KRITIEK

14

Tijdschrift van het Genootschap
voor Fenomenologie en Kritiek

1987.2

I.S.S.N. 0770-5271

KRITIEK

14

Tijdschrift van het Genootschap
voor Fenomenologie en Kritiek

1987.2

Beginselverklaring :

Onder kritiek wordt niet alleen maar de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord met een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid van de vraagstelling of doelstelling. Het tijdschrift is filosofisch, voor zover deze kritiek een taak van de filosofie vormt. Het staat open voor andere dan zuiver filosofische bijdragen voor zover deze kritiek in de bedoelde zin inhouden.

*

Adres : Tijdschrift "Kritiek"
Seminarie voor moderne wijsbegeerte
Blandijnberg 2
9000 Gent (België)

*

Jaarabonnement (2 à 3 nummers) : BF 300,-; fl. 18,-
Jaarabonnement voor studenten : BF 200,-; fl. 12,-
Enkelvoudig nummer : BF 150,-; fl. 9,-
Enkelvoudig nummer studenten : BF 100,-; fl. 6,-
Betalingen op rekening : 448-0600001-57 met vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)".
Betalingen per internationale postwissel, met vermelding "Kritiek t.a.v. Johan Moyaert".

POLITIEKE STELLINGNAME

DE TOEKOMST VAN DE VREDESBEWEGING

Vaak hoort men nog de bewering herhalen dat de vrede sedert 1945 zou bewaard gebleven zijn dank zij de wederzijdse nucleaire afschrikking van de twee grote supermogendheden, de Verenigde Staten van Amerika en de Sovjetunie. Veel pogingen om die stelling ook te bewijzen zijn me niet bekend. Het ware ook vergeefse moeite. Want het valt gemakkelijk aan te tonen dat die bewering dubbel fout is. Ten eerste werd de vrede sinds 1945 op wereldschaal helemaal niet bewaard, enkel een rechtstreekse militaire confrontatie en een kernoorlog tussen de twee supermogendheden heeft niet plaatsgevonden. En ten tweede kan ook dit laatste niet als gevolg van een wederzijdse nucleaire afschrikking beschouwd worden, om de eenvoudige reden dat kennelijk elk van de grote mogendheden enkel het eigen nucleair potentieel als afschrikking van de agressie van de tegenstander aanziet terwijl het nucleair potentieel van de tegenstander niet overkomt als afschrikking maar als bedreiging van de eigen veiligheid. De zogenaamde afschrikking van de tegenstander door de eigen kernwapens is dus, louter psychologisch bekeken, in feite nooit werkzaam geweest.

Omgekeerd ligt het feit dat elk van de grote mogendheden zich bedreigd voelde en voelt door de nucleaire bewapening van de tegenstander, aan de basis van hun bewapeningswedloop sinds 1945. In de ogen van de Sovjetunie verschijnt Amerika als de incarnatie van een in wezen agressief imperialisme, en in het Westen wordt het bestaan zelf van de Sovjetunie afgeschilderd als het communistisch gevaar. Maar de theorie van de wederzijdse afschrikking vooronderstelt eigenlijk dat zij die haar verdedigen, in Oost en West, ook zichzelf als potentiële agressoren aanduiden die enkel door de

bewapening van de tegenstander van agressieve handelingen afgeschrikt worden.

Zou het nog kunnen dat één van de twee tegenstanders in feite liegt wanneer hij verklaart zich door de ander bedreigd te voelen ? Dat geloof ik niet. De Sovjetunie heeft haar ervaring met de ondubbelzinnig imperialistische aanvalsoorlog van de Duitse fascisten achter de rug en ziet zich geconfronteerd met een bondgenootschap van de Verenigde Staten met de Westduitse Bondsrepubliek die zichzelf officieel beschouwt als de opvolgster van het voormalig Duits rijk. En de Verenigde Staten die vrijheid en demokratie bijna vereenzelvigen met kapitalisme zien zich geconfronteerd met een gestadig aanhoudende vooruitgang van het socialisme, sedert 1945, op de gehele planeet, waardoor ze zich ongetwijfeld ook bedreigd voelen.

Het feit (dat ik hier aanvaard) dat beide grote mogendheden zich elk door de andere bedreigd voelen volstaat m.i. om de afschrikkingstheorie waarvan hier sprake was, als het ware om louter psychologische redenen, te weerleggen. Maar natuurlijk is daarmede nog niets gezegd over de vraag of ze allebei of één van hen zich terécht bedreigd voelen, of de ene door de andere of allebei door elkaar werkelijk bedreigd worden. Bijgevolg is daarmede ook nog niet de mogelijkheid uitgesloten dat één van hen of allebei wel degelijk agressief van aard zouden zijn. En zelfs door het gevoel zelf bedreigd te zijn kan een agressie uitgelokt worden.

Voor mij is er een overduidelijke aanwijzing dat de Sovjetunie, net terwille van haar communistische ideologie, niet agressief van aard kan zijn.
Want de communisten in de socialistische landen van Oost-Europa maken geen geheim van hun overtuiging dat onze tijd gekenmerkt is als de periode van de wereldwijde overgang van het kapitalisme naar het socialisme. En er zijn feiten genoeg in de wereldgeschiede-

nis sinds 1945 (dezelfde feiten waar ik daarnet op zinspeelde) die hen in die overtuiging enkel maar kunnen sterken. Waarom zouden zich de communisten dan inlaten met militaire avonturen die die (volgens hen) logische evolutie enkel maar zouden kunnen vertroebelen ? De Amerikanen voelen zich door de communisten bedreigd, net omdat ze niet kunnen geloven dat de communisten in zo'n logica van de geschiedenis werkelijk geloven; en bijgevolg menen ze overal ter wereld op hun hoede te moeten zijn voor de gewapende hand van de Sovjetunie. Aan de andere kant komt me voor dat Lenin in zijn profetisch werk over "Het imperialisme als hoogste stadium van het kapitalisme" daadwerkelijk overtuigend heeft kunnen aantonen dat het kapitalisme onvermijdelijk uitgroeit tot een in wezen agressief imperialisme; en dat de feiten uit de meer recente geschiedenis nog steeds Lenins inzicht blijven bevestigen.

Maar indien dat zo zou zijn, waarom heeft dat agressief imperialisme dan toch niet tot een rechtstreekse militaire confrontatie en een kernoorlog met de Sovjetunie geleid, indien niet ten gevolge van een afschrikking van dit imperialisme door een min of meer gelijkwaardige kernbewapening van de Sovjetunie ? Maar ik meen te hebben aangetoond dat dat niet het geval kàn zijn. Toch geloof ik dat er een afschrikking werkzaam geweest is en nog werkzaam is : het imperialisme werd afgeschrikt van agressieve handelingen tegen de Sovjetunie door de Westerse vredesbeweging. Want met een bevolking waarvan de uitdrukking zo'n vredesbeweging is, valt er gewoon geen aanvalsoorlog te voeren, en zelfs geen defensieve oorlog. Het bewijs is er : uiteindelijk hebben de Verenigde Staten hun Viëtnamese oorlog moeten beëindigen terwille van een beweging in eigen land (en ook in Europa) waaruit de huidige wereldwijde vredesbeweging min of meer ontstaan is.

T.a.v. de niettemin verdergaande bewapeningswedloop tussen de twee supermogendheden heeft de vredesbeweging in de loop van de laatste jaren voornamelijk de gestalte aangenomen van een ontwapeningsbeweging. Indien we werkelijk binnen enkele weken als een feit zouden kunnen constateren dat die bewapeningswedloop voor het eerst tegengehouden werd door een vernietiging van alle Amerikaanse en Sovjetische kernraketten van de middellange afstand zullen we ook dat als een overwinning van de vredesbeweging mogen opeisen. Maar de vredesbeweging mag zich niet herleiden tot een ontwapeningsbeweging, ze moet vredesbeweging blijven of opnieuw worden.

Daarmee kom ik terug op het boven op de eerste plaats vermelde feit dat de theorie tegenspreekt dat de vrede sinds 1945 zou bewaard gebleven zijn dank zij de nucleaire afschrikking. Er waren sinds 1945, de hele wereld rond, oorlogen genoeg, en er zijn er nog steeds gaande. Die oorlogen werden niet minder verschrikkelijk voor de betrokkenen doordat een kernoorlog nog verschrikkelijker zou zijn. Overigens hebben zich ook de supermogendheden door geen nucleaire afschrikking laten afschrikken van gebeurlijke gewapende interventies in die conflicten. (Hoewel het net die interventies zijn waarin telkens de andere supermogendheid bewijzen vindt voor de agressiviteit van de tegenstander.) Voornamelijk echter zijn het precies dergelijke regionale conflicten die steeds opnieuw het gevaar inhouden te leiden tot een rechtstreekse militaire confrontatie van de twee supermogendheden en, zodoende, tot een wereldwijde kernoorlog. In de toekomst zal zich de vredesbeweging nog veel meer intens moeten bezig houden met die regionale conflicten - met de reëel bestaande oorlog.

Oorlogsgebieden zijn heden : Centraal-Amerika; de grensgebieden tussen Zuid-Afrika, Angola en Mozambique; het Nabije Oosten, meer bepaald de grensgebieden

tussen Israël en de aanpalende Arabische landen en het front tussen Iran en Irak; Afghanistan en zijn grensgebied met Pakistan; de grensgebieden van Cambodja - en nog enkele andere. Als men dat bekijkt op een wereldkaart en er een verband in zoekt kan men bijna de vrees koesteren dat er een nieuwe "wereldoorlog" in feite al gaande is, een erg "conventionele" : namelijk aan de grens tussen de "eerste" en de "tweede" wereld enerzijds en de "derde" wereld anderzijds, tussen Noord en Zuid, zelfs daar waar het Noorden eens zuidelijker ligt dan het Zuiden, zoals in Zuid-Afrika. En precies in die oorlog(en) manifesteert zich, soms rechtstreeks, soms onrechtstreeks, de nog steeds aanhoudende werkzaamheid van het door Lenin beschreven imperialisme; én weliswaar niet minder de anti-imperialistische strijd van de volkeren. De toekomst van de vredesbeweging zal ervan afhangen of ze de moeilijke taak zal aankunnen haar plaats te bepalen t.a.v. die anti-imperialistische strijd.

Rudolf Boehm

*

* *

NIETZSCHE EN DE WIL TOT MACHT (1)

Willy Coolsaet

1. *Inleiding*

Ik zie in de wil tot macht de extreme uiting van de *vrije activiteit* of de actieve vorm van de *zelfgenoegzaamheid*, een destructieve doelmiddelverdraaiing, die de destructie verheerlijkt en ook zoekt of wil. Nietzsche zoekt zelfverheerlijking, zelfbevestiging. Hij spreekt van het soevereine individu, hij noemt de wil tot macht het instinct van de vrijheid. Hij onderbouwt zijn opvatting door middel van een kijk op de werkelijkheid - die zegt dat in feite alle werkelijkheid wil tot macht is. Het gaat dus om *de* confrontatie. In wat volgt leveren we geen allesdoorgrondende interpretatie of exploratie van Nietzsches denken. We beperken ons tot de werken na *Jenseits*, werken waarin het begrip van de wil tot macht tot rijpheid komt.(2)

Nietzsche reageert terecht tegen zeer veel. Tegen een oude traditie in bevestigt hij het belang van het leven, hij zegt ja tot het leven. Hij worstelt met het waarheidsprobleem, en komt qua formules uit op een fenomenologische visie. We hebben de ware wereld afgeschaft, zo zegt hij uiteindelijk; wat blijft over, de schijnbare wereld, neen, met de ware wereld is ook de schijnbare wereld afgeschaft. Het is onze vraag of Nietzsche ondanks die juiste visie - reactie op de *theoria* of de objectieve waarheid - de *schijnbare* wereld, die voor Nietzsche een wereld van wil tot macht is, wel afdoende beschrijft. Men kan een stuk van Nietzsches denken gemakkelijk interpreteren in de zin die wij aankleven, in de zin van het actieve stichten van een menselijke wereld. Maar toch lopen bij Nietzsche een aantal zaken grondig verkeerd. Beslissend zal echter zijn dat Nietzsche de menselijke eindigheid niet positief weet te waarderen. Hij verzet zich tegen elke vorm van (po-

sitief te noemen) afhankelijkheid. Als we Nietzsches opvattingen los zouden kunnen maken van zijn opvattingen van de wil tot macht zou Nietzsche zeer leerrijk kunnen zijn, bijvoorbeeld in zijn reflecties op de liefde, op de geslachtelijke liefde. Hij zegt : "ze *wil* overweldiging, het in-bezit-nemen en ze *verschijnt* als zich-overgeven" (VII, 2 blz.83). Hij zegt dat de liefde vervalst is geworden als overgave (en altruïsme), terwijl ze een Hinzu-nehmen is of een afgeven ten gevolge van een overrijkdom aan persoonlijkheid (VII, 2 blz. 91). Hij zegt ook : "De mensen hebben de liefde altijd misbegrepen : ze geloven hier onbaatzuchtig (selbstlos) te zijn, daar ze het voordeel van een ander wezen willen, vaak tegen hun eigen voordeel in : maar daarvoor willen ze dat andere wezen *bezitten* ... In andere gevallen is liefde een fijn parasitisme (Schmarotzertum), een gevaarlijk en onmeedogend zich innestelen van een ziel in een andere ziel - dus ook in het vlees ... ach ! hoe zeer op onkosten van 'de gast'" (VII,2 blz.284). Men ziet hoe leerrijk Nietzsche is, en hoe fijn hij de wederzijdse relaties vat, hoe hij in feite een oplossing biedt voor de paradox van eigenbelang en belang van de andere. Zoals wij verenigt Nietzsche misschien *de wereld voor mij* met *de wereld voor en van de anderen*. "En de liefde ? - Hoe ! Zelfs een handeling uit liefde moet "onegoïstisch" zijn ? Maar jij lomperd ! - En de lof van de zich opofferende ? - Maar wie werkelijk offers heeft gebracht, weet dat hij daarvoor iets wilde en bekwam - misschien iets van zichzelf voor iets van zichzelf - dat hij hier weggaf (hingab) om daar meer te hebben, misschien om überhaupt meer te zijn of zich toch als 'meer' te voelen" (*Jenseits*, Unsere Tugenden, nr. 220).

Ik verzet me ook niet tegen *macht*. Macht is in feite *vermogen*, een noodzakelijk middel om iets te bereiken. Macht houdt in stand, houdt levend, en werkelijk. In die zin is alles macht, en straalt alles macht uit, in de vorm van kracht, van zijn. Nietzsche echter, zo me-

nen we te zien, plaatst de macht als wil tot macht *op zich*, hij verabsoluteert de macht. Men ziet hoe het nodig is een en ander duidelijker te maken - door selectieve interpretatie. Het eerste wat noodzakelijk is, is vast te stellen wat Nietzsche onder *kennis* en vervolgens onder *werkelijkheid* verstaat. Van hier uit is zijn denken het best tot begrip te brengen.

2. *Wil tot macht en leven*

Ik herhaal dat het hier niet de plaats is om een grondige uiteenzetting te geven over wat Nietzsche onder wil tot macht verstaat. Het gaat trouwens om zeer bekende gegevens. Nietzsche ziet de wil tot macht als het principe van de werkelijkheid zelf. Alles is wil tot macht. Het leven kan hij zich niet anders voorstellen. Steeds weer spreekt hij over het protoplasma als over een "stukje" wil tot macht, en verzet hij zich tegen een duiding van het leven als zelfbehoud. Zijn is leven, zegt Nietzsche, waarmee hij zich trouwens terecht verzet tegen een opvatting waarbij het zijn als bestendigheid of duurzaamheid of eeuwigheid wordt opgevat. "Het zijn - we hebben geen andere voorstelling daarvan als 'leven'. - Hoe kan dus iets doods 'zijn' ?" (IV blz. 483). Een prachtige passage over wat Nietzsche onder "de wereld" verstaat, beëindigt hij als volgt : "Deze wereld is wil tot macht - en niets bovendien ! En ook U zelf bent wil tot macht - en niets bovendien !" (IV blz. 917). "*Maar wat is leven* ? Hier is dus een nieuw, preciezer begrip van 'leven' nodig. Mijn formule ervoor luidt : leven is wil tot macht" (IV blz. 480). In *Jenseits* (Was ist vornehm, 259) zegt Nietzsche nog het volgende : "Leven zelf is *wezenlijk* toeëigening, verwonding, overweldiging van het vreemde en zwakkere, onderdrukking, hardheid, opdringen van eigen vormen, incorporatie en op zijn minst, op zijn mildst, uitbuiting..." Leven is wil tot macht, leven wil groeien, terrein winnen, naar zich toe trekken, overgewicht verkrijgen - omdat het leeft, en omdat leven precies wil tot macht is. Leven is dus groei van macht. Leven of macht is

sterkte, waarvan men niet kan verlangen, zegt Nietzsche, dat ze *niet* als sterkte tot uiting komt, dat ze *niet* een willen-neerwerpen, een willen-heerworden, een dorst naar vijanden en weerstanden en triomfen (*Zur Genealogie*, 'Gut und böse', 'gut und schlecht', nr. 13). "Wat is goed ? - Alles wat het gevoel van macht, de wil tot macht, de macht zelf in de mens verhoogt. Wat is slecht? - Alles wat uit zwakte stamt. Wat is geluk ? - Het gevoel dat de macht *groeit* - dat een weerstand is overwonnen. *Niet* tevredenheid, maar meer macht; *niet* vrede überhaupt, maar oorlog; *niet* deugd, maar degelijkheid (Tüchtigkeit)... De zwakken en mislukten (Missratenen) moeten tenondergaan : eerste stelling van *onze* mensenliefde. En men moet ze daarbij nog een handje toesteken" (*Der Antichrist*, punt 2). Ik beklemtoon een laatste keer dat wil tot macht betekent groei van macht, accumulatie van macht, sterker willen worden, enz. "De wil tot de *accumulatie van kracht* is specifiek voor het verschijnsel van het leven, van de voeding, van de voortbrenging, van de overerving - voor maatschappij, staat, zeden, autoriteit ... Niet louter constantie van energie : maar maximale economie van het verbruik : zodat het *willen-sterker-worden van elk krachtcentrum uit* de enige realiteit is - niet zelfbewaring, maar toeëigenen, heer-worden, meer-worden, sterker-willen-worden" (IV blz. 775-776).

Wat ons in het volgende op de eerste plaats interesseert is de wil tot macht in relatie tot andere mensen, de menselijke verhoudingen. Nietzsche ziet het heelal als een geheel van krachtcentra, de mensen zijn geen uitzondering. Ze staan in een relatie van macht tot macht. "Mijn voorstelling is dat elk specifiek lichaam ernaar streeft over de gehele ruimte heer te worden en zijn kracht uit te breiden (-zijn wil tot macht) en alles terug te dringen wat zijn uitbreiding weerstreeft. Maar het stoot voortdurend op gelijke strevingen van andere lichamen en eindigt ermee zich met deze te arrangeren ('verenigen') waarmee het voldoende verwant is : - *zo conspireren ze dan samen voor de macht*. En het proces

gaat verder..." (IV blz. 705). We zullen in het bijzonder op de doel-middelverdraaiingen moeten letten die hier misschien worden "overtreden".

3. Nietzsches methodische aanpak (3)

De verklaring in *Götzendämmerung* (Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde') over de geschiedenis van een dwaling, waarin Nietzsche zowel de ware - de theoretische of objectieve - wereld als de daarmee contrasterende schijnbare wereld afschaft, komt in een zekere zin *te laat*, want de vraag is of Nietzsche niet reeds voordien de "schijnbare" wereld een heel bepaalde opvulling heeft gegeven, namelijk die van een uiting van wil tot macht te zijn. En alles wijst er op dat het niet meer tot een revisie van zijn conceptie van de wil tot macht is gekomen. De vraag is dus hoe fenomenologisch Nietzsche uiteindelijk is. De waardevolste inzichten, zegt Nietzsche in *Der Antichrist* worden het laatst gevonden, maar de meest waardevolle inzichten zijn de *methoden* (punt 13). Ook voor Nietzsche zelf is het inzicht in de oorspronkelijkheid van de 'schijnbare' wereld misschien juist even te laat gekomen. Dan zou hij misschien de wil tot macht nog eens op een andere manier hebben bekeken. Nu valt op dat zijn reflecties over (om maar enkele punten te noemen) doelstellingen en middelen, of over nut, geluk of vreugde, over oorzaken en gevolgen, over de interpretatie van de werkelijkheid, ondanks zijn kritiek op het objectivisme of theoricisme, schatplichtig blijven aan die zelfde traditionele houding. We zullen zien dat het hier, reeds op het niveau van de kennis, een doel-middelverdraaiing betreft. In het volgende punt behandelen we dan rechtstreeks de doel-middelverdraaiing van de wil tot macht als dusdanig.

Ik selecteer twee passages die het bovenstaande hard moeten maken (zoals gezegd, passages uit het laatste werk van Nietzsche). In VII,2 blz. 59-60 zegt Nietzsche dat de wereld der "fenomenen" die zurechtgemachte Welt

is die we *als real empfinden*. "De 'realiteit' ligt in het bestendige weerkeren van gelijke, bekende, verwante dingen, in hun *logisirtem Charakter*, in het geloof dat we hier kunnen rekenen, berekenen". En dan vervolgt hij met de passage die we willen becommentariëren. "3) de tegenstelling van deze Phänomenal-Welt is niet 'de ware wereld', maar de vormeloos-onformuleerbare wereld van de Sensationen-Chaos, - dus *een andere soort* van Phänomenalwereld, een voor ons 'onkenbare'." In IV blz. 543 zegt hij ook : "'Waarheid' is de wil om heer te worden over het velerlei van de gewaarwordingen". Ik besluit uit het laatste onderdeel van beide citaten dat Nietzsche zoals ongeveer iedereen *vóór* de fenomenologische omwenteling ervan uitgaat dat de mens oorspronkelijk te maken heeft met een chaos van gewaarwordingen - die dan op de een of andere manier tot een eenheid moeten worden gebracht. Hoe dat dan moet gebeuren, geeft, zo meen ik, direkt aanleiding tot de grootste willekeur. Er is een of andere hypothese of theorie nodig om vast te kunnen stellen over welke bundeling of eenheid het moet gaan. Nietzsches hypothese is die van de wil tot macht. Ik betwist echter geenszins dat Nietzsche in de fenomenale wereld aanknopingspunten kan vinden, ik betwist zelfs niet dat hij een beschrijving van de verschijnselen geeft die tot op zeker punt opgaat.

In punt 4 gaat Nietzsche als volgt verder. Hoe weten we dat er dingen an sich zijn, hoe kunnen we weten dat er dingen zijn ? "De 'dingheid' is pas door ons geschapen." Kortom, zo vraagt hij, moeten we niet datgene wat 'Dinge setzt' als alleen *real* beschouwen, en is niet de 'werking van de externe wereld op ons' ook slechts het gevolg van zulke willende subjecten ? *Das Subjekt allein is beweisbar : Hypothese, dass es nur Subjekte giebt* - dass 'Objekt' nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist ... ein *Modus des Subjekts*." Zo komt Nietzsche bij de wil tot macht uit. Inderdaad op de een of andere manier moeten de gewaarwordingen in een subject zijn. Als ze niet reeds zelf kennis zijn, doordat ze in feite

een wereld vormen, een zin bezitten, dan moet de kennis "van elders" komen. Maar dat zet de deur wagenwijd open voor theorie of beschouwing. Nietzsche trapt in de val van de traditionele kennisopvatting.

In *Jenseits* (Der freie Geist, 36) spreekt Nietzsche nogmaals over de methode. Het gaat er opnieuw over de reële wereld. Hij zegt : "Ten slotte is het niet alleen geoorloofd de poging te wagen : het is, vanuit het geweten van de *methode* geboden. Niet meerdere soorten causaliteit aannemen, zolang niet de poging om met een enkele te volstaan tot aan de uiterste grens is gedreven ... De vraag is ten slotte, of we de wil werkelijk als *werkend* erkennen, of we aan de causaliteit van de wil geloven : als we dat doen - en in de grond is het geloof *daaraan* precies ons geloof aan causaliteit zelf - dan *moeten* we de poging doen om de wils-causaliteit hypothetisch als de enige te poneren. 'Wil' kan natuurlijk slechts op 'wil' werken - en niet op 'stoffen' (niet op zenuwen bijvoorbeeld -) ..." Nietzsche wil dus alle werkelijkheid uit een enkele grondvorm verklaren, namelijk uit de wil tot macht. Maar waar haalt hij de methodische regel dat men iets zo eenvoudig mogelijk moet verklaren, uit een enkel principe dus ? Nietzsche trapt opnieuw in de val van de traditionele kennistheorie. Als vanuit de beschrijving van de fenomenale wereld nu eens een veelvuldigheid van principes en krachten en vermogens zou blijken ? Vanuit een fenomenologische kennisopvatting komt men er bijvoorbeeld toe meerdere doeleinden te onderscheiden, meerdere werkelijkheidsgebieden te beschrijven, enzovoort. Maar dan moet de kennis in de verschijnselen zelf wortelen, en niet aan gene zijde van de verschijnselen ontspringen. Het gevolg is dat Nietzsche onvoldoende rekenschap van de verschijnselen kan afleggen, dat hij ze niet langer tenvolle ernstig kan nemen. *Nut* wordt iets anders dan als wat het verschijnt, het wordt namelijk, en hetzelfde lot wordt de *doeleinden* (Zwecke) beschoren, *Anzeichen* van de wil tot macht (*Zur Genealogie*, 'Schuld',

'slecht geweten' ..., nr. 12). Alles wordt teken van iets anders. Het criterium van de waarheid, zegt Nietzsche (IV blz. 909) ligt in de *Steigerung des Machtgefühls*. Er is geen andere 'waarheid' meer dan de wil tot macht. Waarmee ik niet bedoel af te wijzen dat de verschijnselen ook naar macht verwijzen ! Ik wijs *verabsolutering* af, die erin bestaat dat alle werkelijkheid nog uitsluitend de functie vervult uiting van de wil tot macht te zijn. Realiteit wordt zonder meer met machtsgevoel gelijkgesteld. "Onze graad *van levens- en machtgevoel* ... geeft ons de maat van 'zijn', 'realiteit', niet-schijn" (VII,2 blz. 131).

