft die stelling weinig invloed: we kunnen rustig vasthouden aan onze gebruikelijke beweringen en aannames. Die dubbelhartige

houding maakt het scepticisme vlak en lusteloos. Steeds maar herhalen dat je ‘eigenlijk’ niets weet, getuigt ook van een zekere luiheid. Kennelijk doet de scepticus geen moeite meer om te achterhalen hoe de wereld wel in elkaar zit. Het besef dat we niets zeker weten tast onze persoonlijke levenswijze niet aan. Het gaat om een puur theoretisch-filosofische twijfel die geen consequenties heeft voor onze handelingen.²⁹

Het scepticisme van Sextus draait niet zozeer om het betwijfelen van kennis als wel om het betwijfelen van overtuigingen.³⁰ De oude sceptici dachten dat mensen onder sceptische druk zouden inzien dat hun overtuigingen op drijfzand zijn gebaseerd. Ze begrijpen dat ze niet méér redenen hebben om in iets te geloven dan om er niet in te geloven. Deze sceptici worden kampioen in schouderophalen. Komt de zon morgen op? Het kan. Blijft de zon morgen onder? Dat kan ook. Sceptici doen afstand van hun overtuigingen. Ze staan onverschillig ten opzichte van oordelen. Hebben ze dan helemaal geen kennis? Dat is de vraag niet, aldus deze oude sceptici. Het verdwijnen van kennis is slechts een bijzaak, als we het voor elkaar zouden kunnen krijgen om onze overtuigingen te verliezen. En dat verlies is nastrevenswaardig.

Pyrronisten gaan ervan uit dat je vastklampen aan welke overtuiging dan ook zal leiden tot ongeluk.³¹ Een sceptische levenshouding brengt daarentegen een onverstoortbaar geluk, omdat deze ons kan bevrijden van onze zorgen. Dit is het recept: oordelen kun je opschorten als je ze confronteert met de aanneemelijkheid van hun tegendeel. Dit opschorten geeft de ziel rust. Het moet leiden tot *ataraxia*, ‘een vreedzame, kalme gemoedstoestand, vrij van alle onrust die in ons wordt veroorzaakt door de inwerking van ideeën of van kennis die wij over de dingen menen te bezitten. Want daaruit komen angst, gierigheid, afgunst, mateloze verlangens, ambitie, hoogmoed, bijgeloof, liefde voor nieuwigheden, opstandigheid, ongehoorzaamheid, verstoktheid en de meeste fysieke kwalen voort’, aldus Montaigne. ‘Op deze manier maken zij [de pyrronisten – ΤΠ] zich zelfs vrij van dogmatische ijverzucht.’³²

In het gewone leven is volledig inactief zijn natuurlijk niet mogelijk en ook tamelijk ongewenst. Montaigne schrijft over de levenshouding van deze sceptici: 'In de praktijk van het leven wijken hun gedragingen niet af van de gewone manier van doen. Zij geven gehoor aan hun natuurlijke neigingen, aan de onweersaanbare impulsen van de hartstocht, en zij onderwerpen zich aan de wetten, de gebruiken en de ambachtelijke traditie. *Want God heeft niet zozeer gewild dat wij kennis over de dingen hebben, als wel dat wij er gebruik van maken.* In hun dagelijkse bezigheden laten zij zich leiden door deze natuurlijke impulsen, zonder er een mening of een oordeel over te hebben.'³³ Dat deze manier van doen ook paradoxaal is, beseft Montaigne goed. Is het wel mogelijk om over alle aspecten van het leven af te zien van een oordeel? En, zoals al eerder opgemerkt, als je niets zeker weet, dan weet je toch ten minste zeker dát je niets weet. Op dit punt gekomen wil Montaigne geen flauwe spelletjes spelen. 'Ik begrijp waarom de pyrronisten hun sceptische opvatting niet in woorden kunnen uitdrukken, want daar zouden ze een nieuwe taal voor nodig hebben.'³⁴ Om zichzelf te ontdoen van mogelijke tegenspraken, zeggen ze dat de stelling 'ik weet het niet' er een is die ook op zichzelf betrekking heeft. Volgens Montaigne leunen de sceptici hierbij op een vergelijking uit de geneeskunst die beweert dat rabarber kwade sappen uitdrijft en ook de rabarber zelf.³⁵

Scepticisme als activiteit

Het scepticisme van Montaigne is wel getypeerd als een katholiek scepticisme.³⁶ Met name de lutheranen toonden veel geloof in de rede en in de kracht van rationele argumenten, juist ook als het gaat om theologische kwesties. De katholieken moesten zich wel tegen deze protestantse visie verzetten. Voor hen stond er geen andere weg vrij dan te hameren op het mysterie van het 'geloof' en de onmogelijkheid om deze mysteriën via 'redelijke' weg te leren kennen. Montaigne zal zeker door deze theologische manoeuvre beïnvloed zijn, maar de gevolgen waren verstrekkend-

der. Door zowel te twijfelen aan de kracht van de rede als het fenomeen ‘geloof’ te karakteriseren als iets wat buitenredelijk is, creëerde Montaigne in zijn essays een enorme intellectuele vrijheid. Hij kon theologische kwesties grotendeels buiten zijn oevre houden – dit is vast een belangrijke reden waarom de *Essays* door de eeuwen heen zo veel mensen hebben geïnspireerd. Montaigne beperkt zich tot de feitelijkheden van het ondermaanse. Hij keert zich radicaal van de eeuwige waarheden af: hij répt er niet over, omdat ze horen tot het domein van God, waar hij met zijn lekenverstand niet bij kan of wil komen.

Gevolg is dat hij het traditionele, platoonse onderscheid tussen *opinio* en *scientia* ondermijnt (Timeus). Dat was voor die tijd revolutionair. Het concrete, het tijdelijke, het lichamelijke, het vergankelijke – en al onze meningen daarover – zijn tot dan toe altijd ondergeschikt geweest aan het abstracte, het universele, het eeuwige, het geestelijke, het onvergankelijke, het goddelijke – en al onze wetenschap daarover.

Montaigne raakt zozeer overtuigd van de sceptische levenswijsheden, dat hij in 1576 een medaille laat slaan met daarop aan één kant zijn lijfspreuk *que sais-je?* – wat weet ik? Op de andere kant van de medaille staat een weegschaal. Juist de vragende vorm van zijn motto is illustratief voor Montaignes scepticisme. Hij stelt niet: ‘ik weet niets’, wat een sfeer van verlamdende passiviteit zou kunnen oproepen. Ook is hij bepaald niet de scepticus die anderen voortdurend bekritiseert in de trant van: kijk maar, jouw zekerheden zijn op niets gestoeld. Zijn scepticisme heeft namelijk niets nihilistisch en ook niets wijsneuzerigs. Bovendien: Montaigne is dan wel doordrenkt van de opvatting dat niets zeker te weten valt, hij laat zich allerminst door die opvatting uit het veld slaan of tot zwijgen brengen. Zijn scepticisme activeert hem juist om de dingen scherper te onderzoeken. Het scepticisme verbreedt zijn horizon, omdat het hem drijft tot een grote liefde voor het specifieke, het concrete, het singuliere. De wereld bestaat uit een enorme oneindige diversiteit, en hij zelf is ook een vat vol met tegenstrijdige, veranderlijke gedachten, goedmoedstoestanden, neigingen, die niet uitputtend te beschrijven

zijn. Alles wat boven het singuliere uitstijgt bestaat voor hem slechts uit woorden. Het zijn abstracties zonder enige garantie op onbetwifelbare waarheid. Wat dan overblijft is een sceptisch fragmentisme, zoals Montaigne-geleerde Friedrich dat noemt, dat de dingen het liefst zou willen bekijken voordat ze worden gevangen in taal, in concepten en oordelen, maar er ook niet om treurt dat het de dingen slechts ten dele kan benoemen.³⁷

Friedrich interpreteert het scepticisme als het willen kijken naar de dingen voordat interpretatie kan plaatsvinden. En dat leidt tot een diepgevoelde behoefte om het unieke, het niet-categoriseerbare te ontdekken en te beschrijven. Montaigne wantrouwt de mensen die precies weten hoe het zit, met overtuigingen die de dingen hun wonderlijkheid en vreemdheid ontnemen. Montaigne verheft het individuele, het tijdelijke, het hier en nu boven alle abstracties die erover beweerd kunnen worden. 'Al met al: er is geen duurzaam bestaan, noch in onszelf, noch in de dingen. Wijzelf, ons oordeel en alle vergankelijke zaken vlieden en zwalken voort zonder einde. En omdat oordelaar en beoordeelde voortdurend veranderen en in beweging zijn, valt er tussen de dingen onderling niets met zekerheid vast te stellen,' concludeert hij aan het einde van zijn pleidooi voor Raymond Sebond.³⁸

Hoewel alles beweegt, kan Montaigne de dingen toch trefzeker beschrijven. Dat geldt voor hemzelf maar ook voor de dingen, want hij blijft als zestiende-eeuwer een trouw aanhanger van feiten. Feiten bestaan, die moet je ook eerbiedigen, alleen kun je ze slechts in aspecten beschrijven. 'De wereld is slechts een schommel die nooit tot stilstand komt. Alles is voortdurend in beweging, de aarde, de rotsen van de Kaukasus, de piramiden van Egypte, zowel krachtens de universele beweging als vanuit zichzelf. Zelfs de bestendigheid is niets anders dan een heel trage beweging. Ik kan mijn model maar niet laten stilstaan. Hij zwalkt en waggelt in een natuurlijke dronkenschap. Ik neem hem in deze toestand op, zoals hij is op het moment dat ik mijn aandacht op hem richt.'³⁹

Het resultaat van Montaignes scepticisme is dat hij voortdu-

rend laveert tussen eigen ervaringen – het schrijven vanuit jezelf – en de redeneringen die over die ervaringen ontstaan. Redeneringen zijn vaak zinvol, maar ze moeten wel in samenhang met ervaringen worden gezien. Ervaringen bevatten immers een waarheid: je moet ze behandelen als feiten. Denk maar aan de angstige filosoof die hangend in een kooi van ijzerdraad aan de Notre Dame blijft redeneren dat hij niet kan vallen. Ervaringen zijn wat ze zijn, ook al verleiden ze zo vaak tot algemeenheden, meestal komen die laatste niet verder dan de status van onverifieerbare ‘leuterpraatjes’, zoals Montaigne ze noemt.

Mooi voorbeeld van de problematische verhouding tussen ervaringen en ‘rationele’ algemeenheden is te vinden in de geneeskunst. Er is geen beroepsgroep denkbaar waar Montaigne een grotere hekel aan heeft dan artsen. Hij vindt de argumentaties van artsen voor hun handelingen zwak en tegenstrijdig en dat geldt ook voor de leefregels die zij adviseren. ‘Op die manier verkopen ze hun kletsboek en goochelen met woorden op onze kosten. En met welke stelling ze ook bij mij aankomen, ik kan daar met evenveel overtuigingskracht het omgekeerde tegenin brengen.’⁴⁰ Geen wonder dat artsen erop staan om een patiënt in hun eentje te behandelen. Gaat het met die patiënt mis, dan is dat vanwege onkunde van de arts in kwestie. Geneest hij, dan is dit succes te danken aan de geneeskunst in het algemeen. Algemene beweringen van artsen vindt Montaigne weinig geloofwaardig.

Vanwege zijn nierstenen reist Montaigne naar talloze warmwaterbronnen in geheel Europa, en met veel plezier inventariseert hij opvattingen over bronnen bij Duitsers en Italianen. Die opvattingen lopen zeer uiteen, maar de resultaten van de baden zijn overal ongeveer hetzelfde. Montaigne gelooft overigens wel in de heilzaamheid van warmwaterbronnen, al was het alleen maar omdat je in een mooie omgeving komt, lekker te eten krijgt en gezelschap hebt. Meer beweringen zijn niet te rechtvaardigen, zo vindt hij. Van weinig aanbevolen remedies kan een mens echt genezen.

