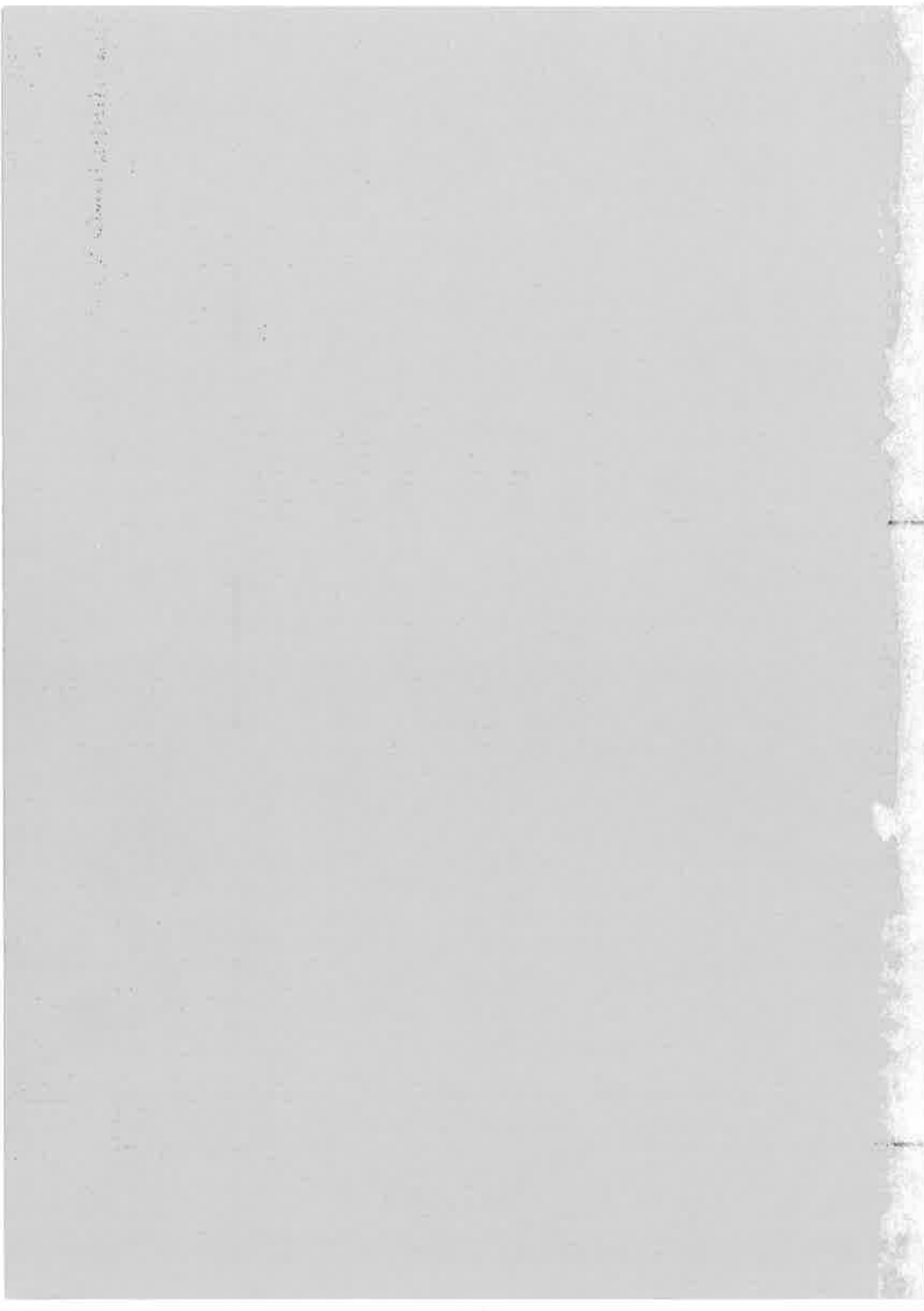


KRITIEK

Tijdschrift van het genootschap
voor fenomenologie en kritiek

5

mei 1983



I.S.S.N. 0770-5271

KRITIEK

Tijdschrift van het genootschap
voor fenomenologie en kritiek

5

mei 1983

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.

*

Redactie: B.Angelet, R.Boehm, W.Coolsaet,
J.Késenne, J.Leyers, J.Moyaert, G.Quintelier,
G.Van den Enden, L.Vanneste.

Sekretariaat: J.Moyaert en G.Quintelier.

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

*

Jaarabonnement (2 à 3 nummers): BF 200,- ; fl.14,-
Enkelvoudig nummer: BF 100,- ; fl. 7,-
Studenten halve prijs.
Betalingen op rekening Kredietbank:

448-0600001-57

met vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)"

VOOR EEN BESCHEIDEN MORAAAL

Luc Vanneste

Met de regelmaat van een klok vindt men in een krant als 'De Standaard' berichten als: "Het Vaticaan vindt, dat de prenatale diagnose te makkelijk leidt tot abortus, aangezien momenteel geen mogelijkheid bestaat om ontdekte afwijkingen te herstellen. Het noemt 'zulk gedrag (...) een houding van pseudo-humanisme dat de morele orde van objectieve waarden bedreigt en dat moet verworpen worden door rechtgeaarde gewetens'..." (13/03/81). Het is er mij helemaal niet om te doen een debat uit te lokken over prenatale diagnose of over abortus. Ik wil enkel de manier onderstrepen waarop het Vaticaan argumenteert: een gedrag is af te keuren wanneer het in tegenspraak is met de morele orde van objectieve waarden. M.a.w. het Vaticaan steunt zich op een van de mens onafhankelijke ordening van regels die toelaten te bepalen of een gedrag al dan niet toegelaten is. Dit betekent niet dat er voor de mens geen keuze zou zijn: hij kan wel degelijk kiezen voor of tegen de morele orde!! Net zoals hij bijvoorbeeld kan kiezen naar het Noorden of naar het Zuiden te gaan, maar niet kan kiezen waar het Noorden of het Zuiden zich bevinden.

Een kerngedachte van Jean-Paul Sartre is nu een frontale aanval op iedere moraal die aanspraak maakt op een absolute geldigheid die zou afgeleid zijn van zo'n morele orde. In moreel opzicht kiezen we volgens Sartre wel degelijk waar het Noorden en het Zuiden zich bevinden. Onze vrijheid strekt zich dus verder dan het al dan niet gehoorzamen aan ons voorgelegde regels: we stellen de regels zelf op. Sartre heeft die kerngedachte heel concreet vertolkt in zijn

theaterwerk. Hij was er trouwens van overtuigd dat theater op de eerste plaats moet tonen hoe een mens vanuit zijn situatie zichzelf maakt. Het theater kan dit door a.h.w. in een gedachtenlaboratorium extreme situaties te konstueren, waardoor zichtbaar wordt wat zich in het leven van iedereen en dagdagelijks afspeelt (1). Ik stel voor haar hierna in twee verwante stukken te volgen: 'Le Diable et le Bon Dieu' en 'Les mains sales' (2). Ze tonen hoe Sartre nog aktueel kan zijn. Maar vooral hoe de omvang van de vrijheid die hij de mens toedicht geen aanleiding tot overmoed kan zijn.

De duivel en de goede god

Goetz is een zestiende-eeuwse huur-generaal. Hij is het hoofdpersonage van 'De Duivel en God'. We leren hem kennen tijdens de belegering van een stad. Hij heeft net het leger van zijn broer in de pan gehakt. Nu dreigt hij alle inwoners van de stad uit te moorden. Wanneer hem gevraagd wordt waarom, antwoordt hij: omdat het het kwade is, omdat het goede al gedaan is. Op het laatste nippertje bedenkt hij zich. Hij wordt nl. uitgedaagd door de priester Heinrich, die beweert dat toch iedereen het slechte doet en dat het God is die uitkiest wie hij zal redden. Zo'n voogdij kan Goetz niet aanvaarden. Hij zal voortaan het Goede doen, of tenminste hij laat het lot daarover beslissen. Alleen helpt hij dat lot een beetje door vals te spelen. Hij breekt de bezetting op en keert terug naar huis, waar hij zijn gronden aan de boeren geeft. Hij sticht de stad van de zon, waar iedereen gelukkig zou moeten zijn. Op het eerste gezicht slaagt hij daar in, tot duidelijk wordt dat het geluk van zijn boeren de revolte van zijn naburen losmaakt. Neutraliteit in die strijd blijkt onmogelijk. Maar kan men hieruit besluiten dat de keuze voor Het Slechte en Het Goede tot hetzelfde resultaat

leiden? In elk geval leiden ze beiden tot geweld. Maar daarenboven: beide keuzen staan in dienst van zij die de macht in handen hebben. Met betrekking tot de keuze voor Het Slechte wordt dit expliciet door een van de personages beargumenteerd: "Gij brengt wanorde aan. En de wanorde is de beste dienaar van de gevestigde orde... iedere destructie haalt in de war, verzwakt de zwakken, verrijkt de rijken, verhoogt de macht van de machtigen." (p.93) Maar ook de keuze voor Het Goede dient dezelfde meester, precies door het geweld met alle geweld af te keuren. Door volstrekt tegen het geweld te zijn, verhindert men de bewapening van de zwakken en houdt men de sterken in het zadel.

In de loop van de geschiedenis heeft die instelling die er zich bij elke gelegenheid expliciet op beroept dienaar van het Goede te zijn, getoond hoe zij voortdurend aan de kant van de machtshebbers stond.

Men zal me wellicht op uitzonderingen wijzen: in Latijns-Amerika zijn er toch landen waar de kerk zich aan de zijde van de armen heeft gesteld! Afgezien van het feit dat de huidige situatie mede door de kerk gekreëerd en misschien zelfs zonder die kerk ondenkbaar is, moet hiertegenover gesteld worden: niet de kerk als zodanig stelt zich achter de armen! Hoe lang is het geleden dat de paus de hand schudde van de cynische moordenaar Pinochet! En doet de kerk niet alle moeite om de bevrijdingstheologie te smoren?

Aan de kant van de armen staan individuen en wel tegenover de kerk! Absolute voorwaarde is dat zij de absoluutheidsmoraal aan de kant zetten, dat zij de wapens ter hand nemen!

Maar is die dubbelzinnige positie lang vol te houden? We vinden iemand op zo'n positie in het stuk van Sartre: Heinrich, zijn naam werd al genoemd.

Heinrich is een uit het volk komende priester. Hij is blijven leven zoals de armen, die hem daarom respekteren en liefhebben. Maar wanneer hij moet

kiezen voor de kerk of voor de armen, kiest hij voor de kerk. Hij worstelt ermee, want hij is oprecht. Maar hij weigert in te zien dat de kerk en de armen tegenstelde belangen hebben. Op de vraag van een vrouw waarom haar kind dood gegaan is van de honger kan hij zich alleen maar vastklampen aan het absurditeitsargument: zij moet geloven dat wat gebeurd is het beste is, alleen God overziet alle konsekwenties. In werkelijkheid is haar kind gestorven doordat de aartsbisschop, enkel uit eigenbelang, de stad heeft laten belegeren - eigenbelang dat zich wel te verstaan op God beroept.

Tegenover de argumentering van Heinrich staat de uitroep van Hilda. Zij is de tegenpool van Heinrich. Ook zij heeft door het leven van het volk te delen de liefde van dat volk verkregen. Maar zij weigert God te verkiezen boven de mensen: "Indien Hij het recht zou hebben onschuldigen te straffen, ik zou me onmiddellijk aan de duivel geven." (p.155) "Ik heb slechts afkeer voor uw imbeciele uitverkorenen die het hart hebben om zich te verheugen wanneer er vervloekten zijn in de hel en armen op aarde; ik ben van de partij van de mensen en ik zal haar niet verlaten; ..." (p.158). Heinrich van zijn kant kan de ontdekking dat er alleen maar mensen zijn, dat er geen enkel ekskuus voor verantwoordelijkheid tegenover de medemens is, niet verdragen.

De goede duivel (Jean Genet)

Maar keren we terug naar Goetz, met de vraag of het dan helemaal hetzelfde is of men kiest voor Het Slechte of Het Goede ?

Herinneren we ons waarom Goetz volgens eigen zeggen voor Het Slechte koos: omdat Het Goede al gedaan is. Hoe komt iemand tot die redenering? Als we proberen die vraag te beantwoorden, komen we vanzelf op een antwoord voor de vorige. Meteen zullen we iets meer te weten komen over de filosofische achtergrond

van het stuk. Het sluit immers wel degelijk aan bij de filosofie van Sartre.

We kunnen misschien terecht in het boek dat Sartre omstreeks dezelfde tijd als het toneelstuk schreef: 'De heilige Genet, komediant en martelaar' (3)

Het was een inleiding tot het verzameld werk van de ooit zo verguisde dief, pederast en romancier Jean Genet. Ook hij was een bastaard; als kind was hij uitbesteed aan boeren; hij wordt er opgenomen in een gemeenschap waar het hebben primeert, terwijl hijzelf niets heeft: "Natuurlijk, hij heeft honger noch kou. Men geeft hem onderdak en eten. Maar dit is het juist: men *geeft* ze hem. Dit kind heeft alleen maar teveel geschenken: alles is geschenk, tot de lucht die hij inademt, ..." (p.17) Van Goetz horen we: "Ik zou niets meer accepteren, zelfs niet de gunsten van een vrouw. - Waarom? - Omdat ik teveel ontvangen heb. Gedurende twintig jaar hebben ze me alles gracieus gegeven, tot en met de lucht die ik inademde: een bastaard, hij moet de hand kussen die hem voedt." (p.69) De kleine Genet probeerde zijn situatie op te vangen door een nabootsing van het hebben, tot hij betrappt werd en een beschuldiging hem vastnagelde: *dief!* Genet was zo weerloos dat hij slechts op één manier kon reageren, nl. door de beschuldiging op zich te nemen: Ik zal voortaan een dief zijn! Zijn reactie was dezelfde als van de Amerikaanse neger, die moegeterd de handschoen opneemt en uitroept: black is beautiful! Dit is de roep van een onderdrukte, van een achtergestelde zelfstandigheid. Op de vraag waarom Goetz zijn broer heeft laten vermoorden, antwoordt hij: "... bastaard, dat was ik door mijn geboorte, maar de mooie titel van broedermoordenaar dank ik alleen aan mijn eigen verdiensten." (p.59) Er zit een element van gerechtvaardigd protest in zo'n reactie, ook al neemt zij haar toevlucht tot moord. En dit is het antwoord op de vraag waarin de keuze voor Het Goede en Het Slechte van elkaar verschillen: de keuze voor Het Slechte is een keuze *tegen* Het Goede.

Enkele jaren terug schreef Jean Genet in het gerenomeerde Franse intellectuelenblad 'Le Monde' (02/09/77) een veelbesproken artikel over de Rote Armee Fraction. Hij gaf het de titel: 'Geweld en brutaliteit'. Het geweld dat door de groep rond Andreas Baader gepleegd was, noemt hij een levensdaad, een reactie op de moordende brutaliteit van het bestaande systeem, dat beweert gebaseerd te zijn op het Goede.

Maar die keuze voor het Slechte die evenzeer een keuze voor Het Absolute blijft, blijft van Het Goede afhankelijk, zij erkent de legitimiteit van Het Goede. Zo erkent de Amerikaanse neger impliciet het discriminerende blanke waardenpatroon dat de huidskleur tot spil heeft en Genet erkent de legitimiteit van zijn veroordeling tot dief! De keuze voor Het Slechte is een keuze uit onmacht, Sartre stelt voor haar een ethisch stadium van de revolte te noemen: "Waardig en met een provocerende aanstellerigheid houdt de onderdrukte zich binnen de grenzen die men hem heeft voorgeschreven en die hij niet kan overschrijden, zelfs als hij het zou willen; hij blijft ostentatief op zijn plaats, terwijl niemand hem uitnodigt die te verlaten." (p.69) Integendeel, de maatschappij van Het Goede ziet hem graag op die plaats en is wat graag bereid het protest op de koop toe te nemen.

De duivel, kind van de goede god (Michel Foucault)

Om dit te verduidelijken zullen we een ogenblik Sartre verlaten. De redenering wordt misschien al te abstract filosofisch. Michel Foucault, een ander Frans enfant terrible, heeft geprobeerd de geboorte van de gevangenis te reconstrueren in zijn boek 'Surveilleren en straffen' (4). Die gevangenschappen zijn een negentiende-eeuws verschijnsel. Het merkwaardige is dat van bij de aanvang voorstellen tot verbetering en humanisering van de gevangenschappen geformuleerd werden. Van bij de aanvang werd de

vraag gesteld of de gevangenen wel hun functie vervullen, of zij werkelijk de misdaad helpen indijken. Foucault draait de vraagstelling om en komt tot de verrassende konklusie dat de gevangenen wel degelijk hun functie vervullen, alleen is deze niet het indijken van de misdaad, maar het *kreëren* van een bepaald soort misdaad. De gevangenen, of beter het rechtssysteem als zodanig, moeten de wets-overtreders niet uitsluiten, maar onderscheiden en verdelen onder de verschillende bevolkingsgroepen, ten einde er een controle op te krijgen. Op die manier kon alle politiek verzet in de hand gehouden worden. We zagen dit nog recent in Duitsland waar het geweld van de RAF zonder meer gelijk gesteld werd aan misdaad van gemeenrecht, waardoor geprobeerd werd het iedere politieke dimensie te ontnemen. We zagen ook hoe de gelegenheid aangegrepen werd om de politie uit te breiden en beter te bewapenen : sinds het nieuwe gevangenisstelsel in de negentiende eeuw geïnstalleerd werd, zijn de delinquenten daar altijd voldoende voorwendsel voor geweest. Maar op die manier wordt een voortdurende surveillance van de bevolking mogelijk : doorheen de delinquentie wordt de ganse bevolking gekontroleerd. Het Slechte wordt door het Goede gekreëerd en in stand gehouden. Het is een provocerende stelling, die nog verder dient toegelicht te worden. We keren hiervoor terug naar Sartres boek over Genet. Iedere daad wijzigt wat is in naam van wat nog niet is; iedere daad vernielt in zekere zin iets van het bestaande. Dit betekent gewoon dat toestand twee niet kan bereikt worden zonder de voorafgaande toestand één te verlaten. Maar hoe evident en zelfs banaal die simpele waarheid ook klinkt, er zijn voldoende mensen te vinden die voortdurend proberen haar te ontkennen. We kunnen niet nalaten dit te illustreren met een beetje te lange passage uit Sartre : "We zouden moeten liefhebben zonder de vijanden van wat we liefhebben te haten, we zouden moeten bevestigen zonder het tegendeel van wat we

bevestigen te ontkennen, wij zouden moeten kiezen zonder deze die we niet gekozen hebben te verwerpen, wij zouden moeten produceren zonder te consumeren. We brengen de doden weg in galop, we rekuperen in stilte de verliezen, we beginnen er iedere dag mee, onder de naam van kuisen, de vernielingen van de vorige dag te maskeren, we verbergen de plundering van de planeet; de vrees om het bouwwerk naar beneden te halen is zo groot dat men zich zelfs ontdoet van de mogelijkheid om te kreëren: de mens, zegt men, vindt niet uit, hij ontdekt. Men herleidt het nieuwe tot het oude. Onderhouden, in stand houden, bewaren, herstellen, hernieuwen, dat zijn de toegelaten handelingen; zij vallen allen onder de categorie van de herhaling. Alles is vol, alles houdt verband met elkaar, alles is in orde, alles heeft altijd al bestaan, de wereld is een museum waarvan wij de conservators willen zijn," (p.34)

Een wereld met alleen maar positiviteit bestaat uiteraard niet, hoe hard men ook zijn best doet. Het beste wat men kan doen, is Het Goede naar zich toe te halen en Het Goede met het bestaande te identificeren. Wat overblijft, kan bij zichzelf hoogstens nog als verleiding erkend worden en nog veel handiger is het om het toe te schrijven aan de anderen. Het Slechte is projectie van wat bij zichzelf niet beantwoordt aan het ideaal van totale positiviteit. Indien men één van die eerlijke mensen ten gronde wil leren kennen, moet men alleen maar nagaan, zo raadt Sartre ons aan, wat die kerel het meest verafschuwt bij de anderen. Ge kunt er op wedden op het spoor te komen van hun grootste verleiding. Hier zal bijvoorbeeld de belangrijkste grond te vinden zijn voor de afkeer voor Genets pederastische neigingen.