4. *Doeleinden en oorzaken*

Kennis is dus voor Nietzsche een middel tot macht. "Het gehele kennisapparaat is een abstractie- en simplificatieapparaat - niet op kennis gericht, maar op *bemachtiging* van de dingen : 'doel' en 'middel' zijn zo ver van het wezen als de 'begrippen'. Met 'doel' en 'middel' bemachtigt men zich van het proces ... met 'begrippen'. Met 'doel' en 'middel' bemachtigt men zich van het proces ... met 'begrippen' echter van de dingen, die het proces maken" (IV blz. 442). Wat ik tegenover Nietzsche wens te plaatsen, is niet de loochening dat er belangen, noden, wil tot macht, en dergelijke bestaan, maar de bevestiging dat er *wel degelijk kennis mogelijk is*, ook als die kennis eventueel vrijblijvend is (en dus *kan* vrijblijvende kennis zijn). Nietzsche zou op onoverkomelijke moeilijkheden stoten - vergelijkbaar met die van de huidige wetenschapsfilosofie à la Kuhn of Feyerabend - als hij erover zou beginnen nadenken dat objectiviteit 'dus' maar een fictie is, dus 'niet bestaat'. Nietzsche gooit in zijn kritische houding tegenover de traditionele opvattingen het kind met het badwater weg. Causaliteit is voor Nietzsche een *Annahme*, zoals alle apriorische waarheden. Het spreekt vanzelf dat Nietzsche ook geen doeloorzaken zal aanvaarden. Hierover in het volgende punt meer. Ook de

rol van het bewustzijn stelt hij noodzakelijkerwijs scheef voor, omdat het bewustzijn elke autonomie, dit is, elke zelfstandige kennismogelijkheid ontbeert. "De '*bewuste*' wereld kan *niet* als *waarde-uitgangspunt* gelden : noodzakelijkheid van een 'objectieve' Wertsetzung. Ten overstaan van het leven van het organisme is de *bewuste* wereld van gevoelens, bedoelingen, waardeschattingen een kleine sector. Dit stuk bewustzijn als doel, als waarom? voor het gezamenlijke fenomeen van het leven onderstellen, daartoe ontbreekt ons elke recht : duidelijk is dat het bewustworden slechts een middel meer is in de ontvouwing en machtsuitbreiding van het leven" (IV blz. 87). Ik reageer slechts op de allerlaatste zinsnede, waardoor de kennis elke onafhankelijkheid lijkt te verliezen. "Als we een doel van het leven ver genoeg wilden onderstellen, dan zou het met geen categorie van het bewuste leven samenvallen" (IV blz. 587). Nietzsche heeft wel gelijk te loochenen dat het bewustzijn de maatstaf van het leven zou zijn (IV blz. 587). Hij ziet de verhouding tussen theorie en praxis als volgt (IV blz. 733-734) : "Noodlottig onderscheid, alsof er een eigen *kennisdrift* zou bestaan, die zonder oog op vragen van nut en schade, blindelings op de waarheid zou losgaan : en dan, daarvan afgescheiden, de gehele wereld van de *praktische* interessen ... Daartegen zoek ik te tonen welke instinkten achter al deze *zuivere* theoretici actief zijn geweest ... De zogenaamde *kennisdrift* is terug te voeren op een *toeëigenings- en overweldigingsdrift* : deze drift volgend hebben de zintuigen, het geheugen, de instincten, enz. zich ontwikkeld." Ook hier betwist ik in zekere zin slechts de laatste zinnen : ze voeren de kennis terug tot wil tot macht, en tot niets anders. En toch *bestaat* er zuivere kennis, objectieve kennis, en daarnaast ook inhoudelijk op werkelijkheid betrokken, zakelijke kennis. Ik reageer dus vooral op de volgende reductie (IV blz. 679) : "Alle 'doelen' ('Zwecke', 'Ziele'), 'Sinne' zijn slechts uitdrukkingswijzen en metamorfosen van de *ene* wil, die

in alle gebeuren inhereert : van de wil tot macht. Zwecke, Ziele-, Absichten-haben, *Willen* überhaupt, is zo veel als *sterker*-willen-worden, willen-groeien - en *daartoe* ook de *middelen* willen." "De kennis werkt als *werktuig* van de macht. Zo ligt het voor de hand dat ze groeit met elk meer aan macht ...".

5. *De wil tot macht als doel-middelverdraaiing*

Hoewel in het voorgaande impliciet, en niet eens zo impliciet, van de doel-middelverdraaiing sprake is geweest, moeten we dit punt nu uitdrukkelijk aan de orde stellen. Het is immers beslissend voor onze weergave van de wil tot macht bij Nietzsche als uiting van *zelfgenoegzaamheid* of *vrije activiteit*. We tonen dat eerst heel algemeen aan; vervolgens wijzen we op de verheerlijking van de groei van de macht; tenslotte wijzen we op Nietzsches plaatsing van verschijnselen zoals lust, geluk en vreugde.

a) Het lijkt soms zo te zijn dat Nietzsche het doel primair stelt, dus niet het handelen of de activiteit zelf - die voor hem steeds machtsuiting is. Zo verzet hij zich tegen onze traditie die zonder willen, zonder het willen van een doel, zonder het risico van zich zelf een doel te moeten stellen, zou willen zijn; men zou de verantwoordelijkheid willen afwentelen (VII,2 blz. 19-20). Het probleem is echter of het doel werkelijk als doel fungeert, of integendeel slechts als voorwendsel, als alibi om de wilsactiviteit eraan te ontplooien (waarbij spreken over een *doel* dan een toegeving is aan het 'gewone' taalgebruik). Er bestaat geen willen, maar alleen een iets-willen, zegt Nietzsche ook : men moet niet het doel losmaken uit de toestand ... dat iets wordt bevolen, hoort tot de wil (VII,2 blz. 296). Maar nogmaals, dit 'iets' dat hier noodzakelijk wordt geacht, behoeft daarom nog niets anders dan loutere *weerstand* te zijn (wat Nietzsche ons trouwens direkt zal zeggen). Ten slotte : "'willen' : is tegelijk doel-willen. 'Doel' bevat een waardeschatting. Waar-

vandaan stammen waardeschattingen ?" (IV blz. 873). Nietzsche zal over de oorsprong geen twijfel laten bestaan. Alle waarde ontspringt aan de wil tot macht. Dat is reeds de doel-middelverdraaiing. In *Zur Genealogie* (Was bedeuten asketische Ideale, punt 1 en ook het laatste punt) wijst Nietzsche er op dat het doel ontbreekt. Het nihilisme zou nog liever het niets willen dan niet te willen, zegt hij. Hij bedoelt dat positief - omdat de mens immers wil tot macht is ! Ook dat is uitdrukking van de omgekeerde verhouding. Voor Nietzsche komt het er uiteindelijk niet op aan wat men wil, maar *dat* men wil. Het doel moet zo worden gekozen dat de wil tot macht zo maximaal mogelijk aan zijn trekken komt. Dat en dat alleen lijkt het belang van het doel te zijn. Het is dus de weerstand die telt. "De wil tot macht kan zich alleen aan *weerstanden* uiten; hij zoekt naar datgene wat hem weerstaat ..." (VII,2 blz.88). In een korte spreuk uit *Jenseits* (Sprüche und Zwischenspiele nr. 175) zegt Nietzsche het duidelijk : "Men houdt tenslotte (zuletzt) van zijn begeerte, niet van het begeerde". En de voorname, zo zegt hij ook (*Jenseits*, Was ist vornehm, nr. 287) kenmerkt zich niet door zijn handelingen, die immers veelduidig en ondoorgrondelijk zijn, zo zegt Nietzsche, maar *ook niet door zijn werken*.

b) *Rivaliteit*. Dat de groei van de macht door Nietzsche zo wordt beklemtoond, is de aanwijzing van een doel-middelverdraaiing. Het is de groei zelf die doel is; de groei zelf verwijst niet naar iets externs in funktie waarvan de macht zou moeten toenemen. Ik wijs daar even op met enkele citaten. Hierboven is reeds afdoende getoond dat wil tot macht en groei van de macht of van het machtsgevoel samenhoren. Groei - dat is het leven zelf (IV blz. 470), zo denkt Nietzsche doorlopend. "Het hoort tot het begrip van het levende zelf dat het moet groeien - dat het zijn macht moet uitbreiden en bijgevolg vreemde krachten in zich moet opnemen" (IV blz. 700). De wil tot macht is uit op groei, ja op het ge-

voel van de vermeerderde kracht (*Jenseits*, Unsere Tugenden, nr. 230).

Als we dat alles in verband brengen met de verhoudingen tussen de mensen, dan loopt het uit op overheersing, op toename van de overheersing - voor zover de kracht het mogelijk maakt. Nietzsche spreekt soms wel van een evenwicht van krachten, van het samengaan van *Gleichmächtigen*. Het zou hem kopbreken moeten bezorgen, vermits dit samengaan zo labiel is als maar mogelijk is. Zodra de gelegenheid zich zal voordoen, zal de ene zijn macht over de andere zoeken uit te breiden. Er is in principe geen enkele rem. Het moet ontaarden in geweld, en in groeiende rivaliteit. Iedereen - het gaat hier over de voornamen - is egoïst (*Jenseits*, Was ist vornehm, nr. 265). Dat moet uiteindelijk, zo meen ik, tot ondergang leiden, tot oorlog zonder einde. Ik zwijg hier over de verschrikkelijke tegenstelling die Nietzsche construeert tussen *Herren* en *Sklaven*; over het soort *rangorde* dat hij ziet, en over nog enkele andere dingen. We hechten hier op de eerste plaats belang aan zijn begrippen, en het cruciaal begrip is dit van de wil tot macht. En we stellen doelmiddelverdraaiingen vast met het oog op het bereiken van zelfgenoegzaamheid, *Selbstherrlichkeit*, souvereiniteit, en dergelijke. Het is mijn mening dat die begrippen niets anders zijn dan een grandiose mystificatie - die zich natuurlijk in de realiteit kan uitwerken, en dat nog wel op, zoals te verwachten, destructieve wijze. De zelfgenoegzaamheid is een idealisering. Ik zwijg verder over de grote paradoxen waarin Nietzsche noodgedwongen moet terechtkomen : de zelfgenoegzaamheid is op de andere of de anderen betrokken, wat Nietzsche daar zelf ook moge over menen. Wil tot macht is wil over anderen, vandaar ondermeer de tegenstelling tussen heren en slaven bij Nietzsche, en allerlei andere noodzakelijke opposities. Het moet in een algemeen gevecht eindigen, zoals Girard dit beschrijft, of met de onderwerping aan een enkel persoon, met dit laatste bedoel

ik het bij Nietzsche toch wel zeer eigenaardig zich wegcijferen en het wegcijferen van de mensheid ten voordele van een enkel (groot) individu. De *Übermensch* verschijnt aldus als het 'doel' van de geschiedenis. Ik meen dan ook dat Nietzsche zijn *rangorde*bepaling slechts als een probleem vermag te stellen, maar het niet vermag op te lossen.

c) *Vreugde en geluk*. Tenslotte tonen we bondig dat ook de gevoeligheid van de mens (of ook van de dieren) een functie is van de wil tot macht - een nieuwe verdraaiing van wat ons verschijnt, een theoretisering van het leefwereldlijke. Wat is *vreugde* voor Nietzsche? "Zich sterker voelen - of anders uitgedrukt : de vreugde" (VII,2 blz.352), die, zo voegt Nietzsche eraan toe, steeds een vergelijken vooropzet, wel niet noodzakelijk met anderen, eventueel ook met zichzelf - ik zou menen vooral met anderen, want kan men er aan twijfelen dat macht een relatie tot anderen is, dat hij hier vooral aanwezig is, en hier vooral wordt nagestreefd ? Dat vergelijken is voor Nietzsche een moeilijk punt - dat zijn zelfgenoegzaamheid definitief als rivaliteit, als strijd, en objectloze betrokkenheid op anderen brandmerkt.

Nietzsche stelt zich dus tegen bevrediging, tegen lust als doel, en dergelijke. Hij zegt : "niet de bevrediging van de wil is oorzaak van de lust", een opvatting waartegen hij bijzonder hard van leer trekt, maar "de wil wil voorwaarts en altijd weer heer worden over wat hem in de weg staat : het lustgevoel ligt juist in de onbevrediging van de wil, in het feit dat hij zonder de grenzen en weerstanden nog niet verzadigd genoeg is ..." (VII,2 blz.279-280). Het is overstijgingsmanie - waarbij alle inhouden, alle objecten, slechts als weerstand in aanmerking komen. Nietzsche zoekt dus de spanning als doel op zich. Lust en onlust, aangenaamheid en onaangenaamheid zijn ondergeschikt aan het gevoel van macht. De onbevrediging is de grote stimulans van het leven, zegt Nietzsche (IV blz. 682); vgl. IV

blz. 712-713; IV blz. 675; IV blz. 755; IV blz. 765).

Besluit

Ik onderscheid twee vormen van zelfgenoegzaamheid - die voor onze cultuur bepalend zijn : een rivaliserende vorm van zelfgenoegzaamheid en een naar zekerheid, rust, veiligheid strevende vorm van zelfgenoegzaamheid. Het is duidelijk dat Nietzsche de eerste vorm vertegenwoordigt. Het is wellicht de reden waarom hij bij de klassieke Grieken aansluiting probeerde te vinden, bij de zogenaamde voor-Socratische Grieken. In die zin is Nietzsche een tegenbeweging - tegen het 'platonisme' van onze cultuur. Ook de reaktie van Heidegger - in de zin van de duiding van onze cultuur en van Nietzsche zelf - valt binnen de 'beweging' waarop Nietzsche reageert. Als Nietzsche ja zegt tot het leven, dan is hiermee de terugkeer naar de rivaliserende zelfgenoegzaamheid van de wil tot macht bedoelt - hoe leerrijk datgene wat Nietzsche zegt ook mag zijn. Het gaat dus niet op om vanuit een anti-houding tegenover de theoretische en objectivistische houding (de zelfverzekering nastrevende zelfgenoegzaamheid) voor macht - in plaats van voor de idealisering van onmacht - op te komen, als men die macht niet eerst definieert, als men niet vermijdt de doel-middelverdraaiing, en nog enkele andere trekken van de wil tot macht meer, binnen te smokkelen. Als men op de genoemde wijze onproblematisch met Nietzsche mee 'ja zegt tot het leven' dan *blijft* men binnen het Westerse filosofische denkpatroon, en men hemelt de wil tot macht, of gewoon de macht, op.

En ik vermoed dat men er dan gewoon van uitgaat dat macht het principe van de realiteit is. De Franse filosofie is op die manier grote bewonderaar van Nietzsche. Ik denk aan het Nietzsche-boek van Deleuze, maar ook aan dit van Bataille, en aan de grote invloed van Bataille op ondermeer Baudrillard en Derrida. Maar er is natuurlijk ook Foucault die volmondig er-

kent dat Nietzsche een allerbelangrijkste bron van zijn denken is. Al die mensen beschouwen de wil tot macht blijkbaar, met Nietzsche mee, als een of als het ontologisch principe. Zoals Nietzsche zelf zien ze langs geen kanten dat de wil tot macht geen ontologisch principe, maar veeleer een subjectief principe is, dat wil tot macht de imaginaire verabsolutering is die de menselijke 'vergoddelijking' moet dienen.

Ook Heidegger spreekt over de wil tot macht als over een ontologisch gebeuren, als over de zijnsbeschikking van de moderne tijd (wat trouwens zou kunnen betekenen dat Heidegger de wil tot macht bij de oude Grieken niet vermag te zien). Ook Heidegger dus denkt werkelijk dat de mens sedert de moderne tijd *Bezugsmitte des Seienden im Ganzen* is geworden. Hij denkt er niet aan hier slechts de beschrijving te zien van een verbeelding, van een mystificatie. Zoals Nietzsche zelf ziet hij niet dat het hier over een reusachtig zelfbedrog van de moderne mens gaat. Het antwoord van Heidegger blijft dan ook steken in een eenvoudig 'terug' naar de sedert Nietzsche aangevreten theoretische vorm van zelfgenoegzaamheid.

In mijn optiek blijft Nietzsche nihilist - al reageert hij terecht tegen een bepaalde vorm van nihilisme. En ik zou ermee willen eindigen erop te wijzen dat ook Nietzsches gebabbel over *decadentie* en dat zijn poging om bepaalde volkeren of groepen hiervan te beschuldigen zonder meer vasthangt aan zijn verabsolutering van de wil tot macht - en dus een slag in het water is. Ook al keert het decadentie-instinkt zich tegen de wereld, en al zou dat ook waar zijn, dan is daarmee nog niet gezegd dat de bevestiging van de wereld à la Nietzsche het antwoord moet zijn, en hiermee keer ik terug tot mijn opmerking dat ja zeggen tot het leven nog steeds de zelfgenoegzaamheid kan dienen. Nietzsche spreekt dus ook niet over de *leefwereld*; hij heeft het

over de wereld van de wil tot macht en over niets anders.

*

Noten :

(1) Het hier volgende artikel hoort in een ruimer verband, in een groter project, dat ik voor het ogenblik "mijn cultuurgeschiedenis" noem, een geschiedenis die hoe dan ook de geschiedenis van de zelfgenoegzaamheid zal zijn.

(2) Ik citeer uit de Schlechta-uitgave; enkele keren uit deel VII,2 van de Colli-Montinari-uitgave. Ik poog zoveel mogelijk de verwijzingen onafhankelijk van een uitgave te maken; voor de nagelaten fragmenten uit de jaren tachtig is dat echter niet mogelijk.

(3) Ik moet hier ook verwijzen naar enkele passages uit vroeger werk, met name naar de inleiding van mijn artikel in *Kritiek* 11 (onder punt 1.2) en naar blz. 117-118 van mijn *Mens en arbeid. De menselijke verhoudingen en de arbeid in een filosofie van de eindigheid*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1987.

*

* *

NIETZSCHE, HEIDEGGER
of - IS DAT METAFYSICA ?

Rudolf Boehm

I.

"Was ist gut ? - Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht." ("Antichrist", 2., erster Satz) Men schudt nog steeds het hoofd als men dat leest. Met weerzin denkt men aan het mannetje dat zich machtig voelt aan het stuur van zijn Mercedes. Spijts het feit dat de "macht" van dat mannetje zich beperkt tot zijn vermogen om, als alles goed gaat, binnen één uur zijn pint ergens op 300 km afstand te pakken en ginder de verschillende nummertjes op zijn auto door de plaatselijke dorpsjeugd te laten bewonderen. Zijn wil tot macht is blijkbaar hoogst bescheiden. En zijn machtsgevoelen is maar een verbeelding. Dat moet toch voor iedereen duidelijk zijn, behalve dan net voor dat mannetje aan het stuur van zijn auto. Maar bijna iedereen, behalve dan opnieuw dat mannetje, lijkt niettemin te huiveren bij het aanhoren van die spreuk van Nietzsche.

Nochtans staat daar tegenover - aan de ene kant : macht is het vermogen om iets tot stand te brengen of om iets teniet te doen. Wat valt dan eigenlijk op te werpen tegen "al wat het gevoelen van macht, de wil tot macht zelf bij de mens verhoogt" ? Er valt ten hoogste iets op te werpen tegen datgene wàt men wil tot stand brengen, tegen het willen teniet doen van iets dat beter behouden blijft, of tegen bepaalde machtsmiddelen die gebruikt worden; bv. tegen de aanwending van geweld (waarmede men eigenaardig genoeg nogal vaak "macht" vereenzelvigt) - hoewel zelfs dat niet in alle gevallen.

En aan de andere kant : als we ons afvragen wàt eigenlijk het bij ons allen in onze tijd en in onze streken

overwegend negatief gevoelen is, kan of moet dan niet het antwoord luiden : een ontzettend gevoelen van onmacht ? Is dat goed ? Zouden we dan niet ermee moeten instemmen dat "al wat het gevoelen van macht, de wil tot macht en de macht zelf bij de mensen verhoogt" "goed" ware ?

Onder al de uitingen van dat overheersend gevoelen die ik zou kunnen aanhalen beperk ik me tot één, die van Heidegger; een bijzonder veelzeggende uiting omdàt ze net van hém komt. Ik verwijs naar zijn beschrijving van de "angst", in tegenstelling met "vrees" (of hoe je dat best in het Nederlands verwoordt, door van "vrees", "schrik" of "angst" te spreken) in "Was ist Metaphysik ?" van 1929; wel in de veronderstelling (een nogal heideggeriaanse veronderstelling) dat het hem ook toen al niet enkel ging om een stuk psychologie maar om een stuk ervaring uit de "geschiedenis van het zijn". Want valt die "Angst" waarover hij het heeft niet bijna te definiëren als een gevoelen van onmacht ? Ik heb die beschrijving altijd als volgt begrepen. "Schrik" ("Furcht") voel je voor iets dat naar je toekomt en je bedreigt; het is eigenlijk een aanvoelen van de kwetsbaarheid van je eigen lichaam, of een vrees voor een overbelasting van je ("passief") uithoudingsvermogen. Echt beangstigend is daarentegen een toestand waar je alles ontglipt, waar alles "uit de hand loopt", waar je geen vat meer hebt op de dingen; "angst" ("Angst") is eigenlijk een gevoelen van onmacht, of een gevoelen van ontoereikendheid van je ("actieve") greep op de dingen.

Is het niet net dat wat zovelen reeds hebben beschreven als ons angstig gevoelen t.a.v. de verzelfstandigde ontwikkeling van wetenschap en technologie, en van de ekonomische en ekologische toestand van de wereld in onze tegenwoordige leefwereld ? We voelen ons volstrekt machteloos t.o.v. "wat er allemaal gebeurt". Velen van ons hebben dan wel de neiging, omdat ze zich geconfronteerd zien met zo'n onweerstaanbare ontwikkeling en omdat ze zichzelf zo onmachtig voelen, te ver-

onderstellen dat de macht één en al in de handen van andere mensen moet liggen. Maar is dat wel zo ? Of is die veronderstelling niet de uitdrukking van een soort verwaandheid van onmachtige mensen die niettemin blijven geloven in een geweldige macht van "de mens" (waar ook zij dan nog enigszins in moeten deelnemen) ? Eén van de groepen van mensen die verondersteld worden "alle macht in handen te hebben" is de klasse van de kapitalisten. Marx en Engels daarentegen bestempelden reeds in het "Kommunistisch manifest" van 1848 de bourgeoisie als een "willoze en weerstandsloze drager" van de "vooruitgang van de industrie" (en Marx haalt dat in "Kapital I", MEW, XXIII, 791, nog eens aan). En Albert Speer vond de oplossing voor het "raadsel" van de persoonlijkheid van Hitler uiteindelijk in het feit dat die man helemaal geen persoonlijkheid bezat.

*

2.

Op die ene uitspraak van Nietzsche waarbij ik heb aangesloten volgen nog enkele andere waar ik ook niet gemakkelijk kan inkomen. Waarom, niettemin, Nietzsche, heb ik in het voorgaande al gezegd. Ik vind : we moeten ervan afkomen bij de filosofen te onderscheiden tussen "de goeien" en de "slechten", ik vind dat we rustig eklektisch mogen zijn. Dat eklektische kan dan evengoed betrekking hebben op iets waarmee we kunnen instemmen als op iets wat we niet langer kunnen aanvaarden.

In feite heb ik drie redenen om eerder bij Nietzsche aan te sluiten dan, daarover gaat het, bij Heidegger. Enkel de eerste ervan heb ik reeds aangestipt : ik denk dat het Nietzsche is die het juist voorheeft in zijn "kritiek op de grondslagen van onze tijd", niet Heidegger. Maar Nietzsche blijft opgezadeld met een "probleem" dat hij niet echt heeft opgelost : ik meen echter dat net dit het echte "probleem" is waarmee ook wij nog moeten worstelen. En ten derde vind ik

dat dit probleem eigenlijk óók kan duidelijk maken waarin de werkelijke betekenis van de gedachte van Heidegger berust die we moeten in rekening stellen.-

Ik blijf nog even stilstaan bij het eerste punt. Het is merkwaardig dat Heidegger zijn "kritiek op de grondslagen van onze tijd" het meest grondig, het meest uitvoerig en het meest samenhangend heeft uiteengezet in zijn tweedelig werk "Nietzsche" (verschenen in 1961), meer bepaald in de stukken "III" (van 1939) tot "X" (uit 1941, het werk is een chronologische samenstelling van cursussen en opstellen waarvan de twee eerste dateren van 1936 en 1937). Na zich in "I" en "II" nogal "positief" over Nietzsche te hebben uitgesproken, zet hij "III" in met een titel "Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik" (I, 473) : "Im Gedanken des Willens zur Macht vollendet sich ... das metaphysische Denken selbst. Nietzsche, der Denker des Gedankens vom Willen zur Macht, is der *letzte Metaphysiker* des Abendlandes. Das Zeitalter, dessen vollendung in seinem Gedanken sich entfaltet, die Neuzeit, is eine Endzeit" (I, 480). Heideggers confrontatie met de "wil tot macht" berust één en al op de *veronderstelling* dat Nietzsches verwoording van de "wil tot macht" de vol-maakte uitdrukking is van het eigenlijk *wezen* van onze cultuur in het tijdperk van de "metafysica" en, voornamelijk, in de moderne tijden. Daarentegen had Nietzsche zelf al de waarschuwing uitgesproken : "man vergreife sich nicht über den Sinn des Titels, mit dem dies Zukunfts-Evangelium benannt sein will. *'Der Wille zur Macht.* Versuch einer Umwerthung aller Werthe' - mit dieser Formel ist eine *Gegenbewegung* zum Ausdruck gebracht, in Absicht auf Princip und Aufgabe : eine Bewegung, welche in irgend einer Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird ..." (KGA, VIII-2, 432, ontwerp van een "Vorrede"). Heidegger heeft die waarschuwing stelselmatig *genegeerd*, wat bijna op zich al volstaat om zijn geheel betoog ongeloofwaardig te maken. Het zou natuurlijk nog kunnen dat Nietzsche ten onrechte meende uitdrukking te geven aan een "tegenbe-

weging" tegen de heersende tendensen van onze cultuur, dat hij echter in feite precies die werkelijke tendensen tot het uiterste opdreef. Maar dan zou ten eerste een Nietzsche die zich zodanig vergiste, geen bijzondere geloofwaardige getuige zijn om op hém beroep te doen in Heideggers "kritiek der grondslagen van onze tijd", en ten tweede had Heidegger toch moeten *aantonen* dàt Nietzsche zich zo grondig vergiste; en had hij zich moeten confronteren met de cruciale *vraag* : hebben we af te rekenen met "teveel" of met "te weinig" wil tot macht ?

Onafhankelijk van Nietzsche steunt Heidegger dan bijna uitsluitend op zijn stelling (uit "Die Zeit des Weltbildes" van 1938, verschenen in "Holzwege", 1950) dat in de filosofie van Descartes "der Mensch als subiectum sich zur Bezugsmitte des Seienden im Ganzen einrichtet" (II, 24, zie ook 25; in het stuk nr "IV" waar Heidegger bijzonder veel belang aan hechtte en dat eigenlijk het slotstuk van "III" vormt). Men mag het mij niet kwalijk nemen dat ik die stelling als dubbel weerlegd beschouw (zowel door "Das Grundlegende und das Wesentliche" alsook door hoofdstuk IV van mijn "Kritiek").

Overigens, indien een "tegenbeweging" tegen de overheersende tendens van onze cultuur geenszins door Nietzsche (of door mezelf) tot uitdrukking zou gebracht zijn, maar enkel door Heidegger zelf, hoe komt het dan dat Heidegger zo populair is - zelfs bij mensen die hem nauwelijks kennen en zelfs menen zijn tegenstanders te zijn, zie Kruithofs "Mens aan de grens" - en dat Nietzsche dat niet is (en ik ook niet) ? Zeker, Nietzsche verkoopt nog steeds goed, maar bijna iedereen lijkt hem te "begrijpen" zoals Heidegger dat doet of zelfs zo alsof Nietzsche eigenlijk hetzelfde wilde zeggen als Heidegger nl. opkomen tégen de "heersende" wil tot macht !

*

3.

Indien Nietzsches diagnose van de ziekte van onze beschaving juist is doemt er wel een levensgroot raadsel op, voor hemzelf en ook voor ons, omdat ook hij het niet heeft kunnen oplossen. Want indien het waar is dat onze cultuurgeschiedenis tot nog toe erop berust of erop neerkomt "het gevoelen van macht, de wil tot macht, de macht zelf bij de mens" te onderdrukken en te verstikken - waar haalde die cultuur op haar beurt de macht vandaan om dit te kunnen, voornamelijk indien zezelf erin bestond van elk gevoelen van macht, van elke wil tot macht en van elke macht bij de mens afstand te doen ?