Ook aan hun leefregels hecht Montaigne weinig waarde. De

meeste artsen leven veel vrijer dan hun eigen leefregels toestaan, en daarmee spotten ze met onze onnozelheid om die regels wel te volgen. Eigenlijk zit het zo: ‘Dat wij zo verblind worden, komt door onze angst voor de dood en het lijden, door ons onvermogen de pijn te verdragen, door een uitzinnig, mateloos verlangen naar genezing: wat ons zo lichtgelovig en manipuleerbaar maakt, is niets dan onze lafheid. En toch, de meesten geloven minder in de geneeskunst dan dat ze haar gedogen.’⁴¹

De litanie tegen de geneeskunst toont hoe Montaigne zijn scepticisme actief inzet, in dit geval om kritiek te leveren. Hij confronteert voortdurend een regel of uitspraak die algemeen geldend wordt geacht met concrete praktijken. Maar het scepticisme is meer dan een instrument om kritiek te leveren. Het maakt het ook mogelijk om zelf wijzer te worden. Scepticisme stelt een mens in staat zijn eigen denkproces een halt toe te roepen. Door, voordat er een conclusie wordt getrokken, opnieuw naar de premissen van de redenering op zoek te gaan. En het interessantste is dan om niet de conclusies maar het denkproces zelf te laten zien. Montaignes scepticisme leidt eerder tot een actieve kijk op de dingen, de mensen, hun gebruiken, hun gedachten. Door gedurende dit proces jezelf af te vragen: wat weet ik? verleng je als het ware je onderzoek. Het is die vorm van *assayer* – Frans voor proeven, toetsen – van zijn denkbeelden die Montaigne zo goed beheerst.⁴²

Hij toetst zijn denkbeelden met een zeker plezier en niet in de eerste plaats vanwege het nut. Zoals we vaak eten vanwege het genot en niet omdat het voedsel zo voedzaam of gezond is, zo halen we veel genoegen uit het onderzoek. Ook al is dat weinig heilzaam, toch geeft dat soort kennis ons een intens genot. ‘Je moet niet raar opkijken als mensen voor wie alle hoop op buit in rook is opgegaan toch plezier in de jacht houden: het doen van onderzoek zelf is een aangename bezigheid, en wel zo aangenaam dat een van de vormen van wellust die de stoïcijnen verbieden de wellust is die voortkomt uit geestesarbeid: ze beschouwen het te veel willen weten als een onmatigheid en vinden dat er paal en perk aan gesteld dient te worden.’⁴³

Je kunt immers ook weer overdrijven met je zoektochten, zoals Democritus die op zoek ging naar een verklaring voor de zoetheid van zijn vijgen. Toen de dienstmaagd bekende dat ze in de honing had gestopt, was hij geïrriteerd omdat zij hem zijn zoektocht ontnomen had en hem van zijn nieuwsgierigheid beroofd. Hij wilde per se zelf een verklaring zoeken en ging dat ook doen. Dit soort ijdelheid gaat te ver voor de stoïcijnen, en Montaigne stemt met hen in. Hij verwijst naar Eudoxus, die wenste dat hij eenmaal de zon van dichtbij zou kunnen zien – ook al zou hij dan onmiddellijk verbranden.

Toch zal hij, met name in zijn laatste essay ‘Over de ervaring’ het natuurlijke verlangen naar kennis steeds bevestigen. ‘Als de geest het zo wel mooi vindt, duidt dit erop dat wij verkalken of moe worden. Een wakkere geest zal zich nooit slechts tot zichzelf beperken: hij streeft altijd naar meer, gaat zijn krachten te boven en reikt in zijn opwellingen verder dan waartoe hij eigenlijk in staat is. [...] Zijn zoektochten kennen geen grenzen of regels. Zijn voedsel is verwondering, speurzinnigheid, ambivalentie.’⁴⁴ Naar twijfel gaat Montaigne gewoonlijk op zoek: ‘Gewoonlijk vind ik stof tot twijfel op plaatsen waar de commentator het niet nodig vond zijn licht te laten schijnen. Ik struikel het snelst op vlak terrein, zoals sommige paarden zich vaker verstappen op een effen weg.’⁴⁵

Voorkom preken: schrijf als een scepticus

Het scepticisme van Montaigne is zowel een kentheoretisch scepticisme als een levenshouding. ‘Ik geef maar weinig om mijn meningen, net zomin als ik dat doe om die van anderen.’⁴⁶ Het schept een vorm van vrijheid ten opzichte van alle waarheden die door anderen ten beste worden gegeven. Montaigne was hier zo van doordrongen dat het ook zijn manier van schrijven, en daarmee het genre van het essay, diepgaand heeft beïnvloed. Daarmee is zijn scepticisme ook een vorm van schrijffilosofie: het geeft een visie op de inhoud van het essayeren en zelfs, indirect, op de stijl waarin een essay à la Montaigne kan worden ge-

schreven. Om een aspect te noemen: het sceptische geïnspireerde afzien van oordelen maakt dat Montaigne ontsnapt aan een prekerige toon. Hij wil wel iets vertellen, maar de overtuiging dat hij niets absoluut zeker weet, maakt zijn stijl zo sympathiek.

Ook leidt zijn scepticisme steeds tot het concretiseren van algemene uitspraken. Algemeenheden zijn meestal geen mooie, puntig omschreven abstracties maar uitgewoonde vaagheden die alleen maar vragen oproepen – of een gevoel van verveling. Als premier Balkenende weer eens hamert op ‘herstel van normen en waarden’, is dat slaapverwekkender dan de concretisering die hij een keer van deze mantra gegeven heeft: ‘De politieagent moet tussen je oren zitten.’⁴⁷ Zo’n concretisering is beeldend en onthult ook meer van het wereldbeeld van de spreker, in dit geval de premier. Nog informatiever was de concretisering, in hetzelfde debat, van ‘normen en waarden’ tot: ‘Je mag in de trein niet met je voeten op de bank zitten.’

Concretiseren komt niet alleen het denkproces ten goede, maar ook de kwaliteit van de tekst. Concretisering dwingt een schrijver om als het ware ‘in de wereld’ te blijven en er niet wat glazig boven te blijven zweven. Belangrijk is ook om specifiek te zijn: hoe meer een schrijver in staat is beelden te schetsen met woorden, hoe verleidelijker een tekst wordt. De lezer kan zich echt iets vóórstellen als een tekst specifiek, duidelijk en concreet is. Vaak zit die specificiteit in woordjes. ‘Adel’ is minder specifiek dan ‘gravin’; ‘klandizie’ klinkt vager dan ‘klanten’, ‘honden’ zijn algemener dan ‘tekkels’. Ook bij deze, behoorlijk algemene en veelgebruikte schrijftip⁴⁸ helpt Montaignes sceptische attitude. Door af te zien van oordelen dwingt een schrijver zichzelf te houden aan feitelijkheden. Door die feitelijkheden zo levendig mogelijk te beschrijven, kan de schrijver een expliciet oordeel achterwege laten. Vergelijk: ‘De kok zag er onverzorgd uit’ met: ‘Zijn koksmuts stond scheef, een besmeurde zakdoek bungelde uit zijn broekzak en er kleefden wat draadjes stoofvlees aan zijn kin.’ In de eerste beschrijving velt de schrijver een oordeel – ‘onverzorgd’, de laatste beschrijving dwingt het oordeel bij de lezer haast vanzelf af. De schrijver hoeft het oordeel niet alvast expliciet voor hem te formuleren.

Beeldspraak en verhalen

Concretiseren is voor Montaigne zijn tweede natuur. Dit doet hij niet alleen door te specificeren maar ook, en dat klinkt misschien wat tegenstrijdig, door beeldspraak te gebruiken. Komt hij een abstract begrip tegen, dan ‘vertaalt’ hij het in levendige beelden. Zoals in de passage over het ‘stofferen’ van je eigen teksten met andermans pennenvruchten. Hij worstelt zich door een tekst heen die hij mager en bloedeloos noemt. ‘Maar na een lange vervelende weg kwam ik bij een verheven passage, rijk en tot de wolken reikend. Als het een geleidelijke overgang was geweest, met een langzaam oplopende helling, zou het vergeeflijk zijn geweest, maar de bergwand rees zo steil en loodrecht op dat ik bij de eerste zes woorden al besepte dat ik werd opgenomen in een hogere wereld. En ik zag de modderpoel die ik had doorwaad zo diep onder mij dat ik niet meer de moed had er nog naar af te dalen.’⁴⁹ Of in zijn advies aan de geest die het voorrecht heeft aan het ouder worden te ontsnappen: ‘Laat hem intussen zoveel mogelijk groeien en bloeien, als een maretak op een dorre boom.’⁵⁰

Wie erop gaat letten, telt op welhaast elke pagina korte of langere uitgewerkte metaforen, die zelden gaan functioneren als een vaststaand, terugkerend beeld, maar de tijdelijke vorm zijn van de gedachte of het idee dat Montaigne op dat moment voor ogen staat. Zijn metaforen zijn meer dan een stilistisch instrument, zelfs meer dan een voertuig voor ideeën: de metaforen zijn vaak de ideeën zélf, aldus Montaigne-wetenschapper Jules Brody.⁵¹ Vele van zijn metaforen zijn ontleend aan Plutarchus en in mindere mate aan Plato, Cicero en Seneca.

Montaigne houdt van de kracht van beeldspraak. ‘De kracht van het denken geeft de woorden vleugels,’ zegt hij.⁵² Goede beschrijvingen ontstaan doordat de geest een levendige indruk van het onderwerp heeft. En als grote geesten gebruikmaken van de taal, dan wordt de taal rijker. ‘Niet dat ze haar vernieuwen, maar ze zeggen de dingen krachtiger en genuanceerder: ze rekken en plooiën de taal.’ En: ‘Onze taal heeft, dacht ik, voldoende stof, maar er mankeert wat aan de snit: wat zou je niet allemaal van

zulke welige gronden als de jagerstaal en het soldatenjargon kunnen halen? Zegswijzen zijn net gewassen: ze worden beter en sterker als je ze in andere aarde zet.⁵³

De drang tot concretiseren komt niet alleen naar voren in zijn beeldspraak, maar ook in de hoeveelheid verhalende elementen die Montaigne in zijn teksten verwerkt. ‘Ik beleer niet, ik verhaal,’⁵⁴ zegt Montaigne en het is voor moderne lezers haast onmogelijk om daarbij niet te denken aan het Engelse schrijversadagium *Show, don’t tell*. Montaignes verhalende stijl heeft als voordeel dat hij als vanzelf concreet en specifiek is.

Het verhalen is echter nooit een doel op zichzelf. Montaigne zegt dat hij verhalen gebruikt om er zijn voordeel mee te doen. ‘Plutarchus zou zonder meer toegeven dat als de voorbeelden die hij in zijn geschriften geeft in alle opzichten waar en waarachtig zijn, hij dit aan zijn voorgangers heeft te danken. Maar als het licht zo op deze voorbeelden valt dat de deugd er helder uit tevoorschijn komt en ze nuttig zijn voor het nageslacht, is het zijn verdienste. Bij een oud verhaal kan het, in tegenstelling tot de bereiding van medicijnen, geen kwaad er nu eens dit, dan weer dat doorheen te mengen.’⁵⁵ Die schrijver moet het verhaal wel goed gedoseerd vertellen. ‘Wanneer men eenmaal op gang is, is het moeilijk met een verhaal te stoppen of het te bekorten.’ Een slecht geheugen bevordert echter het goed vertellen van een verhaal. Het treurige tegendeel ziet hij bij vrienden: ‘Hoe scherper en vollediger hun geheugen iets oproept, hoe verder ze teruggrijpen in het verleden, en ze diepen zo veel loze details op dat de pointe van een goed verhaal eronder bedolven wordt.’⁵⁶ Met andere woorden: beeldend schrijven met oog voor details is prima, maar probeer niet alle details te beschrijven. Beperk je tot veelzeggende details, veelzeggend met het oog op het betoog.