De duivel en god, dat is hetzelfde... Ik kies voor de mens (J.P. Sartre)

Na dit alles is de onvermijdelijke vraag wat Sartre

dan in de plaats kan stellen. Het antwoord is al gesuggereerd: de mens, die in een particuliere, historische situatie zit. De mens is nooit alleen maar positiviteit, hij is ook en zelfs in de eerste plaats negativiteit. Hij wijzigt *onvermijdelijk* wat is in naam van wat niet is, hij is doelbewustzijn - of zoals Sartre zegt: projekt of vrijheid.

Deze negativiteit is echter geen gebrekkigheid, maar de bestaansvoorwaarde voor de mens. Ze betekent dat de mens nooit samenvalt met zichzelf, dat hij kan veranderen. Of liever: hij verandert zichzelf, maar hij kan daarbij geen beroep doen op een absolute maatstaf, of die nu komt van God, de Geest, de Geschiedenis, de Partij... Toch betekent vrijheid niet: doen wat men wil, vrijheid is een last, want ze betekent: verantwoordelijk zijn!

Er is iemand geweest die zei: als God niet bestaat is alles toegelaten. De geschiedenis toont hoe ondanks het vermeende bestaan van God alles is geschied. Als God niet bestaat moeten we niet voor God maar voor elkaar verantwoordelijkheid dragen. En er is geen enkele garantie dat we het dan beter zullen doen, maar er is ook geen enkele zekerheid dat we het slechter zullen doen! Kan het trouwens nog slechter? Goetz ziet uiteindelijk in dat zijn twee eerste keuzen verkeerd geweest zijn. Hij stelt voor zich te voegen bij het opstandige boerenleger. Hij wordt enkel aanvaard indien hij bereid is hun leiding te nemen. Hij zal over lijken moeten gaan, maar aanvaardt de konsekwentie: "Er is deze oorlog te voeren en ik zal hem voeren." (p.52)

Wile handen

Het alternatief is immers niet geweldloosheid. Maar waar de keuze voor het absolute *totalitair geweld* impliceert, d.w.z. geweld dat de positie van de machthebbers ondersteunt, kan ook voor de menselijke positie geweld noodzakelijk zijn, met name geweld dat

tot bevrijding leidt. De omstandigheden moeten dat uitmaken, zij zijn het bepalende, niet de principes. Vasthouden aan de zuiverheid van principes kan trouwens voorwendsel zijn om *niets* te doen, zoals Hoederer, in 'Les Mains Sales' opmerkt: "Hou je vast aan je zuiverheid, kereltje. Hoe bang ben je je handen vuil te maken. Wel, blijf maar zuiver! Voor wie zal dat iets opleveren, en waarom kom je dan bij ons? De zuiverheid is een idee van fakiers en paters. Jullie intellectuelen, anarchisten, bourgeois, jullie vinden er een voorwendsel in om niets te doen. Niets doen, onbewogen blijven, de ellebogen tegen het lichaam aandrukken, handschoenen dragen. Ik heb vuile handen. Tot aan mijn ellebogen. Ik heb ze in de stront en in het bloed gestoken. En dan? Verbeeld je je dat je onschuldig kunt regeren?" (p.193-194)

Zijn handen vuil maken, compromissen sluiten. Sartre aarzelt inderdaad niet zo'n standpunt te verdedigen. (5) Rond die vraag draait 'Les Mains Sales': kan politiek opportunisme aanvaardbaar zijn? Het hoofdpersonage vindt aanvankelijk verschrikt: uitgesloten! Het verhaal speelt zich af tijdens de Tweede Wereldoorlog bij een groepje linkse verzetsstrijders. Hoederer is hun aanvoerder. Maar een deel is het niet langer eens met zijn koers. Hugo, die voordien alleen maar de klandestiene krant volschreef, moet hem uit de weg ruimen. Hij biedt het trouwens zelf aan. Hugo is tot de politiek gekomen vanuit abstracte overwegingen. Hij is de zoon uit de bourgeoisie die zijn klasse als het ware uit morele walging de rug heeft toegekeerd: "Ik heb me bij de Partij aangesloten omdat haar zaak de juiste is. Ik zal bij de Partij weggaan wanneer haar zaak niet meer de juiste zal zijn." (p.196)

En de mensen? Die interesseren Hugo niet voor wat ze zijn, slechts voor wat ze zouden kunnen of liever zouden moeten worden. Ze moeten dan ook zonder aarzelen opgeofferd worden indien zij de ideale toekomst in de weg staan. Daartegenover Hoederer: "En ik hou van hen zoals ze zijn. Met al hun smeer-

lapperijen en ondeugden. Ik hou van hun stemmen en hun warme handen die grijpen. Van hun huid, de meest naakte van alle huiden. Van hun onrustige blik. En van hun wanhopige strijd die zij allemaal voeren tegen de dood en de angst. Voor mij telt het een mens meer of minder in de wereld, Het is kostbaar. Ik ken je goed, kleintje, je bent een vernielers. Je haat de mensen omdat je jezelf haat. Je zuiverheid lijkt op de dood en de Revolutie waar je van droomt is niet de onze: je wilt de wereld niet veranderen, je wilt haar laten springen." (p.196)

Hugo doodt Hoederer uiteindelijk, maar moet achteraf ontdekken dat de Partij zich op het eens gewraakte standpunt van Hoederer zal stellen.

De Kerk, de Partij. De hoofdletters verraden hun fundament: absolute waarde. Het is een rots, een klip waarop de menselijkheid te pletter loopt. Men kan alleen begrip opbrengen voor wie -in wanhopig ongeduld - naar het dynamiet grijpt.

Maar als Sartre werkelijk nog een boodschap heeft te brengen, dan deze: de Sirenen willen onze wanhoop! Konkreter boodschapt Sartre ons dat beslissingen niet voor hun tijd komen: ze kunnen niet opgedrongen worden, niet door de Pastoor, niet door de Revolutio-nair. Betutteling vanuit eenzijdige(vermeende) kennis van abstracte principes is totalitair. Omgekeerd echter heeft ook niemand een exkuus: iedereen draagt zijn verantwoordelijkheid en heeft dan ook de leiders die hij verdient. Verder is er geen zekerheid of een beslissing juist is. Tenslotte zijn "zuivere" beslissingen wellicht nooit of in elk geval uiterst zelden mogelijk. We zijn immers niet alleen.

Slot vol pathos (voor R.D.)

Waarom het nodig is dit neer te schrijven? Het is toch al zo vaak gezegd? Wellicht. Ik had dit geschrift om die reden trouwens al een tijd weggeborgen. Maar ik heb het er terug uitgehaald, want ik vrees dat het

toch nog te weinig gezegd is. Ik was onlangs - bijna per toeval en aan de rand - betrokken bij een vakbondsactie. De staking duurde 7 weken. Zeven weken van afwachten en dan afgemaakt worden in drie dagen. Als intellektueel werd ik kwaad. Ik dacht eraan die mensen de les te moeten lezen, ik dacht ook aan geweld. Maar ik vergat dat die mensen een formidabele strijd gestreden hadden. Ze hebben verloren, ze hebben zelfs eerloos verloren, maar zullen er misschien ooit kracht uit putten. Waar ben ik geweest dat ik hen de weg zou kunnen tonen. Hun handen zijn vuil. En de mijne dan? Is hun witheid niet een aanklacht tegen mezelf? Is zo'n autobiografische noot akseptabel in een filosofisch tijdschrift? Ik weet het niet zeker, maar als ik zie hoe de critici rond mij zichzelf toch zo puur vinden, kan ik niet langer alleen maar filosofische waarden vinden.

*

* *

Verwijzingen:

- (1) J.P.Sartre, *un théâtre de situations* (textes rassemblés, établis, présentés et annotés par M. Contat et M. Rysbalka), Gallimard, Paris 1973, p. 19-21
- (2) J.P. Sartre, *Le diable et le bon Dieu* (1951), Gallimard, Paris 1979
J.P. Sartre, *Les mains sales* (1948), Gallimard, Paris 1979

- (3) J.P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*
(1952), Gallimard, Paris 1979
- (4) M. Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison* (1975), Gallimard, Paris 1979
- (5) J.P. Sartre, *un théâtre de situations*, o.c.,
p. 246 e.v.

EEN KLEINE CONTROVERSE OVER ARBEID EN KAPITALISME

Jef Turf en Johan Moyaert

A. *Samenvattende nota omtrent het begrip "arbeid"*
Jef Turf

1. Naar marxistische opvattingen wordt de mens gekenmerkt als een wezen dat *bewust* middelen produceert voor de bevrediging van zijn behoeften. Dit gebeurt door arbeid. Arbeid is een proces waarbij de mens inwerkt op de natuur en omgekeerd, is dus zelfkreatie van de mens.

De menselijke activiteit bestaat niet buiten de *samenleving*. Daarom is *arbeid* een *maatschappelijk proces waarbij de gemeenschap zichzelf maakt*. Dit begrip van arbeid omvat het geheel van de maatschappelijke activiteiten die nodig zijn voor de omvorming van de natuur. Het omvat zowel de sfeer van de *productie* als die van de *reproductie* en de *ontwikkeling*.

2. Van zodra door de arbeid *maatschappelijke meerwaarde* wordt gekreëerd, ontstaan de voorwaarden voor een *klasse-geleding* van de samenleving, die zelf een voorwaarde vormt voor verdere ontwikkeling van het arbeidsproces.

Ook de klassenmaatschappij wordt op elk moment gekenmerkt door de arbeid als wisselwerking tussen mens en natuur. Binnenin ontstaat er echter een differentiatie t.a.v. de arbeid.

Voor de *heersende klasse* blijft de globale maatschappelijke arbeid zinvol als zelfkreatie.

De *onderdrukte klassen* worden herleid tot werktuig voor de zelfkreatie van de heersende klasse. Voor de onderdrukte klassen gaat de betekenis van zelfkreatie verloren, ze vervreemden van het arbeidsproces.

Vanaf dat moment ondervindt de arbeider het arbeidsproces als een dwang, niet meer als bevrediging van zijn arbeidsbehoeften (als zelfkreatie) maar als *middel* tot bevrediging van andere behoeften. De arbeid wordt ontmenselijkt.

De vervreemding van de onderdrukte klassen kan slechts overwonnen worden door terug de controle te verwerven over de verhouding mens-natuur. Dit kan slechts gebeuren door de klassenstrijd. De klassenstrijd is bijgevolg de vorm waarin de verhouding mens-natuur verschijnt voor de onderdrukte klasse, op een bepaald moment van haar ontwikkeling. Door de opheffing van de klassentegenstelling kan die verhouding - de arbeid - terug zinvol worden.

3. De ontwikkeling van het laat-kapitalisme brengt een fundamentele wijziging in het arbeidsproces.

In alle voorgaande klassemaatschappijen was de klassegeleding een voorwaarde tot ontwikkeling van het arbeidsproces. De karige middelen geleverd door de sociale meerwaarde moesten gekoncentreerd worden om verdere vooruitgang mogelijk te maken (hierbij wordt vooruitgang ruimweg gelijkgesteld met technisch-wetenschappelijke ontwikkeling-m.i. niet ten onrechte). Deze opvatting werd door Marx nog sterk ontwikkeld i.v.m. het 19e-eeuwse kapitalisme.

Vandaag gaat die redenering niet meer op, omwille van het feit dat de nieuwe middelen en instrumenten niet meer *karig* zijn, t.t.z. dat hun dimensies deze van het natuur-object hebben bereikt. Door de recentste vormen van kapitalistische groei is het globale arbeidsproces - de wisselwerking samenleving - natuur - van aard veranderd. De natuur zelf wordt met vernietiging bedreigd. Het proces van zelfkreatie slaat om in een proces van zelfvernietiging. Arbeid wordt, vernietiging, waarin samenleving en natuur samen ten onder gaan.

De vervreemding t.a.v. het arbeidsproces is totaal, omvat nu de ganse samenleving met inbegrip van de heersende klasse.

Het einde van de menselijke samenleving kan slechts verhinderd worden door het snel likwideren van het kapitalistisch groeimodel met zijn aanbidding van een op hol geslagen technologie, en de vervanging hiervan door een nieuwsoortig groeimodel gebaseerd op nieuwe evenwichten tussen samenleving en natuur, dus op nieuwe inzichten in het arbeidsbegrip. Hierbij moet de overjarige klassenstructuur van de samenleving verdwijnen.

4. Arbeid en loonarbeid.

Loonarbeid is de pijler van het kapitalistisch systeem. Het is vervreemde arbeid, die bovendien vandaag bijdraagt tot de zelfvernietiging van de samenleving. Kan men daarom stellen dat de strijd voor tewerkstelling vandaag een systeembevestigende en terzelfder tijd een zelfvernietigende strijd is?

M.i. niet zonder meer. Een algemene waarheid op schaal van een historische epoche moet nog getoetst worden aan de konkrete situatie van het moment.

Daaruit blijkt:

1° dat het voortbestaan van het kapitalistisch systeem zowel de loonarbeid als de likwidatie van loonarbeid veronderstelt. De doorgedreven aanwending van de spitstechnologie maakt massale structurele werkloosheid onvermijdelijk -althans binnen het kader van de bestaande opvattingen.

2° dat het sociaal meerproduct terugvloeit naar de heersende klasse door middel van politieke beslissingen veeleer dan door economische beslissingen op het niveau van het bedrijf.

Strijd voor het behoud van de tewerkstelling (wat samenvalt met het behoud van levensniveau) is dus niet zonder meer systeembepalend noch systeembetwistend. Bepalend is het maatschappelijk perspectief waarin hij geplaatst wordt.

Arbeid, zoals in §1 bepaald als een globaal maatschappelijk proces waardoor de gemeenschap zichzelf creëert, veronderstelt het verwerpen van de beperkte notie van loonarbeid en omvat het geheel van de menselijke

aktiviteiten, en bijgevolg ook alles wat buiten de beperkte economische sektor gebeurt. Het veronderstelt de verwerping van de huidige indeling in arbeidstijd en "vrije tijd".

Vandaag wordt reeds, buiten het eigenlijke arbeidscircuit, veel "marginale" arbeid gepresteerd door talloze mensen van uit de "basis" aan pogingen tot beheer en ontwikkeling van de samenleving in al haar geledingen. Het bestaande systeem schernt zich daartegen af door het marginaal houden óf door het integreren van dergelijke activiteiten in zijn eigen socio-politieke structuren.

Een revolutionaire oplossing betekent vandaag niet alleen het formeel wijzigen van de kapitalistische bezits- en beslissingsstructuren in socialistische zin, maar een radikaal nieuwe aanpak van het arbeidsbegrip ter *demokratisering* van gans de samenleving, wat betekent de gezamenlijke werking van de bevolking in gedecentraliseerde, zelfbeherende en toch planmatige activiteiten die het totaal maatschappelijk terrein omvatten.

*

B. *Enkele vragen van Johan Moyaert aan Jef Turf.*

In de nota omtrent het begrip "arbeid" van Jef Turf komen, zij het op heel schematische wijze, een aantal essentiële trekken van de marxistische visie aan bod. Een goede gelegenheid om er een paar vragen rond te stellen.

1. Omtrent het begrip arbeid.

Wat betekent het eigenlijk dat de arbeid, als hij niet van zijn wezen vervreemd is, een zelfkreatie van de mens is ? Het wordt als volgt toegelicht: voor de heersende klasse blijft de globale maatschappelijke arbeid zinvol als zelfkreatie; voor de onderdrukte klasse gaat de betekenis van de zelfkreatie verloren, want zij

ondervindt het arbeidsproces als een dwang, d. w. z. - volgens de formulering van de Oekonomisch-philosophische Manuskripte - niet meer als bevrediging van een arbeidsbehoefte maar als middel tot bevrediging van andere behoeften.

Deze voorstelling van zaken is problematisch.

Voor de bevrediging van zijn behoeften is de mens ten zeerste afhankelijk van dingen en naarmate hij minder onverschillig is t.o.v. het wereldse (en dus minder spiritualist), zal hij ook des te veeleisender zijn t.o.v. de aard en de kwaliteit van die dingen. Vermits de natuur echter indifferent is t.o.v. het menselijke - als men de menselijke leefwereld overlaat aan de natuur, dan vervalt hij - moeten de dingen gefabriceerd worden door menselijke arbeid en alleen als ze goed en degelijk gemaakt zijn, voldoen ze. Maar nu is het toch zo dat, om zo'n ding te maken, men tijdens het werk het verlangde resultaat in de fantasie moet anticiperen en men zijn aktiviteit moet regelen naar het schema dat daaruit volgt. Marx heeft dat zelf duidelijk onderkend toen hij in *Kapital I* de menselijke arbeid omschreef op een manier die sterk afwijkt van die in de *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* : "... (de arbeider) realiseert in het natuurlijke tevens zijn doel, een doel dat hij kent, dat als een wet zijn wijze van handelen bepaalt en waaraan hij zijn wil moet onderwerpen." (M.E.W.23,p.193; geciteerd wordt uit de Nederlandse vertaling door I.Lipschits, p.116-117)

Indien mensen geen armtierig bestaan willen leiden dan moeten ze wel levensmiddelen en dingen maken. Het heeft dan echter ook geen zin dat ze, omwille van een arbeidsmoraal of het ideaal van een doelloze creativiteit hun arbeid als een doel op zich gaan beschouwen. I.p.v. hun "behoefte aan arbeid te bevredigen" doen ze er beter aan de toekomstige functie van het te vervaardigen ding voor ogen te houden en het werk zonder dralen te voltooien. (I) Wellicht is het juist deze spanning tussen het te bereiken resultaat en de arbeid die maakt dat werken lastig is. Maar moet men daarom al

van vervreemding spreken?

De volgende vraag dringt zich op. Zou de vervreemding van de arbeid in de huidige situatie misschien niet aan het feit gelegen zijn dat het meeste werk juist zonder doel is, dat er m.a.w. nog maar weinig als echt voltooid werk kan beschouwd worden?

Immers, in een economie waar de technologische vooruitgang en de ontwikkeling van de produktiekrachten zelf het doel geworden zijn, dient het werk meer en meer voor het complexer maken van het produktiesysteem zelf en wordt stelselmatig afbreuk gedaan aan de gebruikswaarde van de dingen. De gefabriceerde dingen zijn niet deugdelijk opdat ze vlug zouden moeten vervangen worden en dikwijls zijn ze zelfs uitgesproken prullerig en nutteloos. Op die manier wordt het werk stelselmatig van zijn zin beroofd.

En wat betekent de zelfkreatie van de heersende klasse onder dergelijke omstandigheden? Ze oriënteert de globale maatschappelijke arbeid, ze organiseert en beheert de ontwikkeling van het technologisch-kapitalistisch-bureaucratisch apparaat. Maar in essentie komt dat hierop neer dat de financiële middelen, vrijgekomen door offers die van allen gevraagd worden, ter beschikking gesteld worden voor de bouw van de infrastructuur, research-centra, gebouwen vol chique bureau's, een militair potentieel en niet in het minst voor de rationalisatie en de uitbouw van het productiesysteem zelf. Berust deze "zelfkreatie" dus niet op een fascinatie voor al datgene wat *niet* verwijst naar de menselijke behoefte, d.w.z. voor de objectieve natuur die de wisselvallige, menselijke leefwereld transcendeert en voor de "wonderen" van de technologie? En zijn de zogezegd grandioze realisaties van onze tijd daarom niet een verloochening van alle menselijke aanspraken?