Het eerste antwoord dat Nietzsche op die vraag bedacht was simpel genoeg : àlles *is* wil tot macht - zelfs achter alle pogingen om het gevoelen van macht, de wil tot macht en de macht zelf bij de mensen te verstikken schuilt nog steeds (niets anders dan) een wil tot macht. Dit aan te tonen en uit te werken moet het eerste concept gevormd hebben van het werk dat Nietzche plande vanaf 1886 en waaraan hij op dit ogenblik dan ook de titel "Der Wille zur Macht" wilde geven (terwijl in "Jenseits von Gut und Böse", verschenen in 1887, bv. de "wil tot macht" en de "wil tot waarheid" nog meestal tegenover elkaar staan, en de "wil tot waarheid" niet op zijn beurt herleid wordt tot een geheime "wil tot macht" die erachter zou zitten behalve dan I,9). In zijn aantekeningen ter voorbereiding van dit geplande werk is Nietzsche dan zelfs zo ver gegaan aan die opvatting een formulering te geven die haar werkelijk doet uitzien als een "metafysische" stelling. Heidegger heeft er steeds opnieuw gretig van gebruik gemaakt. Bovendien heeft het Nietzsche met die bewering (of toegeving) Heidegger gemakkelijk gemaakt om de "wil tot macht" waar Nietzsche voor wilde opkomen geenszins als een "tegenbeweging" (van Nietzsche tegen de heersende beschaving), maar als de voleindigde uitdrukking voor te stellen van de innerlijke drijfveer van onze gehele (of tenminste de moderne) cultuur tot nog toe.

Maar dit eerste antwoord van Nietzsche op de gestelde vraag kon onmogelijk volstaan, ook voor hemzelf niet. Want op zijn minst moet dan onderscheiden worden tussen wil tot macht en wil tot macht : de wil tot macht waar Nietzsche voor wilde opkomen was niet de "wil tot macht" die (wellicht) zelfs nog achter "ascetische idealen" schuil ging. Verder zijn ook "gevoelen van macht", "wil tot macht" en "de macht zelf bij de mens" nog lang niet hetzelfde. Een "gevoelen van macht" kan verbeelding zijn. En een "wil tot macht" is nog geen "macht zelf", de "wil tot macht" waarborgt nog niet het verkrijgen van macht. En het raadsel blijft onopgelost : hoe kon het afzweren van alle macht bij de mens, van alle wil tot macht, van alle gevoelen van macht, zelfs indien het in het geheim precies door een eigen wil tot macht gemotiveerd (of eenvoudigweg : bewogen) was, de beste weg vormen om de bovenhand te verkrijgen over elke andere, "naïeve" wil tot macht ?

Tegen het einde van 1887 of begin 1888 heeft Nietzsche de titel "Der Wille zur Macht" voor zijn gepland "hoofdwerk" laten vallen; hij heeft niet dit begrip van "wil tot macht" en de daaruit voortvloeiende inzichten en raadsels prijsgegeven, maar hij heeft het concept van zijn werk gewijzigd en is het blijven wijzigen tot aan zijn laatste luciede dagen. Het algemene idee bleef dat van een "Umwertung der (of "aller") Werte", wat dan ook (meestal) de rol van hoofdtitel overneemt. Maar in de plaats van "dé" wil tot macht moest iets anders centraal komen te staan, nl. (als ik juist redeneer) een "differentiëring" *in* het begrip van de "wil tot macht". Enkel langs die weg om kon een oplossing van het raadsel verhoopt worden.

Nietzsche heeft ons zo'n oplossing van het raadsel niet "gegeven". Maar in het laatste wat van zijn laatste ontwerpen is "overgebleven", nl. in het boek "Der Antichrist" van 1888 (afgesloten op 30 september van dat jaar), vind ik toch een sleutel tot zo'n oplossing. Het "hoofdstuk" 24 van dit werk vind ik het merkwaardigste wat Nietzsche ooit heeft neergeschreven, en binnen dit hoofdstuk voornamelijk de volgende

zinnen :

"Psychologisch nachgerechnet, is das jüdische Volk ein Volk der zähesten Lebenskraft, welches, unter unmögliche Bedingungen versetzt, freiwillig, aus der tiefsten Klugheit der Selbsterhaltung, die Partei aller *décadence*-Instinkte nimmt - *nicht* als von ihnen beherrscht, sondern weil es in ihnen eine Macht erriet, mit der man sich *gegen* 'die Welt' durchsetzen kann. Die Juden sind das Gegenstück aller *décadents* : sie haben sie *darstellen* müssen bis zur Illusion, sie haben sich mit einem *non plus ultra* des schauspielerischen Genies, an die Spitze aller *décadence*-Bewegungen zu stellen gewusst (- als Christentum des *Paulus* -), um aus ihnen etwas zu schaffen, das stärker ist als jede *Ja-sagende* Partei des Lebens."

Men merke op : op de eerste plaats is dit precies de beschrijving van het door mij bedoelde raadsel; het staat er bij Nietzsche zelf. Ten tweede en meer bepaald *erkent* Nietzsche in die beschrijving het feit dat er in "*décadence*-instincten" een wil tot macht schuilt, die "sterker" is dan de wil tot macht van "elke partij die ja zegt tot het leven"; een "sterkere" wil tot macht, dat wil zeggen een wil die "sterker" is om de macht die hij wil ook te verkrijgen, en wel een "macht waarmee men zich *tegen* 'de wereld' kan doorzetten." (Ik laat hier de vraag nog opzij wat men moet denken van Nietzsches "historische" verwijzingen naar het "joodse volk" en naar het "kristendom van Paulus"; maar ik wil doen opmerken dat Nietzsche, als hij daarmee gelijk had en als hij nog steeds wilde opkomen voor "al wat het gevoelen van macht, de wil tot macht, de macht zelf ... verhoogt", eigenlijk aan het einde had kristen moeten worden; was het dan misschien dàt wat hem gek maakte ? - Ik heb wel bij de herneming van dit laatste citaat drie woorden weggelaten ...) Ten derde moet men weliswaar vaststellen dat het raadsel nog steeds overeind blijft : het joodse volk "raadde" in de *décadence*-instincten "een macht waarmee men zich *tegen* 'de wereld' (tegen de *gehele* wereld; tegen 'deze' wereld van ons aards leven) kon doorzetten" -

zegt Nietzsche : hij *bevestigt* dus gewoon, dàt er in die *décadence*-instincten zo'n geweldige macht inzit die machtiger is dan wat dan ook in "deze wereld". Dàt dat zo is, mag hij wellicht nog aannemen op basis van zijn beschrijving van onze cultuurgeschiedenis; maar waaròm dat zo is, en waarin die alles overweldigende macht dan bestaat ...

En hij zegt daarmede toch iets wat op de eerste kijk werkelijk fantastisch klinkt. Want volgens hem verkrijgt men dus die ongehoorde macht - "wenn man das Schwergewicht des Lebens *nicht* ins Leben, sondern ins 'Jenseits' verlegt - ins *Nichts*" ("Der Antichrist", 41). Hoezo ? Is dan dit "Jenseits", dit "hiernamaals" of beter die "andere wereld" (want men verstaat in het Duits het "Jenseits" meer ruimtelijk dan tijdelijk) toch *niet* "niets", als het toch zo'n bron van macht en kracht voorstelt ? Bestààt er dan toch nog een "andere wereld" dan onze leefwereld ? Of wil Nietzsche gewoon de macht van het *Niets* onderstrepen ?

*

4.

Op dit punt toegekomen moet ik nu Nietzsche loslaten, hij is verder niet geraakt. Maar ik vind plots een nieuwe steun bij Heidegger, ik krijg dank zij Nietzsche een toegang tot wat wellicht de eigenlijke betekenis van diens gedachten is.

Geen andere denker heeft het Niets zodanig au sérieux genomen als Heidegger. Hij was het die vroeg "ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sich-unterscheidende, das wir das Sein nennen" ("Nachwort" bij "Was ist Metaphysik ?", 1943). En dit "Zijn", wat is dat ? In zijn cursus "Einführung in die Metaphysik" van 1935, die nog helemaal aansluit bij het betoog van "Was ist Metaphysik ?" van 1929, meer bepaald in de kontekst van zijn interpretatie van een chorusgezang

uit Sofokles' "Antigone", geeft Heidegger het antwoord : "Das Sein, die physis, ist als Walten ursprüngliche Gesammeltheit : logos, ist fügender Fug : diké. So stehen das deinón als das Überwältigende (diké) und das deinón als das Gewalt-tätige (techné) einander gegenüber ... Dieses Gegenüber besteht ... darin, dass die techné aufbricht gegen die diké, die ihrerseits als Fug über alle techné verfügt ... Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins *muss* an dieser zerbrechen, wenn das Sein als das waltet, als was es west, als physis, aufgehendes Walten" (publicatie in 1953, 123-124). Zou dit niet een begin van antwoord kunnen bevatten op de vraag waarmee wij bij Nietzsche nog bleven zitten ?

Wat Heidegger zelf betreft, heeft hij met de aangehaalde uitspraken voor het eerst een thematiek opgeroepen die van nu af aan in het centrum van zijn denken zal blijven staan : de verhouding tussen "Zijn" of physis en (menselijke) techné of techniek. Aanvankelijk heeft hij hierbij "partij gekozen" voor de techné (het duidelijkst in de cursus van 1935), vanaf 1938 ("Die Zeit des Weltbildes", opgenomen in "Holzwege") voor de "overweldigende" macht van het "Zijn". Daarmee gaat overigens parallel zijn aanvankelijk positieve waardering van Nietzsche en zijn latere "Kehre" tégen Nietzsche, zoals dat overduidelijk blijkt uit de chronologisch geschikte cursussen en opstellen in zijn tweedelige "Nietzsche" (uitgegeven in 1961). In dit verband zou het ook niet al te moeilijk zijn aan te tonen dat Heidegger ook in de aangehaalde uitspraken uit "Einführung in die Metaphysik" wel degelijk ook aan Nietzsche moet gedacht hebben.

Ik keer terug naar mijn vraag. Ik vind er een begin van antwoord op in de aangehaalde uitspraken van Heidegger als ik de overweldigende macht van het "Niets" of het "Zijn" begrijp als de oppermacht van de "physis" als de *natuur* - in de meest gewone betekenis van dat woord zoals die verwoord werd door Feuerbach : "(Die Natur als) das vom menschlichen Wesen unterschiedene und unabhängige Wesen - wovon der Mensch ab-

hängig ist und sich abhängig fühlt" (samengesteld uit §§ 1-2 van "Das Wesen der Religion"). Die bepaling past voortreffelijk bij hetgeen de "voorsokratische" Griekse natuurfilosofie als de "natuur" begreep (althans volgens Aristoteles die als haar grond-begrip het begrip hypokeimenon bestempelde); ze past ook op de gedachte van Demokritos waarin de Griekse natuurfilosofie culmineerde; ze past bijgevolg ook nog steeds op de "natuur" van de moderne natuurwetenschap, meer bepaald de physica, die bij Demokritos heraanknoopte.

Er "bestàât" een "andere wereld" dan onze menselijke leefwereld : die "andere wereld", een wereld zonder mensen en zelfs zonder enig leven, is die natuur. Die natuur ligt "aan gene zijde" van onze leefwereld : zij is het "rijk der hemelen" waar alle leven ophoudt en zelfs de bestaansvoorwaarden voor enig leven niet voorhanden zijn. (Wij krijgen inderdaad een "voorsmaak" van dat hemelrijk als we er met een vliegtuig voor een stuk in opklimmen.) Maar eigenlijk is die natuur het hiernamaals : zolang als in het heelal ook onze leefwereld nog bestaat (en bijgevolg aan de hemel nog de blauwte, de zon, de maan en de sterren *zichtbaar* zijn), bestaat de natuur nog niet echt, maar steeds staat haar toe-komst als de enig overblijvende werkelijkheid te verwachten en te vrezen : het einde van alle leven, dat zich steeds opnieuw aankondigt in het einde van één leven. Die natuur is eigenlijk (nog) niet zijnde, enkel een mogelijkheid, maar de machtigste aller mogelijkheden, dé macht ("aufgehendes Walten") - potentia, dynamis.

We kunnen er "een macht" in "raden" "waarmee men zich *tegen* 'de wereld' (de leefwereld van de mensen) kan doorzetten" als men voor hààr partij kiest en zich met haar verbindt; wie voor haar partij kiest kan met deze macht iets "scheppen dat sterker is dan elke partij die ja zegt tot het leven". Weliswaar wordt dààrdoor *niet* "het gevoelen van macht, de wil tot macht, de macht zelf *bij de mens* verhoogd", maar enkel de levensgevaarlijke macht van een "Wesen ohne menschliches We-

sen, menschliche Eigenschaften, menschliche Individualität", nog versterkt doordat er ook de mensen zelf toe bijtreden. Voor de rest is het gevolg een gevoelen van onmacht en angst.

Dat en hoe dat mogelijk is, heeft wellicht Fichte het best begrijpelijk gemaakt, daar waar hij in nr 5 van de "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre" zijn oplossing voorstelt voor de wederzijdse onweerlegbaarheid van wat hij "dogmatisme" en "idealisme" noemt. Ik begrijp die oplossing als volgt : de stelling van het "dogmatisme", nl. de volstrekte dominantie van de macht van de natuur over de leefwereld, wordt *waar* zodra of zolang, en daar waar, de mensen hun eigen vrijheid, zelfstandigheid en onafhankelijkheid prijsgeven. (Fichte heeft het wel, op een bepaald ogenblik, over de "Selbständigkeit und Unabhängigkeit (des Menschen) von *allem*, was ausser ihm ist" - mijn cursivering; die mening wordt door onze alledaagse ervaring onophoudelijk tegengesproken. De verzuchting naar zo'n *volledige* onafhankelijkheid wordt dan ook, omdat ze kennelijk niet in te vullen is, tot een verleiding om zich dan maar over te laten aan de macht van de "*décadence*-Instinkte". Dat vormt dan de mensen waarvoor geldt : "Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen" - of ernstiger : door het "aufgehende Walten" van het "Zijn".)

*

5.

De vereiste "differentiëring" in de wil tot macht heeft zich voltrokken. Er is "al wat het gevoelen van macht, de wil tot macht, de macht *bij de mens* verhoogt", waar Nietzsche voor opkomt. En er bestaat bij de mensen een wil tot de "overweldigende" macht van de natuur, het "Zijn" of het "Niets" (Nietzsche : "der Wille zum Nichts"), "waarmee men zich tegen 'de wereld' kan doorzetten" die echter "de macht zelf bij de mens" *niet* "verhoogt" en enkel een bedriegelijk "gevoelen van macht bij de mens" kan voortbrengen; de mens die de

partij kiest van die macht herleidt enkel zichzelf tot "vertegenwoordiger van het Niets" ("Platzhalter des Nichts", in "Was ist Metaphysik", 1929) en *diens* overweldigende overmacht.

Waarom zouden echter mensen dààrvoor kiezen ? De macht van het Niets is de macht om te *vernietigen* - in haar concrete verschijningsvorm : "beletsmacht", "chantagemacht", volgens de uitdrukking van Benoît Angelet; en die is steeds groter dan elke macht om iets *tot stand te brengen* : "car le rien est plus facile que quelque chose", zoals Leibniz zei om de vraag waarmee Heideggers "Was ist Metaphysik ?" eindigt te motiveren (door Heidegger aangehaald in de latere "Einleitung" van 1949). Net wie niets dan de macht verkiest, de macht om elke prijs (zoals volgens Nietzsche, "Antichrist" nr 24, de Joden "das Sein *um jeden Preis* vorgezogen haben"), net een "wil tot macht om de macht" zal bijgevolg de partij van het Niets kiezen. (Enkel moet men erkennen dat er dingen zijn die het waard zijn teniet gedaan te worden, en dingen die het niet waard zijn om tot stand gebracht te worden; en ook dat er soms iets moet vernietigd worden om iets anders tot stand te brengen, en ook soms iets tot stand gebracht moet worden om iets anders te vernietigen.)

Als we nu een blik terug werpen op Nietzsche en Heidegger staan we plots voor de vraag : Stond Nietzsche werkelijk in voor de wil tot macht - zonder meer ? En stond soms Heidegger in de grond in het kamp van een wil tot macht om de macht ? (De latere Heidegger, vanaf zijn lezing over "Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik", gehouden te Freiburg op 9 juni 1938, enkele weken nadat op 27 april 1938 in dezelfde stad Husserl gestorven was.)

*

* *

KUNST ALS TWEESNIJDEND ZWAARD

Chris Van Kerckhove

1. Net zoals voor het bewustzijn geldt dat men zich steeds bewust is van iets, geldt voor het zien dat men steeds *iets* ziet. Zien en het ding, dat iets dat gezien wordt, zijn noodzakelijk met elkaar verbonden. Vraag is wat dat ding is dat gezien wordt en op welke wijze men (het) ziet. Kortom : wat ziet men en hoe ziet men (het) ?

Om op deze blijkbaar eenvoudige vraag een antwoord te vinden, ligt het als bijna voor de hand de hulp in te roepen van deze kunst waar het zien centraal staat : de plastische kunst. Als dé kunst van het beelden, het tonen, het zichtbaar maken heeft zij - vooral sedert Merleau-Ponty - in de fenomenologie een bijzondere plaats ingenomen. Als kunst van het zien werd zij geplaatst tegenover de wetenschap van het denken. Nochtans speelt het zien ook een rol in het denken. Denken we hierbij noch maar aan het wiskundig bewijs. Men heeft het bewijs maar ten volle begrepen wanneer men *ziet* dat het niet voor dit ene, particuliere geval, bijvoorbeeld dié driehoek opgaat maar voor alle driehoeken. Treffen we hier een totaal ander zien aan ? Welk zien is het, hoe en wat ziet het ? Kan kunst ons ook hier een antwoord op geven ?

Als kunst ons nu op de vraag naar beide soorten zien een antwoord geven kan, is kunst dan niet een tweesnijdend zwaard dat met uiterste voorzichtigheid dient te worden gehanteerd ? Om op de vraag naar het zien een antwoord te vinden, willen we niet het kunstwerk (bv. het schilderij) in ons betoog betrekken, we willen ons steunen op wat de kunstenaar zelf over kunst heeft gezegd. (1°)

2. Dat het tonen, het zien inderdaad in de plastische kunst centraal staat, blijkt reeds uit een uitspraak

van René Heyvaert, als motto meegegeven aan zijn in januari-februari 1983 gehouden tentoonstelling :
"mensen weten weinig van wat bestaat
een kunstenaar kent deze dingen
en toont ze aan de mensen."

Weten mensen echt weinig ? Neen, mensen weten veel maar "ze weten weinig van wat bestaat", omdat hun zien overwoekerd is door hun denken. Dat een kunstenaar deze dingen kent, wil enkel zeggen dat hij ze ziet en bijgevolg niet hoeft te denken. Juist omdat hij ze ziet toont hij "ze aan mensen".

De dingen die de kunstenaar ziet en toont vragen niet om gezien te worden, het is de kunstenaar zelf die de drang ervaart om de zichtbare dingen te tonen juist omdat hij voelt dat men niet meer ziet. Was het de bedoeling van René Heyvaert de dingen te laten zien zoals ze op zich zijn ? Neen, want juist dit onzichtbare kennen de mensen, dàt kunnen ze denken. Wat hij laat zien zijn de dingen zoals ze zijn wanneer men er naar kijkt en niet zoals men ze *ziet* wanneer men ze *denkt*. De kunstenaar ziet de dingen omdat ze hem omgeven; "mensen weten weinig van wat bestaat" omdat ze er niet door omgeven zijn, omdat ze er buiten staan, omdat ze ze denken.

Dit zien is dus een zien dat buiten het denken ligt. Het brengt ons natuurlijk bij die ene uitspraak van Merleau-Ponty, door Silvio Senn opnieuw onder onze aandacht gebracht (2) : "Voir c'est la permission de ne pas penser la chose puisqu'on la voit." (3) In alle gekheid kan men natuurlijk stellen dat deze uitspraak omkeerbaar is. Als u bijvoorbeeld een vierkant denken kunt, "hoeft u het dan nog te zien ?" (4) Alleen, wat men ziet is niet het vierkant dat men denken kan. Het gedachte vierkant kan hooguit *het* vierkant zijn. "Ik", stelt René Heyvaert, "heb niet HET vierkant uitgevonden. Het vierkant dat ik uitvond was een zwart vlak gemaakt met plakaatverf

20 cm x 20 cm ongeveer, afgegrensd op wit papier van 54 cm x 74 cm". (5) Het eerste vierkant is het vierkant dat men niet kan zien, men kan het enkel denken. Het tweede vierkant kan men niet denken, men moet het zien. Het is lichamelijkheid, tegenwoordigheid, met dit vierkant is het zichtbare tot zichtbaarheid gebracht.

Als dit zien nu werkelijk buiten het denken is te situeren, waarom zouden we dan dit zien verkiezen boven het denken ? "Is het dan zo belangrijk zulk een vierkant te ervaren ? Iedereen weet toch van kindsbeen af wat een vierkant is ?" (6) Het is een uitspraak met wortels, ze verwijst naar wat André Breton ooit eens tegen Alberto Giacometti zou hebben gebulderd : "Iedereen weet wat een kop is !" (7) Breton was geërgerd omdat Giacometti het had aangedurfd zo (schijnbaar) eenvoudige vragen te stellen als : als ik de werkelijkheid zie, wat zie ik dan precies ? Wat is zien ? Wat is de betekenis van mijn relatie tot de werkelijkheid ? Wat is een hoofd ? Giacometti stelt zich juist deze en niet andere vragen, omdat voor hem het zien centraal staat en niet het denken. Niet een hoofd te denken; maar een hoofd te zien en te laten zien zoals het in situatie, zoals het voor hem bestaat, dat is het probleem waarmee Giacometti worstelt. "Wat mij interesseert is de gelijkenis, dat wil zeggen wat voor mij de gelijkenis is en die mij de zichtbare wereld een beetje doet ontdekken."(8) J.Bernlef geeft dan ook terecht aan één van zijn gedichten als titel mee : Alberto Giacometti : in dienst van het zien. Giacometti heeft de dingen dan ook nooit willen weergeven zoals wij ze denken. We treffen bij hem steeds het op elkaar inwerken aan van het zien, zijn zien, zijn subjectief zien en het zichtbare. Het maakt hem tot een waar expressionist, in de betekenis van Kokoshka.(9°) Het maakt hem tot een tegenstander van Piet Mondriaan. (10°)

3. Nogmaals, als we hier werkelijk een zien aantref-

fen dat zich als subjectief zien buiten het denken plaatst, bestaat er dan ook een (ander) zien dat zich binnen het denken zelf bevindt ? Of beter, is er een bepaald soort zien dat het denken, waarbinnen het zich plaatst, zichtbaar maken kan ? Als dat zo is, krijgen we een totaal andere lezing van Merleau-Ponty's uitspraak : "Voir c'est la permission de ne pas penser la chose puisqu'on la voit." Een lezing waarbij natuurlijk alles draait rond "la permission".

Het zien heeft het denken, als grondbewerking, naar het tweede plan verschoven ten voordele van juist dit denken. Het zien vervolledigt, is de laatste trap in de realiseringspoging van het denken. Aan het denken ontbrak iets - men kon het enkel denkbare, het gedachte slechts denken -, terwijl met het zien het denken zichzelf tot zichtbaarheid heeft gebracht. Karakteristiek hiervoor is Piet Mondriaans uitspraak : "de éene verhouding behoeven we ons nu niet meer als veelheid *te denken* maar wordt als zoodanig *zichtbaar*."(11) Een schilderkunst die dit denken zichtbaar maken kan "is vlak. In haar vlakheid beeldt zij meer het begrensde, de oneindigheid, dan het ruimtelijk-begrensde, het lichamelijke." (12) Niet het eindige wordt tot zichtbaarheid gebracht, maar het oneindige.

Wie dit oneindige wil beelden dient zich een welbepaalde ingesteldheid eigen te maken, die aanvangt met een welbepaald soort denken. Over welk denken hebben we het hier ? "In de natuur van het denken laten zich drie stadia onderkennen : 1° het zuiver abstracte denken; het denken om het denken; 2° het concrete denken : het denken om het aanschouwen en 3° een stadium tusschen deze beide in : het deformerend denken.

In het zuiver abstracte denken is elke zinnelijke associatieve (natuur)-waarneming afwezig. Hiervoor treedt in de plaats begripsverhouding. Deze kan aanschouwbaar worden als exacte (mathematische) figuur, zoals in de wiskunde gebezigd wordt. Ook als getal.

In deze figuren komt het begrip, de inhoud van het zuiver denken tot beelding. In dit geval, waarin dus de inhoud van het zuiver, begrippelijk denken tot beelding komt, kan reeds van een beeldende aanschouwing gesproken worden.

Het concrete denken noem ik het denken, waarin een voorstelling volgens zinnelijk-associatieve waarneming betrokken is, b.v. een herinneringsbeeld, waaraan het begrip ontbreekt en dus ook niet verschijnt.

Het deformistisch denken noem ik het denken, waarin wel een voorstelling betrokken is - zelf als herinneringsbeeld -, doch waarin dit beeld door het begrip is aangedaan en vervormd wordt." (13) Het oneindige blijkt het produkt te zijn van het denken om het denken en juist daarom wordt dit denken door de neoplastiek gebeeld. "Het zuiver denken, waarin geen voorstelling volgens de verschijnselen betrokken is, doch waarvoor in de plaats getal, maat, verhouding en abstracte lijn optreden, openbaart zich op de wijze van het begrip - als redelijkheid - in de Chineesche, Grieksche en Duitsche wijsbegeerte en op de wijze der schoonheid in de nieuwe beelding van onzen tijd."(14) In en door het denken komt men tot het begrip; in en door de Stijl-kunstenaars wordt het begrip zichtbaar. "De nieuwe beelding is de verschijning van dit begrip, de verschijning der aesthetische idee, op zichzelf." (15) Het denken staat in dienst van de neoplastiek, omdat men zonder dit denken (om het denken) gericht blijft op het zichtbare, "in plaats van het abstracte te zien." (16)

Het denken zelf wordt een zien, want "we moeten het natuurlijke niet voorbij zien, maar we moeten het, als het ware *door*zien : we moeten dieper -, we moeten *abstract*, en vooral *universeel* zien. *Dàn zien we het natuurlijke als enkel verhouding*."(17) We moeten het natuurlijke doorzien, want "de natuurlijke verschijning *sluiert* de verhoudingsbeelding."(18) Als gericht

op enkel verhouding, heeft de neo-plastische ziening niet het zichtbare op het oog, maar het erachterliggende, want "hoe meer het natuurlijke geabstraheerd wordt, hoe meer de verhouding uitkomt."(19) Dat de verhouding, de eenheid niet zichtbaar is, is voor de nieuwe beelding geen belemmering, ze haalt er integendeel haar waarde, haar noodzakelijkheidskarakter vandaan. Hoewel de verhouding, de eenheid "in het natuurlijke niet tot exacte uitdrukking komt, kan toch alle verschijning tot die manifestatie gereduceerd worden. De exacte uitdrukking der éénheid kàn dus ge*beeld* worden, zij mòet *gebeeld* worden, daar zij in de zichtbare werkelijkheid niet aanschouwbaar is."(20)

Door de nieuwe ziening wordt vorm en kleur gereduceerd tot het elementaire, waardoor ze enkel het mathematische beeldt.(21°) Met de beelding van het mathematische heeft de neo-plastiek het universele, datgene wat alle dingen gemeen hebben, het diepst algemene gebeeld. "Dit *diepst algemeene* is door Aristoteles aangeduid als *substantie*, als *dat wat iets is*, als *het ding op-zich-zelf*, als dat wat op-zich-zelf bestaat onafhankelijk van de accidenten grootte, vorm, eigenschappen, welke slechts het *uiterlijke* vormen, waardoor de substantie zich openbaart." (22) Het fundamentele, als produkt van het denken om het denken, van de nieuwe ziening, is voor de neo-plastiek op-zich-zelf reeds zo waardevol dat men het wel moet beelden. "Als de substantie de blijvende kracht is, is de *directe beelding van het universeele* (d.i. de directe openbaring der substantie) niet alleen gerechtvaardigd maar geëischt. Want de *blijvende* kracht is het waardevolle."(23) Deze substantie, deze energeia (?), dit essentieel onzichtbare wordt door de nieuwe beelding tot zichtbaarheid gebracht door middel van dé beeldingsmiddelen. Deze nieuwe beeldingsmiddelen getuigen niet alleen van een nieuwe ziening, maar ze moeten "rechtstreeks uitdrukking

zijn van het universeele zijn, zoo zullen zij niet anders dan universeel d.i. abstract kunnen wezen." (24) Door de directe beelding van het universele toont de neo-plastiek "een verschijning die niet lichamelijk bestaat en dus vrij is van het tijdelijke dat het blijvende verduistert. Hoewel zij geen *vorm* is, is die verschijning tóch beeldbaar. In kunst kunnen de accidenten der substantie dus gemist worden : zij *moeten* buiten beelding blijven, als het gaat om de zuivere beelding van het universeele, d.i. van de substantie." (25) De vormloze nieuwe beeldingsmiddelen die de substantie zichtbaar maken zijn de tot substantie verabstraheerde lijn. "De ronde, aaneengesloten lijn die geen verhouding beeldt werd vervangen door de rechte lijn in tweeheid van den onveranderlijken rechthoekigen stand welke het zuiverst verhouding beeldt. Het bouwde uit deze zijn universeel beeldingsmiddel op : het rechthoekig kleurvlak."(26) De kleuren die de nieuwe beelding gebruikt zijn de drie pure (primaire) kleuren rood, blauw en geel en de drie niet-kleuren wit, zwart en grijs. Met het rechthoekig kleurvlak "heeft zich in het Neo-Plasticisme een principe gebeeld : onveranderlijk, vaststaand. Kleur en lijn en compositie hebben vaste wetten."(27°) Deze wetten maken dat de nog minimaal aanwezige vorm in lijn, kleur en niet-kleur door een opheffende tegenstelling wordt verniet.