Verhalen passen heel goed in het genre van het essay zolang ze tot doel hebben om iets anders te verduidelijken. De Australische filosoof Raimond Gaita bespreekt deze kwestie in een essay over verhalen, filosofie en wetenschap.⁵⁷ Lange tijd heeft men gemeend dat filosofie en wetenschap alleen maar kennis bevatten als de inhoud van hun teksten te scheiden is van de stijl waarin de

inhoud is gegoten of, in vaktaal, waarin het louter draait om de propositionele inhoud van de zinnen. Dit veronderstelt dat kennis iets droogs en hards is, iets wat je in formules kunt gieten of in een encyclopedie bondig kunt samenvatten onafhankelijk van de manier waarop die kennis gecommuniceerd wordt. Simpel voorbeeld: de stelling van Pythagoras blijft in alle gevallen dezelfde, ongeacht het aantal woorden dat je eraan vuil maakt en in welke taal je dat ook doet.

Gaita wil beweren dat er in verhalen kennis of liever gezegd begrip naar voren kan komen. Sterker nog: als je bepaalde onderwerpen alleen bestudeert volgens strikte empirische of conceptuele onderzoeksmethoden, dan raak je je onderwerp kwijt. Zijn favoriete voorbeeld hierbij is de relatie tussen mensen en dieren. Die relatie is zo veelomvattend en complex dat ze niet in algemeenheden is te vatten. Mensen die volgens Gaita ‘filosofisch naïef’ zijn of lijden aan ‘wetenschappelijkheid’, waardoor ze alleen feiten serieus nemen die op objectieve bewijzen zijn gebaseerd, zullen in verhalen alleen maar anekdotes zien die niets met ‘kennis’ van doen hebben.

Gaita zegt: verhalen voegen iets wezenlijks toe aan het begrip dat mensen voor dieren kunnen hebben, zolang je maar niet denkt dat verhalen feiten kunnen opleveren. Definitief bewijs van bijvoorbeeld het bestaan van een dierlijk bewustzijn krijg je er niet van. Wel geeft een bepaald soort verhalen een andersoortig begrip van wat dieren zijn en wat ze voor ons betekenen. De relevantie van die vraag komt naar boven zonder dat er een pasklaar antwoord op tafel ligt. Je moet goed kunnen begrijpen wat een conceptuele vraag is, om te begrijpen hoe verhalen een rol kunnen spelen in onze kennisoverdracht, zegt Gaita. Voor sommige vraagstukken is het noodzakelijk dat wetenschap en filosofie zich ‘vriendschappelijk en niet neerbuigend wenden tot de literatuur’.⁵⁸ Als je het goed doet, sla je twee vliegen in één klap. Je krijgt een tekst die filosofisch relevanter is en, door zijn verhalende vorm en zijn specificiteit, stilistisch beter in elkaar zit.

Gaita stelt eisen aan het soort verhalen dat filosofisch relevant kan zijn. Anekdotes alleen zijn niet genoeg. Die zetten de lezer

niet aan het denken. Hoe verhalen dan wel gepresenteerd moeten worden, vermeldt Gaita niet, maar zijn voorbeelden zijn sprekend. Zo refereert hij aan een passage in Coetzee's *In ongenade*, waarin de hoofdpersoon op een gegeven moment in zijn leven zorg gaat dragen voor dode honden uit het asiel. Hij wil niet dat er met hun lijken gesold wordt voordat ze in de verbrandingsoven gaan. Hij vraagt zich af waarom niet: de honden voelen er niets van als hun ledematen gebroken worden, zodat ze beter in de oven passen. Die passage, zegt Gaita, roept conceptuele vragen op rondom de eer van lijken, van dierenlijken in dit geval.

Ik denk dat Gaita gelijk heeft dat verhalen bepaalde conceptuele vragen kunnen oproepen. Probleem is wel: hoe en waar gaat een auteur die vragen expliciteren? Mijn antwoord ligt voor de hand: nergens vinden deze vragen een beter toevluchtsoord dan in het genre van het essay.

Sta sceptisch tegenover je onderwerp

Het vermijden van een prekerige toon, het afzien van oordelen en het introduceren van beeldende en verhalende elementen met het oog op conceptuele vragen: het zijn allemaal elementen van het essayistische genre. Wat daaraan voorafgaat, en wat ook al enigszins besproken is in hoofdstuk 2, is de verhouding tussen de schrijver en het onderwerp van het essay. Montaigne kenschetst die verhouding als 'proeven' van zijn verstand. Dit doet hij in een essay waarin hij voor het eerst de term 'essai' gebruikt, in het vijftigste hoofdstuk van boek 1, met als titel 'Over Democritus en Heraclitus'. De eerste pagina van dit essay laat zich lezen als een program waarin Montaigne de kern van zijn schrijfphilosofie samenvat. Hij schrijft: 'Het verstand is een gereedschap dat overal voor te gebruiken is en op elk onderwerp in kan gaan. Daarom maak ik, bij de proeven [*essais*] die ik er hiermee neem, gebruik van al wat zich aan mij voordoet om het te scherpen.'⁵⁹

Hier schrijft Montaigne over zijn onderwerpkeuze: in feite kan alles dienen als onderwerp van een essay, zolang hij zich er

maar toe kan verhouden. Zolang hij er maar vanuit zichzelf over kan schrijven of hij het onderwerp ‘in zichzelf’ kan trekken.⁶⁰ Zo schrijft hij elders over zijn onderwerpkeuze: ‘Elk onderwerp vind ik even inspirerend. Ik kan zelfs uitweiden over een vlieg! (God geve dat mijn huidige onderwerp niet door een wil is opgeroepen die zo licht is als een vlieg). En ik kan aanstonds beginnen met elk onderwerp dat mij bevalt, want alle dingen staan met elkaar in verband.’⁶¹

Na de keuze van het onderwerp volgt een tweede keuze: die van het perspectief, het gezichtspunt of de invalshoek van waaruit het onderwerp behandeld wordt. In het essay over Democritus en Heraclitus onderscheidt Montaigne, overigens zonder beide termen te gebruiken, het onderwerp van het perspectief op het onderwerp. ‘Nu eens, als het onderwerp triviaal is en weinig om het lijf heeft, probeer ik uit of mijn verstand er inhoud aan kan geven, of het voldoende substantie kan vinden om er ruggengraat aan te geven. Dan weer richt ik het op een verheven, veel behandeld onderwerp, waarbij het zelf niets hoeft te vinden, omdat de paden al zozeer zijn geëffend dat het slechts in de sporen van anderen kan treden.’⁶²

Triviale onderwerpen kunnen, wanneer ze in verband gebracht worden met een ander onderwerp, toch een essay waard zijn. Dat hangt af van de kracht, de stijl en de intellectuele bagage van de schrijver, maar al die mooie eigenschappen kan een schrijver niet voetstoots aan zichzelf toeschrijven. Niets is zo irritant als een schrijver die schrijft zonder enige kennis van zaken en dus ook zonder enige zelfkennis en, zonder het misschien van zichzelf te weten, alleen maar de voetsporen van een ander volgt. ‘Ken je formaat’, zoals Montaigne zegt. ‘Als het een onderwerp is waar ik geen verstand van heb, beproef ik juist om die reden mijn verstand: ik peil van een veilige afstand hoe diep het water is, en als ik merk dat het te diep voor mij is om op die plaats het wed te doorwaden, blijf ik op de oever staan. En ook het inzicht dat ik de overkant niet haal, is een blijk van zijn oordelend vermogen, en wel een blijk waar het bijzonder trots op kan zijn.’

Het ‘vanuit zichzelf’ schrijven ontslaat essayisten niet van de

morele plicht om hun gezichtsveld zo breed mogelijk te maken, en ook de beperkingen van hun gezichtsveld te kennen. ‘Als ik mijzelf niet zo goed kende, zou ik sommige onderwerpen wellicht grondig durven aanpakken,’ schrijft Montaigne. Hij is zich er zeer van bewust dat hij ‘het geheel niet kan overzien. Maar dat doen ook degenen niet die ons voorhouden dat ze het wel overzien. Van de wel honderd verschillende aspecten en details die elke zaak heeft, neem ik er een op, nu eens om er een beetje aan te likken, dan weer om het lichtjes aan te roeren, soms ook om erin te prikken tot op het bot. [...] en als het even kan kijk ik er vanuit een ongewoon standpunt naar.’⁶³

Tot slot, maar zonder de illusie dat hier alle ingrediënten van het essayschrijven als scepticus aan bod zijn gekomen, valt uit bovenstaand ‘program’ nog een schrijfles te destilleren. En die luidt: blijf meester van je eigen teksten. ‘Doordat ik hier het ene gezegde, daar weer een ander laat vallen, uit hun verband gehaalde voorbeelden zonder plan of doel, hoef ik niet echt serieus op mijn onderwerp in te gaan of mijzelf waar te maken, maar kan ik, als ik daar zin in heb, op iets anders overspringen en mij aan twijfel en onzekerheid overgeven en aan mijn onwetendheid, die het sterkst in mij is.’⁶⁴

Het zonder plan of belofte schrijven klinkt frivoler dan Montaigne zich gedroeg. Hij had wel degelijk plannen met zijn teksten, zoals ook in hoofdstuk 2 duidelijk is gebleken. Hij stond niet onverschillig ten opzichte van zijn schrijfsels. Hij wilde er iets mee, hij bedoelde er iets mee. Niet voor niets bleef hij twintig jaar lang zijn teksten bijslijpen en becommentariëren: dat klinkt toch behoorlijk serieus! In deze passage, waarin het gaat om het schrijven zonder plan of belofte, verwijst hij eerder naar de onafhankelijkheid van de essayist. Zo’n schrijver hoeft geen vast stramien of voorgeschreven methodes te volgen – denk aan de slaapverwekkende indelingen van scripties die tegenwoordig ook wel essay worden genoemd – of te voldoen aan criteria van anderen. Essayisten zijn vrijbuiters, ze zijn niemand ook maar een zier verplicht.

4

De lezer als vriend

Onze meningen zijn op elkaar geënt

Stel je een samenleving voor waarin al het opiniërende gepraat en geschrijf óver literatuur, muziek en kunst verboden is, en waarin essayistiek niet bestaat. Waar essayerende schrijvers ook geen onderdak vinden in de journalistiek of wetenschap, maar zich beperken tot feiten rondom deze kunstwerken, en uitleg geven over het ontstaan en de context van de kunst in kwestie. In zo'n ideale, essayloze maatschappij hebben mensen direct toegang tot Echte Kunst, zonder de tweederangs opinies van essayisten, journalisten en interdisciplinair geschoolde wetenschappers.

Dit is de droom van George Steiner, een befaamde criticus van de moderne cultuur en groot verdediger van de klassieke beschaving. Steiner ziet in de enorme stroom van publicaties ronduit een bedreiging van de echte kunst. Het zoveelste essay over de metafoor bij schrijver zus of het wereldbeeld van schrijver zo verhindert het zicht op echte literatuur, zo moppert Steiner. Dit soort teksten is slechts gebaseerd op persoonlijke intuïties en persoonlijke smaak – en dat moet dan doorgaan voor 'onderzoek'. Bovendien: van die duizenden artikelen zijn er maar weinige die echt iets nieuws te melden hebben. De bulk bestaat uit grauwe derrie.¹

Steiner zet de aanval in op essayisten, recensenten en andere schrijvers van betogende teksten om meer ruimte te geven aan het traditionele, filologische onderzoek waarbij eerbied voor de tekst uitgangspunt is. Hij richt zijn pijlen vooral op de secundaire literatuur en op wat hij noemt de trivialisering van onderzoek

in de alfawetenschappen. Zodra onderzoekers niet alleen maar filologie willen bedrijven – iets wat Steiner juist bepleit – maar kennis uit verschillende disciplines bijeen willen brengen, worden hun producten vanzelf essayistischer van aard. Ze gaan onverwachte verbanden leggen, vinden het geen punt om hun eigen ervaringen te verwoorden, zetten vraagtekens bij algemeen aanvaarde ideeën over goede en slechte wetenschap. In het struikgewas langs de gebaande wetenschappelijke paden zoeken ze naar nieuwe routes.