2. Omtrent het maatschappelijk perspectief.

"Strijd voor het behoud van de tewerkstelling is niet zonder meer systeembepalend noch systeembetwistend. Bepalend is het maatschappelijk perspectief waarin hij

geplaatst wordt." Ja, maar de vraag naar het al of niet zinvol zijn van een bepaalde tewerkstelling kan toch enkel afdoende beslecht worden door na te gaan of het gefabriceerde produkt nuttig zal zijn en door af te wegen of de te leveren inspanningen en de kosten de moeite wel waard zijn. (Tot de kosten behoort natuurlijk veel meer dan datgene waarmee in een kosten-baten-analyse op grond van het winstprincipe rekening gehouden wordt.) Indien zo niet geredeneerd wordt krijgt men nooit houvast. De uitspraken in Jef Turfs tekst betreffende de verhouding tussen economie en politieke beslissingen zijn zelf nog dubbelzinnig. Zo wordt gezegd dat het kapitalistische systeem, alhoewel het de loonarbeid vooropstelt, toch ook de likwidatie van de loonarbeid met zich meebrengt, vermits de doorgedreven aanwending van de spitstechnologie massale structurele werkloosheid onvermijdelijk maakt -althans binnen het kader van de bestaande opvattingen; en verder dat het sociaal meerproduct nu terugvloeit naar de heersende klasse door middel van politieke beslissingen veeleer dan door economische beslissingen op het niveau van het bedrijf. Het is onduidelijk wat bedoeld is. Maar men kan het in elk geval zo lezen: de ontplooiing van de technologie is enkel een problematische zaak binnen de bestaande productieverhoudingen, deze vormen m.a.w. nog een obstakel voor de volledige ontplooiing van de technologie omdat de heersende klasse zich nu nog een sociale meerwaarde toeëigent die in feite zou moeten geïnvesteerd worden voor *het scheppen van werk*.

Als het zo bedoeld is, wordt nog steeds niet geredeneerd in termen van behoeften die zich opdringen vanuit de menselijke leefwereld. Integendeel, er wordt vooropgesteld dat de ontwikkeling van de technologie en dat zelfs de arbeid *in se* goed zijn.

Dit ontwikkelingsdenken is zelfs aanwezig waar gesproken wordt over de marginale arbeid. Ook daar wordt er geredeneerd alsof het om een ontwikkeling gaat die *in se* goed is. Men mag echter toch niet vergeten dat veel van die marginale arbeid (van psychologen, welzijnswerkers, e.a.) precies noodzakelijk wordt om,

zo goed en zo kwaad als het gaat, een beetje van de ellende te verzachten die ons systeem op menselijk vlak veroorzaakt. Dit op te vatten als een globaal proces van een in zichzelf positieve ontwikkeling getuigt van een vreemd optimisme. Het is toch eerder zo dat precies in dit zogezegd marginale gebied een menselijke behoefte verschijnt die ons tot het inzicht moet brengen hoe de economie moet geheroriënteerd worden en welk werk zou moeten gedaan worden. Misschien bedoelt Jef Turf dat maar het wordt toch niet duidelijk uitgesproken.

Noot:

- (I). Voor een veel grondiger kritiek op het arbeidsbegrip van de *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, zie: W.Coolsaet, *Producers om te produceren*, (afzonderlijke uitgave van Kritiek, 1982), p.191 e.v.

*

C. *Kommentaar van Jef Turf*

De lektuur van deze enkele vragen wekt bij mij het vermoeden dat de polemiek niet gevoerd wordt met de door mij vooropgestelde ideeën, maar veeleer met een voorin genomen interpretatie ervan.

Dit vindt zijn oorzaak wellicht in het al te schematisch karakter van mijn tekst, maar ook m.i. in de verwaarlozing door de vraagsteller van de klassegleding van onze samenleving, essentieel element van elke marxistische benadering.

1. Om een ding te maken anticipeert men tijdens het werk het verlangde resultaat in de fantasie en moet *men* zijn activiteit regelen naar het schema dat daaruit volgt.

Bij ambachtslui -eerder overblijfselen van een prekapit-

talistische produktiewijze - gaat deze vaststelling op. In de ontwikkelde kapitalistische produktie slaat de *men* echter niet op de massa van de arbeiders, maar wel op de leidende klasse die "de wet bepaalt waaraan de arbeider zijn wil moet onderschikken."

Bij de produktie van een TV-toestel gebeurt de arbeidsverdeling tussen de arbeiders van drie kontinenten; de anticipatie van het verlangde resultaat bestaat uitsluitend in het ingenieurswerk, voor zover het past in het kapitalistisch akumulatieproces, dat zelf bepaald wordt door de managers van het kapitaal.

De arbeider werkt niet omwille van de arbeidsbehoefte van een TV-toestel te bouwen, maar wel om zijn eigen reproductie te verzekeren. De kapitalist daarentegen vindt het beheer van de elektronische nijverheid het middel om zijn doel te verwezenlijken. De vervreemding geldt niet voor hem, wel voor de arbeiders.

2. Ligt de vervreemding niet aan het feit dat men prullen maakt? Gezien er geen verband meer bestaat tussen de inzet van de arbeider en de aard van het produkt, kan zijn motivering niet liggen in de kwaliteit van het eindprodukt.

Het is wel gemakkelijk verifieerbaar dat de verhouding tussen het steeds complexere produktiesysteem en de gebruikswaarde van de dingen geen coherentie vertoont. Ik meen echter niet dat zulks zonder meer op rekening moet geschreven worden van de technologische vooruitgang of van de ontwikkeling van de produktiekrachten zelf. Het is de aanwending hiervan door de heersende klasse, uitsluitend in functie van haar klassebelangen, die tot deze resultaten leidt.

Met prof. Van Geen (vraaggesprek in voorbereiding voor de Cahiers Marxistes) stel ik vast dat de trosgewijze ("en grappe") invoering van nieuwe technologieën samenvalt met economische depressies. Zij worden aangewend door de heersende klasse (zie het DIRV-beleid van Geens) om door een nieuwe investeringsinspanning de kapitalistische crisis te voltooien, d.w.z. er uit geraken met een "gezuiverde" economie, nog méér gekon-

centreerd, die voor de leidende groepen een verbeterde winstvoet moet opleveren.

Om de deterioratie te verhinderen van de verhouding produktiemiddel/gebruikswaarde, moet de aanwending van de nieuwe technologieën ontnomen worden aan de kapitalistische klasse, en slechts ingevoerd worden in functie van de verbetering van de werk-en leef-voorwaarden van de mensen.

Uit deze bedenkingen volgt dat ik de vraagsteller kan bijtreden in wat hij zegt omtrent de zelfkreatie van de leidende klasse. Precies dâàrom stellen we dat er geen uitweg is zonder de beperking en de uiteindelijke vernietiging van het kapitalisme als overheersende produktiewijze. Hoe is zulks mogelijk zonder de ontwikkeling van de klassenstrijd?

3. "Het zinvolle van de tewerkstelling hangt af van het nut van het gefabriceerde produkt" Dit is een uitspraak omtrent wat het zou moeten zijn, niet omtrent wat het is. Wie vooropstelt dat de sociale kosten-en baten-analyse vereist is (ik denk dat we het daarover eens zijn), kan niet anders dan zich verzetten tegen de overheersende kosten-en baten-analyses op grond van het winstprincipe.

Dit betekent bvb. dat bij de beslissing of Fabelta verder moet werken of niet alleen rekening mag gehouden worden met het bedrijfsresultaat (standpunt van alle beleidspartijen) maar ook met de sociale kost van de te verwachten werkloosheid. Op bedrijfsniveau is het nut van het produkt (nylon, viscose) slechts meetbaar door de verkoopbaarheid ervan, en die hangt af van de kapitalistische marktkeuzen.

Hieraan verandering brengen, betekent ingrijpen vanwege de gemeenschap in het produktieproces.

Dit is een politieke opgave. Vandaag gebeurt het omgekeerde: de heersende klasse maakt gebruik van haar politieke macht om haar prioriteiten op te leggen en bovendien het grootst mogelijke deel van het sociaal meerprodukt binnen te rijven. In één jaar tijd realiseerde de regering Martens een overheveling

ten bedrage van 140 miljard fr. van de gezinsinkomens naar de privé-nijverheid. Hopende hiermee de aangestipte onduidelijkheid te hebben weggewerkt, wil ik besluiten met de opmerking dat ik me niet herinner ergens beweerd te hebben dat technologie en arbeid *in se* goed of slecht zou zijn. Het zijn geen begrippen die kunnen geplaatst worden buiten de sociale realiteiten, en dus zeker niet buiten de realiteit van de klassenstructuren. Hierin ligt wellicht een vruchtbaar thema voor verdere discussie.

*

* *

HET BEGRIJPEN VAN DE WAEHENS

Samuel IJsseling

Het is voor mij een eer en een uitdaging om hier in het kader van deze lezingencyclus * over de bronnen van het hedendaags filosofisch denken in België te mogen spreken over de filosofie van Alphonse De Waelhens. Met mijn eigen en misschien wat eigenzinnige woorden zou ik willen proberen iets te zeggen over het *begrijpen van De Waelhens*. De Waelhens is hier een metonymie voor de teksten en geschriften van De Waelhens. Het *van* (de genitivus) is hier zowel een genitivus objectivus als een genitivus subjectivus. Ik wil namelijk proberen tot een zeker begrijpen te komen van wat De Waelhens heeft gezegd en geschreven, maar het woord 'begrijpen' (*comprendre*) is tegelijkertijd één van de meest centrale woorden in zijn geschriften. Het draagt en structureert zijn betoog. Wat dan ook allereerst begrepen moet worden is wat De Waelhens onder *begrijpen* verstaat. (1)

Ik zei dat het voor mij een eer en een uitdaging is om over De Waelhens te spreken. Ik heb namelijk erg veel van hem geleerd. Zo nu en dan hoor ik hem spreken wanneer ik zelf het woord voer. Mijn eigen discours is doortrokken van passages en fragmenten uit zijn discours. Hoewel ik misschien andere en eigen wegen gegaan ben, moet ik toch constateren, zeker nadat ik gedurende de voorbije weken het oeuvre van De Waelhens nog eens heb herlezen, dat, wanneer ik zelf schrijf, de teksten van De Waelhens, zonder mij daar altijd van bewust te zijn, op de achtergrond fungeren. Zij vormen een belangrijke intertekstuele referent. Ik weet bovendien dat dit niet alleen bij mij het geval is maar ook bij vele filoso-

fen in België en Nederland. Het zou de moeite lonen om bij een aantal jonge auteurs eens nauwkeurig na te gaan hoe het netwerk van veelal impliciete verwijzingen naar De Waelhens functioneert. Wanneer ik dit zeg gaat het er niet zo zeer om dank te betuigen ten aanzien van De Waelhens - wij zijn hier immers niet op de eerste plaats bijeengekomen om hem te eren - maar het gaat om een zeer fundamenteel wijsgeurig probleem, namelijk de mogelijkhedenvoorwaarden en de grenzen van het filosofisch spreken en begrijpen. Precies over dit probleem heeft De Waelhens ons nogal wat te zeggen.

In deze lezingencyclus gaat het om een *archeologie van het weten*, om een archeologie van het filosofisch discours en wel van een bepaald filosofisch discours, namelijk het filosofische discours in België.

Een dergelijke archeologie bestaat in een verwoorden en ter sprake brengen, een expliciteren en analyseren, en een zich bewustworden en begrijpen van alle, uiteindelijk wezenlijk contingente maar tegelijkertijd ook noodzakelijke vooronderstellingen, implicaties en verwijzingen die het filosofische discours - en in feite een bepaald, namelijk *ons* discours - mogelijk maken en dragen. Nu is, aldus De Waelhens, dit verwoorden, expliciteren, bewustworden of begrijpen principieel en uiteraard eindig, beperkt en onvolledig. "Het bewustzijn is nooit en in geen van zijn vormen een volledig en transparent zelfbezit, noch in de aanvang van het proces van de bewustwording, noch in de voortgang van dit proces" (*Philos. et exp.*, p. 45). Een volkomen zelfbezit of een volmaakte tegenwoordigheid aan zijn eigen denken en spreken - de grote illusie van het rationalisme - zou vooronderstellen dat men aanwezig zou kunnen zijn aan zijn eigen geboorte of aan zijn eigen intrede in de wereld en dat is nu eens principieel uitgesloten. "De mens is het zijnde, dat onder het strenge verbod leeft zijn eigen begin ooit te ervaren" (*Heidegger en Husserl*, p. 134). Het zou vooronderstellen dat men werkelijk tegenwoordig zou zijn

aan het ontstaan van de zin. Uiteindelijk is dit hetzelfde als aanwezig zijn aan zijn eigen geboorte omdat zin slechts gegeven is in en met de mens en wel allereerst met het spreken van de mens (*Philos. et exp.*, p. 98). Wij mensen worden nu eenmaal gekenmerkt door een niet te recupereren facilititeit (*Philos. et exp.*, p. 76) We zijn altijd reeds ingescheept en voordat wij ook maar één woord kunnen uitbrengen is er altijd reeds veel gezegd. Er is altijd reeds gesproken over ons en tot ons voordat wij zelf het woord nemen. Dit geldt natuurlijk ook voor het filosofische spreken. Voordat wij beginnen te filosoferen bestaat er altijd al een filosofisch discours dat niet het onze is maar dat van anderen. Een absoluut eerste woord is er niet en ook geen laatste. "Nous n'aurons jamais fini de parler" (*Exist. et signif.* p. 141). Toch houdt De Waelhens wel vast aan het min of meer Hegeliaanse ideaal van een volledige explicatie. Het spreken en begrijpen zouden exhaustief en volledig moeten zijn. Dit ideaal wordt echter nooit verwerkelijkt. Alle implicaties en consequenties, alle vooronderstellen en verwijzingen zouden moeten worden uitgesproken. Het gaat hier om "les 'positions' qui sont de fait et inévitabement impliquées dans toute affirmation" (*Philos. et exp.* p. 41). Feitelijk is dit echter onmogelijk. Dat het ideaal nooit wordt verwerkelijkt betekent nog niet dat het nastreven ervan een zinloze bezigheid - een Sisyphusarbeid - zou zijn. Een zekere vooruitgang in het weten en een voortschrijdende bewustwording van de mens van zichzelf worden door De Waelhens zeker niet ontkend (*Philos. et exp.* p. 116). "La vérité est le tout, le tout n'est jamais achevé" (*Philos. et exp.* p. 36). Het bekende woord van Hegel "das Wahre ist das Ganze" wordt door De Waelhens graag geciteerd maar hij voegt er altijd aan toe: het geheel wordt voortdurend opgeschort en uitgesteld. Tot op zekere hoogte is de filosofie van De Waelhens dan ook een filosofie van de differentie. Tegelijkertijd kan men zich afvragen of het vasthouden aan

het ideaal van de waarheid als het geheel niet een zekere onto- theologie verraadt en psychoanalytisch uitgedrukt geen narcistisch fantasma is. In *Existence et signification* schreef De Waelhens: "le discours n'est pas achevé aujourd'hui et ne le sera pas avant le fin des temps. Aujourd'hui ce n'est donc pas un discours qui peut me dire le tout, et même le tout ne peut pas - encore - être dit " (p. 175). Er wordt hier gesproken over een 'nog niet' en er wordt verwezen naar het 'einde der tijden'. Men ontkomt niet aan de indruk dat hier twee verschillende en niet zonder meer met elkaar verzoenbare discours elkaar kruisen.

Het absolute weten of de volledige aanwezigheid aan zichzelf en zijn wereld, aan zijn eigen denken en spreken, is voor ons mensen niet weggelegd. Een volledige aanwezigheid of volmaakte tegenwoordigheid zou elk spreken en begrijpen en ook elk handelen onmogelijk maken en van hun zin en betekenis ontdoen omdat spreken, begrijpen en handelen hun zin en betekenis ontlenen aan een toe-komst die precies niet aanwezig is en die door en in het spreken, begrijpen en handelen wordt opengebroken of opengehouden (*Philos. et exp.*, p. 16) en omdat alle spreken, begrijpen en handelen zich noodzakelijkerwijze afspelen in een dialectisch veld van aan- en afwezigheid dat op zijn beurt slechts mogelijk is op grond van de taal of de orde van het discours (*Philos. et exp.*, p. 158) . "Parler doit se comprendre...comme exercice réel d'une dialectique de l'absence et de la présence" (*Philos. et exp.* , p. 148).

Langs twee wegen wordt het verwoorden en begrijpen derhalve beperkt. De mens is de stichter van de zin en zonder hem kan er van zin geen sprake zijn. Elk verwoorden en begrijpen zijn altijd het stichten van *nieuwe* betekenissen. De mens is echter geen soeverein en volkomen over zichzelf beschikkend subject. Hij is geen volledig aan zichzelf tegenwoordig bewustzijn. Zijn verwoorden overstijgt in

vele opzichten zijn eigen intenties en er is dan ook een zekere autonomie van de *signifiants*. Zijn begrijpen is slechts mogelijk tegen de achtergrond van heel veel wat principieel en uiteindelijk niet begrepen kan worden.

Het voorafgaande impliceert ook dat het zogenaamde niet-standpuntelijke standpunt van de 'spectateur impartial' die voor ons zou kunnen uitmaken wat wel en wat niet gezegd, gedacht en gedaan dient te worden en die zonder meer zou kunnen beoordelen wat waar en niet waar, zinvol en zinloos, en goed en niet goed is, een onmogelijkheid is. Dit betekent echter niet, aldus De Waelhens, dat men dan om het even wat zou kunnen zeggen, denken of doen. Integendeel. Elk strikt particulier standpunt of elke strikt persoonlijke positie, die uitsluitend en alleen geldigheid zou hebben voor mij, is uiteraard onwaar en uiteindelijk onvruchtbaar, tot mislukking en ondergang gedoemd (*Psychose*, p. 59). We zullen nog zien dat het toetreden tot de orde van de algemeenheid, volgens De Waelhens, een wezenlijk moment is in de menswording. Anders gezegd: elk discours dat zich niet op een of andere manier laat invoegen in een reeds bestaand discours en elk geschrift dat zich niet laat inschrijven in een reeds bestaand netwerk van teksten is uiteraard niet te begrijpen en uiteindelijk dan ook zonder betekenis.

We hebben hiermee, vooral naar aanleiding van het probleem van de archeologie van het of van *een* filosofisch discours - namelijk het onze - nogal wat gezegd over wat *begrijpen* is in de filosofie van De Waelhens. Nu is het probleem toch nog gecompliceerder dan men op het eerste gezicht vermoedt, omdat ook het discours, de teksten en geschriften van De Waelhens zelf deel uitmaken van een geschiedenis. Ook zij zijn ingeschreven in een bestaand netwerk van teksten en doortrokken van allerlei fragmenten en passages uit een vooraf-

gaand discours en uit voorafgaande geschriften. Ook het discours van De Waelhens heeft een archeologie. Er wordt geput uit de archieven die dit discours domineren en dragen, richting geven en mogelijk maken. Zelfs al zou men beweren - hetgeen overigens niet juist is - dat de filosofie van De Waelhens niets anders zou zijn dan een zo nauwkeurig mogelijke verwoording en beschrijving van en een wijsgerige reflexie op of een pogen te begrijpen van wat zich voordoet in de ervaring - in 'les expériences naturelles' - dan moet men nog altijd bedenken dat deze verwoording en beschrijving, deze reflexie en dit begrijpen noodzakelijkerwijze gebruik maken van categorieën uit een reeds bestaande filosofie, van een discours dat factisch reeds gevoerd is en van geschriften die reeds geschreven zijn. Deze maken niet alleen de verwoording en beschrijving, de reflexie en het begrijpen mogelijk maar ook de ervaring. "Il n'y a d'expérience... que dans la mesure où il y a distance à l'égard de ce qui est simplement éprouvé, donc jeu de l'absence et de la présence, donc langage (*Philos. et exp.* p. 158). De titel van het boek van De Waelhens van 1961 luidt dan ook niet *Les expériences naturelles* maar *La philosophie et les expériences naturelles* en alles komt er op aan dit *et* goed te begrijpen. Het accent ligt niet zozeer op de ervaring maar op het begrijpen en verwoorden van die ervaring. Dit begrijpen en verwoorden verandert de ervaring, sticht intelligibiliteit en ontsluit nieuwe gebieden van ervaren (*Philos. et exp.*, p. 37-38).