Door de nieuwe beelding hoeft men de substantie nu niet meer te denken, men ziet ze. Tegelijk met het zichtbaar maken van het (voordien) enkel denkbare, getuigt de nieuwe beelding van een nieuwe ziening. "De nieuwe ziening (ook reeds voor het Neo-Plasticisme) is niet van uit één bepaald punt : zij stelt het zichtbare *overal, en nergens bepaald. Zij stelt het niet gebonden aan plaats of tijd* (overeenkomstig de relativiteitstheorie)."(28) Het nieuwe zien blijkt dus een *steunpuntloos*, universeel zien te zijn, dat we niet in het individueel, alledaags zien aantref-

fen. "De alledaagsche vizie is de vizie van het individu, dat zich niet boven het individuele verheffen kan. Zoolang de materie individueel gezien wordt, kan de stijl niet gezien worden. Zoo staat de alledaagsche vizie alle kunst in de weg."(29) Mondriaan kan bijgevolg zonder blikken of blozen stellen : "Het terrein der kunst is dus een terrein van strijd tegen het individuele."(30) Met deze strijd tegen het individuele wendt de nieuwe beelding zich ook af van het leven, want "zoolang het individueele in het tijdsbewustzijn overheerst, blijft de kunst *gebonden aan het (gewone) leven* en is zij, primair, de uitdrukking van dat leven."(31) Wat uit het individu en het leven moet worden weggesneden is het subjectieve. Doch dit wegsnijden van het subjectieve blijkt voor Mondriaan niet zo een groot probleem daar het als van zelf door de stroom der evolutie zal worden weggespoeld. Het individu komt tot meer en meer bewustzijn (32°)waarin het subjectieve aan waarde verliest "naarmate het objectieve (universeele) zich ontwikkelt in het individu. Als de groote sprong (denk aan mutatie) van het subjectieve tot het objectieve, van het individueel-zijn tot het universeel-zijn eenmaal gemaakt is, houdt het subjectieve eerst op te bestaan.""(33) Pas wanneer in het individu het subjectieve volledig is afgestorven en het objectieve tot volle leven is gekomen, dan pas is het individu volledig mens geworden. "Als 'volledig mensch' is het individu in het individu opgeheven. Het kan universeel gaan zien en horen."(34) De volledige mens hoeft door dit zien het abstracte, de substantie niet meer te denken omdat hij ze ziet.

Het universele zien dat het denken tot volle wasdom heeft laten komen door het onzichtbare zichtbaar te maken, heeft natuurlijk zijn consequentie : "door beeldend te zien *destructireeren we vanzelf de natuurlijke en reconstrueeren we de abstracte verschijning* der dingen.(35) Het natuurlijke, de natuur

zelf - als sluier van de substantie moet worden vernietigd. "Hoe rijper de mensch wordt, hoe meer hij zelf 'schepper' wordt en hoe meer hij tegenover de natuurlijke materie en degenen, die er nog door beheerscht zijn, komt te staan. Hij gaat zelf zijn omgeving scheppen of zoekt die uit. Hij zal dus niet het gemis der natuur betreuren, zooals de massa dat doet, die tegen wil en dank gedreven wordt haar te verlaten. Hij zal niet meer trachten de straten en parken der stad te beschutten, hygiënischer te maken of te verfraaien met boomen en bloemen. *Hij zal steden maken, die hygiënisch en schoon zijn door een evenwichtige tegenstelling van gebouwen, constructies en leege ruimten.* Hij zal dan even tevreden binnen als buiten zijn."(36) Alles, maar dan ook werkelijk alles wat ook maar enigszins met de natuur in verband kan worden gebracht, moet van deze natuur worden ontdaan. Zowel het huis, de straat als de stad moeten de rechtstreekse uitdrukking worden van de substantie. (37°) Zij moeten het zuiver denkbare, het zuiver zichtbare op een direkte wijze beelden, zichtbaar maken. Daarom totale dénaturalisering. "De neo-plastische schilderkunst heeft èn het beeldingsmiddel èn de compositie daarvan gedénaturaliseerd. Daarom is zij inderdaad abstracte schilderkunst. Dénaturaliseering is abstraheering. Al abstraheerende komt men tot de zuivere abstracte beelding. Dénaturaliseering is verdieping. Dénaturaliseering geschiedt bewust en onbewust. Een voorbeeld van de laatste manier kan men opmerken in den vooruitgang der mode : men ziet niet alleen den vorm der kleeding zuiverder worden; maar zich tegenover den natuurlijken vorm stellen. En het maquilleeren toont afkeer van den natuurlijke huid.

In de architectuur wordt de materie op verschillende wijze gedénaturaliseerd en de techniek zal nog meerdere middelen daartoe vinden. De ruwheid, het rustieke (type van de natuurlijke materie) moet de materie

ontnomen worden. Dus :
1° De oppervlakte van de materie moet glad, glanzend zijn, hetgeen eveneens de uitdrukking van zwaarte aan de materie ontneemt. En ziehier een der voorbeelden, dat de neo-plastische kunst samengaat met de praktische eisen : de hygiëne eischt eveneens gladde oppervlakten.
2° De natuurlijke kleur van de materie moet verdwijnen. Zoover het mogelijk is, bij voorkeur door een laag van pure kleur of 'niet-kleur' (zwart, wit en grijs). Niet alleen de materie-als-beeldingsmiddel (constructief element) maar ook de architecturale compositie moet gedénaturatiseerd worden. Door een opheffende tegenstelling moet de natuurlijke structuur vernietigd worden."(38) Hoeft het ons nog te verbazen dat de neo-plastieker liever in de metro leeft, dan in een groenrijke omgeving !

4. In onze poging via kunst een antwoord te vinden op de vraag naar het zien, zijn we gestoten op een dubbel-zien. We treffen een zien aan dat zich buiten het denken laat situeren. Het is gericht op het zichtbare. Een totaal ander zien toonde zich in en doorheen het denken zelf. Het is gericht op het essentieel onzichtbare, de substantie. In tegenstelling tot het individueel, subjectief, lijflijk zien, hebben we hier een universeel, objectief, abstract zien. Het maakt het enkel denkbare zichtbaar, waardoor het zich tegen de natuur, het zichtbare, het leven keert.

Ons beroep doen op het zien in kunst heeft ons getoond dat elk losbollig omgaan met zien in die kunst, ja dat kunst zelf in haar algemeenheid een tweesnijdend zwaard is. De ene kling kerft in het leven, waardoor het bloed sneller begint te stromen. De andere kling snijdt zo diep in datzelfde leven, dat het doodbloedt.

*

Noten :

° Met veel dank aan Els Heyvaert.

Algemene opmerking : noten die meer bevatten dan een loutere plaatsverwijzing, worden in de tekst aangeduid door ° na het verwijzingsgetal.

(1) Piet Mondriaan stelt dat "het zeer wel mogelijk (is) dat de kunstenaar van heden het woord voert over zijn eigen kunst.
En Thàns, nu het nieuwe in de beelding nog nieuw, nog weinig algemeen bekend is, is het zelfs noodzakelijk dat juist de *kunstenaar zelf* dit doet - làter kan de filosoof, de wetenschappelijke, de theoloog, en wie dan ook, hem *zoo mogelijk*, completeeren en verbeteren." in : De Nieuwe Beelding in de schilderkunst (NBS), De Stijl, 1°jaargang nr 5, maart 1918, p.49

(2) zie Kritiek 9 : Silvio Senn, Zien als ontheffing van denken, p.7

(3) M.Merleau-Ponty, Cinq Notes sur Claude Simon, Esprit, No.66, Juin 1982, p.64

(4) René Heyvaert, Kunst is een tweesnijdend zwaard, Scheldewindeke, 1976, p.2a

(5) ibid, p.1a-2a

(6) ibid, p.2a

(7) Geciteerd door Simone de Beauvoir, De bloei van het leven, Agathon, p.489

(8) G.Charbonnier, Le monologue du peintre, Ed.Julliard, Paris, 1959, p.172; geciteerd in : Mariette Josephus Jitta, Enkele aantekeningen bij de beelden ontstaan tussen 1947 en 1966; in : Catalogus A.Giacometti 1901-1966, Haags Gemeentemuseum, 1986, p.10

(9) Niet voor niets ondertekende René Heyvaert ooit eens een schilderij met : René Heyvaert, Expressionist.
In dezelfde lijn noemt men Rothko een abstract expressionist.

(10) "Hij sprak over Mondriaan die, ervan uitgaand dat zijn doek een plat vlak was, weigerde om er denkbeeldig drie dimensies aan te geven : 'Maar', zei Giacometti met een wrede glimlach, 'als twee lijnen elkaar kruisen, dan gaat toch de een over de andere heen : zijn schilderijen zijn geen plat vlak !", S.de Beauvoir, ibid, p.490

(11) Piet Mondriaan : Natuurlijke en abstracte realiteit. Trialoog (gedurende een wandeling van buiten naar de stad), De Stijl, 2°jaargang nr.8, juni 1919, p.110
zie ook de afzonderlijke uitgave : Natuurlijke en abstracte realiteit. Dialoog en trialoog over de nieuwe beelding, Uitgave Haags Gemeentemuseum, 1986, deel 1, p.38

(12) Theo van Doesburg, Over het zien van nieuwe kunst, De Stijl, 2°jaargang nr.6, april 1919, p.62

(13) Theo van Doesburg, Denken-Aanschouwen-Beelden, De Stijl, 2°jaargang nr.2, december 1918, p.23

(14) Theo van Doesburg, ibid, p.24

(15) Piet Mondriaan, NBS, De Stijl, 1°jaargang nr.1, oktober 1917, p.42

(16) Piet Mondriaan, NBS, De Stijl, 1°jaargang nr.10, augustus 1918

(17) Piet Mondriaan, Natuurlijke en abstracte realiteit; Trialoog, De Stijl, 2°jaargang nr.9, juli 1919, p.99; als afzonderlijke uitgave, p.35

(18) ibid, 2°jaargang nr.8, juni 1919, p.86; afz.uitg., p.29

(19) ibid, p.86; ibid, p.29

(20) Piet Mondriaan, NBS, De Stijl, 1°jaargang nr.1, oktober 1917, p.4

(21) Piet Mondriaan, De "Bruiteurs Futuristes Italiens" en "Het Nieuwe in de Muziek, De Stijl, 4°jaargang nr.8, augustus 1921, p.116 : "Zoo wordt vorm en natuurlijke kleur gereduceerd tot het meest elementaire, de beelding tot het fundamentele. Deze beelding is dus abstract, d.i. de diepst mogelijke verinnerlijking : zij is (aesthetisch) mathematisch, exact."

(22) Piet Mondriaan, NBS, De Stijl, 1°jaargang nr.8, juni 1918, p.88-89

(23) ibid, p.89

(24) Piet Mondriaan, NBS, De Stijl, 1°jaargang nr.1, oktober 1917, p.5

(25) Piet Mondriaan, NBS, De Stijl, 1°jaargang nr.8, juni 1918, p.89

(26) Piet Mondriaan, Geen axioma maar beeldend principe, De Stijl, 6°jaargang nr.6-7, serie XII 1924, p.85

(27) Piet Mondriaan, ibid, p.85
Hoe vast die wetten voor Mondriaan waren blijkt uit het feit dat wanneer Van Doesburg vanaf 1924 -'25 de schuine lijn invoert (het door hem genoemde elementarisme) Mondriaan met hem breekt.
Op de verhouding Mondriaan - Van Doesburg (elementarisme) komen we in een later artikel terug.

(28) Piet Mondriaan, De realiseering van het Neo-Plasticisme in de verre toekomst en in de huidige architectuur, De Stijl, 5°jaargang nr.5, mei 1922, p.68

(29) Piet Mondriaan, NBS, De Stijl, 1°jaargang nr.2, december 1917, p.14-15

(30) Piet Mondriaan, NBS, De Stijl, 1°jaargang nr.9, juli 1918, p.104

(31) Piet Mondriaan, NBS, De Stijl, 1°jaargang nr.5, maart 1918, p.51

(32) Piet Mondriaan, Dialoog over de nieuwe beelding, De Stijl, 2° jaargang nr.5, maart 1918, p.52 : "B. Slechts de *bewuste* mensch kan een zuivere spiegel zijn van het universeele zijn : hij kan *bewust* één zijn met het universeele, en daardoor zich *bewust boven het* individu verheffen.
A. Op deze wijze kan hij dus, als het ware, *objectief* zijn ?
B. Juist. Door *onbewustheid subjectiveeren* wij steeds het universeele. Noemen wij nu het universeele het geestelijke, zoo is *zuivere* geestelijkheid alleen mogelijk voor zoover we ons objectief kunnen stellen tegenover ons zelve en alles wat ons omringt."
In de afzonderlijke uitgave : p.25

(33) Piet Mondriaan, NBS, 1°jaargang nr.5, maart 1918, p.51

(34) Piet Mondriaan, Het Neo-Plasticisme (De Nieuwe Beelding) en zijn (hare) realiseering in de muziek, De Stijl, 5°jaargang Nr.1, januari 1922, p.2

(35) Piet Mondriaan, Natuurlijke en abstracte realiteit. Trialoog, De Stijl, 2°jaargang nr.12, october 1919, p.135; afz. uitg. p.48

(36) Piet Mondriaan, Neo-Plasticisme : De Woning - De Straat - De Stad, in : Yve-Alain Bois, Arthur Lehning en Mondriaan. Hun vriendschap en correspondentie, Van Gennep Amsterdam, 1984, p.72

(37) "Hierdoor ziet de neo-plastische kunst het gebouw niet als 'lichaam', maar als 'vlak'. (De verschillende vlakken worden als gelijktijdig ge-

zien)." ; ibid, p.76

(38) Piet Mondriaan, ibid, p.77-78

*

* *

Neokantianen in Parijs.

Paul Willemarck

Op het einde van de zeventiger jaren kende de Westerse wereld een "ethisch reveil". In Parijs en elders wekte dit in progressieve geledingen enige beroering. Een aantal vooraanstaande intellectuelen en schrijvers uit de meirevolte kwamen expliciet op voor de moraal die met de "beatgeneration" precies voorgoed verloren leek. Het bleek echter dat het generatieconflict paradoxen genereert die soms de negatie vormen van zijn eigen begrip. Deze periode is bekend als de periode van het mediatieke succes van de *nieuwe filosofen* en van de heropkomst van de *ethisch-religieuze filosofie*. Daarop volgt in het begin van de tachtiger jaren het veelbesproken maar weinig geanalyseerde *nieuwe individualisme* van de computergeneratie. Eigenaardig genoeg zal dit in Frankrijk gepaard gaan met een toenemende interesse voor de problematiek van de rechten van de mens en de rechtsfilosofie in 't algemeen. In dit legitimistische discours zouden zich zeer vlug twee namen naar voren drigen : Luc Ferry en Alain Renaut. Ze maakten zich bekend als de co-auteurs van vele boeken en artikelen, en animeerden ook samen het *Collège de Philosophie* (1) en het *Centre d'Etudes sur Kant et Fichte*. (2) *Luc Ferry* (°1951) is de benjamin van de professoren politieke filosofie in Frankrijk. Hij promoveerde op een proefschrift over Fichte (3) en doceert in Lyon. *Alain Renaut* (°1948) was aanvankelijk gekend omwille van zijn hyperheideggerianisme, maar legde zich vervolgens eveneens toe op de studie van Fichte. Hij doceert aan de Universiteit van Rennes, en promoveerde twee jaren geleden op een studie over *Fichtes Rechtsleer* van 1798 (uitgegeven bij P.U.F. in de reeks *Epimethée*). Samen vormen ze een equipe die vele debatten op gang brengt. Vorig jaar organiseerden ze een filosofiehistorisch

seminarie rond het individualisme, en gaven een boek uit *68-86 Itinéraires de l'individu*. We hebben verkozen het artikel *"Terugkeer op Kant"* (uit 1980) voor te stellen aan het Nederlandstalige publiek omdat het een programmatisch artikel is waarin beide auteurs gezamelijk hun eigen aanpak ter discussie stellen en verdedigen. Heel kort kan men stellen dat hun eigen terugkeer op Kant gemotiveerd is vanuit de vaststelling dat de wetenschap "dialectische conflicten produceert" die enkel vanuit een kantiaans inzicht een rationele en ethisch verantwoorde oplossing kunnen krijgen. Ferry en Renaut zetten zich scherp af tegen de kritiek van de subjectiviteit in wat ze noemen *"het denken van mei '68"*, (4) of nog : het hedendaagse antihumanisme. Dit denken heeft minstens één trek die in al de vormen ervan terugkomt : een gewelddadige kritiek van het *humanisme*. Gewelddadig omdat ze absoluut wil zijn ("sans reste") en meteen de legitieme aanspraken ervan teniet wil doen. Ferry en Renaut wijzen erop dat de *verlegenheid* van de postkantiaanse critici van de metafysica t.a.v. de grote vragen van de geschiedenis vanuit een ethisch en politiek gezichtspunt niet gepermitteerd is. Kants reflexiefilosofie zou integendeel van meer verantwoordelijkszin getuigen en ook vandaag nog zouden Kants oplossingen verder reiken dan diegene die erna kwamen.

*

Noten

(1) Niet te verwarren met het veel grotere *Collège International de Philosophie* dat enkele jaren geleden door Mitterand werd ingehuldigd. Het *Collège de Philosophie* bestaat sinds 1975.

(2) In dit kader leggen ze zich ook (samen met anderen) toe op het vertalen van de belangrijkste tek-

sten uit de periode van het Duitse Idealisme, die voor het Fransprekende publiek ontoegankelijk zijn.

(3) Bij P.U.F. onder de titel *Philosophie Politique 1* en *2*.

(4) Cf. hun boek met deze titel (*La pensée 68*, essai sur l'anti-humanisme contemporain, Paris, 1985) waarin ze achtereenvolgens het Franse nietzscheanisme (van Foucault), het Franse heideggerianisme (van Derrida), het Franse marxisme (van Bourdieu) en het Franse freudianisme (van Lacan) onder de loupe nemen.

*

* *

VAN EEN TERUGKEER OP KANT

LECTUUR VAN DE TRANSCENDENTALE DIALECTIEK IN HET COLLEGE DE PHILOSOPHIE.

Luc Ferry - Alain Renaut

We behoren vooreerst de wezenlijke stelling van de *transcendentale dialectiek* in herinnering te brengen, zo droog als ze is. Kort gezegd : ze bestaat in de verbinding van het hypothetische syllogisme en het ontologische argument, van de formele logica en de metafysica wanneer deze de pretentie heeft proposities uit te spreken die op de existentie betrekking hebben. "De algemene logica als organon beschouwd, is steeds een logica van de schijn, d.w.z. een dialectiek"; hoewel deze formule vaak gelezen wordt en vaak geciteerd, wordt ze niet altijd in heel haar betekenis gevat : de metafysica (logica van de schijn) bestaat erin een zuiver *logisch* principe (een principe waarvan de rol enkel regulatief is) om te vormen* tot een bewering over de *existentie* (indien het voorwaardelijke is gegeven, dan is het onvoorwaardelijke gegeven, d.w.z. bestaat het). Men ziet hier ten minste formeel het verband tussen de hypothetische redenering en het ontologische argument - in zijn algemeenste versie gedefinieerd als de passage van het *denken naar de existentie*, hier : van de idee van het onvoorwaardelijke naar de *werkelijkheid* ervan. Om van de *idee* van het onvoorwaardelijke (verkregen langs de zuiver formele hypothetische redenering) over te gaan tot het *bestaan* van het onvoorwaardelijke, moet men a) analytisch de idee van het onvoorwaardelijke uit de idee van het voorwaardelijke afleiden, b) van deze idee synthetisch overgaan (dus op een voor de formele logica niet legitieme wijze) tot de werkelijke existentie van het onvoorwaardelijke -, en het is in deze overgang dat het ontologische argument heimelijk interfereert, langs de

notie van de causa sui om : de idee van een onvoorwaardelijke, of van een ultieme voorwaarde, is de idee van een voorwaarde waarvan de definitie zelf reeds het bestaan insluit (voor zover *eerste oorzaak* gelijkwaardig is aan causa sui).

Dit verband tussen de formele logica en de metafysica, waarvan de algemene en directe betekenis te zoeken is in de overgang van het *logische* gebruik van de hypothetische redenering tot het *werkelijke* gebruik ervan (met aanspraak op een "objectieve waarde") wordt, zoals men weet, door Kant gespecifieerd volgens de categorieën van de relatie ten einde de drie ideeën : de ziel, de wereld, God, te bekomen. De fundamentele structuur van de metafysica blijft evenwel, in de drie gevallen, in dit zelfde verband geworteld.

Op het eerste gezicht kan het er op lijken dat zo'n constructie nog eerder naar een leeg formalisme verwijst of zelfs naar de meest verouderde scholastiek, dan naar de eigentijdse figuren van het denken. Nochtans zou zelfs een oppervlakkige blik op de *transcendentale dialectiek* dit gemakkelijk tegenspreken indien men de articulatie bemerkt die Kant er tot stand brengt tussen de categorische structuur, de wetenschap en de metafysica - d.w.z. indien men, in het binnenste van deze articulatie, de plaats van de wetenschap zou bemerken : een plaats die niet meer onverschillig zou mogen zijn (we zullen trachten te tonen waarom) voor wie zich niet enkel met de geschiedenis van de filosofie wil bezighouden, maar ook en vooral met de actuele toestand van de meest eigentijdse disciplines.

Vertrekken we, om deze articulatie tussen de categorische structuur, de wetenschap en de metafysica te onderzoeken, van datgene wat er het duidelijkste in is : het verband dat Kant tot stand brengt tussen de categorische of ontologische structuur, en de metafysica. Preciseren we dat *ontologie* hier begrepen wordt in de zin waarin Heidegger deze term begrijpt : als

definitie van de zijndheid van het zijnde of in kantiaanse termen, van de objectiviteit van het object; de ontologische dimensie is bij Kant zoals in heel de traditie die voortkomt uit Aristoteles, de installatie (in de *Analytiek*) van de begrippen die de *categorische structuur* van het object definiëren (d.w.z. zijn wezen) en het criterium geven van de zijndheid van het zijnde.(1) Welnu, het is vanuit deze categorisch ontologische structuur, die zoals men weet zelf uit de formele logica afgeleid werd, dat Kant de metafysica deduceert. Deze deductie heeft men soms als formalistisch bestempeld. In werkelijkheid is ze van een uiterste diepzinnigheid : ze betekent inderdaad niets anders dan de stelling (later centraal bij Nietzsche en Heidegger) die zegt dat de *"grammatica" (formele logica en categorische structuur) in wezen gedoemd is metafysica te doen ontstaan (overgang tot het ontologische argument)*. De illusie van het transparante metafysische subject bijvoorbeeld, heeft haar wortel in de eenvoudige "filologie" waar ze niet behoorde van af te wijken : in waarheid herleiden alle metafysische illusies over het subject zich op die manier tot een eenvoudige grammatica.(2) Algemener : op basis van de eis van de oneindige toepassing van het principe van de rede (de hypothetische redenering) wordt de categorische structuur metafysisch, m.a.w. : de ontologie of algemene metafysica brengt de speciale metafysica voort.

In hetgeen volgt zullen we terugkomen op deze genealogie. Maar wat nu reeds duidelijk wordt is dat deze articulatie tussen de ontologie en de metafysica, een andere articulatie met zich meebrengt die eigenlijk nauwelijks minder evident is, hoewel ze veel minder opgemerkt wordt : deze van de wetenschap en de metafysica. Door ontologie en metafysica te verbinden, brengt Kant de metafysica aan de horizon van de wetenschap. Het is een stelling die banaal kan lijken maar waarvan de kantiaanse uitwerking toelaat met een uiterste nauwkeurigheid (wat al minder banaal is) het punt aan te dui-

den waar wetenschap en metafysica in elkaar grijpen. Van zodra de wetenschap, die per definitie gebruik maakt van de categorieën, haar horizon gaat bedenken, of gaat nadenken over haar eigen voltooiing (al ware het slechts in de vorm van een hypothese) zal ze noodzakelijk metafysische stellingen produceren. Op deze wijze staat de metafysica noodzakelijk aan de horizon van de wetenschap zoals de idee van het transparante subject aan de horizon van de psychanalyse staat, of deze van de transparante samenleving aan de horizon van de wetenschappelijke sociologie, ook al zij het effectieve bereiken van zulke transparanties als illusoir voorgesteld.(3)

Door de categorische structuur te verbinden met de metafysica (nauwkeurig geformuleerd : door enerzijds, de drie categorieën van de relatie in het perspectief van het hypothetisch syllogisme te plaatsen, en daar anderzijds de metafysica als zijnde het ontologische argument mee te verbinden), en door deze verbinding aan te klagen als een illusie, articuleert Kant de drie wezenlijke momenten van elk denken : de ontologie, de wetenschap en de metafysica. Welnu wat we hier willen aantonen is hoe deze articulatie ons heden constitueert. Waarin ze ons bijgevolg vruchtbaar lijkt om onderzocht te worden. In dit perspectief lijken ons drie onderzoeksrichtingen aangeduid te moeten worden.