Volgens Steiner levert dergelijk onconventioneel onderzoek alleen maar slechte wetenschap op. Voor hem is de enige legitieme vorm van commentaar en interpretatie, naast filologie, het soort dat zélf een kunstvorm is. Zoals de musicus een muziekstuk interpreteert, of zoals *Anna Karenina* een commentaar is op *Madame Bovary*. In dat geval is het commentaar of de interpretatie zelf van minstens even grote allure als het oorspronkelijke werk. Dan heeft het bestaansrecht, althans voor Steiner.

Steiners object van kritiek – de manier waarop wetenschap, journalistiek en essayistiek in de wetenschap in zijn ogen tweederangs commentaren leveren op de ware kunsten – bestond in de zestiende eeuw nog niet. Toch levert Montaigne ook kritiek op de schrijvers uit zijn tijd, een kritiek die erg op die van Steiner lijkt. Montaigne zou sommige schrijvers ook wel aan banden willen leggen. Hij schrijft: ‘Voor dwaze en nutteloze schrijvers zouden er net zulke strenge wetten moeten gelden als voor zwerwers en leeglopers; dan werden ik en honderd anderen gebannen uit het lezerspubliek.’² Montaigne heeft wel een verklaring voor al het nutteloze geschrijf, inclusief dat van hemzelf. Doelend op allerlei pamfletten en vlugschriften die tijdens de godsdienstoorlogen zijn verschenen, vervolgt hij: ‘Zonder gekheid, al dat geschrijf lijkt symptomatisch voor een tijd van verval: hebben we ooit zoveel bij elkaar geschreven als sinds het uitbreken van de burgeroorlog?’³ In tijden van verval levert iedereen zijn bijdrage: de een met wreedheid en bedriegerij, de ander met ‘ijdele schrijverij’ – en tot die laatste categorie rekent hij zeker ook zichzelf.

In het laatste essay van zijn oeuvre, dat ‘Over de ervaring’ heet

en ook wel zijn literair testament wordt genoemd, noemt Montaigne inhoudelijke bezwaren tegen het oneindige aantal commentaren op andermans geschriften. ‘De ervaring leert dat al die interpretaties de waarheid verkrumelen en stukslaan. Aristoteles heeft geschreven om begrepen te worden; als hij daar zelf niet in is geslaagd, lukt het zeker een ander niet, die minder bekwaam is dan degene die zijn eigen gedachten onder woorden brengt.’⁴

Stoffen die je aanleent, lossen op en verwateren, aldus Montaigne. Commentaar voegt vaak alleen iets toe en dat verheldert vaak niets. Al die commentaren vermeerderen elkaar: ze maken elk onderwerp nog complexer, geven er nog meer haken en ogen aan en zorgen voor nog meer twijfel en onwetendheid. Het is alsof je kwikzilver in gelijke delen wilt verdelen: ze vallen in oneindig veel druppels uiteen, aldus Montaigne. ‘Wanneer spreken we nu eens met elkaar af: dit boek heeft zo wel genoeg commentaar gehad, van nu af aan valt er niets meer over te zeggen?’ vraagt hij zich af.⁵

Steiner zal zeker instemmen met het volgende citaat van Montaigne: ‘We besteden meer tijd aan het interpreteren van interpretaties dan aan de dingen zelf, en er zijn meer boeken over boeken dan over andere onderwerpen: al wat wij doen is elkaar annoteren. Het is een en al commentaar: auteurs zijn met een lantaarntje te zoeken.’⁶

Toch verschilt Montaigne op één punt duidelijk van Steiner. Waar de laatste in de opeenhoping van secundaire literatuur de zoveelste rechtvaardiging ziet voor zijn cultuurpessimisme, formuleert Montaigne een positievere verklaring voor die oneindige hoeveelheid interpretaties. Mensen zijn nu eenmaal nieuwsgierige, leergierige wezens. Het verlangen om te begrijpen, te interpreteren hoort bij de menselijke natuur. Immers, en hier is een echo van Aristoteles hoorbaar, er is geen natuurlijker verlangen dan het verlangen naar kennis.⁷ Volgens Montaigne reikt een vruchtbare geest altijd boven zijn macht en probeert hij meer te bereiken dan hem ooit kan lukken. Volledig ware kennis krijgt hij nooit: per definitie bevat onze kennis slechts een interpretatie

van de wereld, door iemand die zich op een bepaalde tijd en plaats bevindt.

Dat we niet in staat zijn tot volledige of volledig ware kennis, komt door de manier waarop we kennis proberen te verwerven, zegt Montaigne. En hier toont hij zich een ware nominalist. Woorden verwijzen niet naar het wezen van de dingen, maar hooguit naar elkaar. Mensen stuiten voortdurend op de grenzen van de taal en dringen zodoende niet door tot de dingen. ‘Wij strijden slechts om woorden. Ik vraag wat de natuur is, wat genot, wat een cirkel en wat substitutie. De vraag bestaat uit woorden en het antwoord idem dito.’ Hij geeft een voorbeeld: ‘Een steen is een lichaam. Maar als je doorgaat: “En een lichaam, wat is dat?” Een substantie. “En een substantie, wat is dat?” – enzovoorts, dan is de ondervraagde tenslotte aan het eind van zijn Latijn. Je wisselt het ene woord in tegen het andere, en vaak is dat alleen maar onbegrijpelijker. Ik weet beter wat “mens” betekent dan “levende ziel” of “sterveling” of “redelijk wezen”. Om één zekerheid weg te nemen, zetten ze er drie voor in de plaats. Het is net de kop van Hydra.’⁸ Montaigne doelt niet alleen op het feit dat we niet buiten de woorden kunnen stappen. Er is nog iets anders aan de hand bij het zoeken naar de kern van de dingen. Wie wil weten wat een woord betekent – lichaam, substantie – gaat op zoek naar exemplarische voorbeelden. Maar geen enkel voorbeeld zal een perfect exemplarisch voorbeeld kunnen zijn. Ga maar na: alle mensen lijken op elkaar: daarom kunnen we mensen onderscheiden van dieren. Hoe duidelijk hun overeenkomsten ook kunnen zijn, mensen verschillen onderling ook weer zo van elkaar dat we uit één exemplaar alleen op onvolmaakte wijze kennis over alle mensen kunnen afleiden. Hier komt hetzelfde filosofische thema terug dat in hoofdstuk 2 aan de orde kwam. Voor Montaigne duidt een woord alleen een verzameling van individuele dingen aan die op elkaar lijken. Onze algemene kennis van de dingen kan daarom alleen verbrokken en onvolmaakt zijn. Daarom kan Montaigne ook alleen maar over zichzelf schrijven, of liever nog over zijn eigen perspectief op de wereld. Dat is wat hij, in alle onvolmaaktheid, nog het beste kent.

Toch kunnen wij mensen niet zomaar akkoord gaan met het idee dat we beperkt zijn in onze kennisverwerving. Montaigne zegt het zo: op het moment dat we ons neerleggen bij het feit dat volledige kennis onmogelijk is, en we daar zelfs tevreden mee zijn en niet meer dóórvragen, dan is er sprake van persoonlijke zwakte of van moeheid. Dan is er iets mis met het natuurlijke verlangen naar kennis.

We weten wel dat onze kennis onvolmaakt is, maar dat betekent niet dat we ervan uitgaan dat we niets kunnen weten. Integendeel: door voortdurend te zoeken en te twijfelen komen we wél verder. ‘Onze meningen zijn op elkaar geënt. De eerste dient als stam voor de tweede, de tweede weer voor de derde. Zo gaan we treetje voor treetje omhoog: en uiteindelijk krijgt degene die het hoogst is gestegen, meestal meer lof toegezwaaid dan hij verdient: want hij komt krap aan wat hoger, staand op de schouders van zijn voorganger.’⁹ Kennelijk vond Montaigne al dat we dwergen zijn die op de schouders van Plato staan.

Interpreteren, becommentariëren en daardoor ook essayeren zijn voor Montaigne onuitroeibare menselijke eigenschappen. En hoewel hij door de kracht van zijn stijl en de unieke manier waarop hij zijn zelfportret heeft vormgegeven absoluut een kunstwerk heeft gemaakt zoals Steiner dat graag bewondert, is het maken van kunst niet wat hij beoogt. Zijn drijfveer was een andere.

‘Omdat hij het was, omdat ik het was’

Wat dreef Montaigne tot het schrijven van zijn essays? Eén antwoord luidt: hij ging schrijven om zijn geest te temmen. Een ander antwoord benadrukt de wens om een zelfportret te schetsen. Sommige Montaigne-geleerden geven een andere, meer psychologische verklaring: ze veronderstellen dat zijn gehele oeuvre is ontstaan ter compensatie van het verlies van Étienne de La Boétie, zijn drie jaar oudere boezemvriend die in 1563 aan de pest was gestorven.¹⁰

De persoon van De La Boétie blijft ook na zijn dood actueel in het leven van Montaigne. Zo is Montaigne omringd door De La Boéties boekenverzameling, vol werken van schrijvers en denkers uit de Oudheid. Montaigne acht het schrijftalent van zijn jonggestorven vriend onovertroffen. Daarom laat hij ook diens geschriften in druk uitbrengen.

Welke rol de gestorven vriend speelt in het totstandkomen van de essays, beschrijft Montaigne in het essay over de vriendschap. Dit essay heeft een wonderlijke structuur. Het belooft een voorwoord te zijn bij *La Servitude Volontaire*, een verhandeling van De La Boétie.

Het essay over de vriendschap opent met de beschrijving van een schilder die een wand versiert. In het midden van die wand schildert hij een afbeelding die hij met al zijn talent uitwerkt. Daaromheen komen groteske, grillige schilderijen die alleen bekoren door hun gevarieerde en bizarre karakter. Met die laatste schilderijen vergelijkt Montaigne zijn eigen essays.¹¹ Als randversiering deugen zijn essays wel, maar niet als een prachtig, voltooid werk voor in het midden. Daar ziet Montaigne zichzelf ook niet toe in staat. Hij kiest voor het midden liever het werk van zijn vriend, een groot talent dat meer aandacht verdient, vindt Montaigne.

Deze vergelijking tussen de kwaliteiten van beide soort werken is de opmaat voor een beschouwing over vriendschap. Daarbij baseert hij zich vooral op Aristoteles' idee dat vriendschap centraal staat in het sociale leven. Goede wetgevers hebben altijd meer aandacht gehad voor vriendschap dan voor rechtvaardigheid; vriendschap is de meest volmaakte vorm van sociaal verkeer. Zelf omschrijft hij het zo: 'Bij de vriendschap waar ik het over heb, smelten de geesten samen en vermengen zich tot zo'n volledige eenheid dat zij naadloos in elkaar opgaan. Als ik zou moeten zeggen waarom ik van hem hield, weet ik daar geen antwoord op dan slechts dit: "Omdat hij het was, omdat ik het was."¹²

Bij nadere beschouwing valt deze formulering uiteen in twee ongelijke delen. Zowel de 'hij' als het 'ik' is onvervangbaar en

uniek, maar er is een verschil. Het 'ik' is voor zichzelf een feit, terwijl de 'hij' niet zomaar een willekeurige 'hij' is maar een 'hij' die een bepaalde waarde in zich draagt, de waarde van de grootste vriend van de 'ik'.¹³ Montaigne had kunnen zeggen: 'Omdat jij het bent, ben jij mijn vriend.' Wat voor waarde Montaigne aan de 'jij' kan toekennen, blijkt uit zijn commentaar op de volgende anekdote.

Toen de Romeinse consuls Gracchus hadden veroordeeld wegens een samenzwering vroegen ze aan zijn beste vriend Blossius hoeveel hij voor zijn vriend had willen doen. Alles, antwoordde Blossius. En als Gracchus had bevolen om onze tempels in brand te steken? Dat bevel zou hij nooit gegeven hebben, antwoordt Blossius. De consuls dringen aan, en uiteindelijk antwoordt Blossius: dan had ik hem gehoorzaamd. Een werkelijk volmaakte vriend zou dit laatste antwoord nooit gegeven hebben, zegt Montaigne. Een volmaakte vriend zou stand hebben gehouden bij het een na laatste antwoord en zijn zekerheid over Gracchus' bedoelingen niet hebben opgegeven.¹⁴ Met andere woorden: vriendschap verplicht te gelóven in de ander en in de waarden waar de ander voor staat.