Eigenlijk had het boek *Philosophie et non-philosophie* moeten heten. Het gaat hier om een merkwaardige dialectiek van het filosofische begrijpen en van wat begrepen wordt. De filosofie is de institutie van de rede in het geheel van de menselijke ervaring, maar deze filosofie wordt zelf weer een element van het geheel van deze ervaring. Anders gezegd: de filosofie sticht een wereld, maar maakt op haar beurt ook weer deel uit

van die wereld. Het is een cirkelstructuur maar, zo merkt De Waelhens op, 'ce cercle est notre existence même' (*Philos. et exp.*, p. 38).

Ook het discours van De Waelhens heeft een archeologie. Hij schrijft dan ook "het boek dat *ik* schrijf is altijd een mijzelf begrijpen als *reeds* en *nog* existierend" (*Philos. et exp.*, p. 83). Het gaat hier dan natuurlijk om de concrete existentie in zijn algemene structuur, d.w.z. de existentie met zijn geschiedenis, met zijn wereld als spel van aan- en afwezigheid, met het netwerk van opposities en relaties en van verwijzingen en samenhangen, vooral ook met zijn betrekking tot de ander, die een noodzakelijke mogelijksvoorwaarde is voor elk ervaren (*Philos. et exp.*, p. 86), en met de inhaerente mogelijkheid radicaal te mislukken. Elke filosofische tekst - ook die van De Waelhens - is wezenlijk en noodzakelijk doortrokken van intertekstuele referenties of van expliciete en impliciete verwijzingen naar andere teksten die het weefsel vormen waaruit de concrete existentie geweven is en waardoor de concrete existentie wordt gedragen. Het is niet mijn bedoeling om hier uitvoerig in te gaan op het feitelijke netwerk van intertekstuele referenties in de filosofie van De Waelhens. Het is bekend dat zijn geschriften worden gedragen door een geheel van verwijzingen naar teksten en fragmenten van teksten van Heidegger en Merleau-Ponty, van Husserl en Hegel en vooral ook van Freud en Lacan. Deze teksten worden opgenomen maar tegelijkertijd ook getransformeerd. Deze transformatie is mogelijk op grond van het feit dat de menselijke existentie gekenmerkt wordt door een *mouvement de transcendance* (*Philos. et exp.*, p. 44): een transcenderende beweging die altijd geworteld is in een nooit volledig te recuperen facticiteit maar die ook nooit zonder meer aan deze facticiteit vastkleeft. Zo wordt bijvoorbeeld de intentionaliteit uit de filosofie van Husserl enerzijds vanuit een oorspronkelijke ervaring en anderzijds vanuit een confrontatie met

de teksten van Hegel en Heidegger begrepen als een dialectiek van subject en object, waarbij subject en object niet noodzakelijk cognitieve momenten zijn en het derhalve niet louter om een epistemologisch probleem gaat, waardoor de notie 'subject' zich ook radicaal wijzigt. Men kan zich hierbij overigens afvragen of het dan niet beter zou zijn het woord subject te vermijden zoals Heidegger dat gedaan heeft. Of zo wordt bijvoorbeeld de Hegeliaanse dialectiek enerzijds vanuit een oorspronkelijke ervaring en anderzijds vanuit een confrontatie met de teksten van Heidegger, Merleau-Ponty en Freud begrepen als een dialectiek van aanwezigheid en afwezigheid waarbij er geen beroep meer gedaan wordt op de absolute aanwezigheid van het absolute weten of op een bewustzijn dat een volledig zelfbezit zou zijn, waardoor de betekenis van het woord dialectiek dan ook radicaal verandert. Weer opnieuw kan men zich dan afvragen of het woord dialectiek dan niet beter vermeden kan worden zoals dat bij vele hedendaagse denkers gebeurt. Dit zijn slechts twee voorbeelden. Het belangrijkste is in te zien dat een netwerk van teksten in het werk van De Waelhens aan het werk zijn. En dit is mogelijk op grond van het feit dat elke tekst altijd en noodzakelijk gekenmerkt wordt door een spel van aan- en afwezigheid.

Omdat elk discours wezenlijk mede opgebouwd is uit fragmenten en passages uit een voorafgaand discours, is er sprake van een wezenlijke "non-transparence du discours" (*Psychose*, p. 163). Een volledige inzichtelijkheid van hetgeen men zegt en schrijft vooronderstelt namelijk dat er een bewustzijn zou zijn dat gekenmerkt wordt door een volledig zelfbezit en dat men tegenwoordig zou kunnen zijn aan zijn eigen oorsprong. We hebben reeds gezien dat dit uitgesloten is. Discours en bewustzijn of het spreken en de tegenwoordigheid aan zichzelf, die Hegel, volgens De Waelhens, te gemakkelijk identificeert, vallen niet samen (*Psychose*, p.162). Er is

een logos die niet van de orde van het weten is, en een zekere autonomie van de *signifiants* valt niet te ontkennen. De mens is, om een bekend woord van Freud te citeren, geen heer en meester in eigen huis. En 'huis' is -zeker niet alleen bij Heidegger- een bekende metafoor voor de taal, het spreken en schrijven of het discours.

Centraal in de filosofie van De Waelhens staat de mens. De mens vormt het alles dragende middelpunt van zijn denken. Het gaat er in dit denken om te begrijpen en te verwoorden wat het is mens te zijn. Dit begrijpen en verwoorden veranderen de mens. Noch de waarheid, noch de mens *zijn* zonder meer, maar zij constitueren zich en worden geconstitueerd of komen tot stand en worden tot stand gebracht, en wel allereerst in en door het begrijpen en verwoorden (*Philos.et exp.*, p.17). Het meest karakteristieke van het mens-zijn, aldus De Waelhens - en hij sluit zich hier zeer uitdrukkelijk aan bij Heidegger - dat er iets te begrijpen en iets te zeggen is. Er valt iets te zeggen over de mens en door de mens. Het belangrijkste is nu precies *dat* te begrijpen en uit te spreken. Het werkelijke begrijpen en verwoorden van het begrijpen en verwoorden is, volgens De Waelhens, de genese daarvan geven en de structurele en structurerende momenten. Het gaat er om de genealogie of de ontstaansgeschiedenis en de feitelijke constitutie van het begrijpen en het verwoorden aan het licht te brengen. De Waelhens zegt dan dat de enige methode die dit op een adaequate wijze aan het licht kan brengen de (Freudiaanse) psychoanalyse is. "La genèse effective du soi... la seule méthode qui puisse adéquatement la mettre en lumière, c'est-à-dire la psychoanalyse" (*Philos. et exp.*, p.132).

Een opmerking tussen haakjes is hier op zijn plaats. Velen verwonderen zich er over en sommigen zijn er zelfs teleurgesteld over en ergeren zich er aan dat De Waelhens de filosofie zou verlaten hebben en zich

meer en meer gewend zou hebben naar de psychoanalyse. Nu is zich verwonderen in de filosofie altijd iets goeds maar zich ergeren of teleurgesteld zijn is iets anders. Deze ergernis en teleurstelling komen voort uit een grondig misverstand met betrekking tot het denken van De Waelhens en uit het feit dat men zijn werken slechts oppervlakkig of in het geheel niet gelezen heeft. Reeds in *La philosophie et les expériences naturelles* van 1961 wordt uitvoerig over de psychoanalyse gesproken. Het zesde hoofdstuk, getiteld *Autrui*, dat verreweg het langste is en de kern uitmaakt van het boek, handelt er bijna geheel over. Maar reeds eerder, in 1955, schreef De Waelhens een bijdrage over *Les rapports de la phénoménologie et de la psychoanalyse*, later opgenomen in *Existence et signification* (p.191-211). De Waelhens zegt daaren hij citeert Eric Weil -:"la psychoanalyse nous a appris que le langage est une réalité" (p.193). Hij voegt er aan toe dat het precies die gedachte is die hij verder wil ontwikkelen. Een groot deel van het latere werk van De Waelhens bestaat in het ten uitvoer brengen van wat daar nog programma was. Tenslotte moet benadrukt worden dat De Waelhens de filosofie geenszins heeft prijsgegeven, maar zijn filosofie is een filosofie die wil begrijpen en uitspreken wat begrijpen en spreken is. Precies daarover heeft, aldus De Waelhens, de psychoanalyse iets te zeggen. Deze handelt over "les moments structuraux pour la formation de la subjectivité" (*Psychose*, p. 76) en wanneer hier sprake is van subjectiviteit gaat het allereerst over het wonderlijke feit dat er van en door de mens iets te begrijpen is en dat er over en door de mens iets te zeggen is.

Wat beweert De Waelhens nu meer concreet over het begrijpen en het spreken? Hoewel beide niet zonder elkaar begrepen kunnen worden, wil ik eerst enige opmerkingen maken over het begrijpen om daarna uitvoeriger in te gaan op het spreken. Het laatste zal weer een nieuw licht werpen op het begrijpen.

De Waelhens spreekt van *comprendre*. Begrijpen is misschien niet de meest geschikte vertaling van dit woord. Het gaat eerder om een verstaan (het Heideggeriaanse *verstehen*). Dit verstaan (of begrijpen) is, zoals we reeds gezegd hebben, wezenlijk eindig en beperkt. Het wordt langs twee wegen begrensd. Er is geen terugkeer mogelijk naar een absoluut beginpunt - de geboorte - en er is geen voortgang mogelijk naar een absoluut eindpunt - de volledige tegenwoordigheid aan zichzelf. Deze eindigheid is niet zozeer een gebrekkigheid maar eerder de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het begrijpen. Het verstaan moet vervolgens allereerst gezien worden als een praxis, een min of meer verstandig omgaan met de wereld, de ander en zichzelf. Het is een *comportement*, dat wezenlijk het stichten en uitdrukken is van een zin (*Philos.et exp.*, p.55). Het begrijpen in een meer theoretische betekenis is altijd het begrijpen van een zin of een betekenis, die wordt ontdekt maar ook gesticht in en door het begrijpen. De zin, die slechts ontstaat met de mens (*Philos.et exp.*, pg.98), is altijd een dialectiek van aan- en afwezigheid (*Philos.et exp.*, p.97). Het begrijpen is dan ook iets anders dan het opsporen van causale relaties. Bij louter causale relaties - een overigens uitermate duistere notie - valt er niets te begrijpen. Te begrijpen is slechts een zin of een betekenis. Een oorzakelijke verklaring geven van een tekst draagt niets bij tot het verstaan of het begrijpen van die tekst. Een tekst, een discours of een verhaal, begrijpen en verstaan is dan ook iets anders.

De psychoanalyse, die precies iets probeert te begrijpen, is dan ook geenszins een systeem van causale verklaringen dat zou kunnen leiden tot een voorspelbaarheid van latere gelukke of mislukte gedragingen. De psychoanalyse is daarentegen een achteraf - *nachträglich* - verstaan van een geschiedenis of een levensverhaal. Zelfs het bekende voorbeeld van De Waelhens van de psychoticus die gewoonlijk een

psychotische moeder heeft, betekent niet dat wanneer men een psychotische moeder heeft, men noodzakelijkerwijze psychotisch zal worden, maar het betekent dat de psychose *nachträglich* enigermate inzichtelijk kan worden tegen de achtergrond van een familiale structuur of beter vanuit *le mythe familiale* (*Psychose*, p.43), d.w.z. het verhaal dat in een bepaald milieu over een mens de ronde doet en waarin deze zijn plaats moet zoeken en verwerven. Het meest duidelijk is de afwijzing door De Waelhens van causale verklaringen in de afwijzing van de psychopathologie à la Kraepelin. Hiermee begint zijn boek *La psychose*. Deze afwijzing betekent niet dat De Waelhens elke organische afwijking zonder meer uitsluit bij de genese van een pathologie, maar veel te begrijpen valt er niet. Spreken over een organische of constitutionele oorzakelijkheid - overigens zeer vage noties - verduisteren meer dan dat zij licht brengen. Voor De Waelhens is elk gedrag, ook het pathologische, het uitdrukken en stichten van een zin. Het maakt deel uit van een geschiedenis en is ingeschreven in een levensverhaal. Naast het causalistische discours à la Kraepelin, wordt ook het eerder psychologische discours à la Binswanger en Jaspers afgewezen. Psychoanalyse is, volgens De Waelhens, nu eenmaal geen psychologie. Zowel in het causalistische als in het psychologische discours is er namelijk geen plaats voor de constituerende betekenis van het onbewuste in de levensgeschiedenis van de mens of - maar dat is hetzelfde - voor de constituerende betekenis van taal en het spreken in deze levensgeschiedenis. Daarmee zijn we ook gekomen aan het tweede punt, namelijk de taal of het spreken.

De belangrijkste gebeurtenis, volgens De Waelhens, in het leven van een mens, in de constitutie van het mens-zijn of in de menswording van de mens, is het toetreden tot de orde van de taal, ook wel genoemd de orde van het discours of de symbolische orde. Dit toetreden tot de orde van het discours wordt

door De Waelhens nogal Hegeliaans begrepen en betekent het prijsgeven van de onmiddellijkheid en het prijsgeven van de eigen particulariteit (*Psychose*, p.35-41). Het is een toetreden tot een wereld van aanwezigheid en afwezigheid en tot de orde van de algemeenheid (*Philos.et exp.*p.158). Dit toetreden valt samen met wat Freud de primaire verdringing of *die Urverdrängung* heeft genoemd (*Psychose*,p.35). Deze primaire verdringing gaat gepaard met een onherstelbaar verlies en is constitutief voor de menswording van de mens. Zowel het bewustzijn als het onbewuste komen hierin tot stand. Dit betekent ook dat de mogelijkheid om iets te begrijpen en te verstaan en iets te zeggen en te doen wordt geconstitueerd. Wanneer deze primaire verdringing niet plaats heeft betekent dit dat men psychotisch wordt. Omdat het toetreden tot de orde van het discours samenvalt met het afzien van de onmiddellijkheid en van de particulariteit is het spreken uiteraard frustrerend (*Philos.et exp.*,p.149). De taal "nous dépossède de 'nous-même'" (*Philos.et exp.*,p.148) en is "aliénant par definition" (*Psychose*,p.44). Nu zijn al deze uitdrukkingen wel dubbelzinnig. Wanneer er gesproken wordt over het toetreden tot de orde van het discours, lijkt het alsof er eerst iemand, een ik of een subject, zou zijn dat dan vervolgens zou toetreden tot de orde van het discours. Nu is dat precies niet het geval. Net zo min als er eerst een mens zou zijn die dan vervolgens een relatie zou aangaan met de wereld en de ander, zo is er ook niet eerst iemand die dan vervolgens zou toetreden tot de orde van het discours. Het is slechts in en door het toetreden tot de orde van het discours dat de mens mens wordt, dat een ik, een subject en een bewustzijn tot stand komen. Hetzelfde moet ook gezegd worden van het 'zichzelf' verliezen. Uiteindelijk zijn bewustzijn en subjectiviteit - en daarmee ook het begrijpen en spreken - derhalve slechts mogelijk op grond van een verdringing, miskennis, vergetelheid en verlies.

Er moet hier nog meer gezegd worden. De mens treedt niet toe tot de orde van *het* discours maar altijd tot de orde van *een* (bepaald) discours. Voordat een mens ook maar één woord kan zeggen, is er altijd reeds veel gezegd. Voordat hij gaat spreken is er reeds veel over hem, over zijn wereld en de anderen, en ook tot hem gesproken. Over elke mens doet een verhaal de ronde dat zijn geboorte vooraf gaat en zijn dood overleeft (*Psychose*, p.37). Dit verhaal is altijd het verhaal van anderen. Het concretiseert zich onder andere in de (eigen)naam die men draagt en die altijd de naam van een ander is, en in het netwerk van verlangens en wensen, van verwachtingen en identificaties dat uitgaat van anderen. Om mens te worden - en dat betekent zelf iets te kunnen zeggen - moet men zijn plaats zoeken in dat verhaal. Lukt dit op geen enkele manier - en dat kan gebeuren omdat het verhaal dat over iemand wordt verteld zich daar niet toe leent - dan loopt het tragisch af met een mens. In alle opzichten lukken doet dit overigens nooit. De mens moet zich invoegen in een discours dat principieel niet het zijne is en nooit helemaal het zijne kan worden maar hem wezenlijk overstijgt. Hij moet zich inschrijven in een tekst die hij niet zelf geschreven heeft en waarvan hij nooit ten volle de eigenaar kan worden maar waaraan hij wel zijn concrete bestaan ontleent. Dit is dan ook de belangrijkste reden waarom de mens nooit volledig tegenwoordig kan zijn aan zichzelf en waarom alle begrippen wezenlijk eindig en beperkt blijven.

Hoever men ook teruggaat in zijn eigen geschiedenis en in de geschiedenis van de mensheid en hoezeer men ook vertrouwd wordt met zijn eigen archief en het archief van de mensheid, nooit zal men bereiken dat men volledig en in alle opzichten bij zichzelf is. Elke analyse van zichzelf is principieel oneindig. Een archeologie van het discours kan nooit werkelijk voltooid worden en een fenomenologische reductie kan niets anders zijn dan een oneindige opgave (*Philos. et exp.* p.134). Dit alles heeft ook tot consequentie dat zeer

veel van wat de mens zegt, zelf zegt, niet in alle opzichten duidelijk en inzichtelijk voor hem is. Zijn eigen discours staat hem niet volledig ter beschikking, en niet alleen feitelijk niet maar zelfs principieel niet. Er is dan ook een zekere autonomie van de *signifiant* ten opzichte van het *signifié* (*Psychose*, p. 79). Dat gedeelte van ons discours dat ons niet ter beschikking staat is één van de betekenissen die De Waelhens - in navolging van Lacan - geeft aan het onbewuste. "L'inconscient, c'est le discours de l'Autre" (*Psychose*, p. 167). Dit onbewuste is tegelijkertijd een constitutief moment van elk spreken en van elk feitelijk en mogelijk discours, ook van het filosofische discours.

In een uitvoerige en voortreffelijke bespreking van *La psychose* schrijft A. Vergrote dat De Waelhens twee klippen weet te omzeilen: enerzijds een filosofie van de aanwezigheid (of van het bewustzijn) en anderzijds een filosofie die de subjectiviteit geheel doet opgaan in het spel van de *signifiants* (2). Precies vanwege deze tussenpositie is er een openheid mogelijk voor de psychoanalyse. In een filosofie van de aanwezigheid is er geen plaats voor het onbewuste d.w.z. voor dat domein van het mens-zijn en dat gedeelte van het discours dat de mens principieel en uiteindelijk niet ter beschikking staat en dan ook nooit van de orde van het aanwezige kan zijn. Een filosofie die de subjectiviteit laat ondergaan in het spel van de *signifiants* leidt er uiteindelijk toe dat men de psychoanalyse opgeeft. In de psychoanalyse gaat het immers om zin en betekenis, om zinvol en betekenisvol gedrag. Psychoanalyse is het tegendeel van behaviorisme. Wanneer er niets anders zou zijn dan de autonome keten van de *signifiants* zou er geen sprake meer kunnen zijn van zin en betekenis.

Het is precies deze tussenpositie met daarin enerzijds de openheid voor een fenomenologisch georiënteerde filosofie en anderzijds de openheid voor dat domein van het weten dat door de psychoanalyse ontsloten wordt,

die de werkelijke en wezenlijke bijdrage vormt van De Waelhens in het filosofische discours van waaruit anderen kunnen putten en dat nieuwe mogelijkheden om te spreken en te schrijven heeft geopend en nieuwe gebieden van ervaren en begrijpen heeft ontsloten.

*

* *

Noten:

- *: Deze lezing ging in het kader van Europalia, door te Brussel op 27 november 1980. Deze publicatie is ook ter nagedachtenis aan Alphonse De Waelhens (° Antwerpen, 11 augustus 1911), die op 22 november 1981 te Leuven overleed.
- (1) Ik citeer uit de volgende publicaties van A. De Waelhens, *Existence et signification*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1958; *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, Den Haag, 1961; *De fenomenologische visie op de mens. De leer van Heidegger en Husserl*, in A. van Melsen e.a., *Wijsgerige bezinning op de mens*, Desclée de Brouwer, Brugge-Utrecht 1963, p.113-160; *La psychose, Essai d'interprétation analytique et existantiale*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1971
- (2) A.Vergrote, *Raison de la déraison*, in *Revue Philos. de Louvain*, 71(1973), p.772-785.