De eerste zou erin bestaan de actualiteit van de kantiaanse deconstructie van de metafysica te onderstrepen. Het is evenwel zo evident dat de kantiaanse kritiek van de dialectiek als ontologisch argument de weg naar de moderniteit opent (al ware het bijvoorbeeld slechts de weg naar het existentialisme met de stelling van de niet-deduceerbaarheid van de existentie uit de essentie, als afwijzing van het ontologisch argument), dat we hier nauwelijks meer doen dan ze vernoemen. We zullen ons bijgevolg beperken tot twee opmerkingen over de situatie van Kant t.a.v. de post-

kantianen :
- Indien, zoals Schelling volhoudt (4), het hegeliaanse systeem niets anders is dan een gigantisch ontologisch argument, zal men het ermee eens zijn dat Kant in zekere opzichten "posthegeliaan" is, in de mate nl. dat iets in de *Kritiek van de zuivere rede* weerstand biedt aan de totale systematisatie (aan de reductie van de existentie tot het begrip).
- Dit punt van weerstand is zonder twijfel de *Transcendentale esthetica*, waar de belichting plaatsvindt van de ruimte-tijddimensie als het niet-begrippelijke moment van het werkelijke. Het gaat er natuurlijk niet om hier op het statuut van de zuivere intuïties als voorwaarden van het gegeven-zijn van de dingen, zoals dat door Kant wordt bepaald, terug te komen. Herinneren we ons enkel dat de *Transcendentale esthetica* die de afsluiting van het systeem (een volledige resorptie van het werkelijke door de begrippen) onmogelijk maakt, tegelijk een systematische afleiding verbiedt van de categorische structuur vanuit een principe (het transcendentale subject is *gegeven*, niet *gefundeerd*), en verder, dat ze in het veld van de kennis, een niet-reduceerbare plaats toekent aan het reflexieve oordeel. Daar waar paal en perk gesteld wordt aan de volledige resorptie van het werkelijke in het begrippelijke is er het particuliere dat ik niet onder de universaliteit van een reeds gevormd begrip (het bepalende oordeel) kan rangschikken, maar waarvan ik de toevalligheid enkel kan wettigen door het te denken in de richting van een universalium dat als principe van de reflexie enkel een gids vormt voor het denken van het particuliere (reflexieve oordeel). Deze band tussen *Transcendentale esthetica* (ding an sich), *het gegeven-zijn van het transcendentale subject* en *de reflexie* is zo wezenlijk, dat dit de drie elementen van het kantisme zijn die de postkantianen zullen bekampen. Ze zullen pogen het ding an sich te schrappen, de categorieën af te leiden en de reflexie te laten verdwijnen in de bepaling. Dit

alles met het doel het door Kant nagelaten systeem (dat een onbereikbaar ideaal bleef) te sluiten.(5) Wanneer men het preciese punt waar de breuk tussen Kant en de postkantianen optreedt, op die manier interpreteert, spreekt het vanzelf dat, voor een onderzoek die het "post-hegelianisme" van Kant volledig zou willen uit de doeken doen, de *Kritiek van het oordeelsvermogen* (die precies handelt over het reflecterende oordeel en zijn bevoorrechte toepassingsvelden) van groot belang wordt.

We zullen deze eerste onderzoeksrichting, die zich voor ons lijkt af te leiden uit de kantiaanse articulatie van ontologie, wetenschap en metafysica, en die, zo zeiden we, ons heden constitueert, hier opzij laten. Daarentegen zijn er twee andere mogelijke richtingen die we verder zouden willen uitwerken :
I.- De actualiteit van de articulatie tussen wetenschap en illusie (ideologie).
II.- De zin van een "terugkeer op Kant" die niet gewoon "conservatief" is.

I. Wetenschap en illusie (of ideologie ?)

We hebben gezien dat Kant het embryo van de metafysica in het hart van de categorische structuur situeert (in de categorieën van de relatie), en bijgevolg in het hart zelf van de wetenschappelijke activiteit (te meer daar het de toepassing van het principe van de rede is, d.w.z. de motor zelf van de wetenschappelijke activiteit, die in de hypothetische redenering de categorieën van de relatie in het verschiet stelt en naar de Ideeën voert). Natuurlijk betekent dit niet dat de wetenschap uit zichzelf metafysisch is, maar enkel dat de metafysica haar horizon vormt, d.w.z. een in haar ingeschreven mogelijkheid is, of indien men wil : een virtualiteit waarvan Kant de actualisatie onderzoekt met een preciesheid die moet weergegeven worden. Het metafysisch worden van de wetenschap

verwerkelijkt zich immers a) in een welbepaald punt van de categorische structuur, b) door een bemoeiing die ook zeer precies is, en die we hier zouden willen aanduiden met de notie "fetichisme".

Over a) : We zeiden dat elke wetenschap metafysica wordt (in de kantiaanse zin van de vermenging van het denken en het zijn, d.w.z. van het ontologisch argument) wanneer ze over haar voltooiing speculeert. Laten we, terugkomend op de diepe betekenis van het verband tussen het hypothetische syllogisme en het ontologische argument nagaan waarom het hypothetische syllogisme het ideaal van een totale verklaring in zich draagt (het ideaal van een volledige aaneenschakeling van oorzaken en gevolgen), anders gezegd : waarom uit het gebruik van het hypothetische syllogisme (de toepassing van het principe van de rede) zich onvermijdelijk de *idee* van de voltooide wetenschap afleidt. Welnu deze idee omschrijft het punt (=de voltooide wetenschap) waar de toepassing van het ontologische argument mogelijk zou worden, vermits de voltooiing van de wetenschap zeker zou betekenen dat het werkelijke geheel transparant geworden is voor de theorie. Het is dus onvermijdelijk dat de wetenschap, wanneer ze *zich op het gezichtspunt van haar voltooiing plaatsend* over deze voltooiing speculeert (al weze het om de onmogelijkheid ervan te zeggen), de structuur van het metafysische betoog terugvindt (de idee van het transparante subject, deze van de niet-contradictorische samenleving, enz.).

Over b) : We weten dat de kritische oplossing erin bestaat dat men eraan herinnert dat de existentie niet uit het begrip kan afgeleid worden en dat de onvoorwaardelijke idee inderdaad enkel een *idee* is, al weze ze noodzakelijk. Maar naast deze opmerking (die van de orde van het loutere gezonde verstand lijkt te zijn) bestaat die oplossing er ook in dat men het mechanisme van de illusie analyseert - een mechanisme dat men per-

fect kan beschrijven in termen van "fetichisme"(6) : de metafysische illusie (de ideologie, i.t.t. de wetenschap) bestaat inderdaad juist in het geloven in het product ten koste van de activiteit die het produceert. Het productieproces wordt vergeten. Zo zien we in het ontologische argument inderdaad de reïficatie van een idee plaatsvinden (deze van het onvoorwaardelijke) waaraan een existentie wordt toegekend door ze te hypostasiëren, omdat men het louter formele en logische proces (de hypothetische redenering) waardoor ze werd geproduceerd, eenvoudigweg vergeet. Het mechanisme van de illusie vatten betekent dan het productieproces van de idee begrijpen (in dit geval, het intellectuele productieproces) en opklimmen naar haar logische oorsprong (terwijl men haar haar zuiver *ideëel* statuut teruggeeft). Men vindt daar natuurlijk de betekenis van de kritische methode in 't algemeen terug : niet /enkel/ over de gedachte*inhouden* te denken, maar /in de eerste plaats/ over de *productiewijze* van deze inhouden (i.t.t. het dogmatisme (fetichisme) dat zich enkel voor het verdinglijkte product interesseert ten koste van het productieproces).(7)

Men zou dus de *Transcendentale dialectiek* kunnen definiëren als een theorie van het "zuivere fetichisme", als een theorie van het *fetichisme van de categorieën van de rede*, (8) of zo men wil : als een theorie van de *ideologieën a priori*. En, onder deze voorwaarden is het wel moeilijk om in deze analyses enkel een scholastisch formalisme te zien : een dergelijke productie van ideologieën a priori is immers vandaag aan het werk in de wetenschappelijke activiteit en in haar epistemologie. Het zou gemakkelijk zijn er veelvuldige aanduidingen van de geven.(9) Nemen we echter een voorbeeld in de genetica van Mendeliev (10) : wat zich daar lijkt op te dringen is de idee van de menselijke natuur, de idee van een bepaling van de menselijke existentie, vanuit de biologische definitie van de mens. Op dit

punt ontstaan vervolgens ideologische debatten (m.b.t. de erfelijkheid en het milieu), zoals men dit in 't bijzonder kan waarnemen in de psychologie (n.a.v. de etiologie van de psychosen, n.a.v. van testen, enz.). Welnu, wat ontdekken we wanneer we bijvoorbeeld de stelling van de genetische oorsprong van de geestesziekten kritisch analyseren ?

- We constateren dat deze stelling zich situeert op het niveau van het hypothetische syllogisme; ze veronderstelt immers dat men over een voltooide genetica speculeert : indien we een perfecte kennis bezaten van de genetische code, dan zouden we het gedrag van het individu eruit kunnen afleiden en dan zouden we over een definitie van de mens beschikken, een begrip van de menselijke natuur; de correlatie van zo een genotype en zo een gedragstype (schizofreen of een ander) zou geen eenvoudig statistisch feit meer zijn, maar zou wel beantwoorden aan een causaliteitsverband.(11)

- Indien een dergelijke perfecte kennis van de genetische code ons zou gegeven zijn (hetgeen de stelling van de genetische oorsprong van de geestesziekten, we willen dit herhalen, als mogelijk veronderstelt - *tenminste in rechte*)(12), dan zouden we uit de theorie de existentie kunnen afleiden : uit de wetenschappelijke definitie van een individu (genotype), zouden we zijn reëel gedrag kunnen afleiden. Het is duidelijk dat men hier overgaat van het hypothetische syllogisme naar het ontologische argument.

- In een dergelijke situatie (overgang tot het ontologische argument vanuit het hypothetische syllogisme), is het onvermijdelijk dat de debatten over de genetica zich inschrijven in het kader van een antinomie, in 't onderhavige geval deze van de erfelijkheid en het "milieu". Alle voorwaarden, waarvan Kant toont dat ze vervuld moeten zijn opdat er een antinomie zou zijn, zijn inderdaad bij elkaar (13). Zoals in elke speculatieve antinomie herkent men in de these (genetica) een panlogisme, dat de existentie onderwerpt aan een

begrip (hier een definitie van de mens), en in de antithese het empirisme dat het begrip ontkent ten voordele van de zinnelijke diversiteit.

Hetgeen opmerkelijk is in dit voorbeeld is dat, ondanks de eenvoud, ja zelfs de naïviteit waarin we het wetens willens hebben voorgesteld, het goed toont hoe het in een *zuiver theoretische* dialectiek is dat de antinomische structuur is geïnstalleerd : het is inderdaad enkel eens deze antinomische structuur is geïnstalleerd dat iedereen, bijvoorbeeld overeenkomstig zijn eigen politieke voorkeuren, in het voordeel van de ene of de andere stelling kan kiezen. Het spreekt natuurlijk van zelf dat de genetische stelling eerder "van rechts" zal zijn (ze ontkent de geschiedenis, dus in het bijzonder het marxisme en de psychanalyse), en de stelling van het "milieu" eerder "van links" (vermits ze de historiciteit aanvaardt, zij het slechts onder de vorm van het empirisme). Men ziet zich dus gedwongen te constateren dat *de ideologie in haar sociale en politieke betekenis de antinomische structuur niet schept : ze schrijft er zich enkel in in.* In dit opzicht kan de zuiver politieke kritiek van de debatten over erfelijkheid en "milieu" niet volstrekt overtuigend zijn vermits de noodzaak van de beide gezichtspunten inderdaad *zuiver logisch* lijkt te zijn, *en niet eenvoudigweg politiek.*

Dit gezegd zijnde, indien het zo is dat we in het voorgaande verhelderd hebben in welke mate de *Transcendentale dialectiek* nog toelaat zich vandaag te oriënteren in de debatten die onze actualiteit vormen (ze leert op te klimmen van de ideologie in de sociale betekenis van dit woord naar een "ideologie a priori", een ideologie in categoriële zin, die voor haar een matrijs is en eigenlijk de theoretische mogelijkheidsvoorwaarde vormt van de ideologie in de sociale zin), dan komt het er nu op aan zich af te vragen welke zin deze terugkeer op Kant krijgt. Gaat het niet om een "reactionaire" filosofische beweging, een eenvoudige regressie t.a.v.

de marxistische of heideggeriaanse voorposten, een terugkeer naar hetgeen men enerzijds "idealisme" zal noemen (vermits men toegeeft dat er onherleidbare categorische structuren zijn in eender welke productie van de materiële geschiedenis) en anderzijds "metafysica van de subjectiviteit" (vermits men de illusie fundeert op de structuur van wat ondanks alles "transcendentale subjectiviteit" heet) ? Zelfs indien men daarenboven ziet dat het niet gaat om een "filosofische reactie", indien men de kantiaanse deductie van de illusie vanuit de categoriële structuur aanvaardt en indien men erkent dat bepaalde wetenschappelijke illusies met haar verwant zijn, zou deze terugkeer op Kant dan niettemin niet de steriliteit hebben van een loutere *herhaling* (het zou volstaan de *Transcendentale dialectiek* te herlezen) ? Van dat ogenblik af zou men zich kunnen afvragen, indien het dan al niet om een filosofisch "reactionaire" bemoeiing gaat, of het dan toch geen zuiver "conservatieve" aanpak zou zijn ?

II. De betekenis van een terugkeer op Kant

We moeten dus meteen schetsmatig aangeven waarin een terugkeer op de kantiaanse kritiek van de illusie als horizon van de wetenschap geen filosofische regressie is en bijgevolg niet getroffen wordt door de marxistische of heideggeriaanse banvloeken. We zullen er ons hier toe beperken enkele stellingen naar voor te brengen, zonder over de mogelijkheid te beschikken hun rechtvaardigingen volledig te ontwikkelen.

1) *M.b.t. Marx* : De *Transcendentale dialectiek veronderstelt* dat men het bestaan aanvaardt van een categorische structuur (waaruit de transcendentale illusie wordt afgeleid) die geen product is van de (materiële) sociale geschiedenis. Vanuit een marxistisch standpunt heeft dit een onaanvaardbaar gevolg : de ideologie die door de wetenschap is ontstaan is *eerst metafysisch* (a priori) vooraleer ze *sociaal en politiek* is;

het is pas *achteraf* dat ze politiek wordt. Sommigen die dit gezien hebben, hebben geprobeerd een materialistische deductie van de kantiaanse categorieën te geven, en wilden hard maken dat de oorsprong [van deze categorieën] zich feitelijk in een bepaald sociaal systeem bevindt.(14) Het weze ons gepermitteerd te zeggen dat zo'n poging ons eigenlijk absurd lijkt. We lichten dit toe : het principe van zo'n afleiding is dat de categorieën historisch zijn en dat het idealisme ze vereeuwigt in de vorm van een a priori; deze categorieën hebben dus een "voordien" en eventueel een "achterna" - de principes van de identiteit, causaliteit, substantie, enz., zijn slechts historische vormen van het denken. Welnu, niemand zal ontkennen dat het project van een deductie van de categorieën uit de sociale structuur, een beroep doet op de principes zelf die het moet afleiden : bijvoorbeeld, wanneer men zegt dat de ideologie een "product" is dat moet toegeschreven worden aan de "productiewijze" maakt men gebruik van de categorie van de causaliteit (of bepaling), - en het theoretische betoog (dat van Marx zelf) hetwelk men op dat moment houdt kan zich, *evenmin als eender welk ander verklarend betoog*, onthouden van de categorieën van de identiteit, causaliteit, substantie, enz. Onder die voorwaarden is de verklaring, die historische categorieën gebruikt, zelf historisch en kan ze niet beweren stand te houden na de verdwijning van de categorieën die ze zelf meevoert - net zoals ze niet zou kunnen hebben bestaan voor de "historische" verschijning van deze categorieën.

Men zal weliswaar [het volgende] beweren : vermits de theorie "materialistisch" is, *wil men ze ook historisch situeren*, en precies daarin zou ze verschillen met een idealistische theorie die de autonomie en dus de eeuwigheid voor zich opeist.(15)

Maar indien men nader toekijkt stelt niet alles zich zo historisch voor in het theoretische arsenaal van het

marxisme, meer bepaald niet alle sleutelbegrippen, zoals productiewijze, ideologie, enz. De evolutie van de productiewijzen bijvoorbeeld is historisch, maar het feit dat een productiewijze zich altijd definieert in termen van productieverhoudingen en productieve krachten, dat deze structuur zelf een verband met de ideologie fundeert, dat maakt (onder andere constitutieve elementen van de theorie) deel uit van de "wetenschap" van wat Bachelard de "bekrachtigde waarheid" noemt. M.a.w. : indien een bepaalde productiewijze evolueert, zal de ideologie evolueren, maar het *feit* dat er oorzakelijkheidsverband is, of, om het nauwkeuriger te stellen, wederkerige actie (een andere kantiaanse categorie !) tussen de productiewijze en ideologie blijft *constant*. In deze zin zou de marxistische verklaring van de categorieën als (historische) ideologieën totaal verdwijnen indien de categorieën zouden verdwijnen, vermits ze ze als constanten veronderstelt : de verklaring van de categorieën in termen van productieverhoudingen verwijst steeds naar een structuur die niet afgeleid is uit de materiële geschiedenis en die bijgevolg moet erkend worden als een gegeven : de *Kritiek van de zuivere rede* deed precies niets anders dan dit *feit* openlijk en eerlijk erkennen : het *gegeven-zijn* van het transcendentale subject.

En we kunnen zelfs verder gaan : veronderstellen we een ogenblik (waarom niet ?) dat de materialistische afleiding mogelijk is : dan zou het gedaan zijn met het materialisme waar deze theorie precies aanspraak op maakt; we zouden ons inderdaad in een *gesloten systeem* bevinden dat niets anders zou doen dan het project van het idealisme realiseren (wat toch wel het toppunt zou zijn !) : het project van een totaliserende verklaring. Men zou de principes van de verklaring verklaren in een systeem dat zichzelf fundeert, anders gezegd : de marxistische poging zou het project van het Duitse idealisme - een deductie van de categorieën - tot een goed einde hebben gebracht. Het is precies datgene wat Kant uitdrukkelijk verbood in een

tekst waarvan men zelden het belang inziet, in de § 21 van de tweede uitgave van de *Kritiek van de zuivere rede* : "Maar over de eigenaardigheid van ons verstand om enkel middels de categorieën en precies enkel maar door dit soort en aantal die eenheid van de apperceptie a priori tot stand te brengen, laat zich verder net zo min een grond aangeven als daarover, te weten waarom we precies deze en geen andere functies hebben om te oordelen, of waarom tijd en ruimte voor ons de enig mogelijke vormen van onze aanschouwing zijn." We zien dat Kant zodoende elke poging van een deductie van de categorieën (die in wezen metafysisch is), elke verklaring van de verklaring, voorkwam. We hebben bijgevolg de indruk dat de pogingen om de categorieën af te leiden (pogingen die bij Marx trouwens niet aanwezig zijn, maar enkel in zijn nakomelingschap) zich beslist in de hegeliaanse traditie bevinden, en dat ze net zo min bijdragen tot het aanzien van Marx, dan ze, op welke wijze het ook zij, de kracht van het kantiaanse verbod zouden aantasten.
2) Anderzijds, wat stelt een terugkeer op Kant voor *in verhouding tot Heidegger* ? Men kent Heideggers oordeel over Kant : na erin geslaagd te zijn de metafysica te ondermijnen (met name in de *Transcendentale esthetica*), zou Kant (vooral in de tweede uitgave van de *Kritiek*) teruggevallen zijn in de metafysica van de subjectiviteit door de categorieën in het verstand te funderen en niet in de verbeelding; zodoende zou hij, op gelijke voet met Aristoteles, een eervolle vermelding krijgen, maar natuurlijk geen uitmuntendheid. We zullen hier niet terugkomen op een oud debat (het debat dat Cassirer en Heidegger tegenover elkaar stelde) waar duidelijk blijkt dat de heideggeriaanse interpretatie van het verschil tussen de twee uitgaven, benevens het feit dat ze soms slechts een haarbreed verwijderd is van de platitude van de psychologiserende verklaringen, historisch fout is. We moeten echter erkennen dat het probleem blijft bestaan : vormen de verworteling van de *Transcendentale dialectiek* in de categoriële structuur, en

de fundering ervan in de oorspronkelijke eenheid van de apperceptie niet vanzelfsprekend een terugkeer op de metafysica van de subjectiviteit ? Op dit punt zullen eenvoudigweg twee opmerkingen worden geschetst. Vooreerst zal men het er over eens zijn dat het transcendentale subject niets van het metafysische subject heeft dat transparant is voor zichzelf, en dit omwille van de eenvoudige reden : het subject is *gegeven* en niet *gefundeerd in zichzelf*, zoals de tekst van §21 die we geciteerd hebben duidelijk aangeeft. Pas in het Duitse idealisme, met het opduiken van het project van een deductie van de categorieën, zal het subject tegelijk *gereflecteerd*, *in-zichzelf-gefundeerd* en *gewild* (actief) kunnen worden. Het kantiaanse transcendentale subject heeft dus geen enkel van de karakteristieken van de subjectiviteit zoals ze gedacht wordt sinds Leibniz : het is noch een wil (het is steeds het empirische subject dat ageert en constitutief is, het transcendentale subject is immers niet zelf een "zijnde"), noch transparantie in zichzelf (reflectie in een zelf-fundering).

Maar waarom dan nog de term subject behouden ? Vooreerst om die eigenschap aan te duiden die filologisch gesproken wel zeker aan het subject toebehoort : de eenheid. Metafysische eenheid, zal men zeggen. Maar is de zin van het Zijn ook niet één ? En als hij het is, hoe zou ook het transcendentale subject (ontologisch voorbegrip van de zin van het Zijn) geen eenheid zijn ?

Maar er bestaat een diepere reden voor het kantiaanse vasthouden aan de term "subject" : eens de metafysica is vernietigd blijven we de existentie (het zijnde) denken binnen de grenzen van het vocabularium van de metafysica. Ver van ons de idee dat Kant in dit opzicht slachtoffer van de taal van de metafysica zou zijn. Hij thematiseert integendeel deze overblijvende rol van de metafysica. Vooreerst in de *Aanhang bij de*

Transcendentale dialectiek onder de naam van "regulerende rol" van de ideeën, daarna in de *Kritiek van het oordeelsvermogen* onder de naam "principes van de reflectie". D.w.z. dat we zullen doorgaan de confrontatie van het "subjectieve" en het "objectieve" in metafysische termen te denken vanuit de idee van het systeem (die, zoals men kan zien in de derde Idee, correlatief Idee van de wereld is en Idee van het subject). Het zou paradoxaal zijn dat dit metafysisch overblijfsel aan Kants aandacht zou zijn ontsnapt, paradoxaal dat het niet zou gediend hebben om het ontologische verschil te denken dat door de *Transcendentale dialectiek* werd ingesteld, in overeenstemming met de *Transcendentale esthetiek*.

Een tweede opmerking zal volstaan om te tonen dat daar niets van aan is : het metafysische overblijfsel dat aan het einde van de *Transcendentale dialectiek* blijft bestaan onder de naam van "regulerende rol van de Ideeen" zal integendeel toelaten het ontologische verschil in de *Kritiek van het oordeelsvermogen* werkelijk voor te stellen. Het vergeten van het ontologische verschil betekent inderdaad het vergeten van het Zijn ten voordele van het zijnde, het vergeten van het *opkomende aanwezen (phusis)* ten voordele van de *aanwezigheid*. In het ontologische argument vergeet de metafysica het Zijn omdat ze de aanwezigheid fundeert (het zijn van het zijnde) in het hoogste zijnde (het wezen). Stellen we dan de vraag : fundeert Kant voor zijn part het zijn van het zijnde (zijn opkomende aanwezen) op de activiteit van het transcendentale subject ? Indien dit zo zou zijn dan zou er geen regulatieve rol voor de Ideeën zijn, geen principes van de reflectie, geen *Kritiek van het oordeelsvermogen*. Verre ervan de aanwezigheid van het zijnde op het transcendentale subject te funderen begrijpt Kant hun verband eigenlijk op reflexieve wijze, *als een toevallige overeenkomst*, en zonder het gevoel van deze toevalligheid (van dit mysterie van de opkomende aanwezigheid van het zijnde) zou het esthe-

tische gevoel dat de wetenschappelijke vooruitgang doet ontstaan (zoals ook het Schone) niet bestaan.(16) Dit is trouwens de reden waarom Kant, ondanks de *Transcendentale deductie* (die men ten onrechte beschouwt als een bewijs van de noodzaak voor het zijnde om zich aan de structuur van het subject te onderwerpen), de mogelijkheid van een volstrekte heterogeniteit van het zijnde t.a.v. onze logische structuren tegemoet ziet. (17)

We zouden dus kunnen zeggen dat, overeenkomstig het geheel van de kritische filosofie, het ontologische verschil voor Kant een *methodologische betekenis* heeft : het is het verschil tussen de *bepaling* en de *reflexie*. Indien de bepaling het Zijn vergeet en enkel de aanwezigheid denkt, dan denkt de reflexie (op esthetische wijze) de *toevalligheid van de opkomende aanwezigheid*, de toevalligheid van de overeenstemming van het zijnde met onze logische structuren. Dit is echter de overeenkomst waarin de aanwezigheid bestaat. De reflexie neemt om zo te zeggen haar oorsprong in deze toevalligheid. In deze zin lijkt de heideggeriaanse gedachte van het ontologische verschil ons een dogmatische gedachte, terwijl deze gedachte bij Kant *kritisch* is. Bij Heidegger wordt het ontologische verschil geformuleerd op het niveau van de "inhoud" (als verschil tussen het Zijn en het zijnde); bij Kant, vindt ze haar uitdrukking op het niveau van de *methoden* (als het verschil tussen de bepaling die de aanwezigheid denkt, en de reflexie die de opkomende aanwezigheid denkt). De kantiaanse aanpak is bijgevolg volledig legitiem en vervalt geenszins in de metafysica van de subjectiviteit, - op voorwaarde dat men aan deze term de precieze betekenis geeft (wil en transparantie in de fundering van zichzelf) die Heidegger verdienstelijk produceerde; men merkt integendeel op dat het in een zekere zin de heideggeriaanse gedachte is die in dit opzicht maar "de helft van de weg" aflegt.(18)

Zo blijkt dat een dergelijke terugkeer op Kant in 't

geheel geen *reactionaire filosofische* onderneming is t.a.v. de marxistische en heideggeriaanse "stappen vooruit". Er blijft echter aan te geven hoe deze terugkeer evenmin kan gelezen worden als een zuivere herhaling, gedragen door de steriele geest van de *bewaring*. Een eenvoudige herhaling van het kantianisme zou zeker een oefening zijn die (misschien) achtenswaardig is, maar ook een oefening waarvan men het belang en de vruchtbaarheid zou kunnen betwijfelen. De uitdrukkingen waarvan we gebruik hebben gemaakt om de modaliteiten van deze "terugkeer" te beschrijven, uitdrukkingen zoals "fetichisme van de rede" of "ideologie a priori", zouden onder die voorwaarden een nutteloze poging blijken om aan het oude de schijn van het nieuwe te verlenen, vermits ze toch niets wezenlijk aan de eigenlijk kantiaanse formules lijken toe te voegen (transcendentale illusie, speciale metafysica, logica van de schijn, enz.). Twee opmerkingen dringen zich op om een dergelijke diagnose te voorkomen :

1) Indien Kant van een "transcendentale illusie" spreekt, en daarmee het apriorische karakter van de schijn aanduidt, dan is het wel omdat de illusie, tenminste in de *Kritiek van de zuivere rede*, volledig a priori uit de categorische structuur is afgeleid en, als dusdanig, op systematische wijze voorgesteld vanuit de tafel van de syllogistische redeneringen die tot de Ideeën leiden. Maar we behoren er hier de nadruk op te leggen dat Kant, in de *Kritiek van het oordeelsvermogen* in zekere zin de omgekeerde gang gaat, en dat er op die manier een relatie bestaat - precies diegene die ons nog vruchtbaar lijkt - tussen de *Dialectiek* en de *Esthetiek*. Laten we dit punt kort toelichten : wat de *Kritiek van het oordeelsvermogen* toelaat te functioneren is, we hebben het gezien, precies het overblijfsel van de kritiek van de speciale metafysica (cf. de aanhang tot de *Transcendentale dialectiek* die over de "regulerende rol" van de Ideeën gaat). Eens de metafysische Ideeën zijn gedeconstrueerd, d.w.z. gedefetichiseerd,

behouden ze nog een betekenis, een schematische (symbolische) functie in de vorm van "principes van de reflexie" : het is enkel t.a.v. onze *regulerende* eis van de systematiciteit (dus t.a.v. het regulerende gebruik van de theologische Idee) dat het schone als toevallige overeenkomst van de zinnelijkheid en het verstand, als "wetmatigheid van de toevalligheid", mogelijk is. Dit wil zeggen dat in het domein van de esthetische communicatie, een domein waar de overeenkomst tussen het werkelijke en het rationele geenszins is gegarandeerd, het toeval (de existentie) uit zichzelf functioneert als een "spoor" of als een "symbolische voorstelling" van de Ideeën van de Rede in hun regulerende vorm. Maar dat heeft ook tot gevolg dat het werkelijke zelf, wanneer het functioneert als het "spoor" van een Idee die in zekere zin "geneutraliseerd" is, op elk moment de terugkeer van de Dialectiek en de illusie kan veroorzaken. Het volstaat doodeenvoudig te vergeten dat de wetmatigheid van het toevallige precies toevallig is en het reflexieve oordeel maakt plaats voor het bepalende oordeel dat, *in dit geval*, per definitie generator is van een logica van de schijn.(19) Welnu, men zal opmerken - en dat is het belangrijke punt - dat de terugkeer van de illusie niet meer gebeurt zoals in de *Kritiek van de zuivere rede*, vanuit de categorische structuur, maar wel vanuit het werkelijke zelf (en met name vanuit de wetenschappelijke vooruitgang die, als dusdanig, ook een esthetische vorm van legaliteit tot stand brengt, vermits hij (zoals het schone) zijn reflexieve principe in de Idee van het systeem vindt; vandaar de "geprivilegieerde" situatie van de wetenschappen in het produceren van de ideologie). De gecreëerde illusie zal dus een specifieke illusie zijn voor *zulk* een legaliteit van het toevallige, in elk afzonderlijk geval. Als dusdanig zal ze een empirische/zuivere illusie zijn (empirisch, als legaliteit van het toevallige; zuiver, door de metafysische structuur die ze opwekt), wat we hier trachten weer

te geven door het begrip van "ideologie a priori" : d.w.z. een metafysische illusie die, door haar *werkelijke* en niet categorische oorsprong, zich voordoet als zijnde gefundeerd in het werkelijke zelf, als zijnde in de empirie geworteld en niet in de speculatie.
2) Deze verbinding van de Esthetiek en de Dialectiek leidt ons vervolgens tot de idee van een kritische *hermeneutiek* van de ideologieën, of, zo men wil, tot een herformulering van het project van de *kritische theorie*, die het licht zag in de School van Frankfurt. Indien we het verschil dat Horkheimer voorstelt tussen de traditionele theorie (die zich geen vragen stelt over de oorsprong van haar eigen aanpak, noch over de ideologie die ze voortbrengt) en de kritische theorie (die de reflexie over zichzelf insluit) aanvaarden, dan lijkt het dat de *Kritiek* die hier de referentie vormt wel eens niet de kritiek van de politieke economie zou kunnen zijn (20), maar integendeel deze van het *oordeelsvermogen*, waarin de wetenschappelijke activiteit het model moet kunnen vinden voor elke productie van een zuivere ideologie. Algemener lijkt het ons zo te zijn dat de kritische kennis van de logisch-grammaticale structuur waarin de illusie wortelt, *ofwel direct (Kritiek van de zuivere rede), ofwel langs de bemiddeling van de legaliteit van het toevallige (Kritiek van het oordeelsvermogen)*, het mogelijk moet maken om een kritische hermeneutiek van de zuivere ideologieën uit te werken die tegelijk een defetichisering van de illusie zou wezen.