Merkwaardig genoeg is het geloof in de vriend en in de vriendschap een van de weinige positieve zaken die Montaigne opmerkt in zijn essay over vriendschap. De rest van het essay is voornamelijk gewijd aan wat vriendschap allemaal níet is. Vriendschap is niet gebaseerd op familieverhoudingen, op gemeenschappelijke belangen of op de huwelijkse staat. Het mooiste aan een vriendschap is het vrijwillige karakter ervan: de plichten die een bloedband met zich meebrengen vallen daarbij in het niet. Er zijn zelfs filosofen geweest die dit soort familieverbanden hevig verachten. Als Aristippus erop gewezen wordt dat hij zijn kinderen genegen moet zijn, omdat ze uit hem voortkomen, spuugt hij op de grond. Ook speeksel komt uit jezelf voort, net als luizen en wormen. Wat volgt daar dan uit?¹⁵ Ook de liefde is minder gelijkmatig, minder duurzaam en vooral heftiger en pijnlijker dan de volmaakte vriendschap. Waar de liefde verflauwt naarmate die langer duurt, verdiept de vriendschap zich, zegt Montaigne.

Het klinkt allemaal mooi en verheven, maar voor zo'n praktisch mens als Montaigne is het merkwaardig dat hij weinig schrijft over de persoon De La Boétie. Wat was dat voor man? Wat vond hij belangrijk? Hoe verliep hun vriendschap? Montaigne geeft geen antwoord. Ook het werk *Servitude Volontaire*, waar dit essay een inleiding op zou zijn, laat hij achterwege. Montaigne laat weten dat hij van gedachten is veranderd. Hij wil het werk niet meer uitgeven, omdat de protestanten hem vóór zijn geweest en het werk hebben ingezet in hun strijd tegen de monarchie. Daardoor is het voor Montaigne te gepolitiseerd geraakt. Toch heeft hij aan het essay zelf geen jota veranderd en blijft de lezer verwachten dit werk te kunnen lezen, deze 'heldere kern', waar Montaignes essays als groteske ledematen omheen zouden draaien. In het eropvolgende essay gebeurt iets soortgelijks. Het begint met een aankondiging van de 29 sonnetten van De La Boétie. Die sonnetten zijn in eerdere exemplaren wel aanwezig geweest, maar in de standaardeditie van Montaignes essays, het Bordeaux-exemplaar, zijn ze om onbekende redenen verwijderd. De aankondiging is vreemd genoeg blijven staan.

De lezer als ideale vriend

Hoe moeten we de afwezigheid van alle concrete informatie over De La Boétie verklaren? Montaigne-deskundige Regosin zoekt niet naar een psychologische verklaring maar naar een literaire. Hij stelt: de naadloze versmelting tussen de ik en de jij, tussen Montaigne en De La Boétie, is in feite een imaginaire eenheid die in de *Essays* gaat functioneren als een literair motief. Of preciezer: het verlies van die eenheid en het verdriet om dit verlies keren telkens terug in Montaignes essays en fungeren als een motor voor het schrijven. De volmaakte vriend is gestorven, zijn volmaakte geschriften zijn afwezig: dat maakt het voor Montaigne mogelijk om zichzelf te beschrijven en dat op onvolmaakte wijze te doen.

De La Boétie vervult in Montaignes essays de functie van de

geadresseerde, van de afwezige lezer, een abstracte ‘jij’ die geen karakter heeft of een personage is. Daarom komen we niets van de jij te weten. Er is geen aanspreekvorm, er zijn geen gemeenschappelijke herinneringen of andere referenties naar de jij.

Net zo min als de ‘jij’ een – al dan niet fictief – persoon is, is het essay een gemankeerde brief. In het eerste boek van zijn *Essays* zegt Montaigne wel dat hij liever brieven had geschreven – hij vindt ook dat zijn stijl meer bij de privé-sfeer en komedie past en minder geschikt is voor openbare aangelegenheden, maar helaas: hij kent niemand meer die zo steunend en inspirerend is, dat hij er zijn denkbeelden aan kan toevertrouwen. Met de wind praten kan hij niet en schrijven aan een fictieve ontvanger vindt hij gekunsteld en in strijd met de waarheid.¹⁶ Zo komt hij tot een merkwaardige conclusie: omdat er niet één iemand is die voldoende kwaliteiten in huis heeft om aan te schrijven, schrijft hij nu aan iederéén!

Als er iemand op de wereld is die zijn vriend zou kunnen worden, dan zou deze Montaigne door het drie dagen lang lezen van zijn geschriften beter leren kennen dan door een jarenlange omgang. ‘Vermakelijk toch: veel van wat ik geen mens zou willen vertellen, deel ik wel aan het lezerspubliek mee, en voor mijn heimelijkste overtuigingen en gedachten stuur ik mijn trouwste vrienden naar de boekwinkel.’¹⁷

‘Het publiek’ waar hij over spreekt, is in feite dan zijn abstracte, ideale vriend: de ideale lezer! De lezer van de essayist is de volmaakte vriend die naadloos met de schrijver kan versmelten en alles begrijpt wat de schrijver bedoelt. De relatie tussen de lezer en de schrijver is een relatie tussen twee vrije geesten die zich volledig vrijwillig aan elkaar overgeven.

Nu mag het bovenstaande speculatief lijken, vaststaat dat Montaigne in de loop van zijn essays steeds meer oog kreeg voor zijn lezer. In de twintig jaar dat hij aan zijn *Essays* werkte, realiseerde Montaigne zich steeds beter dat hij schreef voor een publiek en dat de woorden die hij gebruikte om zichzelf te onderhouden de woorden zijn die aan iedereen toebehoren. In het beschrijven van zijn persoon richt hij zich noodzakelijkerwijs

ook tot anderen.¹⁸ Of zoals Todorov over Montaigne schrijft: ‘Er is geen tegenspraak meer tussen “zichzelf schilderen” en “zich tot anderen richten”. Montaigne kan in één enkele zin schrijven: “Ik ben het aan de lezers verplicht dat mijn portret volledig is.” Zichzelf beter leren kennen opent de mogelijkheid om beter met de anderen te communiceren.’¹⁹

Dit bewustzijn van zijn lezers maakt dat hij zijn teksten meer afstemt op zijn lezers. Zo besluit hij om zijn essays langer te maken. De korte passen beter bij zijn springerige gemoed, maar de lange stukken zullen de lezer ertoe verleiden zich werkelijk te concentreren, en het idee versterken dat het de moeite waard is om zich over het essay te buigen.²⁰ Als hij de gunstige ontvangst van zijn eerste drukken van de *Essays* bespreekt, blijkt hij bang te zijn om zijn lezers te overvoeren. ‘Ik geef liever aanstoot dan dat ik de mensen vermoei.’²¹

Tegelijkertijd wil hij niet volkomen dienstbaar zijn aan lezers. ‘Ik vind dat mijn onderwerp voor zichzelf spreekt: het maakt duidelijk genoeg waar het op iets anders overgaat, waar het tot een besluit komt, waar het begint en waar het op het oude thema terugkomt, ook zonder dat ik daar voor zwakke en onachtzame oren verklaringen aan toevoeg of logische verbanden in aanbreng: zonder dat ik mijzelf van commentaar voorzie. Je wordt toch liever niet gelezen dan dat ze dat slaperig en met een half oog doen?’²²

Het moet voor een schrijver geen doel op zich zijn om een zo groot mogelijk lezerspubliek te verwerven. Als een schrijver dat wil, doet hij te veel concessies aan zijn eigen stijl. Sommige boeken zijn bestemd voor veel lezers, andere voor weinig. Dat is ook Montaigne zich bewust. Hij onderschat zichzelf natuurlijk schromelijk als hij schrijft: ‘Ik schrijf mijn boek voor weinig mensen en weinig jaren. Als ik gemikt had op de eeuwigheid, had ik het moeten stellen in een onvergankelijker taal.’²³ Hij had toen nog niet kunnen voorzien dat zijn werk in ontelbaar veel drukken en vertalingen zou verschijnen en de status zou krijgen van Europa’s meest geliefde bedlectuur.

Echte vrienden zijn nooit slaven van elkaar. Een schrijver moet niet op zijn hurken gaan zitten om de lezer van dienst te zijn en te zorgen dat deze geen enkele moeite hoeft te doen om de tekst te vatten. Anders gezegd: een schrijver heeft het recht om moeilijke teksten te schrijven. Tegenover dit recht van de schrijver staat de vrijheid van de lezer om teksten niet te lezen, bijvoorbeeld omdat de lezer ze te moeilijk vindt of eenvoudigweg oninteressant. Echte vrienden geven elkaar de vrijheid zo veel mogelijk hun gang te gaan. Tegelijkertijd blijven vrienden op elkaar betrokken: de schrijver zal zijn best moeten doen zo helder en zo aantrekkelijk mogelijk te schrijven, zonder ontrouw te worden aan zichzelf. De lezer mag er best van uitgaan dat de schrijver echt iets te zeggen heeft, ook al is het niet een-twee-drie duidelijk wat de schrijver wil zeggen.

Montaigne is een groot voorstander van helderheid en een onopgesmukte stijl. 'Ik praat tegen het papier als tegen iemand die ik toevallig ergens ontmoet.'²⁴ Hij heeft een hekel aan opgelegd pandoer: 'Geleerden stoten zich dikwijls aan deze steen. Ze lopen voortdurend met hun kennis te koop en strooien boekenwijsheid overal rond, [...] bij om het even welk gesprek of onderwerp, hoe banaal of alledaags ook, bedienen zij zich van een modieuze, o zo knappe manier van praten en schrijven, [...] en ze roepen Plato en Thomas van Aquino tot getuige in zaken waarbij de eerste de beste passant kan volstaan.'²⁵ Het schrijven vanuit jezelf betekent dan ook dat de schrijver niet moet willen leunen op de autoriteit van anderen. 'Ik zou liever mijzelf goed begrijpen dan Cicero.'²⁶ Evenmin moet de schrijver willen uitblinken door een protserige stijl. 'Zoals bij het kleden iemand blij geeft van bekrompenheid als hij op wil vallen door iets uitzonderlijks en ongewoons aan te trekken, zo komt ook bij de taal het zoeken naar nieuwe zinswendingen en ongebruikelijke woorden voort uit een schools en kinderachtig streven. Kon ik mij maar enkel en alleen bedienen van de woorden die je in de Hallen van Parijs opvangt!'²⁷

Bij Montaigne gaat inhoud boven vorm. Hij maakt een groot onderscheid tussen de inhoud van zijn gedachten en de stijl waar-

in deze gegoten wordt. Hij heeft een hekel aan mensen die alleen maar vorm willen zien. Enerzijds schiet hij zelf in die vorm tekort, vindt hij, zeker als je zijn stijl vergelijkt met poëzie. ‘Bij mij is alles grof en van elegantie en schoonheid gespeend. Ik ben niet in staat de dingen een meerwaarde te geven, mijn stijl voegt niets aan de stof toe. Daarom moet die bij mij van zichzelf sterk zijn, glanzen en charmeren.’²⁸ Anderzijds vindt hij dat mensen zich te veel laten verleiden door een prachtige stijl en daardoor het zicht op de inhoud verliezen: ‘Tegenwoordig noemt men een afgewogen oordeel: literatuur, en rijke gedachten: mooie woorden.’²⁹ Zelf geeft hij de voorkeur aan helder denken boven mooi schrijven. Over door hem bewonderde dichters schrijft hij: ‘Als ik zie hoe overtuigend, levendig en diepgaand zij zich uitdrukken, dan zeg ik niet: dat is goed gezegd, maar: dat is goed gedacht.’³⁰

Helder schrijven, zonder ijdeltuiterij of onnodige complexiteit. Dat is de taak van de schrijver. Montaigne weet van zichzelf wel dat hij weinig gestructureerd schrijft, maar helemaal zonder kop en staart schrijft hij nou ook weer niet. ‘Ik dwaal af, maar eerder omdat ik mij deze vrijheid veroorloof dan omdat ik het niet in de gaten heb. Mijn ideeën volgen op elkaar, al is het soms van grote afstand, en houden met elkaar verband, al is dat soms nogal rekkelijk!’³¹ Het is de taak van de lezer om het verband tussen die ideeën te zien, vindt hij. Dat kan als het lezen maar met aandacht geschiedt. Daarom: ‘De onachtzame lezer verliest mijn onderwerp uit het oog, ik niet.’³²

Naast helder denken en helder schrijven bestaat er ook zoiets als helder lezen: lezers moeten niet te snel denken dat zij begrijpen wat er staat, maar proberen een helder begrip van de tekst te krijgen. Genoegen nemen met je eigen onbegrip kan niet bevredigend zijn. Toch zijn er lezers, weet Montaigne, die onbegrijpelijkheid hoger aanslaan dan helderheid. Ze dichten teksten die ze níet begrijpen een hogere status toe dan teksten die duidelijk zijn. ‘Die zullen als ik ondoorgrondelijk ben concluderen dat ik iets diepzinnigs beweer – een ondoorgrondelijkheid waar ik eerlijk gezegd een grondige hekel aan heb en die ik zou vermijden als ik mijzelf kon vermijden.’³³ Ook wordt hij verdrietig als hij

hoort dat vrouwen zijn essaybundels slechts gebruiken als een meubelstuk in hun salon.³⁴ Ideale lezers doen zoiets natuurlijk niet.