PSYCHOLOGIE, 'PSYCHO-ANALYSE ALS METAPSYCHOLOGIE,
EN ONTMACHTIGING

Benoît Angelet*

Het is meer en meer onze overtuiging, dat een "filosofie" van de macht, die naam waardig, taak en zorg voor de toekomst blijft. Het hoort tot de bedoeling van onderhavige poging, aan te tonen, dat op dit vlak de *fenomenologie* nog altijd haar *lettres de noblesse* moet verdienen. Omdat de macht nu eenmaal, zoals ze zich manifesteert tussen mensen en in de verhouding van de mens tot de natuur, tot het letterlijk "hybridisch" domein behoort van het subjectieve en objectieve en elementen of een dimensie van zuivere fenomenaliteit - in de preciese zin die Husserl eraan gaf - bevat, die door een bepaalde objectivering juist tot verdwijnen gebracht wordt. Dat het een taak voor de toekomst inhoudt, impliceert, dat de pogingen in die richting tekort schieten: door gebrek aan een streng fenomenologische beschrijving. Op dit punt blijft Max Schelers *Die Wissensformen und die Gesellschaft* nog altijd exemplarisch. We hebben elders (1) proberen aan te tonen, hoe zelfs de ideologische voorhoede van de Franse intelligentsia in absolutistische vooroordelen over de menselijke machtsverhoudingen blijft hangen. Hier willen we opnieuw proberen algemeen de relatie tussen kennis en macht, zoals ze zich vandaag opdringt, aan een filosofische kritiek te onderwerpen. Deze stelt zich in het algemeen tot taak fenomenen uit onze leefwereld, die tot negatieve ervaringen aanleiding geven, zo te beschrijven, dat hun werkzaam beginsel erdoor zichtbaar wordt. Het is dus geenszins onze bedoeling een "relatie" te "leggen" tussen twee gebieden

uit onze wereld van de praktijk, twee domeinen die ook onafhankelijk gedacht én behandeld kunnen worden, -een relatie die dan "kritisch" onderzocht wordt. Dit is eerder de taak van (systeemtheoretisch) geïnspireerde menswetenschappen, die trouwens op dat gebied al veel onderzoekswerk hebben geleverd. Wij zien de verhouding tussen enerzijds: kennen, weten, wetenschap en anderzijds: macht, vermogen, politiek, natuurbeheersing, -als een fundamentele, dus funderende verhouding. Als zodanig moet ze actueel aanleiding geven tot kritiek. Om dit duidelijk te maken, willen we hier ingaan op de manier waarop zulke thema's als "kennis en macht" meestal aanspreken.

De verbinding tussen kennis en macht speelt, bij de een wel bewuster dan bij de andere, in op bepaalde *voorstellingen* van macht. Zulke voorstellingen beantwoorden blijkbaar, tenminste op het vlak van de voorstelling, aan een bepaald "verlangen", of aan een bepaalde aspiratie. Sinds Nietzsche en Freud meent men als intellectueel terecht op een eigen behoefte, een "machtsbehoefte" te kunnen beroep doen. Sinds Freud wordt macht zelfs met een eigen *drift* (wier bevrediging met een bepaalde lust gepaard zou gaan) geassocieerd: de libido dominandi.

Telkens zulke "behoeften" ingeroepen worden, lijkt het aangewezen zich af te vragen, of hier niet een soort alibi aan het werk is, een alibi namelijk om zich *machtsvoorstellingen* te laten *welgevallen*. Vaak wordt immers een bepaald motief als onvermijdelijke, natuurnoodzakelijke "behoefte" voorgesteld om ze op die manier onaanvechtbaar te maken en aan een rationele discussie te onttrekken. Het pendant, de "tegenpartij" van zulke behoeften-voorstelling (als in "natuur" van de mensen geschreven pulsie) vormt dat hele veld van "kunstmatige behoeften", waar evenzeer onkritisch naar verwezen wordt. Inderdaad wordt het natuurlijk karakter van vele behoeften door velen met fier-

heid ontkend, het "kunstmatige" met nadruk onderlijnd. De fierheid zou hierop berusten, dat de "kultuur *behoefden scheidt*", als zou dit een positieve luxe van de "rijkdom, variëteit" van een kultuur zijn. Het lijkt erop, dat de rijkdom van een kultuur zich laat meten aan het aantal behoeften die ze in haar goddelijke almacht kan "kreëren". (Dit zou in ons geval ook voor de behoefte aan macht gelden.)

Maar deze zienswijze houdt nauwelijks stand tegenover het eenvoudig kultuur-antropologisch feit, dat de rol van de kultuur o.a. hierin bestaat, dat ze de mogelijkheid scheidt om verschillende soorten *middelen* te ontwerpen, om relatief-constante behoeftenstructuren te bevredigen. Op zichzelf genereert ze niet zo maar "nieuwe behoeften". Dit is echter meer dan een terminologische verwarring, of façon de parler. Zulk taalgebruik gaat tegenwoordig inderdaad gepaard met een voorstelling van macht, rijkdom, inventiviteit. Onze kultuur zou zich zelfs het scheppen van behoeften kunnen permitteren, gaande van het zuiverste artefact (kunstobject) tot en met video's en stofzuigers. Om het bij dat laatste voorbeeld te houden, volstaat het erop te wijzen dat er "behoefte" is aan "stofzuigers" voor zover ze beantwoorden aan de behoefte aan reinheid en hygiëne, behoefte waar uiteraard ook door andere middelen aan verholpen kan worden. In die zin zijn dan alle middelen ter behoeftenbevrediging "kunstmatige kultuurprodukten", en dit voor zover de mens "van nature" een *kultuurwezen* is, dat de objectieve natuur systematisch omvormt en bewerkt, door het relatief vrij ontwerpen van middelen. Wanneer men nu de behoeftigheid van de mens in haar meest strikt *negatieve* betekenis neemt, wijst ze op de niet-kunstmatige band tussen mens en natuur. De behoeftigheid hoort, om zo te zeggen, tot de natuurlijke "doeloorzaken" van de menselijke praxis, en hoort niet thuis in de kategorie van de middelen. (2)

Wat Nietzsche betreft zij voorlopig op het volgende gewezen: met hem wordt tegenwoordig in eerste instantie de systematische ontmaskering van de meest uiteenlopende fenomenen uit de menselijke praxis als een vermomming van een dierperliggende "wil tot macht" geassocieerd. En zulke ontmaskeringen hebben ondertussen al hun eigen sociale repercussies gehad. De aanleiding om ook hier omzichtig te blijven is het volgende feit: die al dan niet vermeende "wil tot macht" wordt, in de literatuur maar ook in de sociale praxis zelf, vaak maar als alibi gebruikt om niet in te gaan op de *concrete* problemen die met iedere machtsverhouding gepaard gaan, en die telkens weer een vraag is van zin, doel en betekenis van het concreet "machtsobject" t.a.v. de werkelijke behoeften en belangen van het subject. Dat men daar niet op wil ingaan wijst dan ook even vaak op een gebrek aan inzicht ter zake, of op de behoefte om zijn reële onmacht te verbergen, of nog op de vrees, dat het werkelijk bevredigen van die "wil tot macht" aan de reële machtsproblemen eigenlijk niets verandert. Indien men zich dan toch door het werk van Nietzsche wil laten inspireren, zal men dat eenvoudig feit niet uit de weg kunnen gaan: Nietzsche wil precies rekenschap afleggen van al de *implicaties* van zulke "wil tot macht", - *gesteld* dat ze als "grondstreving" de menselijke handelingen mede zou bepalen. Die rekenschap hangt samen met de *wilsproblematiek* (de "vrije wil" eerst, en vervolgens verbonden met het *wetensprobleem*: *weten wat men wil*"). De vraag wordt dan: welk soort weten behartigt het best het belang van de mensen, voor zover ze rekening moeten houden met een machts-wil? Wanneer men zich met dergelijke eenvoudige vragen niet confronteert, wordt Nietzsche in suikerwater opgelost. Men past de machts-wil als universeel gegeven op om het even welk sociaal gebeuren en sociaal midden toe. Maar het resultaat van zulke reductie doet, ironischerwijze, eerder de onmacht

en machteloosheid toenemen dan omgekeerd. En als ze niet gewoon symptoom is voor een bij intellectuelen vaak voorkomende vorm van paranoïde ingesteldheid, dan nog camoufleert ze gewoon een nieuw soort *quiétisme*: want als alles toch maar -we citeren hier Michel Foucault, die zich uitdrukkelijk op Nietzsche beroept-"afhangt van de juiste plaats in het spel der kracht - en machtsverhoudingen"-, is men er vlug bij om bij ieder concreet sociaal probleem aan te sporen tot het "verruimen van de machtsbasis", zonder zich ook maar de vraag te stellen wat precies met die macht aangevangen moet worden, *waarover* en *waarvoor* macht nagestreefd moet worden. Zodat het er naar uitziet dat vele discours over machtskwesties gewoon een uitspinnen zijn van de tautologie dat men zonder macht inderdaad niets vermag. Maar genoeg hierover.

Over Freud het volgende. Zijn basisinzicht, dat de mens in zijn bewustzijn, zowel het zelfbewustzijn als het intersubjectief bewustzijn, door bepaalde "overgedetermineerde", betekenisvolle krachten wordt medebepaald waar hij zich juist *niet* bewust van is, en zelfs, in gegeven omstandigheden, onmogelijk bewust van *kan* zijn, ook dit inzicht is, evenzeer als bij Nietzsche, een soort kultureel gemeengoed geworden. Men ziet meer bepaald in, dat het psychisme *niet samenvalt* met wat men onder "bewustzijn" als thematisch-reflexief bewustzijn meestal verstaat. De bewust "bedoelde" intenties, hun bewust "geassumeerde" betekenissen dekken altijd een diepere, bredere, reële lading die door voor-en onbewuste instanties wordt gepousseerd en dit geldt ook voor handelingen, attitudes en gedragingen. Ruimer bekeken, maar ook meer in het bijzonder, zou datgene wat men vóór Freud als het centrum, als de identiteitspool van de mens beschouwde, namelijk het IK, zijn geprivilegieerde positie verloren hebben. Grof genomen beschouwde zowel de rationalistische als de empiristische

denktraditie dat IK inderdaad als het centraal gezichtspunt van de mens als bewust individu überhaupt. Met Freud vooral wordt het herleid tot een *bemiddelingsfunctie*, en wel op een welbepaalde plaats en op een bepaald niveau van het psychisch leven (*das Seelenleben*): het bemiddelingsoord tussen de twee andere hoofinstanties, het Es en het Ueber-Ich enerzijds, en de reële buitenwereld (*Aussenwelt*) anderzijds. Op het eerste gezicht lijkt dit alles zo eenvoudig, maar bij nader toezien zit dit vol "filosofische" vooropstellingen die helemaal niet voor zich spreken. Laten we eerst iets over dat fameuze *Es* zeggen. Die terminus "Es" komt geenszins van Freud zelf, maar van Georg Groddeck. In 1923 publiceerde hij in de reeks van de *Internationale Psychoanalytische Verlag* (Leipzig, Wien, Zürich) *Das Buch vom Es*, dat Freud ertoe aanzette datzelfde jaar nog de studie "Das Ich und das Es" in diezelfde reeks te laten verschijnen. Daarin verwees hij ook expliciet naar Groddeck, evenwel niet zonder de relativerende opmerking in voetnoot: "Groddeck zelf heeft hier wel het voorbeeld van Nietzsche gevolgd, bij wie deze grammaticale uitdrukking doorgaans voor het onpersoonlijke en om zo te zeggen natuur-noodzakelijke in ons wezen gebruikelijk is" (3). Volgens Freud had Groddeck vooral gewezen op het feit dat het Ik een *passiviteit* bevat, die veel dieper gaat dan met wel zou denken, zodat het eigenlijk meer "geleefd wordt door onbekende, onbeheersbare machten" dan dat het zélf leeft en beheerst. Freud wil daar zelf enige afstand tegenover behouden. Een impliciet verwijt van overdrijving aan het adres van Groddeck is duidelijk aanwezig. Maar Freud wil aan dat inzicht toch een eigen plaats in zijn ideeënsysteem voorbehouden. Nu is het merkwaardige bij Freud, dat juist die gereserveerdheid (die hij uitdrukkelijk ook ten aanzien van zijn Nietzsche-lektuur afficheerde) eigenlijk een toeëigening verbergt, die nog veel

verder implicaties en verschuivingen veroorzaakt dan de aanvankelijke inspiratiebron inhield. Zo volstaan enkele sondes in het *Buch vom Es* om te begrijpen dat Groddeck de "over-arrousal", de overstimulering en het verpletterende van het modern bewustzijnsleven scherp gezien had (cfr. Sartre), en dat dit gepaard gaat met een medio-passief ondergaan van intern-pschische krachten, die, juist door die chaotische sur-realiteit, vrijere loop krijgen. Welnu, bij Freud krijgt het *Es* gaandeweg een meer en meer overweldigende rol toebedeeld, maar dit in een zeer ondoorzichtig gestructureerd veld. Dit wordt duidelijker wanneer we zijn laatste werken lezen met speciale aandacht voor die *bemiddelingsrol die het Ik in het "zieleleven" krijgt en welke plaats het bewustzijn zelf*, en, retro-actief, het *bewuste Ik*, daarin toebedeeld krijgt. (4) We beperken ons hier tot enkele lapidaire uitspraken uit een van zijn allerlaatste, kleine werkjes, nl. de onvoltooid gebleven "Abriß der Psychoanalyse", die van 1938 dateert en twee jaar later in de *Gesammelte Werke* (5) werd opgenomen. Daarvan beschrijft het eerste deel "Die natur des Psychischen" en het eerste hoofdstukje, "Der psychische Apparat", begint als volgt:

"De psycho-analyse maakt een enkele fundamentele vooropstelling, waarvan de discussie voorbehouden blijft aan het filosofische denken, en wier rechtvaardiging in haar resultaten ligt. Van datgene wat wij onze psyché noemen, ons zieleleven, is ons tweeërlei bekend: ten eerste, het lichamenlijk orgaan en zijn tooneel, de hersenen (zenuwstelsel). Anderzijds onze bewustzijnsakten, die onmiddellijk gegeven zijn en die ons door geen enkele beschrijving naderbij kunnen gebracht worden. Al wat daartussen ligt is ons onbekend, een rechtstreekse betrekking tussen beide eindpunten van ons weten is niet gegeven. Ook al bestond die, dan

nog zou ze ten hoogste een preciese localisatie van bewustzijnsvoorvallen opleveren en voor het begrijpen ervan niets opleveren" (eigen vertaling en cursief)

In deze passus zien we dat Freud zo kritisch is, dat hij de vooropstelling aan de filosofie overlaat. Wel laat hij het zo voorkomen, dat die discussie niet veel zou bijbrengen, en dat het van de resultaten van de analyse als *verklaring* en als *therapie* afhangt, wat de waarde van die vooropstelling is. Wat de therapeutische resultaten betreft kan men na bijna een eeuw praktijk, zonder enige kwade trouw redenen aanhalen om sceptisch te zijn. De meest zelfkritische analysten zien zelfs geen toegeving in het feit, dat de eigen aard van de therapie door analyse inderdaad zeer veel werk vraagt, zowel van patiënt als van analist. Een enkele hulpeloze patiënt zou in feite op onderbroken bijstand van een ervaren therapeut beroep moeten kunnen doen. Gezien de beperkingen van het sociale leven en de korthed van het bestaan is dat eerder ontmoedigend. Het is dus misschien beter aangebracht, over de premisses van de psychoanalyse na te denken. Welnu, we zijn van mening dat in de hierboven aangehaalde passus Freud niet zo maar een onschuldig en algemeengeldend "postulaat" formuleert, maar een *hoofdstelling* waar heel de psychoanalyse op berust. Wat zegt hij daar namelijk ?

Vooreerst wordt het zenuwstelsel als het "toneel" van het menselijk "orgaan" opgevat. (In het klassiek rationalisme werd de Ratio daarentegen opgevat als het toneel van het lichamelijke mechanisme, waar, zoals Pascal van Descartes zei, "tout se fait par figure et mouvement.") De relatie tussen beide, tussen zenuwstelsel en bewustzijn, is een *black box*. Dit is een stelling die ook door de meeste theoretici uit de analytische en positivistische scholen wordt gedeeld. Ze lijkt op het eerste gezicht enkel een negatieve zelfbeperking te be-

tekenen, een toegeving van onwetendheid, tegen onrechtmatige aanspraken van mystifiërende denkers in, die beweren die relatie wèl te kunnen kennen. Maar eigenlijk bevat ze, bij Freud zeker, een positieve stelling over het statuut van het bewustzijn, en hierin blijft hij o.i. nog gevangen in de vooroordelen van de rationele psychologie.

Vooreerst bevat de vooropstelling een uitspraak over het bestaan van een psychische instantie tussen de zuiver neuro-fysiologische instanties enerzijds en het "bewustzijn" anderzijds, zodanig echter, dat dit bewustzijn per definitie niet samenvalt en niet kàn samenvallen met de psychische provincie: de grondstelling van de psychoanalyse. Dat die geenszins triviaal is en dus mēer bevat dan gewoon de omschrijving van het object van de psychologie, moge uit het volgende blijken.

- 1° De dogmatische naïviteit, dat het wetenschappelijk "mensbeeld", meer bepaald, het psychologisch mensbeeld, geen invloed heeft op het bewustzijn van de moderne mens, meer bepaald op de wijze waarop hij zichzelf als lichamelijk bewustzijn opvat, en wat medeverantwoordelijk is voor de wijze waarop hij op de signalen van dat lichaam én van de buitenwereld reageert. Tot het moderne zelfbewustzijn hoort de zelfpsychologisering en de psychologisering van de andere.
- 2° Het beperkt bewustzijnsbegrip waarop de Freudiaanse analyse berust: beperkt tot het thematisch-reflexief, "attentioneel" bewustzijn, als "geest" lucid en transparent.
- 3° Het vooroordeel, dat beschrijvingen van de bewustzijnsgegevens en de ermee gecorrleerde bewustzijnsakten zèlf geen verklaring bieden en "enkel" een preciesere "localisatie" in het psychisch apparaat opleveren. Dit betekent dat de gegevens van het bewustzijn alleen dan als "verklaard" worden beschouwd, wanneer ze tot de werkingen van een *heteroëen* apparaat

kunnen worden teruggebracht (i.c. het psychisme). Dit betekent dat het bewustzijn met zijn inhouden op de eerste plaats als bepaald *door*, "veroorzaakt" door iets *anders* wordt gezien, en *niet* op de eerste plaats als medebepalend voor iets anders, mede-causaal werkzaam.

Deze drie momenten kunnen nu in een *externe* kritiek worden aangevallen; en werden voor een deel al bekritiseerd, bv. door Sartre en Laing. Het gevaar van een zuiver externe kritiek is echter, dat tot elkaar uitsluitende en incompatibele gezichtspunten wordt geconcludeerd. De kritiek zou een "andere" opvatting van het bewustzijn hebben, en, op epistemologisch niveau, een ander "verklaringsbegrip". Daarom moet ze gecombineerd worden met een *interne* kritiek van de psychoanalyse, d.i. een uiteenzetting van de *immanente* onhoudbaarheden van een consequent Freudisme. We beperken ons hier tot de o.i. meest frappante aporieën.

Aan de lezer om ze aan Freud te toetsen.

Volgens Freud is men tot de inzichten van de psychoanalyse gekomen, meer bepaald omtrent de functionering van het "psychisch apparaat", "door de studie van de *individuele ontwikkeling* van het menselijk wezen". Daarmede is, op het vlak van de psychologie en metapsychologie, het analogon uit de biologie bedoeld, nl. de "ontogenese" i.t.t. de "fylogeneses", die de "soort" en haar ontstaansvoorwaarden beschrijft. Het gaat dus over de mens van embryo tot ouderling, via de kinderjaren, de adolescentie en de volwassenheid, als *individu*.