Tot besluit zouden we nog willen aanduiden welke volgens ons de motivaties van zo'n onderzoek kunnen zijn :
- vooreerst een negatieve motivatie die voortkomt uit de vaststelling dat de wetenschap *werkelijk* dialectische conflicten produceert (met name wanneer ze speculeert over haar oorsprong of haar voltooiing, zelfs al is dit in de vorm van een hypothese) die door de analyse van de sociologie van de wetenschap vaak (zo-

niet altijd) nog worden verdonkeremaand;
- vervolgens een positieve motivatie die uit een overtuiging bestaat, ja in een *ervaring* : indien de *Transcendentale dialectiek* in haar kritische beweging de opening naar de esthetiek mogelijk maakt, dan nog heeft de illusie als effect deze te sluiten : net als de kritische ontbinding van de transcendentale illusie in de *Kritiek van de zuivere rede*, in het hart zelf van de Ideeën, principes vrijmaakt voor de reflexie, kan enkel een kritische hermeneutiek van de empirische/zuivere ideologieën de esthetische communicatie in de onmiddellijke ervaring *garanderen* (van het schone, het sublieme, of eenvoudiger van de vooruitgang van de kennis, *als dusdanig*) tegen een universalisatie van het fetichisme; doorheen het onophoudelijke conflict waarin de subjectiviteiten elkaar tenietdoen, kan enkel zij het mogelijk maken, terwijl ze de ondoorzichtigheid van de illusie doorbreekt, een vrije ruimte te scheppen voor de enig mogelijke *directe* communicatie (21) : deze van de gewetens in het esthetische gevoel van de wetmatigheid van het toevallige. Zo wordt ook nog duidelijk welk belang het kan hebben teksten te lezen als *werken* die hun zelfstandigheid niet bezitten en aan een culturele opname niet kunnen weerstaan tenzij ze worden gelezen als "wetmatigheden van het toevallige" (een opname waar ze in de Universiteit onvermijdelijk aan worden onderworpen door de praktijk van de samenvattingen die ze in ruilwaarden verandert). Tenslotte zal men begrijpen dat een dergelijke lectuur in wezen collectief is, vermits ze in de ervaring van de communicatie haar oorsprong en haar horizon vindt.

(vertaling : P. Willemarck)

*

Noten

* In het geval van de voorwaardelijke kennis van het verstand is dit eisen dat men het onvoorwaardelijke vindt dat de eenheid van de voorwaardelijke kennis moet voltooien.

(1) Om er zich van te overtuigen volstaat het aandacht te schenken aan de situatie van de categorie van de existentie : ze is slechts van toepassing op een zijnde waarop reeds alle andere categorieën toegepast kunnen worden, - die het criterium zijn van de zijndheid van het zijnde.

(2) Cf. *Kritiek van de zuivere rede*, Paralogismen van de zuivere rede. In deze zin, "is denk ik de enige tekst van de rationele psychologie", A 343.

(3) Tot in zijn laatste teksten definieerde Freud het doel van de psychanalyse inderdaad als de overgang van het onbewuste naar het bewuste - (cf. bijvoorbeeld *Kort overzicht van de psychanalyse*, p. 39 (Fischer Taschenbuch) : "het beste dat we voor hem (voor de patiënt) kunnen doen (is) ... het onbewust gewordene en verdrongene, in voorbewuste om te zetten opdat het zich terug aan het ik zou overgeven."). Het spreekt vanzelf dat het ideaal van de transparantie als onbereikbaar gedacht is (zoals bij Kant overigens) (door de hypothese van het dynamische onbewuste). Het behoudt niettemin duidelijk een "regulerende rol" in de analyse.

(4) Cf. de eerste bladzijden van het hoofdstuk "Hegel", in de conferenties van München.

(5) Zoals J. Rivelaygue getoond heeft, in een seminarie over *De logica van het Wezen*, tijdens het jaar 1977-1978, is het precies deze beweging die Hegel voltrekt in het hoofdstuk over de "bepalingen van de reflexie".

(6) We nemen deze term in zijn marxistische betekenis.

(7) Cf. *Kritiek van het oordeelsvermogen*, A 325.

(8) Het is dezelfde overgang die door Heidegger wordt bestudeerd als overgang van de *ontologische* (categorische) *structuur* tot de ontotheologie - en dat in dezelfde bewoordingen vermits deze verglijding, voor hem zoals voor Kant, vanuit het principe van de rede (hypothetische syllogisme) tot stand komt.

(9) Wanneer de wiskundige de lege verzameling definieert door de eigenschap $x \neq x = 0$, loopt hij het gevaar een categorisch criterium van het zijnde mee te voeren (al ware het op negatieve wijze), een definitie van het zijn (geen enkel zijnde kan *begrepen* worden als niet identisch met zichzelf). Hij loopt het gevaar om van een logische onmogelijkheid over te gaan tot de negatie van het bestaan. Of nog : wanneer twee wetenschappelijke theorieën elkaar tegenspreken, wordt nooit verondersteld dat de werkelijkheid contradictorisch is, maar de theorieën, en men zoekt dan een derde theorie die ze in overeenstemming zou kunnen brengen : cf. Bachelard, *Rationalisme appliqué*, p. 58-59 : "in de wetenschap groeperen de waarheden zich in systemen, terwijl de fouten zich in een vormeloos magma verliezen".

(10) Dit voorbeeld is ons ingefluisterd door het debat over de genetische oorsprong van de schizofrenie dat werd geopend in een artikel van John Stewart gepubliceerd in *Le Monde*.

(11) Zo hebben de menselijke wetenschappen, in hun voltooiing, steeds een definitie van de menselijke natuur.

(12) Cf. bijvoorbeeld P. Debray-Ritzen en B. Melekian, *La dyslexie de l'enfant*, Castermann, 1970 : "Net zoals er hemofiele of diabetische families bestaan, moet men ook toegeven dat sommige menselijke geslachten minder bevoordeligd zijn dan andere in hun lexicale vermogen (...). Het is waarschijnlijk dat, wat de lexicale geschiktheid aangaat, erfelijke en familiale factoren die in de kliniek evident zijn, niet gemakkelijk kunnen worden ingeschreven in de elementaire wetten van de genetica, omdat ze aan plurigene karakteristieken gebonden zijn die *nog onbekend* zijn" (wij cursiveren).

(13) Over deze voorwaarden, cf. A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, Vrin, t.I, p. 272.

(14) Cf., bijvoorbeeld in de School van Frankfurt, de pogingen van Adorno of van Sohn-Rethel om de principes van de identiteit en de causaliteit af te leiden uit de ruilhandel.

(15) Cf. bijvoorbeeld M. Horkheimer, *Traditionele en kritische theorie*. Cf. op dit punt ook onze voorstelling van Horkheimer, *Théorie critique*, Payot, 1978.

(16) Over de wetenschappelijke vooruitgang in haar relatie tot het esthetische gevoel, cf. *Kritiek van het oordeelsvermogen*, A XXX-XXXII.

(17) Cf. *Kritiek van de zuivere rede*, A 663-664. In deze zin veronderstelt elk bepalend oordeel een reflexief oordeel.

(18) Cf. *Prolegomena*, § 57-58, met name A 353-354.

(19) Het is wel degelijk dit soort analyse die Kant gebruikt in de *Kritiek van het oordeelsvermogen*. Indien men bijvoorbeeld vergeet dat de doelmatigheid van het organisme slechts bestaat *voor* ons reflexief oordeelsvermogen, dan ziet men twee

ideologieën opduiken : het vitalisme en het theïsme. Het lijkt ons moeilijk te betwisten dat de debatten die vandaag nog plaatsvinden over de rol van de doelmatigheid in de biologie, grotendeels gevangen zijn in deze twee ideologieën - of in de kritiek ervan, in de vorm van het "idealisme van de doelen". Cf. *Kritiek van het oordeelsvermogen*, §72.

(20) Cf. M. Horkheimer, *Voorwoord* van 1968 van *Traditionele en kritische theorie*.

(21) Over de esthetische communicatie als directe communicatie, cf. de inleiding van de vertaling van de *Kritiek van het oordeelsvermogen*, waar men ziet hoe de theoretische communicatie en de praktische communicatie steeds bemiddeld zijn, vermits de ene passeert langs de bemiddeling van het begrip, en de andere langs deze van de wet. In dit opzicht kan men begrijpen welk het belang is van de heropname, bij Fichte, van het thema van de directe communicatie in de schoot van het politieke denken. Het lijkt ons ook in deze richting te zijn dat de denkers uit Frankfurt, met name Habermas (cf. zijn beschouwing over de "openbare plaats"), hun meest vruchtbare reflexies hebben geproduceerd.

*

* *

NAAR EEN KRITIEK OP DE WESTERSE DEMOKRATIE. (*)

Lode Frederix

1. Het "kwade" kan zó "kwaad" zijn, dat het het "goede" tot iets "kwaads" maakt, zonder dit ook maar in het minst in zijn konkrete hoedanigheid aan te tasten of te wijzigen. Dit is het geval wanneer het "kwade" overweldigend is en het "goede" hiertegen niets kan doen.

Dit betekent dat het er in bepaalde omstandigheden helemaal niet toe doet of het "kwade" bestaat *dankzij* of *ondanks* het "goede", om het "goede" als iets "kwaads" te beschouwen. Het overweldigende van het ontmachtigende "kwade" is één aspekt van dergelijke verhoudingen tussen "goed" en "kwaad", een ander en gelijkwaardig aspekt is de *idealisering* van dat bestaande "goede" (desnoods met al zijn tekortkomingen). Als een bepaald "goed" geïdealiseerd wordt of tot hoogste (morele) norm wordt gemaakt, niettegenstaande het nauwelijks of geen verhaal heeft tegen het overweldigende "kwade", dan wordt het vanzelf nog "kwader" dan het al zou zijn zonder die idealisering, omdat het rechtstreeks het oorspronkelijke "kwade" bevestigt; *het wordt bewust medeplichtig aan het "kwade"*.

Laten we konkreter worden. Een politiek systeem kan wat ons betreft onmogelijk "goed" genoemd, laat staan geïdealiseerd worden, indien zowel daarbinnen als daarbuiten de ene katastrofe de andere opvolgt. Dit systeem hoeft daarom geenszins de eigenlijke oorzaak te zijn van de rampenstroom, het is al voldoende dat het er niets tegen kan doen om het te verwerpen. Met andere woorden, reeds het inzicht in de loutere *onmacht* om de katastrofale problemen van onze tijd daadwerkelijk te lijf te gaan, is voor ons voldoende om een politiek bestel af te wijzen, hoe "goed" het voor de rest ook moge zijn (waarin die rest ook moge bestaan) ! Dit is wat wij een radikaal *morele* houding

noemen, de *enige* houding die nog een waarborg kan bieden voor een lotsverbetering van de mensheid, en zeker van het grootste deel van de nu levende mensen. *Of* een of ander politiek systeem deze onmacht bezit, hoeft zelden grondig te worden onderzocht om te kunnen worden vastgesteld.

Maar een politiek systeem verwerpen kan slechts zinvol zijn, indien men een idee heeft van een ander en beter. Daarvoor is het nodig te zoeken naar de *oorzaken* van de onmacht van het betreffende systeem, en dan kan het vanzelfsprekend niet *a priori* worden uitgesloten dat de onmacht van het onderzochte systeem gelegen is in een *oorzakelijk* verband tussen het systeem en de te bestrijden fenomenen, anders gezegd, in het feit dat de fenomenen de *onvermijdelijke gevolgen* zijn van het systeem. In een dergelijke verhouding tussen het systeem en de te bestrijden fenomenen is de onmacht van het systeem uiteraard *totaal* - tenzij het zichzelf wil en kan revolutioneren. Maar welk politiek bestel is daartoe bereid en in staat ? In ieder geval niet de *Westerse demokratie* ! Maar is dat in haar geval dan nodig ? Is onze demokratie nu niet precies dat politiek systeem dat zich niet (fundamenteel) hoeft te wijzigen, omdat het zo ideaal is, spijts al haar toegegeven tekortkomingen ?

Ons antwoord op deze vraag is klaar en duidelijk : *de Westerse demokratie is alles behalve een "ideaal"; ze moet letterlijk tot in haar wortels, haar filosofische of ideologische onderbouw worden gewijzigd, vermits ze totaal onmachtig is de wereldwijde ellende daadwerkelijk te bestrijden; en erger nog, vermits ze de hoofdoorzaak zelf is van het grootste deel van de bestaande ellende !*

2. Dat de Westerse demokratie niet bij machte is de strijd aan te binden tegen de grote interne en externe problemen, is een publiek geheim. Met de regelmaat van de *terroristische* klok bijvoorbeeld, kan men de

Westerse pers op een dubbelzinnige wijze horen klagen en jubelen over de demokratische onmacht effektief tegen het terrorisme op te treden. De demokratie wordt geen zwakheid en onmacht *verweten*, omdat ze tot haar wezen behoren : in een demokratie gaat men immers voorzichtig, diskreet, tolerant en met alle respekt voor de mensenrechten en de rechtsstaat te werk. Hierin past geen bikkelharde aanpak. De onmacht is het symptoom van de grootsheid, van het unieke en ideale, ja van de *"sterkte"* van de demokratie. Maar tegelijk vindt men het natuurlijk jammer dat de demokratie intrinsiek, vanuit zichzelf zo *weerloos* is en het terrorisme slechts oppervlakkig en ondoeltreffend te lijf kan gaan. De "rechtse" pers legt de klemtoon op dit laatste aspekt van de demokratie, terwijl de "linkse" pers eerder de klemtoon op het eerste legt. Men zou de "links"-"rechts" verhouding in dit verband als volgt kunnen samenvatten : *"links"*, dat van reeel-demokratische oorsprong is, meent dat de demokratische zwakheid tegelijk haar sterkte uitmaakt (en probeert door deze "optimistische" bewering een te harde ondemokratische reaktie van "rechts" tegen te gaan), terwijl *"rechts"*, dat van nature ondemokratisch is, omgekeerd zegt dat de demokratische sterkte tegelijk haar zwakheid is (en probeert met deze "pessimistische" bewering de "linkse laksheid" te doorbreken door een harde(re) aanpak). Beide geven in ieder geval toe dat er een verband bestaat tussen de macht en de onmacht van de demokratie. Maar hoe sterk is dat verband ? En waarom zet dat (vooral) "links" niet aan tot een *fundamenten-onderzoek* met betrekking tot de kwalen van de demokratie, en meer algemeen - het gaat hier geenszins om een uitbreiding *nach Belieben* -, van de wereld zonder meer.

In het licht van dit verband, dat wij uitdrukkelijk *kausaal* interpreteren (zoals ook "links" en "rechts" dat doen, alleen gaan wij veel verder), wordt de "links"-"rechts" tegenstelling met betrekking tot de

sterkte en zwakte van de demokratie van meet af aan futiel (helaas niet alleen met betrekking tot deze tegenstelling; vandaar dat we "links" en "rechts" voortdurend tussen aanhalingstekens plaatsen : "links" is reeds lang niet meer "links", iets wat, zoals we in *Te weinig demokratie ?* uitvoeriger toelichten, zijn historische wortels heeft in het oorspronkelijk marxisme, dat hoe dan ook aan het kapitalisme gehecht blijft, maar dan op een reëel humanistische (linkse) grondslag). Als de demokratie werkelijk de rechtstreekse oorzaak zou zijn van haar kwalen waarmee ze te kampen heeft, dan moet er op een veel principiëler en fundamenteler niveau naar oplossingen worden gezocht, want dan is haar zwakheid meer een *symptoom* dan iets anders. En tegen symptomen, zeker wanneer ze ernstig zijn, vecht men nog altijd het best door hun oorzaken te elimineren. *Symptomkurieren* levert ten langen leste weinig op. Trouwens, het is niet de zwakheid als zodanig die moet worden bestreden, maar de problemen waartegenover zij zich zwak en onmachtig toont. Zoals gezegd is de zwakheid van de demokratie uiteindelijk enkel een aanleiding om haar *principieel* in vraag te stellen.

3. Zoeken naar de oorzaken van de *zwakheid* van de demokratie, is zoeken naar de *oorzaken* van haar interne en externe *kwalen*. Daarvoor moet men uiteraard de kwalen zelf adekwaat kunnen omschrijven. Welnu, er kan geen twijfel bestaan over de onmogelijkheid om een algemene noemer te vinden waaronder de meeste problemen van de demokratie vallen : *de kronische "ontdemokratizering" van de samenleving en van de wereld in het algemeen !* De grote kwaal van de demokratie is dat ze door haar eigen toedoen wegkwijnt, en zolang ze is wat ze is, zolang ze namelijk vasthoudt aan haar *ideaal van tolerantie en vrijheid* zal ze daar niets tegen kunnen doen. (Deze onmacht is niet zonder meer te identificeren met de onmacht tegenover konkrete problemen.) Dat is de hoogst tragische *paradoks van de*

Westerse demokratie.

De paradoks van de Westerse demokratie (van het *ideaal* of *absolute* van de vrijheid en de tolerantie) zoals wij hem opvatten, verschilt wezenlijk van zijn klassieke formulering, zoals die sinds Plato talloze malen opduikt. De bekende versie van de genoemde paradoks komt erop neer dat een onbeperkte demokratie (een onbeperkte realisering van het ideaal van vrijheid en tolerantie) zichzelf vernietigt, doordat de *vijanden van de demokratie* in de gelegenheid worden gesteld ze (volgens haar eigen spelregels, bij voorbeeld op grond van het beginsel dat de meerderheid beslist) omver te werpen. Dat het hier niet om een te verwaarlozen paradoks gaat heeft de recente geschiedenis overtuigend aangetoond.

Dit neemt niet weg dat de paradoks zo geformuleerd veel te *dogmatisch* en veel te *eenvoudig* is; hij lijkt louter *logisch* van aard. Het dogmatische bestaat erin dat hij meteen van een *absoluut gerealiseerde* demokratie uitgaat, van een kompromisloze demokratie, alsof een demokratie *in se*, als principe en ideaal (als tendens of "weg") geen probleem meer is (noch theoretisch, noch praktisch), met andere woorden, de paradoks beperkt zich tot het *grens*probleem, tot de vraag *hoever* een demokratie mag gaan in haar zelfrealisering zonder zichzelf daarbij in gevaar te brengen. (In Karl Poppers *The Open Society and Its Enemies* uit 1945 is dat zeer duidelijk.) De vraag of een demokratie *principieel*, en niet enkel in haar absolute gerealiseerdheid, zelfvernietigend is, komt bij hen die de paradoks platonisch(-popperiaans) opvatten, niet op. Nochtans moet deze vraag met stelligheid positief beantwoord worden ! Wij stellen dat niet enkel de absoluutheid of kompromisloosheid van de (Westerse) demokratie zelfvernietigend werkt, maar meer nog haar *begrenzing* voor zover zij de demokratie juist wil, vanuit zichzelf moet en daadwerkelijk ook lijkt te beschermen. *De zelfvernietiging van de Westerse demo-*

kratie is volstrekt inherent aan het juiste begrip van het wezen van die demokratie zelf, dit wil zeggen, aan haar noodzakelijke bestaansvoorwaarden. De ergste vijand van onze demokratie is onze demokratie zelf, niet ter wille van haar uitdrukkelijke vijanden, maar ter wille van haar uitdrukkelijke vrienden : het onderscheid tussen "vriend" en "vijand" van onze demokratie is weliswaar geen te verwaarlozen, maar zeker wel een te relativeren onderscheid; het is een verschil in "overlevingstijd". Als dat waar is, dan is er uiteraard iets fundamenteels mis met de Westerse demokratie, en dan moet ze tot op haar grondslagen herdacht worden.

Het inzicht in de relevante paradoks van de demokratie ontstaat wanneer de vraag wordt gesteld naar de voorwaarden voor de realisering van de exklusief demokratische idealen van vrijheid en tolerantie. (Dit is de vraag wat er met een demokratische samenleving gebeurt, indien iedereen zich *wel* demokratisch gedraagt. Deze vraag is volkomen tegengesteld aan de vraag die Popper naar aanleiding van zijn formulering van de paradoks van de demokratie stelt, namelijk wat de demokratie moet doen indien *niet* iedereen demokratisch handelt, en zij hierdoor reëel bedreigd wordt, hoe zij zich institutioneel moet verweren tegen de anti-demokratische krachten. Voor Popper is het probleem van de demokratie volledig te herleiden tot het probleem van de strijd tegen haar vijanden. Daarmee is hij een *dogmatisch* demokraat. Dit is op zich niet zo erg, indien het maar om een goed dogma gaat !) Het antwoord op deze vraag zal een antwoord zijn op de vraag naar de oorzaken van de kwalen waardoor (niet enkel) de zich demokratische noemende landen worden geteisterd en dus uiteindelijk op de vraag naar de oorzaken van de onmacht in het algemeen waaronder de bestaande demokratische landen gebukt gaan.

4. Zoals we de kwalen van de demokratie onder één

noemer hebben gebracht, zo kunnen we ook de voorwaarden voor de demokratie onder één noemer brengen. Wil de demokratie als ideaal van individuele vrijheid en tolerantie maatschappelijk gerealiseerd worden, dan moet ze in dezelfde mate het *ideaal van objektiviteit* huldigen. Zonder de realisering van het ideaal van objektiviteit, dit wil zeggen, zonder het *onophoudelijke streven naar maximale, zich steeds uitbreidende objektiviteit*, kan er onmogelijk sprake zijn van de realisering van de idealen van vrijheid en tolerantie, van demokratie dus. Welnu, het is dit ideaal van objektiviteit dat de demokratie vernietigt in de mate dat het deze wil realiseren. Deze verstrengeling van *konstruktie* en *destruktie* maakt dat nu nog velen belangrijke aspekten van destruktie van de demokratie beschouwen als elementen van konstruktie. Alleen wanneer men deze aspekten in hun historische en ruimtelijke totaliteit plaatst (maar dan zeker niet op een pseudo-wetenschappelijke *holistische* wijze), kunnen ze als destruktief worden ontmanteld. Maar dat veronderstelt zelf reeds een geheel nieuwe visie, een totaal oorspronkelijk perspektief op mens en maatschappij, tenminste indien men het onderzoek naar de "kosten" en "baten" van de Westerse demokratieën in alle radikaliteit en "onbevooroordeeldheid" wil doorvoeren.

In het werkje *Te weinig demokratie ?* hebben we onder meer geprobeerd aan te tonen, ten eerste, hoe het kapitalisme te beschouwen is als een "demokratische" ekonomie, of beter, in welke zin het er een noodzakelijke voorwaarde voor is, maar vooral wat zijn ontwikkeling reëel voor de mensen en de demokratie in het algemeen te betekenen heeft, en ten tweede, wat de realisering van het ideaal van vrijheid en tolerantie voor de menselijke ("politieke", zoals R.Boehm zou zeggen) verhoudingen betekent. In beide gevallen komen we tot zeer negatieve konklusies : *enerzijds* verschijnt de "rijkdom" van het kapitalisme als een

perspektivistische illusie : zijn vermeende rijkdom berust op een totaal gebrek aan een voor de mens(heid) (politiek, ekonomisch en ekologisch) relevante kostenbaten analyse. In plaats van rijkdom schept de kapitalistische ekonomie onvermijdelijk *armoede* ! De verarming die het kapitalisme veroorzaakt is meer dan alleen maar van relatieve aard (zoals Marx meende), ze is *absoluut*. Maar men moet ze leren zien *doorheen de reële kapitaalskoncentratie* (= "*verrijking*"). *Anderzijds* konkluderen we met betrekking tot de realisering van het ideaal van tolerantie en vrijheid dat ze uiteindelijk tot een verregaand en destruktief *territorialisme, atomisme* of *desintegrisme* van de samenleving leidt. Dit betekent niets anders dan een reële *ontmachtiging*, dit wil zeggen een groeiende onmacht om iets tot stand te brengen, op "politiek" vlak bijvoorbeeld, een "eendracht" die groot genoeg is om reële veranderingen aan te brengen aan ons "demokratisch" systeem. In dit verband verwijzen we naar enkele fenomenen op het gebied van het tot uitdrukking brengen van kritiek, fenomenen die "men" als positieve tekens van de demokratische tolerantie beschouwt, maar die wij helaas negatief evalueren. (Dit heeft er reeds meerderen toe gebracht dit deel als "rechts" te bestempelen; wij zien in deze "kritiek" enkel een pijnlijk ver gevorderde demokratische "gemakzucht", want niets anders zeggen wij uiteindelijk dan dat de tijd van het loutere manifesteren nu maar eens voorbij moet zijn, dat er met andere woorden *gehandeld* moet worden. Dat men *handelen, ingrijpen in het maatschappelijk proces* reeds als iets *ondemokratisch* beschouwt, behoort volgens ons nu precies tot één van de meest bedenkelijke gevolgen van het ideaal van vrijheid en tolerantie, en in die zin is de vermelde "kritiek" de meest voor de hand liggende die "links" weet te geven. De "kritiek" bevestigt gewoon wat we hebben willen beschrijven als de realisering van het ideaal van vrijheid en tolerantie.