De noodzaak van discussie met jezelf – en met anderen

Communicatie was voor Montaigne essentieel, zoals Virginia Woolf in een essay over zijn werk schreef: 'He wishes only to communicate his soul. Communication is health; communication is truth; communication is happiness.'³⁵ Afgezien van de kwestie hoe dat precies in zijn werk gaat, het overbrengen van je zielenroerselen, staat vast dat Montaigne de lezer ook beschouwde als een 'ziel', als een gesprekspartner die niet stilzwijgend alles voor zoete koek hoeft te slikken maar zich uitgedaagd mag voelen om het oneens te zijn met het geschrevene. Want hoe naadloos de werelden van schrijver en lezer ook in elkaar over kunnen gaan, essentieel blijft dat schrijver én lezer beiden zelfstandige wezens zijn die met elkaar in discussie kunnen gaan. Montaigne citeert de redenaar Caelius, die heel opvliegend van aard was en zich verveelde in het gezelschap van een minzame, niet tot discussie neigende man: 'Wees het nu in hemelsnaam een keertje met mij oneens, zodat we hier met zijn tweeën zijn!'³⁶

Al lezende in de *Essays* maakt de lezer van zichzelf in feite ook een essayist. De lezer wordt namelijk een zelfstandig denkend wezen dat probeert zich te verhouden tot de veelheid van meningen en feiten die tot hem of haar komen via de tekst. De lezer wordt actief.

Om een essay zo te schrijven dat de lezers van het essay zich op hun beurt ook als zelfstandig denkende essayisten gaan gedragen, moet een schrijver veel aandacht besteden aan de presentatie van het essay. Dat een essay een ontwikkeling van gedachten volgt, betekent bijvoorbeeld niet dat het op een waarheidsgetrouwe manier het proces van brainstormen naar een afgerond essay blootlegt. Het gaat niet zozeer om ontwikkeling in de tijd

als wel om de ontplooiing van gedachten. Hoe die ontplooiing zijn beschrijving krijgt, is afhankelijk van de stijl van de schrijver. Dat kan heel dor en saai, heel schokkerig en ongecontroleerd, heel serieus en systematisch of juist heel speels of poëtisch. Waar het om gaat is dat de schrijver abstracte ideeën in de tekst zo confronteert met concrete ervaringen dat ze voor de lezer steeds meer vorm krijgen, steeds relevanter worden. Een goed essay activeert de lezer: die gaat denken, tegenspreken, instemmen, verder redeneren, mijmeren en wellicht óók een essay schrijven naar aanleiding van het gelezene. De gedachten van de lezer worden, alweer in het ideale geval, geactiveerd: ‘Wat vind ik er eigenlijk van?’ en dus gevormd.

Op praktisch niveau is het voor een schrijver dan ook heel verstandig om zich al schrijvende de vraag te stellen: wie zou het met me *oneens* kunnen zijn? Als er geen enkele mogelijke kandidaat opdoemt, is de kans groot dat de schrijver een behoorlijke platitude te pakken heeft. Dan is het weer tijd voor het nodige denkwerk. Een andere goede strategie is om mogelijke tegenwerpingen van lezers te formuleren en er in het essay zelf op te anticiperen. Zo krijgt het essay meer stevigheid en krijgt de tekst een structuur die gemakkelijk te volgen is.

Een andere manier om te zorgen dat lezers het essay werkelijk tot zich nemen, erover gaan nadenken en erop reageren, in plaats van het achteloos terzijde te schuiven, is om de presentatie van het essay voor verschillende soorten lezers aantrekkelijk te houden.

De abstracte ‘jij’, ofwel de impliciete lezer, heeft in werkelijkheid natuurlijk uiteenlopende karakters en leestechnieken. Een goede presentatie kan relatieproblemen tussen schrijver en lezers voorkómen. Dat kan door rekening te houden verschillende soorten lezers van een tekst. Ik onderscheid hier vier typen lezers (maar er zijn vast talloze andere onderscheidingen mogelijk). Het eerste type, ik noem hem de ‘inspecteur’, heeft moeite om zich een inhoudelijk oordeel aan te meten over de tekst. Deze lezer beperkt zijn oordelen in eerste instantie tot aspecten die honderd procent fout zijn, spelfouten, bijvoorbeeld. Om deze lezer

tegenmoet te komen is het belangrijk dat de tekst correct en consistent is. Genoemde feiten moeten kloppen, er mogen geen spel- en interpunctiefouten in staan en er staan geen interne tegenstrijdigheden in de tekst. Het zou zonde zijn als deze categorie lezers het essay alleen al afkeurt vanwege slordigheden. Het tweede type lezer noem ik de ‘ervaringsdeskundige’. Het is een lezer die sfeergevoelig is en vooral via concrete voorbeelden een abstracte gedachte kan verteren. Zo’n lezer is gemakkelijk te verleiden tot het lezen van een essay, zolang het maar steeds beeldend geschreven passages bevat waarin personen handelend optreden, passages die de lezer vóór zich kan zien. Een derde type lezer, de ‘architect’, staat lijnrecht tegenover de inspecteur. De architect is totaal niet geïnteresseerd in details, maar raakt juist flink geïrriteerd als de grote lijn van een tekst niet glashelder is. Een logische, ordelijke presentatie van argumenten vergroot de kans dat deze soort lezer een essay met plezier uitleest. Tot slot is er nog een categorie lezers, de ‘vrijbuiters’, die ruimte nodig hebben om van mening te kunnen verschillen met de essayist in kwestie. Die ruimte kun je de vrijbouter geven door te letten op de toon van het essay. Als deze te prekerig, te dwingend, te docerend is, dan is de vrijbouter al vertrokken voordat het einde van het essay is bereikt.

Wie echter in een essay de mogelijkheid tot discussie met lezers wil creëren, moet wel in staat zijn ook met zichzelf te kunnen discussiëren. Een goede discussie staat of valt bij de veronderstelling dat de discussiepartners beiden van mening kunnen veranderen. Zonder die veronderstelling is discussie zinloos. En ezelsdom bovendien: ‘Een halsstarrige, fanatieke overtuiging is het beste bewijs van domheid. Is er ook maar één schepsel zo zelfverzekerd, zo plechtstatig en ernstig als een ezel?’³⁷

Montaigne vindt dat kritiek op anderen in feite zelfkritiek zou moeten zijn: ‘Honderd keer per dag lachen wij als wij om onze buurman lachen onszelf uit en hekelen in iemand anders de gebreken waar wijzelf op een veel zichtbaarder wijze aan lijden.’³⁸ En: ‘Elke dag en ieder uur zeggen wij van een ander wat wij met meer recht van spreken over onszelf konden zeggen, als wij net

zo goed naar onszelf keken als om ons heen. En heel wat auteurs doen aldus afbreuk aan de zaak die zij verdedigen doordat ze doldriest in de aanval gaan en hun vijanden bestoken met pijlen die tegen henzelf gebruikt kunnen worden.³⁹

Al het belangrijke dat we nodig hebben vertellen we onszelf, zegt Montaigne. We hoeven er alleen maar naar te luisteren.⁴⁰ Als je van standpunt verandert, zegt dat niet alleen iets over de inhoud van je standpunt maar leert het ook iets over de zwakte van je eigen geest. 'Voor mij is het niet één speciaal geval of één bepaalde steen waarover ik ben gestruikeld, nee, ik leer ervan heel mijn houding te wantrouwen en ik probeer deze te corrigeren!'⁴¹ Dat is het vruchtbare van zelfkritiek: het levert op verschillende manieren kennis op! Je geest krijgt de kans zich te vormen, in plaats van dat hij alleen maar gemeubileerd wordt met andermans ideeën.

Zo bekeken verschillen Montaigne en Steiner minder van elkaar dan je op het eerste gezicht zou denken. De categorie teksten waar Steiner zich tegen verzet zijn de louter secundaire, de teksten die alleen maar óver andere gaan. Een essayist à la Montaigne zal echter nooit alleen maar over andere teksten of mensen schrijven maar ook altijd vanuit zichzelf. Daarin schuilt het verschil tussen de essayist en de commentator. De essayist wil zijn eigen gedachten vormen en schrijft in de hoop op een helder oordeel: garantie daarop heeft hij niet. Essays blijven altijd probeersels.

De commentator schrijft juist vanuit een oordeel en zoekt alleen nog naar argumenten om het oordeel te staven. Het oordeel zelf staat niet meer ter discussie. Vergelijk het maar met de reiziger die een groepsreis boekt, inclusief garantie op avontuurlijke ontmoetingen met authentieke mensen. Daarbij vergeleken blijft de essayist een ontdekkingsreiziger die liever op de bonnetfooi gaat zwerven. Achteraf doet deze ontdekkingsreiziger dan verslag in een mooi gestileerd essay, een reisverslag dat de ontwikkeling van 'eigen' gedachten en ideeën presenteert.

Epiloog

Essayeren is niets anders dan opschrijven wat je denkt. Maar juist schrijven wat je denkt leidt met enige regelmaat tot publieke debatten over de vrijheid van meningsuiting. Hoewel er in veel landen mensen vanwege hun mening in de gevangenis zitten, de fatwa die Iran uitsprak over Rushdie al meer dan vijftien jaar oud is en de Bengaalse schrijfster Taslima Nasrin in 1993 eveneens een prijs op haar hoofd kreeg, leek het alsof het Nederlandse publiek pas na de shockerende moord op Theo van Gogh zélf vragen ging stellen over de vrijheid van meningsuiting. Dit is natuurlijk overdreven: ook in Nederland hebben veel mensen al eerder geschreven en nagedacht over het recht om je gedachten vrijelijk te kunnen uiten, maar de politieke moord op Van Gogh maakte opeens een reeks vragen actueel.

Voor menig schrijver is de vraag: kun je nog wel schrijven wat je denkt? niet langer theoretisch. Ook sommige Nederlandse schrijvers vinden dat publiceren tegenwoordig gevaarlijk is. Zo kondigde politiek commentator Paul Cliteur in 2004 aan ‘polariserende mediaoptredens’ te vermijden en ook niet langer columns te schrijven. Hij betreurde deze vorm van zelfcensuur, maar noemde het onverstandig om je in deze tijden te profileren als criticus van de multiculturele samenleving.