In deze ontwikkeling spelen al naar gelang de "stadia" verschillende instanties van de psyché een hoofdrol. Deze wordt dan ook vaak vergeleken met een verstelbaar en uitdeinbaar instrument dat, uit localiseerbare onderdelen bestaat en vatbaar is voor een "topologie". Maar in dat "apparaat" is het oudste deel ook het belangrijkste, namelijk het *Es*:

"De oudste der psychische provincies", schrijft

Freud, "of instanties, noemen we het *Es*".
 en hij voegt er in voetnoot aan toe dat

"het doorheen het hele leven het belangrijkste is
 en dat het psychoanalytisch onderzoekswerk
 dat deel daarom ook het eerst heeft aangepakt."

De *inhoud* van dat *Es* is nu:

"Alles wat overgeërfd, bij de geboorte meege-
 bracht, konstitutioneel vastgelegd is, vooral
 dus de driften, die hier een eerste, in haar
 vormen onbekende uitdrukking krijgen."

In het tweede hoofdstukje van diezelfde *Abriß*,
 "die *Trieblehre*", vernemen we uitdrukkelijk meer
 over de *macht* van dit per definitie onbewuste Het.
 En het is ook bepaald niet weinig, wat het *Es* in
 zijn macht zou hebben:

"De macht van het *Es* drukt de eigenlijke levens-
 bedoeling (*Lebensabsicht*) van het *individueel*
 wezen uit. Die bedoeling bestaat erin, haar
meegebrachte behoeften te bevredigen."

Freud voegt daar zelf nogmaals aan toe, dat de
 streving naar *zelfbehoud* het *Es* hoegenaamd *niet*
 kan worden toegeschreven, want, wij citeren,

"Dat is de taak van het *IK*, dat ook de gunstigste
 en minst gevaarlijke bevredigingswijze, met in-
 achtname van de buitenwereld, dient uit te
 vinden."

We staan hier voor een verregaande "mutatie" -als
 we ons die woordspeling mogen permitteren- van de
 anders zo vertrouwde begrippen uit de ontwikkelings-
 leer. Want van de mens als *individu* zegt Freud
 dat het precies door het meest *onpersoonlijke*
 wordt beheerst: wat dus eerder de mens als "soort"
 zou moeten toekomen. Maar wat dat *individueel* leven
 als *onpersoonlijke* macht beheerst valt juist niet
 meer adequaat samen met het eerst en elementairste
 beginsel van de (Darwiniaanse én Neodarwinistische)
 ontwikkelingsleer, namelijk de basisstreving, eigen
 aan iedere soort, om zich te bestendigen (*soort-
 behoud*).

Er is dus een incompatibiliteitsconflict tussen

Freuds *psychologische* vooropstelling en de algemene evolutieleer. De voortekenen van zulke onverzoe-
baarheid ontstonden al in de tijd van Darwin zelf. In een bekende discussie met Thomas Huxley verdedigde deze laatste de stelling, dat de mens door zijn bewustzijn en zijn bewuste kennis ertoe geroepen is juist *tegen* de wetten van de biologische ontwikkeling *in te gaan*. Darwin kon zich met die antinomie nooit verzoenen. Freud heeft blijkbaar en marge een principieel probleem aangeraakt. Freud zit met de algemene evolutionistische denkbeelden verveeld. Een voorbeeld: In het tiende hoofdstuk van zijn impressionante *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (6) dat de titel draagt "Die Masse und die Uhrorde", verwijst hij meteen naar zijn eigen studie van 1912, die eerst "Einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden (!) und der Neurotiker" (7) heette (*Imago*-editie 1912-13), maar vooral bekendheid onder de titel van het boek *Totem und Tabu* (1913) verwierf. Daarin had Freud, naar eigen zeggen, het vermoeden van Darwin overgenomen, dat de oervorm van de menselijke maatschappij, als men zo iets zo mag noemen, een horde was, die onder de onbeperkte alleenheerschappij van een enkel mannetjesdier stond. Hij wou van die prehistorische reconstructie de analoge "sporen" op het zuiver psychisch vlak nader onderzoeken. Acht jaren later relateert hij dit alles als een zuiver werkhypothetisch hulpmiddel, en neemt zelfs de uitdrukking van een Engelse criticus voor zijn rekening, dat het hier natuurlijk om een "just-so-story" ging, die van enig nut kan zijn om onze menselijke voorgeschiedenis op te helderen. Maar zo gemakkelijk kan men er zich niet van afmaken. Freud vermoedde niet, dat hij daarmee een hele mytische traditie weer opnam, die niet alleen bij Darwin, maar ook bij Hegel en Marx aan het werk was, en die men gemakkelijk kan terugvoeren tot de hoofdbron: Thomas Hobbes en diens "natuurstaat" waar de "oorlog van allen te-

gen allen" geldt. Bij Hobbes moest die substructie ertoe dienen, de sterke staat, de politieel gecontroleerde en gereprimeerde samenleving te legitimeren: als een onmisbare "zelfbescherming" van de samenleving tegen de "natuurlijke" vervalsning tot zulk hordeleven.

We zien dus, dat een eenvoudige confrontatie van Freuds vooropstellingen met de denktraditie waarin ze ingebed zijn tot paradoxen leidt, om niet te zeggen contradicties, die niet louter systematisch-logisch opgehelderd kunnen worden, maar een *historische* kritiek vereisen. Zulke kritiek is nodig, omdat Freuds driftenleer onmenselijke regressies kan bevorderen, of, om een actueel woordgebruik met alle voorbehoud aan te wenden, "de-ethiserend" kan werken. Die driftenleer zelf is immers niet onproblematisch: Want ook de "drift" tot soortbehoud krijgt in Freuds "topologie" een dubbelzinnige plaats. Ze valt namelijk evenzeer onder het *Es*, namelijk als een van zijn *behoefte-spanningen* waarvan de driften nu slechts uitdrukkingen zijn, en die, zoals bekend, herleid worden tot twee grond- of hoofdpulsies: de *Eros*, die bindend en unificerend, expansief werkt, -tegenover de *Thanatos*, die omgekeerd ontbindend en vernietigend werkt (*Destruktions-Trieb*). En opnieuw verschijnt nu de drift tot *individueel* zelfbehoud - die eerst aan het Ik toegeschreven werd - als lid van één van de *twee tegenstellingen die binnen de Eros bestaan*: het individueel zelfbehoud tegenover de drift van het soortbehoud en de Ik-liefde tegenover de object-liefde.

Wat betekent dit nu, meer aanschouwelijk gesproken? Freud kan zulke tegenstellingen alleen maar op het *onbewust* niveau postuleren, omdat ze, in een "menselijke maatschappij" althans, *geenszins* als tegenstellingen en incompatibele polen *bewust beleefd* moeten worden. Het spreekt toch vanzelf en hoort bovendien tot de humaniserende rol van een "bewust-ethische" opvoeding, dat de

mens als individu zijn eigen zelfbehoud niet noodzakelijk als tegenstrijdig met het "soort-behoud" (familieleven, gemeenschapsleven) moet ondervinden en beleven: als zouden ze met elkaar onverzoenbare aanspraken inhouden. Vaak verschijnen ze eerder als aan mekaar complementair. (Ook Freud doet een beroep op het verschijnsel van de collectieve eendracht als machtsmiddel voor het individueel zelfbehoud, zo bv. in zijn bekende *Brief aan Einstein* "Waarom Oorlog?"(8))

Schrijver dezes is zich terdege bewust van de repliek waarmee velen klaar staan: we zouden de dupe zijn van morele naïviteit, namelijk van de illusie, die de mens ethisch hoogstaander voorstelt dan dat hij "in werkelijkheid" is. De psychoanalyse zou zoals bij Nietzsches "libido dominandi", die illusie *ontmaskeren*. Wij zouden ons tegen zulke ontmaskering verdedigen, juist omdat we ons niet graag van illusies willen beroofd zien: een klassieke *retorsio*. A la bonne heure! De bewijslast valt *niet* bij ons, maar bij de *Freudianen*. Want vooreerst is hoegenaamd niet in te zien, waarom er een *primaire* destructiedrang bij de mens aan het werk zou zijn, terwijl fenomenaal gezien, de agressie eerder als een *afgeleid* fenomeen overkomt en gevoeld wordt, nl. als een reactieve "noodoplossing" waar inderdaad *werkelijke* onverzoenbare aanspraken (zowel intern-psychische als externe) met elkaar in strijd komen, en het subject die aanspraken *toch* met elkaar wil verzoenen.

Vervolgens moet ook de Freudiaan -en trouwens de "psycholoog" in het algemeen, niet *wij*- zich verantwoorden over de *extrapolatie* die hij doorvoert, namelijk van psychische fenomenen, die bewustzijnsverschijnselen *bij klinische gevallen* moeten verklaren, tot verklaring van het menselijk psychisme en het bewustzijn als zijn "epifenomeen" *in het algemeen*. Want het *klinisch* geval is een

bewustzijn in een welbepaalde *modus*, nl. een pathologische belevingsmodus. Zeggen dat de mens "het zieke dier is" doet alle differenties verdwijnen, en gezien zoiets *alles* in het algemeen verklaart, verklaart het niets *in het bijzonder*. De vraag die wij ons echter moeten stellen is deze: waar vandaan komt die trend van het Freudisme, uit negatieve pathologische gevallen positieve leerstellingen te induceren? Ons inziens komt die bij Freud zelf voort uit de hogergenoemde vooropstelling die hij aan het filosofisch denken overliet. Daardoor komt hij in conflict met de ontwikkelingsbegrippen waarop hij nochtans zelf steunt. En terecht moet worden onderkend, dat de mens als bewust-onbewust psychisme niet kan samenvallen met het zuiver biologisch wezen zoals het onderhevig is aan de evolutiewetten. De mens grijpt in die wetmatigheden zelf actief in (o.a. door de wetenschap zelf). Maar de pointe is, dat Freud dat conflict, en die discrepantie tussen biologische evolutie en psychisme, geenszins toeschrijft aan de rol van de mens als *bewust* "IK", evenmin aan de mensengemeenschap als gemeenschap van intersubjectief verbonden "bewustzijnden". En inderdaad wordt nergens bij Freud de *macht*, de rol, het specifiek *vermogen* van de bewuste rede en van de bewuste lichamelijke thematisch ondervraagd. Het is een vooropgesteld *causatum*, een veroorzakende, geen *causans*, veroorzakende. En hangt niet het resultaat van de analyse als therapie af van dat thematisch onderzoek zelf? Als iemand bvb. lichamenlijk-"psychisch" onder zijn verleden *lijdt*, hangt dat niet af van een bepaalde rol van zijn zelfbewustzijn, zowel op het ogenblik van het (later) als *trauma* overgebleven en als onverwerkt sediment resterende kwetsende gebeuren, een overmacht waar hij op dat moment geen *macht* over had, als ook op het ogenblik dat dit gebeuren zich decisief op zijn lichamenlijkheid heeft "vastgezet", hetzij onder neurotische, hetzij onder

psychotische vorm? Dat hij het gebeuren, dat retroactief tot "trauma" werd, inderdaad niet machtig was, dat hij de aanspraken van zijn subjectiviteit én van de buitenwereld niet kon *beheersen*, betekent ook, dat hij aan zijn bewustzijn als lichamelijke, als lijfelijke voeling, geen *juist gehoor* kon geven en de betekenis van hun signalen (pijn, angst) niet juist *begreep*. En dit begrijpen situeert zich hoe dan ook op de eerste plaats op het *bewust* eigengevoel en *zijn* redelijke herkenbaarheid. In dit verband verwijzen we graag naar de fenomenologische stelling van Rudolf Boehm, die het eigen causaal vermogen van het bewustzijn hoofdzakelijk ziet in de vertegenwoordiging en de tegenwoordigheid van het verleden, iets dat juist, *objectief* gezien *niet meer bestaat*. (9)

Wanneer men die stelling doordenkt, dan komt men tot een opvatting van psychomorele gezondheid (en de ermee corresponderende opvoeding) die misschien radicaal tegengesteld is aan de Freudiaanse. Het bewustzijn zou op grond van toegeëigende en herkenbare lichamelijke ervaring zich -preventief- kunnen behoeden voor neurotiserende of psychogene "factoren"-ingesteldheden, aanspraken-, zowel van het subject, als van de externe werkelijkheid. Want bij Freud wordt het verleden enkel en alleen als Es én als Ueber-Ich, nl. de geïnterioriseerde "moraal" "ten tonele gevoerd". Het Ik wordt letterlijk "hoofdzakelijk door het zelf beleefde, dus door het *accidentele* en het *actuele* bepaald". Het is helemaal aangewezen op die *accidentele*, *contin-gente actualiteit*. Het wordt er eigenlijk substantieel door *bepaald*. Maar juist dit overbepaalde, zuiver receptieve Ik moet toch de zware *taak* vervullen om te *be-middelen* tussen de eisen van het *Es* (de driften), de eisen van de geïnterioriseerde moraal, en de "eisen" van de realiteit zelf. Die respectieve eisen zijn uitdrukkelijk met elkaar in strijd, en dit met een quasi-

natuurlijke noodzakelijkheid, hoewel dit niet meteen vanzelf spreekt. Dat Ik van Freud moet nu, om een gezonde lichamelijke in stand te houden, die bemiddelingen *correct* kunnen uitvoeren, en dat heet:

"Een handeling van het Ik is dan correct, wanneer ze *tegelijk* de eisen van het Es, van het Ueber-Ich en van de realiteit vervult, en dus *hun aanspraken met elkaar weet te verzoenen*" (Abriß, *loc.cit.* cursief van ons)

Wat nu, als zulke *taak* zelf voor het Ik *principieel* ondraaglijk is? Dit zou betekenen, dat de grondbeginselen van Freud zelf de eigenlijke *bron* van neurotiserende en psychotiserende factoren aanwijzen, zonder dat hij het zelf beseft. We hebben redenen te over, om over die grondbeginselen na te denken. Want ook de vulgarisatie van het Freudisme berust hoofdzakelijk op de mogelijkheid, om in het freudiaans schema respectievelijk één van de drie polen te overtrekken zonder op die "bemiddelingsproblematiek" in te gaan. Zo komt men tot de overroeping van de macht van het Onbewuste, waaraan men -emancipatie- vrije loop moet geven. Men eindigt met "anti-autoritair" kreten ter afschaffing van het Super-Ego .

Of met een zuiver *adaptief* geïnterpreteerde bemiddeling van het Ik: de "*aanpassing*" aan de *bestaande* werkelijkheid, een sociale werkelijkheid, die, om de zaak nog wat complexer en ondoorzichtiger te maken, zelf als onophoudelijk "evoluerend" wordt beschouwd, niet in het minst door alle psychologen, pathologen, andragogen, sociale werkers, die ons betuttelend en opjuttend omringen en zich opdringen.

Voor de gevaren van die vulgarisatie werd al zeer vroeg door verschillende filosofen tevergeefs verwittigd, en dit vanuit van elkaar onafhankelijke stromingen. We citeren, als document,

Karl Jaspers. In *Die geistige Situation der Zeit* (1931) schrijft hij:

"De mens is de marionette van zijn onbewuste; als hij het maar opheldert, wordt hij er ook meester van. In het onbewuste liggen de grond-driften, die als libido samengevat en vooral als erotische drift beschouwd worden; machts- en geldingsdriften en tenslotte de doodsdrijf komen daarbij (...)

Zo vindt men dan bijeengebracht wat voor radeloze massa's geschikt is om te tonen wat de mens is ! De leer wordt voor de zelfjustificatie van het bestaan in zijn zuivere feitelijkheid gebruikt: de eigenlijke werkelijkheid zijn de Libido en de andere driften, zoals in het marxisme de materiële interessen. En inderdaad *zijn* ze ook werkelijk, maar het komt er toch juist op aan hun mogelijke grenzen te vinden en die als het Andere in het mens-zijn te kunnen zien. De psycho-analyse leidt stilzwijgend tot de consequentie, een Ideaal niet uit te denken, maar *voelbaar* te maken, een ideaal waarmee de mens uit alle gespletenheid en geweld -waaruit hij weer tot zichzelf kan komen- nu terugkeert tot de Natuur, waar hij dan geen mens meer hoeft te zijn" (10)

Wat de adaptatie-interpretatie van de rol van het Ik betreft, die duikt onophoudelijk weer op, en zelfs in de meest gedistancieerde weergaven. Zo vat bvb. Jaap Kruithof in zijn *Ethicologie* het super-ego samen als de "geïnterioriseerde buitenwereld", terwijl het Ik als een controle-organisme wordt opgevat, dat verantwoordelijk is voor: 1° de "eenheid en continuïteit van de persoon" 2° de "adaptatie aan fysieke, economische, sociale en culturele realiteit" 3° de oplossing van de "conflicten tussen strevingen, de geïnterioriseerde

buitenwereld en de echte buitenwereld".(11)
 Volgende punten moeten hier de aandacht weerhouden: Vooreerst is de eis, dat de mens een continuïteit van de persoon zou voorstellen, zélf een cultureel-historische eis ("Persona" betekent het masker, het prosoopon, dat men voor zijn sociale rol moet opzetten, bvb. de toga van de rechter, zijn discours etc. Wat nu als "hypocriet" of "inauthentiek" of maskerade overkomt, heeft in andere tijden (en trouwens nu nog) zijn belangrijke psycho-morele functie en hoeft helemaal niet schizoïd te werken. Veeleer lijkt de eis van absolute "authenticiteit" schizoïd te werken, omdat het leven in meervoud zoiets niet verdraagt). Deze eis moet niet zo maar als natuurlijk worden voorgesteld. Er is een cultuur denkbaar waar de betrouwbaarheid van de persoon, zijn zelfvertrouwen inclusief, geenszins impliceert dat hij de regelmaat van een soort tweede natuur gaat overnemen, zodat hij eerder op een *kultuurprodukt* dan zelf *kultuurproducent* gaat gelijken. Daarom de revolte van kunstenaars en schrijvers tegen zulke eisen. Men moet vervolgens ook merken, dat de "regulatie" t.a.v. de buitenwereld hoofdzakelijk op die adaptatie slaat. En tenslotte, dat de geïnterioriseerde wereld van het super-ego als een eisende partij wordt voorgesteld. Strikt genomen blijft bij Freud zelf de mogelijkheid open, dat het "geweten" een regulerende functie zou kunnen (en eigenlijk moeten) hebben. Hij schrijft namelijk uitdrukkelijk, dat enkel "voor zover het super-ego zich van het ego *afzondert* en zich *tegenover* het Ik gaat stellen, dat het dan een derde macht wordt, waar het Ik rekening moet mee houden" (*Abriß*, p.10). Het geweten *hoeft* zich dus niet noodzakelijk af te zonderen en zich tegenover het bemiddelende Ik te stellen.

Men moet zich dus afvragen welk soort gewetensvorming zulke automatisering bevordert (en dus de taak van het Ik verzwaart). Dit hangt mede af van wat men onder geweten en *weten* verstaat en welke eisen men aan hen stelt. (In de kantiaanse moraal zijn die onvoorwaardelijk en absoluut!) En het lijkt ons niet uitgesloten dat Freud hier ook een kind van de Aufklärung is en dat zijn opvattingen van de zuiver rationele psychologie afkomstig zijn. Dit zou misschien verklaren, waarom volgens het ene gezichtspunt het geweten pas in de zogenaamde Oedipale fase wordt gevormd (aanvankelijk Freud zelf), terwijl, volgens een ander gezichtspunt, het geweten *preoedi-*paal is (Melanie Klein, en onder haar invloed ook later Freud zelf).