5. Op de hoofdvraag van het werkje, of we méér demokratie nodig hebben om uit de problemen te geraken, antwoorden wij dat het niet om een méér of minder gaat, maar om een *fundamenteel andere*, om een demokratie die met recht en rede(n) "demokratie" kan genoemd worden, namelijk om een demokratie die niets minder op het oog heeft dan een reële verbetering van de levenssituatie van *iedereen* dus niet van een bepaalde groep in enkele "bevoorrechte" landen, en dit uitgaande van het besef van de *behoeftigheid, afhankelijkheid van elkeen*; voorts van de eindigheid van de noodzakelijke arbeidskracht, energie en grondstoffen; en tenslotte van het inzicht in de noodzaak van konstruktieve intermenselijke verhoudingen in plaats van de destruktieve konkurrentiële. Deze echte demokratie noemen wij een *materialistische demokratie*, in tegenstelling tot de formalistische demokratie van het Westen. In het Westen wordt de vorm, die *op zichzelf steeds irrelevant* is, tot het *enig, dus op zichzelf relevante* gemaakt.

(*) Voorstelling van het boek : Frederix, Lode. *Te weinig demokratie ? Principiële beschouwingen over het ideaal van de Westerse demokratie.* Afzonderlijke uitgave KRITIEK 1987.

*

* *

ZIJN ONRECHT, WANHOOP EN DOOD REEDS DEFINITIEF WEGGENOMEN ?

Rudolf Boehm

Ik ben niet gelovig, dat wil zeggen : ik deel niet het kristelijk geloof of het geloof van hen die zich kristenen noemen. Maar wellicht heb ik reeds daarmede teveel gezegd. Want spijts elementen van een protestantse opvoeding, spijts een langdurig verblijf in Leuven, spijts ijverige bijbel- en aanverwante lectuur enz. is me na vijftig jaar nog steeds absoluut niet duidelijk wat het eigenlijk is wat zij die zich kristenen noemen, ernstig geloven.

Ik heb in mijn Leuvense tijd (1952-1967) Albert Dondeyne tamelijk goed gekend en had hem graag, als een eerlijke, oprechte, moedige, intelligente, onpretentieuze man. (Ik vrees dat hij van zijn kant me minder graag had.) Verleden jaar is hij gestorven en ik was op zijn begrafenis. Een aantal mensen uit zijn omgeving hebben dit jaar een gedenkbundel uitgebracht, onder de titel "In dienst van geloof en wereld. A. Dondeyne 1901-1985" (bij Acco, Leuven). Ik heb het me laten toesturen. Want het bevat ook een honderdtwintigtal bladzijden "Van Professor Dondeyne", uit zijn laatste jaren. En ik ben nog eens in die bladzijden op zoek gegaan naar het kristelijk geloof, nu meer bepaald naar wat iemand als Dondeyne als kristen eigenlijk geloofde. Opnieuw bijna helemaal tevergeefs. Ziehier het betrekkelijk meest duidelijke wat ik heb gevonden. In de tekst van een lezing over "De hedendaagse malaise in de christologie" (van 1979) las ik het volgende :

"Indien het door God in Jezus Christus bewerkte heil in de ogen van de eerste apostelen de glans heeft kunnen hebben van een in het hart van de geschiedenis aanwezig *eschaton*, dan kon dat alleen om veel diepere redenen (dan de aankondiging van "het tijdelijke einde van onze wereld" of "een of andere fantastische meta-

morfose van de aarde in een paradijs"). Het is omdat dat heil werd aangevoeld als een kracht die diep, definitief en beslissend bevrijdde door het wegnemen van de diepe, uiterste, decisieve aliënaties, die zijn : de zonde, de boosheid, de leugen, het onrecht, de duisternis van de wanhoop en uiteindelijk de dood, begrepen - in het kader van de bijbelse antropologie - als de scheiding van de levende en eeuwige God" (blz. 143).

Dus geloof in een door God, in Jezus Christus, bewerkt heil. Dit aangevoeld als een kracht. Een kracht die bevrijdt, en wel diep (bijna tot aan de grond), definitief (onherroepelijk) en beslissend (nl. in de kern van de zaak). Waarvan bevrijdt ? Van de diepe (bijna tot aan de grond reikende), uiterste (meest verregaande), decisieve (beslissende, de kern van de zaak, hier het wezen van de mens rakende) aliënaties (bestaanswijzen waarin de mens zijn eigen wezen verliest). Die zijn : de zonde, de boosheid, de leugen, het onrecht - waarbij vermoedelijk "zonde" de verzamelnaam van deze drie is; en de duisternis van de wanhoop en uiteindelijk de dood (of wellicht : en de duisternis van de dood ?). *Waardoor* is nu het heil een kracht om van boosheid, leugen en onrecht, van de wanhoop en van de dood te bevrijden ? Door het *wegnemen* ervan.

Dus : de kristen gelooft dat een god (de noodzakelijke en voldoende grond van al wat er bestaat) door Jezus Christus alle boosheid, leugen en onrecht, alle wanhoop en de dood heeft laten "wegnemen", en dit bijna tot aan de grond (diep), onherroepelijk (definitief) en op beslissende wijze. Maar krijg ik ook nog een antwoord als ik in alle eenvoud vraag : wat is bedoeld met "wegnemen" ?

Hebben boosheid, leugen en onrecht, wanhoop en de dood gewoon opgehouden te bestaan, en dit reeds sinds de tijden van de eerste apostelen ? Dat zal bezwaarlijk wie dan ook beweren.

Zijn boosheid, leugen en onrecht, wanhoop en de dood

bij hen die het kristelijk geloof beleden en belijden verdwenen ? Toch wel niet, zeker niet "letterlijk". Men weet wel, volgens kristelijk geloof worden de gelovige zijn zonden vergeven. Maar als me iemand mijn boosheid, mijn leugen, mijn onrecht vergeeft, dan is dat wel erg vriendelijk van hem, maar daardoor zijn mijn boosheid, mijn leugen, mijn onrecht toch niet "weggenomen". Men weet verder dat volgens het kristelijk geloof een gelovige ook nà zijn dood nog eeuwig zou kunnen verder leven, maar ten eerste is daarmede ook zijn dood niet "weggenomen", en ten tweede is die verzekering van een eeuwig leven *op zich* niet bepaald geloofwaardig, er moeten àndere redenen zijn om erin te geloven, precies in een (volgens Dondeyne) aangevoelde kracht van het heil - en nog steeds blijft duister wat een kristen meent aan te voelen. Wat de wanhoop betreft, die heeft op zijn beurt precies alles te maken met de ervaring dat de boosheid, de leugen, het onrecht evenmin van de aarde te verbannen zijn als de dood.

Of wordt door de kristelijke gelovige dan toch maar *verhoopt* dat boosheid, leugen en onrecht, wanhoop en dood *zullen worden* "weggenomen" aan "het tijdelijke einde van onze wereld" of in "een of andere fantastische metamorfose van de aarde in een paradijs" ? Dat wijst Dondeyne uitdrukkelijk af, en het zal ook niet stroken met de voorstelling van een "diepe, *definitieve*, beslissende" bevrijding als een "door God in Jezus Christus (*reeds*) *bewerkt* (*en reeds aangevoeld*) heil".

Ik kan nog maar één ander mogelijk antwoord bedenken op mijn vraag naar de betekenis van dat "wegnemen" : de boosheid, de leugen en het onrecht, de wanhoop en de dood bestààn wel (nog steeds, en zullen blijven bestaan), maar ze hebben voor de gelovige niets (meer) te *betekenen*, men moet er zich geen zorgen (meer) over maken, ze zich niet (langer) aantrekken (waarmede dan wel de wanhoop tenminste ook zou ophouden te bestààn,

de reden tot wanhoop). Geen boosheid, geen leugen, geen onrecht kan iemand anders (tenminste als het over een gelovige gaat) ernstig raken, ook over mijn eigen boosheid, leugen en onrecht moet ik me geen te ernstige zorgen maken, zelfs de dood kan "in de grond" niemand (tenminste geen gelovige) raken. Het spijt me, maar wie zal het loochenen : de ingesteldheid en de opstelling van maar al te vele kristenen door de eeuwen heen en zeker vandaag geeft aanleiding genoeg tot het vermoeden dat dit inderdaad hun eigenlijke diepste overtuiging is : het kan hen allemaal niet schelen (behalve dan nog de eigen dood).

Welnu, dit ware in ieder geval een *begrijpelijke* mening, terwijl de drie andere mogelijke antwoorden op mijn vraag die ik tevoren besprak gewoon onbegrijpelijk waren. Maar voor dit begrijpelijk antwoord stelt zich dan ook de verdergaande vraag naar de *reden* van het geloof dat de *betekenis* van boosheid, leugen en onrecht, wanhoop en dood zo "diep, definitief en beslissend" zou weggenomen zijn (ik heb die vraag wel even reeds moeten aanraken m.b.t. de verzekering van een eeuwig leven).

Ook op die vraag krijgt men zelfs van iemand als Dondeyne geen duidelijk antwoord, en natuurlijk mochten we zo'n antwoord van hem enkel verwachten in de veronderstelling dat hij inderdaad onder het "wegnemen" van zijn "aliënaties" niets anders zou verstaan dan het wegnemen van hun betekenis. Ikzelf zou op die vraag wel een mogelijk antwoord kunnen bedenken - een beetje in tegenstelling met wat ik in de eerste lijnen van deze notitie beweerde of "toegaf". Wat al die mensen "aanvoelden" die zich het kristelijk geloof over de eeuwen heen hebben eigen gemaakt, zou wel eens op de eerste plaats hun eigen mateloos *verlangen naar liefde* geweest kunnen zijn : niet liefde, maar verlangen nàar liefde, naar de liefde vàn een andere *vóór* hen : het verlangen voor een andere absoluut onmisbaar te zijn, een onvervangbaar en noodzakelijk bestaan *vóór* een ander te hebben. (Het enige wat het leven een zin lijkt

te kunnen geven; en over die vraag naar de zin van het leven heeft Dondeyne het dan toch ook in deze kontekst, nl. in een "filosofische" voetnota bij zijn boven aangehaalde tekst.) En op de vraag van dit verlangen werd dan ook ergens in de kristelijke "openbaring" een "diep, definitief en beslissend" antwoord gegeven : wij allen zijn vanuit de grond van het zijn zelf (die net om het volgende persoonlijk moet voorgesteld worden, als God) omvangen door een oneindige liefde, voor hem zijn we onmisbaar, onvervangbaar, is ons bestaan oneindig waardevol - en die liefde is (bijgevolg) zo machtig, dat we gewoon niet kunnen vergaan. (En bijgevolg kan geen dood en geen zonde ons ernstig raken, de eigene zomin als die van anderen.) De aangevoelde kracht des heils was dan geen andere dan die van de volstrekte vervulling van dit mateloos liefdesverlangen door de kristelijke boodschap. Gelovig werden zij die zich door dit "woord" ten diepste begrepen voelden, begrepen in hun diepste verlangen, hun mateloos verlangen geliefd te worden of te zijn.

Maar niet enkel dat. Zij voelden zich bovendien in dit mateloos liefdesverlangen *gerechtvaardigd* door de kristelijke boodschap. Want er dreigt wel ook de verdoemenis (wel óók nog een soort eeuwig voortbestaan, en men weet wel hoezeer de mensen veelal aan het louter overleven gehecht zijn, zelfs nog onder de meest afschuwelijke levensomstandigheden). Maar die dreigt uiteindelijk enkel (als ik iets begrijp van de kristelijke boodschap) als men Gods liefde afwijst, m.a.w. als men dat mateloos liefdesverlangen niet koestert. En op die manier verschijnt dit mateloos (ijdel) verlangen zelfs als een *plicht*.
(Weliswaar worden de gelovigen uitgenodigd ook van hun kant God zowel als de andere mensen lief te hebben. Maar ten eerste is dat niet bepaald origineel kristelijk. Ten tweede gaat het hierbij niet over een "openbaring", maar enkel over een uitnodiging. Ten derde is de vraag waarover ik het hier heb die wàt eigenlijk

de kristelijke boodschap voor zovelen zo aantrekkelijk gemaakt heeft, niet wat er nog allemaal in te vinden valt. Uiteindelijk weet men ook hoe gemakkelijk reeds jonge mensen hun louter liefdesverlangen verwisselen met hun vermeende liefde tot een ander.)

*

Ik wil hier afbreken. Want de beste en eenvoudigste manier om te weten te komen wat de kristenen nu eigenlijk geloven is toch, zou men denken, het henzelf te vragen (op voorwaarde natuurlijk dat zij zelf het weten). Ik zal dus de zoveelste poging doen. Ik zal deze notitie opsturen aan "Streven". En ik zal zien of me iemand antwoordt.(*) Of gelovigen zullen bevestigen dat ze het eens zijn met de mening van Dondeyne dat door Jezus Christus boosheid, leugen, onrecht, wanhoop en dood definitief weggenomen zijn. Of ze daarmede bedoelen dat ze van de aarde verdwenen zijn; dat ze bij of onder gelovigen verdwenen zijn; dat ze ooit in de toekomst zullen verdwijnen; of dat ze voor kristenen hun betekenis hebben verloren. Wellicht kunnen kristenen me ook zeggen of ze inderdaad, zoals ik stel, zo'n mateloos liefdesverlangen koesteren, en of ze dat verlangen normaal, aanvaardbaar of bedenkelijk vinden.

Graag had ik bv. een antwoord van mensen die ik ken : Frans Van Bladel en Louis Van Bladel, Antoon Vergote, André Wylleman, Louis Dupré, Jan Van der Veken, Libert Vander Kerken e.a.

(*) De tekst werd ondertussen reeds opgestuurd naar de redaktie van "Streven", hetgeen geleid heeft tot een open en vriendelijke samenspraak met Antwerpse jezuïeten, maar het is daarbij nog niet gekomen tot een werkelijk antwoord.

*

* *

KRONIEK

Vanaf *Kritiek 8* zijn we begonnen met een kroniek van het filosofisch gebeuren in Vlaanderen. Daarbij publiceerden we volgende "bedoeling en oproep", die nog steeds blijven gelden.

Bedoeling en oproep.

Het ligt in onze bedoeling om in elk nummer een korte kritische bespreking van het recente filosofische gebeuren in Vlaanderen te geven. Uiteraard kunnen we daarin geen volledigheid pretenderen. Toch zou het mooi zijn indien we van onze lezers korte bijdragen zouden krijgen over filosofische activiteiten die zij bijgewoond of georganiseerd hebben. We verwachten geen loutere programma's, maar wel een kritische presentatie van wat precies had plaatsgegrepen. De hiernavolgende bijdragen kunnen daartoe als voorbeeld dienen.

*

KUNSTFILOSOFIE. Lezingen georganiseerd door v.z.w. AMARANT te Gent, Antwerpen en Leuven (maart - mei 1987).

Indien Vlaanderen iets is gebleven, indien ons iets bekend heeft gemaakt doorheen de wereld, dan is het de Vlaamse kunst. Daarmee is niet enkel deze van de Bourgondische tijd bedoeld, ook de Modernen, vanaf Ensor tot Broodhaerdts, van Magritte tot Vercruysse, van Permeke tot Matthys ... geven het beeld van een rijke artistieke erfenis. Bovendien treedt precies de laatste jaren een uitzonderlijke generatie cultuurmanagers naar voor : naast Jan Briers, die reeds enkele decennia lang het Festival van Vlaanderen leidt, zagen we Jan Hoet van zijn *Musée imaginaire* één van de best geziene musea voor hedendaagse kunst in Europa maken, en Gerard Mortier van de Brusselse *Muntschouwburg* de trekpleister voor operaliefhebbers, die voortaan onze *nationale trots* in één adem noemen met de Scala, het Metropolitan Theater of Bayreuth. In dit grote aanbod mengt het denken zich meestal slechts *bij gelegenheid*, in de vorm van een commentaar of inleiding. V.z.w. AMARANT heeft het initiatief genomen een reeks lezingen te organiseren waarin een aantal denkers zich *rechtstreeks* zouden inlaten met het fenomeen van de *kunst*. Achtereenvolgens kwamen vijf denkers aan bod : Karel Boullart, Marcel Martens, Benoît Angelet, Silvio Senn en Johan Moyaert.

Wat is kunst ? Hoe kunnen we erover spreken ? Wat is haar wezen en welke is haar plaats in de tijd die bekend staat als postmodernistisch ? Deze cruciale vragen animeerden de inspanningen van deze *ideeënkunstenaars*. *Karel Boullart*, de eerste in de reeks, ontwikkelde een beschouwing over de *avant-garde*. Het werd een melancholieke mijmering over het historische kader van de hedendaagse kunst. En, hoe onwaarschijnlijk dit ook moge klinken van deze positivistisch gevormde denker, zijn uiteenzetting leek eerder gestemd door

fenomenologische beschouwingen over het einde van de filosofie dan door het pragmatische postmodernisme dat hij expliciet in zijn betoog betrok. Maar wellicht refereert hij nog steeds liever aan en kunnen we niet eens meer onze eigen geschiedenis schrijven. De *grote verhalen* hebben een wereld geschapen die *"de menselijke hersencapaciteit"* overstijgt, en de hedendaagse kunst is gedoemd zich te beperken tot onderhoudende en onbetekenende spelletjes, zonder hoop op andere tijden. Het wezen van de moderniteit bestaat erin dat dat de mens de speelbal is van een ontmachtigende macht. Het is niet zeker of we ooit uit de Babelse spraakverwarring van het postmodernisme zullen opstaan, aldus Boullart, omdat de geschiedenis ons niet meer toebehoort. *Marcel Martens* verzorgde een zeer boeiende lezing over onmacht en macht van de filosofie om over het kunstwerk te spreken. Het werd een goed georchestreerde *opvoering* met achtereenvolgens een lectuur van *het proces* van Franz Kafka, een dialectische parodie op de moderne kunsttheoretici (a.d.h.v. *Doctor Faustus* van Thomas Mann), een muzikale verleiding voor filosofen (een compositie van Claude Coppens *"Zestien objecten en de herinnering eraan"*, 1971), en de voorlezing van een literaire *pense-bête* in de traditie die teruggaat op Joyce (een stuk uit *Fa:m' Ahniesgwow* van H.G. Helms, Köln, 1959). Een aporetisch einde voor een lezing die geen begrippelijke oplossingen wou brengen maar integendeel wou aanduiden dat de kunstfilosofie een weg naar de kunst behoorde te zijn. We wachten gespannen op de publicatie van de tekst, om ook *te zien* wat we die avond vooral *hoorden*. *Benoît Angelet*, die de keuze van de sprekers voor deze reeks suggereerde, gaf zelf een zeer interessante en rijk gestoffeerde lezing over *het 'subject' na het structuralisme*. Hij voerde een vurig pleidooi voor een nieuwe lectuur van *L'imaginaire* van

Sartre en liet zich daarbij inspireren door de moraalfilosofie van Emmanuel Levinas. Sartres bedoeling in *L'imaginaire* is het transcendente van het beeld te vatten. Het beeld als beeld-zijn waarover Sartre het heeft moeten we begrijpen als een denken-aan i.t.t. het denken-over. Angelet legt dit uit als het verschil tussen *beeld* en *dingfantoom*. Het zou ook het verschil zijn tussen *eidos* en *idea*, en respectievelijk overeenstemmen met een positieve en een negatieve aliënatie. Het verstaan van een kunstwerk zou hetzelfde betekenen als de tegenwoordigheid van een *eidos*. De dimensie van het kunstwerk is het *respect*. Men considereert een kunstwerk, of wat volgens Angelet hetzelfde betekent, men tracht er de eidetische waarde van te vatten. Benoît Angelet vaart voortaan een eigen koers, weg van Rudolf Boehms grondslagenkritische filosofie. Hij verdedigt een hermeneutisch standpunt dat gevoed is door de fenomenologie van Merleau-Ponty en Levinas.

Silvio Senn gaf een aantal beschouwingen over *kunst en metafysiek* ten beste. Kunst en metafysica hebben dit gemeen : beide zijn geanimeerd door de twee-eenheid van zijn en schijn. Senn ziet een bijzondere bijdrage in het werk van Merleau-Ponty wanneer deze duidelijk maakt in welke zin het zijn op het *waarnemende bewustzijn* is aangewezen. De betekenissen stammen niet uit een platonische ideeënwereld maar worden zichtbaar in de verdubbeling van ziende en zichtbaar-zijn. De kunst is geen mimesis en de betekenis geen adaequatio. Beide zijn de uitdrukking van het verschijnen zelf. Dit is een radicale breuk met de traditie van het westerse denken, aldus Senn in de discussie, maar een bijdrage die meer en meer in de vergeethoek dreigt te geraken. De parallel met de stellingen van Willy Coolsaet dringt zich hier op. Het is spijtig dat Senn dit dit gegeven niet aangreep om een discussie met hem aan te gaan.

Johan Moyaert besloot deze reeks met een lezing over

destructieve consumptie, een beschouwing over het nut van kunst en kunstgebruik. Hij vertrok van een dubbele vraag : wat loopt er verkeerd in datgene wat men gewoonlijk het "kunstbedrijf" noemt, en hoe kijkt men vanuit de filosofie tegen het kunstgebruik aan ? Het kunstbedrijf autonomiseert de kunst en sluit ze af voor de dagelijkse leefwereld. Dit komt overeen met een bepaalde interpretatie van de esthetica zoals die uit Kant en i.h.b. uit Schiller kan gehaald worden. Ze bestaat erin het wezen van de kunst als een *spel* te duiden zoals Marcuse dit deed in *Eros en civilisatie*. Moyaert toonde aan dat dit verkeerd is. Het past immers ook op het wereldbeeld van de *yuppies*. Met dit cynisme heeft Schiller niets te maken. Schiller wilde integendeel een corrigerende rol aan de kunst toeschrijven. Ze moest ertoe dienen de driften in evenwicht te houden (ze wederzijds beperken). Dit werd duidelijk vanuit een korte analyse van Schillers essay *over naïeve en sentimentele dichtkunst*.

Paul Willemarck

De teksten van deze reeks worden gepubliceerd door AMARANT. Voor bestelling kan men zich wenden tot v.z.w. AMARANT, Eedverbondkaai 267, 9000 GENT - 091/21.79.52. Kostprijs 300 fr.

*

De PERS een PEST ? Een studie- en overlegdag over pers en demokratie, de Vlaamse progressieve pers en de lezers. Ingericht door het Masereelfonds op zaterdag 12 september te Gent.

Twee thema's kwamen telkens opnieuw op de voorgrond. Ten eerste : moet de pers onafhankelijk of partijdig zijn ? Ten tweede : moet de linkse pers niet meer inspanningen leveren om haar 'uiterlijk' te verzorgen (lay-out, schriftuur, presentatie) ? Ik meen dat de tweede kwestie bijkomende verheldering brengt voor de eerste.
Wat de eerste vraag betreft werden de twee posities principieel verdedigd door enerzijds de inleider, Rudolf Boehm, die opkwam voor partijdigheid en anderzijds Paul Goossens, die de dag besloot met een pleidooi voor onafhankelijkheid. Volgens Boehm, (en ook zeer uitdrukkelijk volgens Kris Merckx, hoofdredakteur van *Solidair* en Piet Lampaert, hoofdredakteur van *De Rode Vaan*) vervult de pers pas haar rol van medium als ze bemiddelt in de demokratische samenspraak, dit wil zeggen als ze bericht over maatschappelijke noden en als ze projekten om daaraan te verhelpen en vooral de verantwoording van die projekten, publiek maakt. De pers vervult die rol slechts als ze partijdig is, wat niet betekent dat slogans worden herhaald maar dat de projekten effektief worden verantwoord en het publiek de gelegenheid krijgt zich hierover uit te spreken (dit laatste werd ook door Eric Corijn benadrukt in de konkrete werkvoorstellen die hij afleidde uit zijn analyse van het 'reddende publiek' van *De Morgen*).
Het politieke leven berust op polemiek. Dit is trouwens het enige fundament voor een verdediging van het pluralisme in de pers. Een krant als *De Standaard* is interessant voor zover er een duidelijk standpunt verdedigd wordt. Men leert daaruit tenminste wat het standpunt is van sommige bewindslieden en men weet waartegen men zich moet opstellen als blijkt dat ze

hun beloften niet waarmaken. Paul Goossens die tijdens de dag zelf niet aanwezig was en slechts op het laatste nippertje verscheen (voor een publiek waaronder de meesten hem a priori alle krediet geven), beklemtoonde nog eens de noodzaak van een onafhankelijke pers waarvoor "hij zal blijven vechten totdat zijn kop gebroken wordt tegen de muur". Hij ging te keer tegen de inertie van de bestaande partijen. Het is niet langer mogelijk met welke dan ook nog samen te werken. "De enige krant die zal kunnen overleven in de 20e eeuw zal een onafhankelijke krant zijn. Of die als titel *De Morgen* zal hebben, valt nog af te wachten." Een afdoend antwoord op de verdedigers van de partijdigheid heeft hij eigenlijk niet gegeven, ook al omdat hij lijkt te geloven dat partijdigheid altijd moet betekenen : aanleunen bij een bestaande, stevig gevestigde politieke partij.

De tweede kwestie werpt nog een ander licht op de eerste. Velen zijn er blijkbaar van overtuigd dat de moeilijkheden van de linkse pers te wijten zijn aan het feit dat niet voldaan wordt aan de moderne eisen van vormgeving en stroomlijning. Zo bijvoorbeeld Brigitte Raskin, hoofdredaktrice van *De Nieuwe Maand*. Ze droomt ervan het blad nog 'professioneler' aan te pakken en met professionalisme bedoelt ze vooral de stijl van formuleren, de lay-out, de presentatie. Natuurlijk moet ervoor gezorgd worden dat goed overkomt wat men wil meedelen (met de klemtoon op : overkomt), maar dat is toch helemaal iets anders dan aan een blad een aantrekkelijkheid van vorm verlenen die moet bewerkstelligen dat de lezer er aangenaam wordt door afgeleid in zijn vrije uren. Dat deze kwestie veel te maken heeft met de eerste blijkt precies uit het geval *De Morgen*. De grote aandacht voor de vormgeving lijkt daar perfekt aangepast aan de 'onafhankelijkheid' : de mooie vorm wordt zelf drager van een perspektief, namelijk een esthetiserend perspektief.

De onafhankelijkheid dreigt bijna onvermijdelijk neer te komen op het standpunt van de geblaseerde, 'progressieve', boven alle partijen staande consument, die weg is van elke nieuwe mode op welk vlak dan ook - de vrijetijdsbesteding krijgt zeer veel aandacht in *De Morgen* - en die in politieke kwesties enkel nog belang stelt als ze zijn zucht naar sensatie heel tijdelijk weer eens kunnen bevredigen.