De vraag is óf de vrijheid van meningsuiting wel in gevaar is. Aan meningen is anno 2005 absoluut geen gebrek! De kranten wemelen van de columns; op weblogs als www.geenstijl.com kun je anoniem treiteren, beledigen en grappen maken; de inge-

zonden brief blijft onverminderd populair; Jan Mulder, icoon van het gezond verstand dat nergens voor heeft doorgeleerd, slingert gevraagd en ongevraagd zijn meningen de ether in; radioprogramma 'Stand.nl' wil dagelijks reacties van luisteraars op stellingen als 'Het is goed dat de ANWB concurrentie heeft' of 'Israël is nu aan zet in het Midden-Oosten-vredesproces'.

Meningen hebben over het algemeen weinig te vrezen van de Nederlandse rechtsstaat, tenzij ze als te beledigend, racistisch, antisemitisch of seksistisch worden bestempeld. In alle andere gevallen mag iedereen ze vrijelijk uiten zonder dat de staat dit verhindert. Zo is het recht op vrijheid van meningsuiting ook bedoeld. Het is geen natuurrecht, maar een moderne verworvenheid die de burgers beschermt tegen bemoeienis van het staatsapparaat. Hoe verschrikkelijk het ook is dat fundamentalisten andersdenkenden vermoorden, en dat sommige publieke figuren ernstig worden bedreigd, met het recht op vrijheid van meningsuiting heeft het weinig te maken. Als de Nederlandse rechtstaat deze mensen niet kan beschermen, dan faalt de rechtstaat daarin, in het beschermen van zijn burgers. Dat is een feit. Als de dader wordt berecht en gestraft, dan faalt de rechtstaat in dit opzicht niet.

Als het gaat om het uiten van meningen had Montaigne het in de zestiende eeuw veel moeilijker. Hij kende geen recht op vrijheid van meningsuiting, hij leefde niet in een staat die rechten aan burgers gaf. Als zoon van een moeder met joods bloed en als katholiek die de heksenprocessen en andere gruwelen veroordeelde, moest hij zich wel af en toe voorzichtig uitdrukken. Dat vond hij niet laf, maar eerder een vorm van noodzakelijke eigenliefde, van zelfrespect. 'Ik ga voor de goede zaak tot aan het vuur, maar als het even kan niet erin.'¹

Alles wat er over de kwestie van vrijheid van meningsuiting meer gezegd kan worden, is te lezen in andere boeken, in kranten, op internet. Op deze plek wil ik liever aanstippen wat de moord op Van Gogh aan het oppervlak heeft gebracht over het expliciteren van je mening. Het zijn deels oude kwesties, die door de beroering rondom deze moord een nieuwe lading hebben ge-

kegen. Ze hebben voornamelijk betrekking op het functioneren van de journalistiek en de 'columnistiek'. Toch raken ze ook aan het genre van het essay, omdat ze de vraag stellen naar de plaats van hoogstpersoonlijke gevoelens en gedachten in het publieke debat. Net als de column kan het essay kan alleen maar groeien op een voedingsbodem van subjectiviteit. De recente kritiek op het meningencircus raakt dus ook het genre van het essay.

Zo waarschuwen diverse commentatoren voor de dominantie van het subjectieve in al die opiniemakerij. Socioloog Warna Oosterbaan is vooral wars van de enorme productie aan persoonlijke standpunten.² Zijn voorbeelden zijn retorisch sterk. Zoals: 'Als Joost Zwagerman in *Trouw* Jan Blokker en Anil Ramdas afschildert als mensen bij wie je in tijden van nood beter niet kunt aanbellen, is het debat over moslimfundamentalisme dan niet erg smal aan het worden?' Zo'n voorbeeld laat zien hoe klein de wereld van columnisten kan zijn. Het is ook moeilijk om je aan de indruk te onttrekken dat deze heren hun onderlinge pesterijen en persoonlijke tegenstellingen belangrijker vinden dan een inhoudelijk debat.

Oosterbaan noemt het een enorme vooruitgang dat opinie-makers zich niet langer laten leiden door ideologie, maar vindt dat de huidige stortvloed aan opinies alleen maar verwarring oplevert – maar waarom heeft Oosterbaan zo'n hekel aan verwarring? – en ook de kwaliteit van de journalistiek ondermijnt. 'Voor een maatschappelijk debat is de eigen beleving en het persoonlijke gevoel een uitgangspunt van beperkte waarde, de verabsolutering ervan desastreus.' Oosterbaan veroordeelt de trend om feiten minder belangrijk te achten dan meningen. Hier heeft hij een punt: het ambachtelijke onderzoeken van feiten en verhalen moet in de dagbladjournalistiek vooropstaan, anders raakt de journalistiek haar functie als waakhond van de democratie kwijt. Hij raadt schrijvers aan om vaker sociologie te gaan bedrijven in plaats van psychologie. Die raad lijkt me zwaar onvoldoende. Het probleem is niet zozeer dat schrijvers te veel vanuit zichzelf schrijven, maar dat ze dat op een te weinig reflectieve manier doen. Of zoals historicus Chris van der Heijden stelt over

de explosie van meningen in de media: ‘Uit die meninkjes spreekt geen standpunt, laat staan een visie, er kan dus onmogelijk een analyse voortkomen. Het zijn oprispingen.’³

Deze oprispingen komen voort uit mensen die niet schrijven wat ze denken, maar die zéggén wat ze denken. Dit ‘zeggen wat je denkt’ – tezamen met ‘en doen wat je zegt’ het motto van de in 2004 tot grootste Nederlander uitgeroepen Pim Fortuyn – is impulsief van aard. Het vraagt om een onmiddellijke reactie: een peiling van het gevoel van de dag, als het ware. Met nadenken over wat je belangrijk vindt in het leven heeft het weinig te maken, laat staan met zelfonderzoek. Zeggen wat je denkt staat eerder gelijk aan: uiten wat je voelt. Dat heeft een functie en kan amusant zijn, maar meestal zijn deze gevoelens niet langer dan een dag interessant.

Daar komt bij dat veel meningen nogal voorspelbaar zijn. Een mening is steeds vaker iets wat je kunt aanschaffen en te zijner tijd weer kunt inwisselen, alsof het een Londsdales-jack is, of een hoofddoek of een ander kledingstuk waar een politieke betekenis aan kleeft.⁴ Bij die kleding hoort niet alleen een set van meningen, maar ook bijpassende muziek en specifieke sites die je op het internet bezoekt. Zo bekeken is een mening die gewoonlijk doorgaat voor uiterst subjectief, juist een massaproduct, een merk dat niets persoonlijks in zich draagt. De zo vaak verguisde ‘individualisering’ lijkt dan eerder een vermomming voor een nieuwe manier van groepsvorming. Kon je vroeger voorspellen wat iemand dacht over onderwerp x als je zijn sociaal-economische klasse en religieuze overtuiging kende, tegenwoordig zijn er andere indicatoren waarmee je iemands mening kunt voorspellen, zoals kleding, opleiding en mediagebruik.⁵

Te midden van alle meningen, alle meningen over wat deze meningen waard zijn en ook oprechte bezorgdheid over hoe het nu verder moet met de Nederlandse samenleving, lijkt een pleidooi voor het schrijven wat je denkt in de vorm van een essay haast achterhaald, misschien hopeloos naïef of intellectualistisch, maar in elk geval niet *in tune* met de tijdgeest.

Daar zit natuurlijk wat in. Essayeren à la Montaigne vraagt om zelfreflectie, om traagheid, om aarzeling, om de bereidheid je woorden terug te nemen als je ze zelf niet langer overtuigend vindt. De ware essayist gaat juist uit van zijn hoogstpersoonlijke gevoel – maar neemt niet klakkeloos aan dat dit gevoel zijn waarheid gemakkelijk zal afgeven. Dit gevoel moet bevraagd worden, binnenstebuiten gekeerd, besnuffeld, gewantrouwd, misschien zelfs wel bespot en verworpen, waardoor het hooguit in gestileerde vorm kan terugkeren in een tekst die zinvol is voor publicatie.

In tegenstelling tot columnisten, die schrijven wat er in hun hoofden en harten opkomt en meestal schrijven waar ze tégen zijn, proberen essayisten te verwoorden waar ze vóór zijn, welke – laat ik het kleeft woord nog eens uit de kast halen – *waarden* zij willen formuleren. Om te expliciteren waar ze voor staan, halen essayisten soms alle stijlmiddelen uit de kast en worden ze springerig, poëtisch, soms strijdlustig. Dit essayistisch verwoorden van positieve waarden stelt hoge eisen aan de schrijver. Het stelt bovendien hoge eisen aan de openbare ruimte waar de essayerende geest zich bevindt, het publiek dat het essay ontvangt, erop reageert.

Hoe ziet die openbare ruimte eruit? De Amerikaanse schrijver Jonathan Franzen bekritiseert de moderne openbaarheid als een *pyjama party*, waarin mensen aan het openbaar debat deelnemen met verwarde haren, walmend van slaapgeur, achter hun laptops, schrijvend in hun huiskamers.⁶ Franzen is ervan overtuigd dat er een diepgevoelde behoefte bestaat aan een openbare sfeer waarin je jezelf van je beste kant laat zien. Ik denk dat dit zeker ook voor essayisten zou moeten gelden. Zoals Italianen meesters zijn in het zichzelf opdoffen voordat ze gaan flaneren op een promenade of boulevard, zo zouden alle schrijvers en dus ook columnisten en essayisten de openbaarheid moeten beschouwen als een plek die je met een zekere waardigheid behoort te betreden. De openbaarheid is een ruimte waarin schaamte, discretie en vormelijkheid geen uitingen zijn van benepenheid, maar middelen om te schiften tussen dat wat wel en dat wat niet

geschikt of de moeite waard is voor een groter publiek dan je familie, vrienden of de grachtengordel.

Montaigne zelf was ervan overtuigd dat hij alleen voor een kleine kring van vrienden en familie zou schrijven. Voor de eeuwigheid waren zijn schrijfsels niet bestemd en daarmee ook niet voor een groter publiek. Hoewel hij desondanks anticipeerde op een bredere lezerskring – hij liet zijn *Essays* drukken en hield nadrukkelijk rekening met het feit dat ook zijn vijanden zijn teksten zouden lezen – was zijn publiek in zijn tijd per definitie beperkt. De drukpersen leverden slechts een beperkt aantal exemplaren. Bovendien konden de meeste mensen niet lezen.

In de eenentwintigste eeuw waarin iedere publicatie met een druk op de knop alle uiteinden van de wereld kan bereiken en het aantal publicaties moedeloos makend groot is, dringt zich een omgekeerde vraag op: ook al schrijf je niet voor de eeuwigheid, het zou dan toch wel prettig zijn als je mensen die niets met je persoonlijke leven van doen hebben kunt verleiden door stijl, argumentatie en een gedreven presentatie kennis te nemen van jouw perspectief op de wereld. In het ideale geval voelen deze lezers zich uitgedaagd, niet om het mes maar om de pen ter hand te nemen om jouw gedachten te bestrijden.

Noten

Inleiding

- 1 Montaigne, M. de (2004), p. 645. Alle noten beginnend met 'E.' verwijzen naar deze uitgave.
- 2 E., p. 213.
- 3 Zo noemt Störig (1982, p. 276) hem alleen een geniaal schrijver die de geest van de Renaissance zo goed weet te treffen.
- 4 E., p. 1444.
- 5 E., p. 394.
- 6 E., p. 209.
- 7 Taylor (1994), p. 178-184.
- 8 Het voorbeeld komt uit Offermans (1994).

I De probeersels van Montaigne

- 1 Gomperts (1963), p. 179.
- 2 Boomkens (1998), p. 41.
- 3 Bijvoorbeeld: C. Braas & J. Krijgsman (1997), *Formuleren*; W. Koetsenruijter, en P. Slot (1990), *Het schrijven van betogen*; R. Geel (1991), *Hoe zet ik mijn gedachten op papier?*
- 4 De feitelijke informatie over het leven van Montaigne in dit hoofdstuk is afkomstig van Burke (2000) en Friedrich (1991) en van het nawoord dat Hans van Pinxteren schreef bij zijn vertaling van Montaigne (2004).
- 5 Burke (2000), p. 70 e.v.
- 6 E., p. 1175.
- 7 Friedrich (1991), p. 71.
- 8 E., p. 1128.
- 9 Ibid.
- 10 E., p. 202.
- 11 E., p. 405.
- 12 E., p. 1034.