We zijn van mening, dat men zich tegen deze reductiegevaaren van het Freudisme, (en aan Freuds eigen vooroordelen, restanten uit de rationele psychologie) nog het best wapent door tegemoet te komen *aan de eis van de fenomenologie*. Ook hiervoor kunnen we trouwens nogmaals aansluiten bij Freuds begincitaat uit de *Abriß*. Van de bewustzijnsacten zelf zei hij daar, dat ze door geen enkele beschrijving naderbij gebracht kunnen worden. (Hijzelf interpreteert ze trouwens bij voorbaat als uitdrukking van een "zieleleven"). Zulke werkwijze werd nu juist door de *fenomenologie*, en de gedeeltelijke uitvoering ervan door Husserl, Sartre en Merleau-Ponty als een dogmatische vanzelfsprekendheid ontmaskerd; voor de fenomenologie komt er inderdaad juist wel op aan *éérst* de fenomenen, zoals ze "fenomenaal" aan het bewustzijn "verschijnen", te *beschrijven*, en tegelijk de daarmee gecorreleerde "subjectieve" bewustzijnsmodi en -acten. Want men gaat er, ook in de objectieve wetenschap, al te vlug van uit dat de gegevens als vanzelfsprekend

"gegeven" zijn, om over te gaan naar het zoeken en verifiëren van een hypothese die ze zou *verklaren*. Voor de fenomenologie houdt die manier van werken het gevaar in, dat men de gegevens al bij voorbaat interpreteert in het licht van de *vooropgestelde* hypothese, die derhalve geen beroep kan doen op *onafhankelijk* bestaande "feiten" die die hypothese, als onafhankelijke getuigen (als "verificatoren") moeten bevestigen (resp. als "falsificatoren" moeten weerleggen).

Het volgende moet daar *echter* nog aan toegevoegd. Wat de stichter van de fenomenologie zelf betreft, Edmund Husserl, was zijn eis als een correctie op de objectieve wetenschappen bedoeld, en wel in die zin, dat de wetenschap zich methodisch tegen hogergenoemd "gevaar" niet voldoende veilig kan stellen: daarom ook moest de fenomenologie volgens Husserl de wetenschap *nog méér* "objectief" maken. Het feit echter dat Husserl geen ander doel voor ogen had, contamineerde voor een groot deel en van meet af aan zijn opvatting van het bewustzijn als op de eerste plaats een objectief-*receptief* bewustzijn. Zijn beschrijvingen zelf leverden echter het resultaat, welke later ook door het neopositivisme zou worden overgenomen, dat zelfs het meest objectief ingesteld bewustzijn onder de vorm van een gerichte *intentionaliteit* onvermijdelijk de buitenwereld medebepaalt (maar ook *slechts* in die gerichtheid; bij Sartre, bvb., is het bewustzijn een soort manco, een lege transparantie). Een echt *confrontatieveld* met de psychanalyse vormde de fenomenologie pas met de bevindingen van Merleau-Ponty's *Phénoménologie de la Perception* (1945), een klassieker die nog altijd op Nederlandse vertaling wacht. Cruciaal in dit werk is de benadrukking van het bewustzijn als "lijfe-

lijkheid", lijfelijke aanwezigheid zelf, en als zodanig tegelijk ons reëel-menselijk gezichtspunt op de werkelijkheid zonder meer. Vanuit zulk fenomenologisch standpunt kunnen we dan ook een treffende kritiek geven van het *psychologisme*: want indien het waar is, wat de fenomenologie ons op de eerste plaats leert, dat nl. *de wijze* waarop we de dingen opvatten niet in contrapositie tegenover die dingen staat, maar tot die dingen zelf behoort -wat dan ook voor *objectieve* opvattingen en hun correlaten, de objectieve objecten geldt - indien dit waar is, dan moet men zeer omzichtig omspringen met het inroepen van een "psychische instantie" voor "therapeutisch" bedoelde verklaringen van negatieve ervaringen. Tegenwoordig is zulk wantrouwen des te meer aanbevolen, omdat de relaties tussen de mensen zelf in toenemende mate zich verobjectiveren, i.c. "verpsychologiseerd" worden. Onder *psychologisme* verstaan we nu de beginselmatige deviatie van de vraag of de zaak die ter discussie wordt gesteld, en de argumenten die eruit voortvloeien, door ze *bij voorbaat* op te vatten als *uitdrukkingen van* een latent aanwezig psychisch mechanisme. (Iedereen kent wel de ergerlijke situatie dat zakelijke kritiek op bepaalde toestanden door de tegenpartij meteen geduid worden als uitdrukkingen van "frustratie" van diegene, die bekritiseert). In het psychologisme wordt de zaak, waar het om gaat, als object van het subject gescheiden, welke laatste tot *explicandum*, het te verklaren fenomeen verheven wordt, terwijl zijn psychè of "zieleleven" *explicans*, het verklarende wordt, zodat *de zaak zelf* eigenlijk onbemoeid gelaten wordt.

Dit dubbel spel van het psychologisme, op het vlak van het woord en de redenering, wordt niet zo vlug doorzien. Het als *dubbel* te

herkennen, is al het begin van inzicht. Want dubbel is het: de psychologiserende heeft er wellicht belang bij, dat de bekritiseerde zaak ongerept blijft; maar tegelijk verraadt hij door psychologiserende verschuivingen, dat de zaak voor kritiek vatbaar is en dat zakelijke tegenargumenten in gebreke blijven, hetzij om zijn belang (de zaak onbemoeid te laten) afdoende te verdedigen, hetzij, om te bewijzen dat aan de zaak niets te doen is. In beide gevallen toont hij zijn onmacht op zake-lijk vlak en tegelijk *zijn* afhankelijkheid en kwetsbaarheid ten aanzien van het gepsychologiseerd subject, dat "onder zijn verleden lijdt, een trauma heeft, destructiedrift"... Vaak gaat het belang, de zaak *in statu quo* te laten, gepaard met het belang dat de psycholoog erbij vindt, de andere, het *subject*, te *helpen* (welzijnszorg) (12). "Subject" betekende vroeger "onderworpen zijn". Nu betekent het: actief zijn. *Wetenschappelijk* is het "subject" pas, als het *niet subjectief* is, wat toch een contradictio in terminis zou moeten zijn, ware het niet, dat ook nog het hedendaags "actief" begrip zonder zijn oorspronkelijke betekenis niet consequent kan worden gehanteerd; want het spreekt vanzelf, dat de mens als lichamenlijk bewustzijn niet zonder "Selbstzwang", niet vanzelf "subject" kan zijn. Hij moet zijn bewustzijn moeizaam herleiden tot intellect, ("mens sive animus sive intellectus", heet het bij Descartes, die ook een *Passions de l'Ame* schreef) en dat betekent: voor zover het bewustzijn "objectief" moet zijn, mag het zich niet laten "leiden" door "passies", waarvan het, vanuit de objectiviteitseis gezien, "subject", onderhevig aan is, "patiens", lijdend, patiënt. Dit houdt in dat het instellen van het objectiviteitsbeginsel onlosmakelijk verbonden is met het instellen van een psycho-logisch

subject als patiënt van zijn eigen strevingen, driften, behoeften. Indien nu de *objectieve ingesteldheid* de belangrijkste regulatieve norm wordt voor het bewustzijn, en dus voor ieder bewust *gedrag*, dan is voor deze ingesteldheid al het "subjectieve" *afwijking* van de norm, en vraagt dus om "psychologische verklaring", en dat betekent: het bewustmaken, in de modus van het *objectief* bewustzijn, van alle "subjectieve factoren", die als strevingen, driften, behoeften werkzaam zijn; zo worden ze dan op hun beurt geobjectiveerd. Op de vraag, wát men precies van zulke objectieve bewustwording dan wel "praktisch" verwacht, als zakelijke oplossing voor de toch *reëel* bestaande strevingen, wordt nooit eenduidig en zakelijk geantwoord. Want die verwachting hangt af van het inzicht in en gevoel voor de *reële werkzaamheid* van het bewustzijn, zijn reëel "vermogen", en het verantwoordelijk assumeren van die werkzaamheid. De mens is nu eenmaal *vrij*, zich iets bewust te maken en zich daarmee bezig te houden - en dat heet voor de mens op de eerste plaats erover nadenken-, of het van zich af te schudden. Anderzijds biedt de "bewustwording", in gegeven omstandigheden van de al dan niet vermeende "oorzaak" van een negatieve situatie, juist helemaal geen oplossing voor die situatie, maar integendeel een *verscherping*. Een voorbeeld: er bestaat "op zich", geen enkel voor "het natuurlijk licht van het verstand" vanzelfsprekend verband tussen honger, voedsel, maag en deurwaarder. Maar stel dat iemand (X) die "normaal" rond de middag eetlust krijgt, plots alle eetlust verliest omdat hij na de middag de deurwaarder voor de deur verwacht, terwijl zijn koopzieke vrouw, misschien opzettelijk, lekkere kost heeft klaargemaakt, is dat dan van "psychische" orde of is de oor-

zaak "reël"? Het hangt af, zal men zeggen, van wat hier als "normaal" beschouwd wordt, maar dat is toch juist de vraag: hoe men zijn eigen bewuste lichamelijke instelt, in lichamenlijk bewustzijn, en welk vermogen daar aan het werk is. Want hoe dan ook, *indien* er een verband is tussen appetijt en de deurwaarder, het is in eerste instantie, een *bewustzijnsgegeven*, nl. als anticipatieve aanwezigheid enerzijds, en op grond van *voor-bije* ervaring anderzijds. Men zal opnieuw opmerken, dat het verband door ons al bij voorbaat is gelegd, dus vooropgesteld: de persoon "heeft gewoonweg zijn gedachten niet bij het eten", maar bij zijn geldzorgen. De vraag *blijft* dan toch nog, wät men precies van het "bewustmaken" en bewust *weten* van de "oorzaak" *praktisch* kan en moet verwachten. Eigenlijk zou een uitgewerkte fenomenologische beschrijving van dit ene voorbeeld de eigenlijke betekenis van hogergenoemde hoofdstelling van de fenomenologie moeten toelichten, maar we moeten ons beperken tot een korte bedenking over de implicatie, dat de opvattings- en bewustzijnsmodi correlatief met de bewustzijns-"objecten" werkzaam zijn, en geenszins in neutrale uitwendigheid *ertegenover* staan. Veronderstel nu, dat de persoon in kwestie zich degelijk bewust van het uitzonderlijke van zijn gebrek aan eetlust, dit toeschrijft aan het eten zelf, dat "bnsmakelijk is." En *feitelijk* smaakt het eten hem ook niet. De kritische observator zal besluiten dat hij op een bepaald niveau van zijn bewustzijn *ongereflecteerd* te werk gaat. Welaan dan, *wat* ontsnapt hier *precies* aan zijn reflexie? Geenszins het feit, dat zijn negatieve toestand een tekort is, dat er "normaal" niet zou moeten zijn, vermits hij er een verklaring voor zoekt (het doet zelfs niets terzake, of hij dit uit zichzelf doet,

of op aandringen van iemand anders, die toch niets anders doet dan dat bewustzijn op dat reflexieniveau op te roepen. Indien hij er belang bij heeft, zich te voeden, voordat de deurwaarder komt -terwijl hij geen belang *hècht* aan het eten; hij heeft er wél belang bij, in zijn bewustzijn, zich op de deurwaarder voor te bereiden-, dan zal hij zichzelf moeten wijsmaken, dat is, er zich bewust van worden, dat het *niet* aan het eten ligt, maar aan zijn bewustzijn, zijn "denken aan" de deurwaarder. Indien het werkelijk van bewuste reflexie afhangt, kan hij zich maar verzekeren, dat het *niet* aan het eten zelf te wijten is, door zich precies nog *scherper* bewust te maken van de *oorzaak* van de stoornis zelf, het denken aan de deurwaarder. In dit geval *verergert* de bewustwording van de 'oorzaak' alleen maar het *effect*. Zo voorgesteld kan onze analyse wel als een sofisme worden ontmaskerd. Want het spreekt vanzelf, dat het eten hem pas zal smaken, indien hij werkelijk *niet* meer aan de deurwaarder denkt, die gedachten derhalve "*verdringt*", "onbewust" maakt. We merken hier dus iets heel bevreemdends: voor de eigenlijke betrokkene helpt het bewust weten van verklaringsgronden ("oorzaken" of "voorwaarden") in dit geval *geenszins*, enkel een weten-te-*verdringen* kan helpen, wat toch tot de taak van het Ik-bewustzijn (zijn relatie tot de andere inclusie) zou moeten horen. Het moralisme, waarmee de rationele psychologie vergezeld gaat, spreekt hier inderdaad van "determinatie van de wil": het hangt van de "wilskracht" af, zich van bewuste inhouden te kunnen afzetten, om er andere voor in de plaats te brengen. Maar met het moralisme komt ze in tegenstrijd met het enig grondbeginsel waarmee heel de menswetenschap zich alleen praktisch kan justifiëren, en dat, voor het eerst, door

Descartes werd geformuleerd als volgt:

"... lumine naturali manifestum est perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem" (13)

Vertaald:

"het is voor het natuurlijk licht van de re-
de manifest, dat de perceptie van het intel-
lect de determinatie van de wil altijd
moet voorafgaan."

Wat nu, als juist een bepaalde perceptie van
het intellect juist de "determinatie van de
wil" inhibeert, remt, ja opheft ?

De rationele psychologie stelt dogmatisch
voorop dat de intellectuele perceptie, de
wilsdeterminatie ongerept, vrij laat, enkel
voorafgaat : eerst objectief *weten*, dan
willen. De op zichzelf logisch onweerlegbare
redenering of denkwijze die dat principe legi-
timeert, komt hierop neer, dat juist de objec-
tieve kennis van de reël objectieve "empirische"
mogelijkheden, zowel van de externe, als van
de "intern-psychische" werkelijkheid, de mensen,
die in het *bezit* zijn van dat weten en van die
kennis, moet *toelaten* hun wilsdeterminatie
juister , i.e. *doeltreffender* te bepalen en te
beheersen - volgens de algemeengeldende
positivistische maxime: "Savoir pour prévoir
pour pouvoir", "weten om te voorzien, om te
kunnen". (Dit is de formulering van Auguste
Comte, uitdrukkelijk onderschreven door de
empiricistische *utilitarist* John Stuart Mill.
Comte alludeerde met die maxime op de spreuk:
"Gouverner, c'est prévoir"; in de notie "*pouvoir*"
zit uitdrukkelijk de sociale *macht* vervat, want
voor Comte, zoals voor Mill, moesten sociologie
en sociale psychologie als de hoogste weten-
schappen ook de *macht* over de maatschappelijke
krachten, strevingen, belangen en behoeften
garanderen: door hun *toepassingen*)

We merken nu de volgende paradoxale situatie

op: Juist door de *aard* van het weten zelf; door de "kennis" die het weten tot *systeem* verheft - de wetenschap - lijkt in vele gevallen de *betrokkene*, die zich in een situatie geëngageerd weet en voelt, zich juist *door* zulke kennis, en de "bewustwording" die ze vereist, te *ontmachtigen* t.a.v. zijn eigen probleemsituatie. Het lijkt zelfs niet uitgesloten, dat objectieve bewustwording in vele gevallen tot een *verergering* van zijn probleemsituatie zou kunnen leiden. En in een maatschappij, waar vooral de objectieve kennis heerst, schept deze "zelfontmachtiging" een afhankelijkheid ten opzichte van de macht van de "andere", de "buitenstaander", dat is per definitie diegene die *niet* "subjectief" in de zaak *geëngageerd* is, maar de situatie, het geëngageerd subject inbegrepen, objectief benadert - om er, vol "goede wil", een "objectieve oplossing" aan te geven. Vandaar dat de moderne mens op een dubbelzinnige wijze afhankelijk is van talloze instellingen en hun objectieve functionarissen, die op de eerste plaats de instellingen dienen, niet de concrete mens. Deze begrijpt meestal niet, waarom hij met al die "beschaving" toch zo machteloos blijft. Hij "weet" zoveel, hij heeft zoveel "geleerd", zonder enig dilectie, met de enige belofte dat die zelfopgelegde - "van buiten", uit het hoofd leren - intellectuele arbeid, als men zoiets noemen mag, hem de koninklijke weg naar de macht open zou stellen: macht over de natuur, over zichzelf, over anderen. Hij begrijpt niet, dat dit soort weten en leren hem ontmachtigt en willoos maakt. Zelfs zijn "liefdesverklaringen" voor zijn wetenschappelijk objectieve studie- en onderzoeksobjecten, waarmede hij kritieken als de onze meent tegemoet te komen, zijn eigenlijk onwaarachtig: De uitspraak "Ik hou van mijn tests, van nucleïden, cyclotronen

en space-shuttles" betekent: ik hou van de *voorstellingen* van de op zich niet-aanschouwelijke objecten, zuivere gedachteobjecten in Kantiaanse zin (noumena), die juist daarom zoveel zuivere voorstellingen behoeven die op hun beurt object van de zuivere aanschouwing worden: op beeld en televisie. Dààr precies, waar niemand zich *kan* engageren, niet eens in het object zelf. Daarom is die uitspraak die van een onverantwoordelijk kind, dat tenminste nog het excuus heeft dat het nog leren moet, terwijl ze, in de mond van volwassenen een vorm van *regressie* inhoudt. Die regressie vloeit zelf voort uit een verlies aan concrete zingeving: zingeving door *a priorische* wilsdeterminatie.

*

* *

Noten:

- * Ik dank H. van den Enden voor het doornemen van het manuscript, dat hij op taalfouten corrigeerde en van kritische suggesties voorzag - suggesties waarop ik zal ingaan van zodra de tijd mij gegund is. Ze betreffen 1° mijn aanval op de welzijnswerkers in het algemeen 2° De voorstelling van de fenomenologie waarbij opvattingsmodus bij het object zelf "hoort" 3° Het ontbreken van een fenomenologische beschrijving, die een "belofte" blijft. Ad 1 wil ik opmerken dat het "welzijn" een bedrog is, niet van boosaardige mensen, maar van een verkeerde kennis- en machtsprincipe. Het 'goede' werk dat ze doen is een noodmiddel, geen heerlijk-

heid. Punt 2 vraagt een Husserl- en een Merleau-Ponty-analyse die hier niet kan worden gegeven. Daarom is het "horen bij" ook maar een suggestie, bij gebrek aan plaats voor omschrijving. Ad 3 wil ik opmerken dat er een overvloed aan romans bestaan die zulke beschrijvingen leveren, maar door de "Rationalisten" als irrationeel uit de wetenschap worden geweerd. Eén voorbeeld (een *twintigtal* boeken): Proust.

- (1) "Status quaestionis van de Franse machtsfilosofie", in: L.De Vos en M.Moens(ed.): *Nieuw Rechts, Filosofie en Praktijk*, Antwerpen, Restant, 1983, pp.17-89.
- (2) Daarom heeft R.Boehm in zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* (Baarn, Het Wereldvenster, 1977) het oneconomische van onze economie precies in haar verdraaiing van de verhouding tussen doel (behoeftenbevrediging) en middel (arbeid, produktiemiddel) gesitueerd, waarbij de verdraaiing hierop berust, dat ze zonder "natuurlijke" behoeften en doelstellingen niet kan werken, omdat ze die juist nodig heeft als *voorgewend* doel. In die zienswijze van "voorwendsel" en verdraaiing zien we zelf nog vrij veel problemen van cultuurfilosofische aard. Wij willen op onze manier de situatie, waarin de macht van de mens over andere mensen (en over de natuur) hoofdzakelijk berust op het gebruiken van de behoefteigheid voor haar eigen doeleinden, interpreteren als een *perversie* binnen het machtsfenomeen.
- (3) G.W. Bd.13, pp. 237-289 (Wij onderstrepen)
- (4) Hoe Freud Nietzsche heeft gelezen kan men afleiden uit de spaarzame verklaringen in de *Selbstdarstellung* , (1925/1935), (oorspr. in *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstel-*

Lungen, hersg. L.R.Grote,
 Felix Meiner, Leipzig, Bd IV, 1125. Herzien
 en met "Nachschrift" aangevuld voor de Ame-
 rikaanse uitgave (W.W.Norton&Co, New York,
 1935). In *G.W.* (onvolledig).
 Volledige "Selbstdarstellung" in "*Selbstdar-
 stellung*"; *Schriften zur Geschichte der
 Psychoanalyse*, hers.von Ilse Grubrick-Simitis,
 Frankfurt, 1971, pp 39-100. "Nachschrift
 1935" afzonderlijk in *G.W.* Bd XVI, pp 31-34
 (Sinds 1950) Cfr. ook J. Derrida, *La Carte
 Postale*, Paris, Aubin-Flammarion, 1980,
 pp 277-311.