Johan Moyaert

*

Een appel tot politiek nadenken

In de volkshogeschool te Brugge loopt een programma onder de titel "Het somber tijdsklimaat". Vanuit diverse invalshoeken wordt ons tijdsklimaat kritisch beschouwd (Rudolf Boehm, Koen Raes (hoofdredakteur Vlaams Marxistisch Tijdschrift), Rudi Laermans (socioloog, De Nieuwe Maand), Beatrijs de Maeseneer (psychoanaliste). Een verslag van de eerste avond die doorging op 28 september 1987.

De reeks analyses van het somber tijdsklimaat werd geopend door Rudolf Boehm die een eerder ongewone stelling naar voren heeft gebracht en daarmede zijn toehoorders met verwondering en verbouwereerdheid heeft geslagen. Het somber tijdsklimaat omschrijft hij als een aan de vooravond staan van de revolutie. En deze hele redenering baseert hij op een analyse van de Franse politieke denker Tocqueville die toestanden beschrijft die verontrustende gelijkenissen vertonen met de onze. Zelfs de gelijkenis in het ongeloof is opvallend. Dit ongeloof in de voorspelling van de revolutie komt neer op het niet kunnen geloven in een fundamentele omwenteling, in grondige veranderingen, in een alternatief. Nochtans is dit steeds mogelijk en het desbetreffend ongeloof is eerder symptoom voor het aan de deur staan van een fundamentele verandering, aldus Tocqueville en ook Boehm. Het somber tijdsklimaat is dus geen reden tot rechtse illusies en evenmin tot linkse depressies. Maar het is wel een reden tot respektievelijk vrees en zorg voor de revolutie. Is het gevaar immers niet groot dat in de chaos van de revolutie heel gemakkelijk een diktatuur in te stellen is ? De geschiedenis, sinds 1789, heeft het altijd bewezen. (In dit verband noemt Boehm het misplaatst altijd Stalin als voorbeeld aan te halen, gezien ook onze verlichte Westerse revoluties in diktaturen zijn ontaard.)

Aan de vooravond van de revolutie van 1848 heeft Tocque-

ville deze dus voorspeld. Daarvoor haalde hij zes redenen aan, zoals ook beschreven in zijn 'Souvenirs'.
1. De klasse die regeerde was onbekwaam en onwaardig geworden om te regeren, door onverschilligheid, morele fouten en egoïsme. Tegelijk was dit een werkzame oorzaak die hen hun macht deed verliezen.
2. De regeringsgeest werd gekenmerkt door geesteloosheid : de regering stelde zich geen grote vragen meer en hield zich op het vlak van dagdagelijks opportunisme.
3. De bijzondere geest van de middenklasse werd de algemene geest van de maatschappij. Deze geest is aktief, oneerlijk, opportunistisch, uitdagend uit ijdelheid en egoïsme, angstig en in alle zaken gematigd. In feite komt het erop neer dat de regering iets wordt als een naamloze vennootschap, voor wie alles in funktie staat van het voordeel van de aandeelhouders.
4. Een echt politiek leven ontbrak : vragen die de maatschappij in haar geheel betroffen, konden niet meer aan de dagorde komen.
5. Enkele opvallende gevallen van korruptie binnen regeringskringen hadden er het volk van overtuigd dat de gehele heersende klasse korrupt was. Hun reaktie leek op een vertrouwensvolle onderwerping, doch was eigenlijk een stille minachting voor al wat politiek was.
6. Niettemin was er toch een soort politiek leven aan het broeien onder de oppervlakte. Overal ontstonden vragen en twijfels omtrent een fundamentele pijler van de samenleving toen, nl. *het recht op eigendom*. Niet in zijn Souvenirs, maar in *L'ancien régime et la révolution* haalt Tocqueville met betrekking tot de revolutie van 1789 nog een 7de reden aan :
7. De instellingen waren op het ogenblik van de revolutie reeds een fiktie geworden.

Vertrekkend vanuit deze gegevens voorspelde Tocqueville een toekomst met een diepe sociale omwenteling ofwel een aanslepende anarchie die door tijdelijke diktaturen zou onderbroken worden.
En vanuit een analogie van onze situatie met deze gege-

vens voorspelt ook Boehm ons een dergelijke toekomst. In zijn beschrijving van de huidige toestand gaat het o.a. over de onbekwaamheid van onze regering die weigert grote vragen ook maar onder ogen te zien. Is het niet zo dat de overwinning van de werkloosheid op hun programma stond ?
De politiek van onze regering is te omschrijven als een boekhouderspolitiek. Het enig gezichtspunt is het terugbetalen van de schulden aan de Belgische banken, en zij zijn het bijgevolg die ons bewind bepalen.
In 1848 begonnen overal twijfels te ontstaan omtrent het eigendomsrecht - ook op dat vlak is zich iets vergelijkbaars aan't voltrekken : ook nu is er een vraag die overal en bij velen opkomt, niet betreffende eigendom, doch betreffende de *industriële produktie*.
Het is bijvoorbeeld vreemd dat de groenen relatief populair zijn terwijl ze toch beweren dat het gehele produktieapparaat zou moeten worden opgeblazen. Bovendien is de 'groene' gedachte ook aanwezig aan socialistische zijde, en bij de kommunisten, en zelfs aan de rechterzijde. Het is vandaag in de mode om te denken aan de post-industriële maatschappij waar diensten belangrijker zijn. Volgens Boehm drukt zich in deze twijfel aan de industriële produktie een rechtmatige twijfel uit.
Tenslotte merkt de spreker nog een andere analogie op : onze fiktieve instellingen. Hij wijdt uitgebreid uit over onze universiteiten doch wijst erop dat de grootste fiktie wellicht de volkssouvereiniteit is en de zogenaamde scheiding van de machten.

Er is dus een afwezigheid van politiek leven en tegelijk is het zo dat een samenleving zonder politiek leven onmogelijk is. Dàt is het precies wat onze huidige situatie prerevolutionair maakt. Wat op zich helemaal niets waarborgt. Er is dus geen reden om hoop te koesteren, doch er zijn redenen te over om zich de vraag te stellen : wat te doen ? Weten wat doen is een praktisch

weten. Wellicht samengaande met het feit dat we geen politiek leven hebben, is in onze beschaving ook het praktisch weten in krisis.
Boehm besluit tenslotte met een boutade : op de vraag wat te doen moeten we de moed hebben om te zeggen dat we het niet weten. Zoals Plato zei : "Alleen hij is wijs die weet dat hij niet weet".

Sonja Lavaert

*

Vrede én ideologische confrontatie ! Naar aanleiding van het bezoek van Erich Honecker aan België, richtte de Vereniging België - DDR op 1 oktober 1987 een podiumgesprek in rond het thema : "De stem van de kleine landen in de Europese veiligheid". Dit gesprek vond plaats in de bank BBL, Kouter, Gent.
Op het podium zaten als sprekers de ambassadeur van de DDR, Ernst Walkowsky, Rik Coolsaet (stafmedewerker aan het Socialistisch Emiel Vandervelde-Instituut), Ignaas Lindemans (voorzitter Pax Christi Vlaanderen), Luc Delanghe (adjunkt algemeen sekretaris ACW), Jacques Nagels (hoogleraar ekonomie ULB). Gespreksleider was John Bultinck, voorzitter van het Gents komitée van de Vereniging België - DDR.
In het gesprek tussen deze personen bleek er een grote eensgezindheid te bestaan over het feit dat de kleine landen een rol zouden kunnen spelen in de Europese veiligheid. Rik Coolsaet schetste wel scherp de volgens hem zware voorwaarden die hiervoor zouden moeten vervuld worden, namelijk : er moet een mogelijkheid zijn dat op internationaal vlak alternatieven aan bod kunnen komen ; een ontspanningspolitiek moet op consensus berusten ; er moet een pragmatische en geen ideologische diplomatie gevoerd worden ; het diplomatiek personeel moet competent zijn.
Als voorbeeld van hoe men als klein land met minimale reële internationale macht toch invloed kan hebben, werd dikwijls de Harmel-doktrine aangehaald. Pierre Harmel stelde dat tussen de machtsblokken de confrontatie door coöperatie vervangen moest worden. Harmel slaagde bijna ...
Als belemmering voor kansrijke initiatieven, uitgaande van de kleine landen, werd de loyaliteitseis gezien die door de supermachten aan haar bondgenoten gesteld wordt. De kleine landen staan dan voor de keuze om hondstrouw solidair te zijn of een eigen profilering na te streven binnen het machtsblok waartoe ze behoren.
De ekonomische bijdrage tot het podiumgesprek was thematisch zwak maar revelerend. Uitgaande van de stelling dat ekonomische coöperatie de vrede bevordert,

gaf Jacques Nagels een overzicht van de handelsbetrekkingen tussen de DDR en België. De vraag die m.i. aan bod zou moeten gekomen zijn, is of de wapenwedloop niet juist een voorwaarde is voor het instandhouden van het kapitalistisch produktiesysteem, en dat dus de vrede als voorwaarde heeft de afbouw van het kapitalisme.
Maar daarover werd in alle talen gezwegen. Langs beide zijden is men blijkbaar ijverig op zoek naar afzetgebieden voor de overgeproduceerde marktgoederen, en wordt er dus 'in alle vriendelijkheid' geen ideologische confrontatie gezocht. De ideologische discussie is echter een voorwaarde voor het behoud van de vrede. Of wil men juist de ideologische discussie uit de weg gaan omdat anders de eigen 'hypocrisie' aan het licht zou komen ? Vreest men misschien dat zou blijken dat de ideologische slagtermen 'vrijheid' en 'demokratie' weinig of niets betekenen ?
Een te 'vredelievende' avond 'vol goede bedoelingen' binnen een 'vriendelijke' bankinstelling ...

Guy Quintelier.

*

Vrouwendag '87 .

11 november : Wapenstilstand - 11 11 11 - Vrouwendag - bijeenkomst van 'ons' clubje. Een spijtig 'toeval' dat die laatste twee samenvielen ? Of zijn er te weinig vrouwelijke leden in het clubje om daarmee rekening te houden ? Nochtans ook mannen kunnen heel wat leren op een Vrouwendag.

'Feest' : het thema van de 16de Vrouwendag. Een verrassend thema. Moet er dan niet meer over serieuze zaken gepraat worden ? Toch, de Vrouwendag zou anders geen Vrouwendag zijn. Het feit dat er dit jaar wéér een Vrouwendag kon doorgaan was voor het V.O.K. (Vrouwen-Overleg-Komitee) een mijlpaal, een aanleiding dus om met de hele Vrouwenbeweging van Vlaanderen te feesten. Deze 'Feest-Vrouwendag' werd dan ook op een andere manier aangepakt. Tot nu toe hanteerde het V.O.K. elk jaar hetzelfde stramien : er werd een centraal thema gekozen, daarrond werd een debat georganiseerd (meestal met vrouwelijke politici) en verder waren er standjes van de verschillende groeperingen. Dit jaar werden de standjes vervangen door een catalogus waarin 93 vrouwengroepen zich voorstellen. Deze catalogus geeft een schitterend overzicht van de Vrouwenbeweging in Vlaanderen. "Het is een brochure met grote en kleine vrouwenorganisaties, met politieke vrouwen, lesbiennes, met ons Staatssecretariaat, met vormingsorganisaties over de zuilen heen." (Verkrijgbaar aan 150 fr. op het adres A.S. Van Neste, Liedtsstraat 29 1210 Brussel of K. Boone, Breughelstraat 31-33 2018 Antwerpen.) Het ietwat verstarde paneldebat werd vervangen door een 'praatshow' met Annemie Van Winckel en Marleen Bergen, het BRT-Kraaienest-duo. De onderwerpen van deze praatshow waren : vrouwen en hulpverlening, vrouwen en positieve aktie en vrouwen en kunst. Er werd ook veel aandacht besteed aan vrouwelijk artistiek talent. Talent dat zich uitte in woord en beeld, in toneel, zang en muziek. Daarnaast kon je ook nog de hele dag door naar een workshop

rond lijfwerk gaan. Er was keuze tussen ritmisch primitief dansen, zelfverdediging, massage en yoga. Wie niet zozeer geïnteresseerd was in 'lijfwerk' kon verschillende video's en films bekijken, o.a. Nigaragua's eerste langspeelfilm "Mucheras de la Fronteras". Een ontzettend aanbod van aktiviteiten dus waaruit je kon kiezen of beter, moest kiezen want er liepen ongeveer zo'n viertal aktiviteiten op hetzelfde moment.

Na dit vrij programmatisch overzicht wil ik iets meer inhoudelijker weergeven wat er gezegd en gedaan werd die dag. Het is slechts een beperkte weergave uit het grote aanbod door het feit dat de aktiviteiten gelijktijdig verliepen.
De opkomst was groot, zo'n 2200 vrouwen waaronder opvallend veel lesbiennes die voor die gelegenheid een aktieve aanwezigheidspolitiek voerden. Het Lesbisch Doe-Front had een hele stapel zelfklevende roze driehoeken meegebracht die lesbiennes konden opkleven. Het is een feit dat lesbiennes in de Vrouwenbeweging maar al te gemakkelijk vergeten worden of in een hoekje geduwd worden. Vandaar hun aktie. Valt nog te vermelden dat er ook een 40-tal mannen aanwezig waren.
In de voormiddag beginnen we met een video "Gedaan met lachen" over indiaanse vrouwen, de Campa's in de Amazone en de confrontatie met de beschaving. De voornaamste bedoeling was om de veranderingen in de man-vrouw verhouding weer te geven. Veranderingen t.g.v. de confrontatie met de beschaving, meer bepaald als gevolg van de evangelisatie. De Campa's in Peru, een jacht- en plukkerskultuur, leven in een soort oercommunistische maatschappij (zoals beschreven door H.L. Morgan). Het is een egalitaire samenleving met groepsgerichte produktie, arbeid en herverdeling. Mannen en vrouwen doen er wel verschillende arbeid (mannen jagen, vrouwen plukken (yucawortels)) maar die taken worden gelijk gewaardeerd. De mannentaken worden niet overgewaardeerd. Er is een gelijke verdeling van de produkten, die, weliswaar door de vrouwen klaargemaakt, gezamelijk opgegeten worden. Mannen

en vrouwen eten in aparte kringetjes wegens het eettaboe. Vele kilometers verder liggen de geëvangeliseerde dorpen. Met de evangelisatie verdwijnt het groepsgerichte gemeenschapsleven. Ieder gezinnetje voor zich. Mannen worden opgeleid tot 'evangelisten'. Er wordt aan landbouw gedaan en mannentaken worden hoger gewaardeerd. Hier is de man de baas. De evangelisatie is in die zin dan wel gelukt cfr. Genesis 3.16 "De lasten uwer zwangerschap zal ik verzwaren; in smarten zult gij kinderen baren; toch zult gij naar uw man verlangen, en hij zal over u heersen."
De Campa-vrouwen die in de grootsteden van Peru terecht komen verzeilen meestal in de prostitutie of worden opgenomen in gezinnen, bedrijven waar ze 'voor kost en inwoon' soms tot 12 uur per dag moeten werken.
Een boeiende reportage die mijns inziens toch een te idyllische voorstelling gaf van de zogenaamde primitieve Campa-gemeenschap, daar er niet werd ingegaan op eventuele ziekte, kindersterfte, gemiddelde leeftijd en noem maar op.
Van de videozaal gaan we naar de theaterzaal waar vier vrouwen het werk van Edna Sint Vincent Millay naar voren brachten. Edna Sint Vincent Millay (1892-1950), een Amerikaanse schrijfster, dichteres en fervent feministe; haar werk, een must. Woorden van een vrouw van toen, gevoelens van vrouwen van nu... . Woorden dus van de dichteres Millay, "a sophisticated woman" die de conventionele opvattingen over de vrouwelijke deugd aanviel.
Zevenentwintig sonnetten van Millay werden in het Nederlands vertaald door H. De Coninck. Ze werden uitgegeven bij ORION, Brugge onder de titel : "Ter ere van de goedertieren maan.".
Voor diegenen die haar niet mochten kennen, volgt hierna een voorsmaakje.

Omdat ik vrouw ben en behoorlijk heb te lijden
van al de grillen en behoeften van mijn soort,
laat jouw nabijheid iemand in mij aan het woord
die zegt (wat ze niet meent) hoe goed ze met je vrijde.

Maar het is niet omdat ik op mijn borsten dulde
jouw tachtig kilo en jouw pompen en jouw zweten
- passie verheldert 't bloed en verduistert 't weten -
dat ik mij niet herinner hoe je lulde.

Je moet niet denken dat dit zielige verraad
van mijn sterk bloed tegen mijn zwak verstand volstaat
om jou in liefde te gedenken.

Dit hitsige gedoe van 't wijf dat in mij praat
vind ik hoegenaamd geen reden tot een konversatie
als ik je nog eens tegenkom op straat.

In de namiddag is de praatshow aan de beurt. Het eerste thema 'Positieve aktie'. Spreeksters : Monika Triest, Anit Vervoort, Veerle De Winter (RTT) en Leen Van Damme (Generale Bank).
De wet op de gelijke behandeling van mannen en vrouwen in het arbeidsproces bestaat nu bijna tien jaar. De wet van 4 augustus 1978 voorziet de gelijke behandeling van mannen en vrouwen : ten aanzien van de arbeidsvoorwaarden, de toegang tot het arbeidsproces, de beroepsopleiding, de promotiekansen en ten aanzien van de toegang tot een zelfstandig beroep. Hoewel wettelijk dus bijna alles in kannen en kruiken is, bestaat er *feitelijk* nog veel discriminatie. Een voorbeeld van de seksistische mentaliteit geeft de enquête (uitgaande van de EG) gehouden onder 1367 vrouwelijke artsen in ons land. Daaruit bleek dat meer dan de helft van hen als gevolg van hun vrouw-zijn moeilijkheden ondervond bij een sollicitatie. (M. Van Hemeldonck : "Volg deze vrouw in Europa.") Vrouwen vindt men vooral terug in lagere functies,dus minderbetaalde jobs. Veel meer vrouwen dan mannen werken in een onzeker statuut.

Vrouwen maken minder kans op promotie. Vrouwen zijn gedurende jaren, decennia achteruitgesteld en werken doorgaans ondergekwalificeerd terwijl meerdere mannen overgekwalificeerd werken. Conclusie : de wetgeving alleen volstaat niet. Er moet ook gewerkt worden aan een mentaliteitswijziging en vrouwen hebben een ruggesteun nodig. Vandaar de positieve aktie.
Men onderscheidt de harde en de zachte positieve aktie. De harde aktie impliceert de daadwerkelijke voorkeurbehandeling van de vrouw (die aan de gestelde eisen voldoet natuurlijk want daarover bestaat nogal dikwijls verwarring). De zachte positieve aktie biedt een ruggesteun voor de vrouw, schept een aantal faciliteiten, helpt de vrouw beter haar weg te zoeken op de arbeidsmarkt. Konkrete voorbeelden daarvan zijn : kinderopvang voorzien, studieruimtes voorzien op het werk, assertiviteitstraining enz... . Door gebrek aan behoorlijke infrastructuren (kinderopvang bvb.) hebben vrouwen nog steeds *feitelijk* minder kansen, bvb. tot promotie. Promotie vereist meestal het slagen voor examens en de dubbele taak van de vrouw vormt hier dikwijls een belangrijke hinderpaal.
In België lopen reeds een aantal projecten in overheidsinstellingen (Ministerie voor Tewerkstelling en Arbeid, RTT) en in privé-ondernemingen (de banken GB en BBL). Er is een KB in de maak om positieve akties verplicht te maken nl. vormings- en tewerkstellingsinitiatieven. Monika Triest die positieve aktie bestudeerde in een aantal Europese landen vermeldt Noorwegen als koploper op dit vlak. Daar is de wet van 'het principe 40%-60%' van kracht, wat inhoudt dat raden, overlegorganen e.d. niet mogen functioneren als er een overwicht van mannelijke of vrouwelijke leden is. Raden moeten gemengd zijn nl. tussen de 40% en de 60%.
Er zullen, zeker in België, nog heel wat akties nodig zijn om een *feitelijke gelijkwaardigheid* te bereiken. Denken we maar aan het feit dat zelfs de CAO nr. 25 (afgesloten op 25 oktober 1975 en handelend over de gelijkheid van bezoldiging tussen mannelijke en vrouwelijke werknemers) nog steeds met de voeten getreden

wordt, zij het dan op een indirecte manier nl. door functie-segregatie. Functie-segregatie of functie-apartheid houdt indat vrouwen andere functies krijgen toegewezen die verschillend zijn en minderwaardig geacht worden. Functie-evaluatie houdt namelijk rechtstreeks verband met het waardensysteem dat in een bepaalde samenleving bestaat. Zo kan er in een bepaalde samenleving, in een bepaalde periode, een bepaalde consensus bestaan, een bepaalde idee overheersen, over de karakteristieken van functies, die hoger aangeslagen worden (en dus beter betaald) op basis van bepaalde kwalificaties (bv. opleiding, ervaring, lichaamskracht) en de lasten of verantwoordelijkheden die ze meebrengen. Men kan dus spreken van functie-discriminatie ten aanzien van vrouwen wanneer zij taken toegewezen krijgen die men algemeen beschouwt als minderwaardig. En functie-discriminatie hangt in de praktijk samen met loondiscriminatie !

Een volgend deel van de praatshow stond in het teken van artistiek talent. Een ander thema, een andere sfeer. Interviews met sterke vrouwen die zich waarmaakten. Patricia Beysens bracht een paar jazznummers; Erika Raven vertelde over haar carrière als striptekenares; de twee animatiefilms : "Vol van Gratie" en "Een Griekse Tragedie" van oscarwinnares Nicole Van Goethem werden vertoond. Als laatste, Kristien Hemmerechts, auteur van "Een zuil van zout", die het Vlaamse literaire wereldje aankloeg : "Vrouwelijke auteurs worden zelden of niet opgemerkt terwijl phallus-literatuur (cfr. Brusselmans) o... zo belangrijk geacht wordt.". "Ach meisje, waar *zeur* je nou over, *jij* kan toch uitgeven.", is de meest voorkomende reactie op haar kritieken. Nochtans K. Hemmerechts' kritiek is terecht. Het is niet omdat één of enkele vrouwen over de talrijke hindernissen heenkomen dat deze niet moeten neergehaald worden. Trouwens het is ook een typisch denigrerende houding tegenover vrouwen om hun kritiek steeds af te doen als

gezaag, gezeur; het is een kleinerende manier om hen de mond te snoeren en zo de bestaande situatie in stand te houden.

De Vrouwendag, een feest én een aanklacht, een manifestatie van protest en engagement, blijft een noodzakelijke ondersteuning van de Vlaamse Vrouwenbeweging. Het is een realisatie van het VOK, een pluralistisch forum waar progressief en feministisch denkende vrouwen bijeen komen om samen sterker te staan. Met Rita Mulier zou ik zeggen : "Alleen wanneer vrouwen de scheidingsmuren slopen en luid roepen, worden ze buiten het eigen huis gehoord.". En dat is het dan ook wat op de jaarlijkse Vrouwendagen gebeurt.

Karen François

*

* *

KRITIEK

R E E K S A F Z O N D E R L I J K E U I T G A V E N

* Willy Coolsaet : "Produceren om te produceren. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx."
(uitverkocht)

* Rudolf Boehm (met medewerking van Lode Frederix en Paul Willemarck) : "Ideologie en ervaring. Materialen voor een ideologiekritiek op fenomenologische grondslag."
(uitverkocht)

* Lode Frederix : "Te weinig demokratie ? Principiële beschouwingen over het ideaal van de Westerse demokratie."

* Ludo Abicht : "Brood, rozen en utopie."

In de reeks "afzonderlijke uitgaven van Kritiek" zijn twee nieuwe boeken verschenen :

TE WEINIG DEMOKRATIE ?
Principiële beschouwingen over het ideaal van de Westerse demokratie.

door Lode FREDERIX

Het boek bevat 240 bladzijden en is te bekomen door storting van 280 BF plus 30 BF verzendingskosten op de rekening 448-0600001-57 van KRITIEK, Blandijnberg 2, 9000 Gent. Het is ook te verkrijgen op het seminarie voor moderne wijsbegeerte (hetzelfde adres) of bij de auteur :

Lode Frederix
Wolfbeemdstraat 5
2610 Wilrijk
Tel. : 03/ 230.90.85.

BROOD, ROZEN EN UTOPIE.

door Ludo ABICHT

Het boek bevat 180 bladzijden en is te bekomen door storting van 250 BF plus 20 BF verzendingskosten op de rekening 448-0600001-57 van KRITIEK, Blandijnberg 2, 9000 Gent. Het is ook te verkrijgen op het seminarie voor moderne wijsbegeerte (hetzelfde adres) en bij de auteur :

Ludo Abicht
Brialmontlei 31
2018 Antwerpen
Tel. : 03/ 239.46.58.

TE WEINIG DEMOKRATIE ?
Principiële beschouwingen over het ideaal van de Westerse demokratie.

door Lode Frederix.

De definitieve ondergang van de Westerse demokratie, dit wil zeggen van het ideaal van vrijheid en tolerantie, is, hoe onwaarschijnlijk dat ook klinkt, in zicht ! Het gevaar dat ze bedreigt gaat echter niet zozeer uit van haar gemakkelijk te identificeren externe of interne "vijanden", maar, paradoksaal genoeg, van haar uitdrukkelijke "vrienden". De these van het boek luidt dat, hoe meer (Westerse) demokratie (het tolerantie- en vrijheidsideaal) wordt nagestreefd, des te minder er zal gerealiseerd worden. Deze paradoks omvat heel wat meer en anders dan wat de Westerse traditie van Plato tot Popper, hierover weet te vertellen. Ze is veel principiëler, en daarom ook veel tragischer. Ze is gelegen in dat wat de Westerse demokratie tot demokratie maakt.

De Westerse demokratie is niet te redden ! Meer nog, wil het Westen zelfs maar gewoon fysisch blijven bestaan, dan moet het zich ideologisch en institutioneel radikaal, tot in haar wortel zelf, veranderen. Zelfs de keuze voor deze verandering is de mens niet meer gegeven. Maar in welke zin moet deze verandering gaan ? Het boek tracht enkele richtlijnen te geven voor een alternatieve, en zoals bovendien zal blijken, pas werkelijk demokratisch te noemen samenleving en wereld. In plaats van het tolerantie- en vrijheidsideaal moet de intersubjektiviteit de grondslag voor een humane, demokratische wereld worden.

BROOD, ROZEN EN UTOPIE.

door Ludo Abicht.

In de geest van Ernst Bloch bespreekt dit boek de rol van de utopie in onze maatschappij vandaag. Welke vroegere utopische dromen werden er tot nog toe al verwezenlijkt en welke zijn vandaag van belang ? Wat is de conserverende kern van elke vorm van progressiviteit ?
Na een kritiek op twee valse utopieën van onze tijd ("high technology" en de "terugkeer naar het eenvoudige leven") wordt aan de hand van twee strategieën (het orde-model van de jezuïeten en het partij-model van de marxisten) gewezen op de onmogelijkheid van een elitaire weg naar de democratie. Het boek eindigt met een reeks suggesties voor de hernieuwing van een geïnformeerde, militante hoop.

Politieke stellingname : De toekomst van de vredesbeweging. p. 3

Willy Coolsaet : Nietzsche en de wil tot macht. p. 8

Rudolf Boehm : Nietzsche, Heidegger of - is dat metafysica ? p. 24

Chris Van Kerckhove : Kunst als tweesnijdend zwaard. p. 37

Paul Willemarck : Neokantianen in Parijs. p. 52

Luc Ferry en Alain Renaut : Van een terugkeer op Kant. Lectuur van de transcendentale dialectiek in het Collège de Philosophie. p. 55

Lode Frederix : Naar een kritiek op de Westerse demokratie. p. 80

Rudolf Boehm : Zijn onrecht, wanhoop en dood reeds definitief weggenomen ? p. 89

Kroniek. p. 95