- 13 Lyotard, J.F. (1984), p. 81.
- 14 E., p. 904.
- 15 Zie voor een uitgebreidere toelichting de introductie van vertaler M.A. Screech (1991) bij de Engelse vertaling van Montaignes essays.
- 16 E., p.1363.
- 17 E., p. 197.
- 18 Zie voor een uitgebreider commentaar op Montaignes citeertechniek, inclusief verdere literatuurverwijzingen, Friedrich (1991), p. 378-379.
- 19 E., p.1363-1364.
- 20 E., p. 1269.
- 21 E., p. 212.

2 Schrijven vanuit jezelf

- 1 Plutarchus (1959), p.114 e.v.
- 2 Zie voor een uitvoeriger analyse van het ontstaan van moderne subjectiviteit, te beginnen bij Augustinus: Charles Taylor (1994), p. 128 e.v.
- 3 E., p. 16.
- 4 E., p. 22.
- 5 E., p. 24.
- 6 E., p. 481.
- 7 E., p. 483-484.
- 8 E., p. 194.
- 9 E., p. 831.
- 10 E., p. 727-728.
- 11 E., p. 483.
- 12 E., p. 1397.
- 13 E., p. 144.
- 14 E., p. 143.
- 15 E., p. 852-853.
- 16 Screech (1983), p. 1.
- 17 Taylor (1994), p. 183.
- 18 E., p. 1267.
- 19 E., p. 700.
- 20 E., p. 700.
- 21 E., p. 11.
- 22 E., p. 47.
- 23 E., p. 195.
- 24 E., p. 197.
- 25 E., p. 1218.
- 26 E., p. 120.s
- 27 Ibid.

- 28 E., p. 1035.
 29 E., p. 185.
 30 E., p. 688.
 31 E., p. 1264.
 32 E., p. 1008.
 33 Aldus Peter Burke (2000).
 34 E., p. 483.
 35 E., 1215-1216.
 36 E., p. 1385.
 37 E., p. 1011.
 38 E., p. 1226.
 39 E., p. 1042.
 40 E., p. 1034.
 41 Screech (1983), p. 111.
 42 E., p. 312.
 43 E., p. 314-315.
 44 Dobbelaar T. (1997), p. 5.
 45 Lodge, D. (2003).
 46 *de Volkskrant Stijlboek* (1992), p. 93.
 47 Burger, P. & De Jong, J. (2002), p. 128.
 48 *De Humanist*, november 2003.
 49 Latour, B. (1987).
 50 Nauta, L. (1986).
 51 Zie ook Prins, B. (1997).
 52 Haraway, D. (1991).
 53 Haraway, D. (2003).
 54 In *How like a leaf*, Routledge, New York, 2000 vertelt Haraway op een toegankelijke manier over de achtergronden van haar werk.
 55 Adorno, Th. (1974).
 56 Dit voorbeeld is niet helemaal gefantaseerd.
 57 E., p. 387.

3 Scepticisme als schrijffilosofie

- 1 E., p. 209.
 2 E., p. 237.
 3 E., p. 209.
 4 Ibid.
 5 E., p. 935.
 6 E., p. 150.
 7 E., p. 150-153.
 8 E., p. 267-268.

- 9 E., p. 150.
- 10 E., p. 279.
- 11 E., p. 157.
- 12 E., p. 155.
- 13 E., p. 156.
- 14 E., p. 147.
- 15 E., p. 159.
- 16 E., p. 163.
- 17 E., p. 161.
- 18 E., p. 159.
- 19 E., p. 767.
- 20 E., p. 520.
- 21 E., p. 475.
- 22 E., p. 480.
- 23 Zie voor een uitvoeriger, beter geïnformeerde beschrijving Screech (1991).
- 24 E., p. 563.
- 25 E., p. 590.
- 26 E., p. 638.
- 27 Pierre Villey (1908).
- 28 E., p. 638
- 29 Ik volg hier Annas & Barnes (1985), p. 8.
- 30 Annas & Barnes (1985), p. 8-9.
- 31 Annas & Barnes (1985), p. 169.
- 32 E., p. 638-639.
- 33 E., p.642. Het recursieerde citaat is afkomstig van Cicero, *De divinatione* 1, 18.
- 34 E., p. 673.
- 35 Ibid.
- 36 Aldus Screech (1983), p. 3.
- 37 Friedrich (1991), p. 19.
- 38 E., p. 777.
- 39 E., p. 1034.
- 40 E., p. 998.
- 41 E., p. 1004.
- 42 Screech (1983), p. 81.
- 43 E., p. 649.
- 44 E., p. 1379.
- 45 E., p. 1377.
- 46 E., p. 1047.
- 47 In *NRC Handelsblad*, 11 maart 2004.
- 48 Zie onder meer Burger & De Jong (2002).
- 49 E., p. 196. Carol Clark (1978) heeft een uitgebreide studie gedaan naar de functie van metaforen en andere beeldspraak bij Montaigne.

- 50 E., p. 1085.
- 51 Brody (1982), p.52. Geciteerd in Henry, P. (red.). (1994), p.66.
- 52 E., p. 1125.
- 53 E., p. 1126.
- 54 E., p. 1036.
- 55 E., p. 144.
- 56 E., p. 49.
- 57 Gaita (2003), p. 93-102.
- 58 Gaita (2003), p. 99.
- 59 E., p. 387.
- 60 Zie hoofdstuk 2 en E., p. 483.
- 61 E., p. 1129.
- 62 E., p. 387.
- 63 Ibid.
- 64 Ibid.

4 De lezer als vriend

- 1 Steiner (1989), p. 35.
- 2 E., p. 1218.
- 3 E., p. 1219.
- 4 E., p. 1377.
- 5 E., p. 1378.
- 6 E., p. 1380.
- 7 E., p. 1374.
- 8 E., p. 1380-1381.
- 9 E., p. 1380.
- 10 Regosin (1977), p. 251, noot 3.
- 11 E., p. 242.
- 12 E., p. 248-249.
- 13 Zie ook Todorov (2001), p. 214.
- 14 E., p. 250.
- 15 E., p. 244.
- 16 E., p. 328.
- 17 E., p. 1265.
- 18 Zie ook Todorov (2001), p. 224.
- 19 Todorov (2001), p. 225.
- 20 E., p. 1286.
- 21 E., p. 1243.
- 22 E., p. 1285.
- 23 E., p. 1267.
- 24 E., p. 1015.

- 25 E., p. 1057.
- 26 E., p. 1386.
- 27 E., p. 229.
- 28 E., p. 825.
- 29 E., p. 1125.
- 30 Ibid.
- 31 E., p. 1284.
- 32 E., p. 1285.
- 33 E., p. 1286.
- 34 E., p. 1090.
- 35 Woolf (1957), p. 93.
- 36 E., p. 925.
- 37 E., p. 1210.
- 38 E., p. 1198.
- 39 E., p. 503.
- 40 E., p. 1386.
- 41 E., p. 1387.

Epiloog

- 1 E., p. 1018.
- 2 Oosterbaan (1984), p. 11.
- 3 Heijden, van der (2004), p. 43-45.
- 4 Offermans (2004), p. 15.
- 5 Zie ook de studies in Elchardus & Glorieux (2002) en Duyvendak & Hurenkamp (2004).
- 6 Franzen (2002), p. 46-63.

Bibliografie

- Adorno, Th. (1974). 'Der Essay als Form' in *Gesammelte Schriften*, Band 11, Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag.
- Annas, J. & J. Barnes (1985). *The modes of scepticism*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Boomkens, R. (1998). *Een drempelwereld. Moderne ervaring en stedelijke openbaarheid*. Rotterdam: NAI uitgevers.
- Braas, C. & J. Krijgsman (1997). *Formuleren*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Brody, J. (1982). *Lectures de Montaigne*. Lexington: French Forum.
- Burger, P. & J. de Jong (2002). *Handboek Stijl*. Den Haag: Sdu.
- Burke, P. (2000). *Montaigne*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Clark, C. (1978). *The Web of Metaphor: Studies in the Imagery of Montaigne's Essais*. Lexington, Kentucky: French Forum.
- Dobbelaar, T. (1997). 'Verward blond haar en een leren jekkie. De hype rond Connie Palmen' in: *Surplus*, 11 maart 1997.
- Duyvendak, J.W. & M. Hurenkamp (2004). *Kiezen voor de kudde*. Amsterdam: Van Genneep.
- Elchardus, M. & I. Glorieux (red.), (2002). *De symbolische samenleving. Een exploratie van de nieuwe sociale en culturele ruimte*. Tiel: Lanoo.
- Franzen, J. (2002). *De kunst van het alleenzijn*. Amsterdam: Prometheus.
- Friedrich, H. (1991). *Montaigne*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Gaita, R. (2003). *De hond van de filosoof*. Amsterdam: Ambo|Anthos.
- Geel, R. (1991). *Hoe zet ik mijn gedachten op papier*. Muiderberg: Coutinho.
- Gomperts, W.A. (1963). *De geheime tuin*. Amsterdam: Van Oorschot.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Press.
- Haraway, D. (2000). *How like a leaf*. Routledge, New York.
- Haraway, D. (2003). *The Compañion Species Manifesto* Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Heijden, C. van der, (2004). 'Marktplein.ik' in: *Vrij Nederland*, 4 december 2004.
- Henry, P. (red.). (1994). *Approaches to teaching Montaigne's essays*. New York: Modern Language Association of America.

- Koetsenruijter, W. & P. Slot (1990). *Het schrijven van betogen*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Latour, B. (1987). *Science in action*. Milton Keynes: Open University Press.
- Lodge, D. (2003). 'Disturbing the Peace' in: *New York Review of Books*, vol. 50, nr. 18, 20 november 2003.
- Lyotard, J. (1984). *The Postmodern Condition: a report on knowledge*. Manchester: Manchester U.P.
- Montaigne, M. de (2004). *Essays*. (Vertaald door H. van Pinxteren). Amsterdam: Athenaeum – Polak & van Gennep.
- Nauta, L. (1986). 'Filosofie als nachtmerrie. Over traditie en vernieuwing in de geschiedenis van de filosofie' in: *Krisis. Tijdschrift voor filosofie*, no. 24, september 1986, 5-25.
- Offermans, C. (1994). *Sporen van Montaigne*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Offermans, C. (2004). 'Op zoek naar een ethiek van de sterkere: een lofzang op de discretie' in: *NRC Handelsblad*, 23 december 2004, p. 15.
- Oosterbaan, W. (2004). 'Genoeg mening, geef ons de feiten' in *NRC Handelsblad*, 23 december 2004, p. 11.
- Plutarchus (1959). *Moralia*, VII, London & Cambridge Mass: William Heinemann, Harvard University Press.
- Prins, B. (1997). *The Standpoint in Question*. Proefschrift Rijksuniversiteit Utrecht.
- Regosin, R. (1977). *The Matter of My Book, Montaignes Essays as the Book of the Self*. Berkeley: University of California Press.
- Screech, M.A. (1983). *Montaigne and melancholy: the wisdom of the Essays*. Londen: Duckworth.
- Screech, M.A. (1991). Introduction in Montaigne, M. de (1991) *The Complete Essays*. Londen: Penguin Books.
- Steiner, G. (1989). *Real Presences*, Londen & Boston: Faber and Faber.
- Störig, H.J. (1982). *Geschiedenis van de filosofie 1*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Taylor, Ch. (1994). *Sources of the Self. The making of modern identity*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Todorov, T. (2001). *De onvoltooide tuin. Het humanistische denken in Frankrijk*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas.
- Villey, P. (1908). *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Parijs: Hachette.
- Vink, T. (2003). 'Van God en blijde mensen: over zelfdoding en geestelijk lijden' in: *Humanist*, nr. 5, p. 38-43.
- de Volkskrant Stijlboek* (1992) Den Haag: Sdu.
- Woolf, V. (1957). *The Common Reader*. London: The Hogarth Press.