- (5) Bd. 17, pp. 63 e.v.
- (6) Oorspr. 1921, *G.W.* 13, pp. 71-161
- (7) Men lette op de ideologische lading van de
 vergelijking.
- (8) *G.W.* (1950-), Bd XVI, pp. 13-27
- (9) "Bewußtsein als Gegenwart des Vergangenen",
The Monist, 1975, 59(1), pp.21-39
- (10) Eigen vertaling. Zevende oplage van de
 herwerkte uitgave van 1932, Berlijn, De
 Gruyter, 1972, pp. 142-143
- (11) *Ethicologie, Een inleiding tot de studie
 van het moreel verschijnsel*, Boom, Meppel,
 1973, pp. 264-266.
- (12) De '*caritas*' als sociale institutie heeft
 per definitie armen en behoeftigen nodig,
 om caritatief werk te kunnen verrichten.
 Ze heeft zich nooit tot uitdrukkelijk *doel*
 gesteld, aan de *oorzaak* van de *armoede*
 iets te doen en kwam daar eertijds ook eer-
 lijk voor uit, dit in onderscheid met de
 menigte wetenschappelijke welzijnswerkers
 van onze moderne verzorgingsstaten.

- (13) Descartes , *Oeuvres*, Adam-Tannéry, VII, p.60. Als contrast moge hier *Augustinus* worden vermeld, voor wie hogergenoemd beginsel gnoseologisch onhoudbaar is. Voor Augustinus is de *dilectio* (het "houden van") transcendentale voorwaarde voor iedere reële "kennisname" überhaupt. Dilectio en voluntas worden als identisch gefundeerd en tegelijk streng onderscheiden van de amor en van de (paulinische) caritas. Deze kunnen immers, los van de dilectio, hetzij puur machtsmiddel, hetzij *overmacht* van het driftmatige (het *arbitrium brutum*) worden. De dilectie is de ware wil en zelfbepaling. Voor een deel lijkt ons dit alles door de moderne theologie geïnverteerd geworden, en wel in een sinds de Contrareformatie opnieuw verheerlijkte Amor. Een eenvoudig teken hiervan vindt men in de vertaling van Augustinus door de Jezuïeten, die bvb. hogergenoemde fundering in *De Trinitate* (*Oeuvres de Saint Augustin*, Paris-Bruges, vol 16, 1955, pp.62 e.v.) volledig vervalst door de systematische vertaling van "dilectio" door "amour". De verheerlijking van de liefde -met Tristan en Isolde als leitmotiv - is volgens Denis de Rougemont (*L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1939, tweede druk, coll.10/18, 1962) de eigenlijke "thanatisering" van de Eros, - volgens ons de rechtstreekse consequentie van de philotheorie. Dat de psychoanalyse zelf voor een deel in die richting kan gaan, daarvan getuigt P. Castoriadis-Aulagnier in het merkwaardig artikel "A propos du transfert: le risque d'excès et l'illusion mortifère", in: *Savoir, faire, espérer*, II, Publ. des Fac. Univ. Saint Louis, 1976, pp.417-440.

Postscriptum

Mocht de lezer het door ons gesuggereerd verband tussen Freuds vooropstellingen en het repressief Hobbesiaans systeem als een ongeloofwaardige sprong doorheen de moderne tijden ondervinden, dat hij dan over volgend uittreksel uit een van Freuds laatste brieven denkt:

"Ik belijd voor mijn part een verheven Ideaal dat op de meest bedroevende wijze afwijkt van de idealen die mij bekend zijn (...) Moge op een dag het intellect -de wetenschappelijke geest, de Rede- toetreden tot de dictatuur in het psychisch leven der mensen, dat is onze hevigste wens(...). Het vormen van een superieure categorie van onafhankelijke denkers, mensen die ontoegankelijk zijn voor intimidatie en volledig overgegeven aan het zoeken naar het Ware, en die de leiding van de massa's, die van ieder initiatief ontdaan zijn, op zich zouden nemen. Het hoeft geen betoog, dat de heerschappij die door de staatsmachten ingenomen wordt, en het denkverbod van de Kerk zich tot zulke vorming niet lenen. De ideale staat zou natuurlijk bestaan in een gemeenschap van mensen die hun driftmatig leven aan de dictatuur van de Rede onderworpen hebben."

Marie Moscovici toont in een recente studie ("*Ideaus*", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris, Gallimard, 27, 1983) hoe dit ideaal het gehele werk van Freud overspant. De "hem bekende idealen" waartegen Freud het Ideaal stelt, zijn de vormen van het Sexual-ideaal, dat, volgens zijn laatste inzichten, door de Droom zelf gedragen wordt, "Traum,

Träger des Ideals". Indien Freud *Kind van zijn tijd* is (J.Buelens), dan is hij ook rechtstreekse erfgenaam van Plato. "Initiatiefloze massa's" -conglomeraat van *driftmatigen*? Hoeft het *werkelijk* geen betoog, dat het kerkelijk "denkverbod" op de *wetenschap* slaat? Slaat het niet eerder op het denken *aan* de sexualiteit? - in naam van de dictatuur van een verheven spiritueel *Ideaal*? Welke "Oerverdringing" rukt de "Drift" in de nabijheid van het onmenselijke (*arbitrium brutum*)? Is het *Ideaal* niet eerder omgekeerd drager van een droom, dat definitief uitgedroomd zou moeten worden, -door de opgave van dit *Ideaal* zelf ?

*

HOE VERDEELD IS DE EINDIGE MENS ?

Reflecties bij C.W.Oudemans, *De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie.* *

Willy Coolsaet

In de volgende bladzijden onderwerpen we het boek van Oudemans aan een kritisch onderzoek van wat de centrale vraag van de schrijver zelf is: "*hoe eindig is de mens?*". Het boek cirkelt omheen de menselijke eindigheid in een radikaliteit van vraagstelling die op zichzelf reeds aandacht verdient. Het gaat mij op de eerste plaats om de vraagstelling. Het boek geeft te denken -misschien zijn voornaamste verdienste. Is de filosofie van Oudemans een filosofie van de positief-negatieve eindigheid, van het positieve conflict, van de ambivalentie die de eindig subjectieve mens kenmerkt? Ik vrees dat Oudemans, ondanks zijn interessante vraagstelling, blijft steken in wat hij afwijst, in het theoretische, objectieve denken, ondanks zijn feeling voor de eisen van een filosofie van de eindigheid - door ermee door te gaan in extreme tegenstellingen van eindigheid en oneindigheid, van eigenlijkheid en oneigenlijkheid, van zelfstandigheid en onzelfstandigheid te denken, wat steeds in de filosofische traditie van on-eindigheid het geval is geweest.

Misschien beseft Oudemans te weinig hoe radicaal *historisch* een filosofische antropologie moet zijn - zodat haar eerste zorg in feite haar relatie tot de traditionele denkhoudingen zelf moet zijn. Maar wat deze bedenking betekent, moet veeleer pas door de uiteenzetting zelf duidelijk worden.

Voor mij is een filosofie van de eindigheid een filosofie die de situatie en de conditioneringen van de mens - hoe negatief ze op zich (ook) zijn - positief opvat (waarbij de negativiteit niet verdwijnt). Het is een filosofie die de mens in zijn *subjectief* leven in positieve zin eindig noemt. De oneindigheid of grenzeloosheid - of ze nu bestaat of niet - is veeleer het zuiver negatieve. Ze zijn misschien de oneindigheid of oneindige of eindeloze activiteit van de natuur, of, in de mens, zijn mogelijkheid tot eindeloze activiteit, of de 'natuur' van zijn eindeloos beweeglijk bewustzijn. De mens echter zie ik als een subjectief-eindig wezen dat de passende eindige condities zoekt om zijn subjectieve eindigheid tot vervulling te brengen. De eindigheid van de mens spoort hem aan tot de realisatie, de vervulling of voltooiing van een *beperkt*, afgerond, eindig bestaan - de ongeveer 70 jaren waarover hij de beschikking heeft. De eindigheid verplicht de mens, roept hem op, om zich aan die taak te zetten. En het is niet uitgesloten dat de mens ertoe in staat is. Zo verdeeld is hij niet. Waar staat Oudemans? Het is niet duidelijk. Zou hij de eis tot vervulling van een eindig-subjectief leven bevestigen of afwijzen? Misschien meent Oudemans nog steeds dat, in de lijn van de filosofische traditie, de mens een oneindig wezen moet zijn, dat elke beperkte voltooiing van zich afwijst, of op een eindeloze reeks van voltooiingen rekent.

Maar laten we Oudemans zelf aan het woord. Bekijken we vooreerst het statuut van de filosofische antropologie. Het brengt ons bij de vraag wat het kan inhouden hier van *algemeenheden* te spreken, over *de mens* uitspraken te doen - zoals ik hierboven zelf heb gedaan. Wat is het statuut van de regels of de mogelijkheidsvoorwaarden die aan de basis liggen of de bron zijn van de levensuitingen? Het heeft, zo meen ik, alles te maken met *de kennis*, en met de overgang van *het impliciete naar het expliciete* (waarbij *algemeenheid* wordt nagestreefd). Ik meen dat een zelfbewuste

filosofische antropologie beseft dat ze door en door *historisch* is, wat betekent dat de regels waarover ze praat, regels zijn die ons heden, ons presentieveld, onze leefwereld, hoe uitgebreid of smal hij soms kan zijn, onze situatie, onze feitelijkheid van doelstellingen en middelen, betreffen, regels die onze realiteit mede uitmaken. Ons heden is onze realiteit, en in die zin *de* realiteit- waaraan alle spreken over een niet actuele realiteit vasthangt. Ons heden is dit van onze doelstellingen en middelen, en deze bepalen meteen wat reëel kan en moet worden genoemd. Ons heden is onze wereld. Daar en daar alleen is de realiteit, in de volste zin van het woord, aanwezig. Misschien zegt Oudemans niets anders. Dat moeten we uitmaken. Het kan onszelf helpen bij het definiëren van wat eindigheid die op kennis en werkelijkheid slaat, inhoudt. Onze aandacht voor het statuut van de filosofische antropologie kan overdreven lijken. We zien er echter de mogelijkheid in om in het algemeen de relatie tussen kennis en werkelijkheid te ontwarren, en iets te zeggen over de plaats van de mens in de realiteit. We komen immers tot de bevinding dat de kennis een beginnende praxis is, zoals het menselijk leven zelf praxis is, doelgericht handelen. Van hier uit kan een groot stuk dubbelzinnigheid in het denken van Oudemans opgehelderd worden. Noodgedwongen beperken we ons tot enkele thema's. We verkiezen de band tussen kennis en realiteit uit te diepen. De relatie is trouwens zonder meer van centraal belang. We bespreken het probleem van de autonomie en de verantwoordelijkheid slechts voor zover het met het kennisprobleem verband houdt. Toch menen we voldoende greep op het boek van Oudemans te verkrijgen. In een laatste punt bespreken we de relatie tussen eindigheid en oneindigheid van de verdeelde (of soms verscheurde) mens. Het is de afronding van de problematiek.

1. Het statuut van de filosofische antropologie.

De filosofische antropologie expliciteert levensvor-

men, ze probeert, zegt Oudemans, in menselijke levensuitingen algemene principes te vinden waardoor die uitingen mogelijk gemaakt worden (9). Ze zoekt mogelijkhedenvoorwaarden voor verschijnselen. Het gaat zoals in de grammatica die de regels expliciteert die we in ons taalgebruik toepassen en die we dus impliciet al kennen (10). Oudemans verwijst naar de werkwijze van Kant en Wittgenstein. De studie van de mogelijkhedenvoorwaarden slaat op alle levensuitingen. Ze is dus ruimer dan de studie die de voorwaarden voor het verwerven van kennis opspoort. De mogelijkhedenvoorwaarden ontsluiten een terrein van mogelijke verschijnselen en bakenen het tegelijk af. Zo begrenst de filosofie van de kennisvoorwaarden het terrein van mogelijke kennis. Wat erbuiten valt, is schijn. Op analoge wijze bakenen bepaalde regels voor levensuitingen een speelruimte af, waarmee tegelijk is gezegd wat zich buiten die speelruimte bevindt. Levensvormen zijn niet beperkt tot regels, er vallen gewoonten, paradigma's en zekerheden onder (12-13). De levensvormen zijn kaders die even fundamenteel zijn als de transcendentale voorwaarden van Kant. "We spreken slechts over levensvormen wanneer het gaat om voorwaarden die we zelf zijn, om voorwaarden die vervuld moeten zijn zolang wij als mens leven. Levensvormen zijn dan niet mogelijkhedenvoorwaarden voor bepaalde levensuitingen, zelfs niet voor de psychologische identiteit van mensen of groepen, maar uitsluitend mogelijkhedenvoorwaarden voor het menselijk leven *in het algemeen*, anders gezegd: regels die de menselijkheid van de mens laten zien (voor ons zijn die voorwaarden evenwel niet aan de tijd onttrokken) (13-14)."

Het laatste citaat bevat een zo grote dubbelzinnigheid - de gelijktijdige bevestiging dat *in het algemeen* wordt gesproken en dat de regels of de voorwaarden *niet aan de tijd zijn onttrokken* - dat we ze moeten ophelderen vooraleer vooruitgang te kunnen maken. Het algemene is blijkbaar het impliciet-algemene dat door de filosofische antropologie expliciet wordt

gemaakt, of door de kennis, of we moeten ook zeggen, door de ervaring. Wat is het verband tussen die impliciete kennis of beleving van regels en mogelijkheidsvoorwaarden en hun explicitering? Hoe staat het met het verband tussen het algemene, *de* mens, en zijn historiciteit? Is explicitering niets anders dan het aan het licht brengen van het bestaande, van het beleefde, van het voorreflexieve of onbereflecteerde? De vraag is zeer belangrijk, willen we weten wat een filosofische antropologie doet.

Is de algemeenheid, de menselijkheid, datgene wat bij alle mensen, in alle tijden en plaatsen, hoort? Er kan niet getwijfeld worden dat algemene uitspraken over de mens mogelijk zijn, zo bijvoorbeeld als men beweert (in alle vaagheid en algemeenheid) dat de mens levensvormen kent, dat hij gekenmerkt wordt door ingrijpen, wedervaren en inzicht, enzovoort. Voor zover de uitspraak vaag en algemeen blijft, is ze weinig relevant, al kan ze waar zijn. We kunnen ons zeer gemakkelijk allerlei algemene uitspraken over de mens voorstellen die waar zijn voor alle mensen, in alle tijden en op alle plaatsen, uitspraken die op die mens, of op iets 'aan' of 'in' of 'rondom' de mens slaan, voor zover het iets betreft dat *buiten elk bewustzijn*, of *buiten de greep van het bewustzijn of zelfbewustzijn* is zoals het is, zich niet door beleving of bewustzijn laat wijzigen. Het is zeer de vraag of zo iets voorkomt, vermits het bewustzijn, of de ervaring, de realiteit mee bepalen, gestalte geven, en de realiteit ingrijpen. Voor zover de beleving of het bewustzijn zich op de mens, op mezelf, richt, wordt de mens, word ikzelf, een andere, en voor zover ikzelf een andere word, wordt mijn omgeving - de andere mens, de dingen - anders, vermits ik op een andere wijze de realiteit tegemoet tred. Wij mensen allemaal samen grijpen in op elkaar en op de werkelijkheid (die slechts à la limite zichzelf is, dit is, onveranderlijk *op zich* bestaat); we zijn met elkaar en met de

wereld, verstrengeld. Voor zover de filosofische antropologie met de mens, haar object, bezig is, wijzigt ze dit object - en we zullen zien dat dit ook haar bedoeling is. Voor zover het omgekeerd is, voor zover we bijvoorbeeld aan de middeleeuwse mens hormonale processen toeschrijven, of een bloedsomloop en andere processen waarvan hij geen weet had, doen we juiste uitspraken - maar die verraderlijk kunnen zijn, of irrelevant, voor zover we het lichaamsbegrip of de lichaamsbeleving van de middeleeuwse mens misschien uit de weg gaan of vervalsen. En voor zover er een algemeenheid bestaat die beleefd of bewust is, voor alle mensen in alle tijden, en is zoals ze voor ons is, betreft het volstrekt onbelangrijke uitspraken, zoals de uitspraak dat alle mensen een bepaalde beleving, een bepaalde kennis enzovoort, bezitten, uitspraken die we achterwege kunnen laten omdat iedereen ze beseft en kent. Dergelijke uitspraken horen in feite nergens thuis - maar de problematiek wijst erop dat de uitspraak dat de mens gekenmerkt is door wedervaren, ingrijpen en inzicht (enzovoort) nog iets anders bedoelt dan uit te spreken wat algemeen bekend is. Alle mensen beseffen op voorreflexief vlak dat ze vrij handelen, dat ze gewoonten en zekerheden bezitten. Maar wat kan de zin zijn van het uitspreken van wat iedereen weet, wat in die zin *algemeen* is?

Het weten wijzigt zijn object, in ons geval, de mens. Reeds de beleving doet dat, en de uitdrukkelijke kennis verandert haar object niet minder. Dat het impliciete expliciet wordt gemaakt, betekent niet, zoals de term insinueert, dat de werkelijkheid nu bloot komt te liggen, zich ont-hult, ont-bergt, zoals Heidegger zegt, en dat ondertussen niets aan de hand is tenzij het feit dat we het object nu kennen, het object dus zoals het op zich is wat het is. Dat weet Oudemans. Hij wijst op het feit dat de reflectie (maar reeds de beleving, de perceptie, de ervaring) ongeveer alle verschijnselen, en volstrekt zeker, de menselijke fenomenen, wijzigt. Ons organische

bestaan is niet onafhankelijk van de reflectie of in het algemeen de kennis. En er bestaat misschien een waarnemingslaag die onafhankelijk van de reflectie en de culturele ervaring haar gang gaat, maar de vraag is hoe belangrijk ze is, en zelfs of ze überhaupt bestaat. Reeds de taal zorgt ervoor dat we in het bijzondere meteen het algemene *waarnemen*.

Het is een probleem - vermoedelijk in hoofdzaak naast de kwestie - na te gaan of de expliciteatie werkelijk iets treft dat algemeen is, en in de zin zoals het in de expliciteatie bedoeld is. Neem de fenomenologische uitspraak -die als een algemene uitspraak is geformuleerd- dat de tegenstelling figuur-fond constitutief voor het waarnemen is, of die andere die zegt dat we in *Abschattungen* waarnemen. Als de genoemde kenmerken zich buiten elke beleving of bewustzijn zouden voordoen, zou men ze wellicht *algemeen* kunnen noemen. Ze worden dan fysische gebeurtenissen van de aard van de hormonale processen. Niets is de fenomenologie echter vreemder dan de uitschakeling van de beleving of het besef. Merleau-Ponty redt zich door te zeggen dat die constitutieve kenmerken op voor-reflexief vlak gekend worden, op de achtergrond van ons waarnemen. Hij zal gelijk hebben en in die zin kan men algemene uitspraken doen als men bijvoegt: vaag, op de achtergrond, impliciet, of dergelijke. Ik herinner mij levendig mijn verbazing als ik het eerst las dat de stoel in perspectieven of profielen verschijnt, en nog levendiger, als ik besefte dat hij (dus) nooit volledig aanwezig is, maar steeds iets van een 'idee' heeft. Het sluit zonder meer uit dat men *in het algemeen* kan stellen dat de fenomenologische kenmerken opgaan -tenzij als men de toevoeging van Merleau-Ponty maakt. Ook hier is het overal zo dat in feite de expliciteatie de waarneming wijzigt, althans voor zover men kan stellen dat er niet twee afgrondelijk gescheiden werelden zijn, die van de waarneming en die van de reflectie. Veeleer moet ik vermoeden dat ik sedert mijn besef van de fenome-

nologische 'wetten' de dingen wat 'meer' afgescheiden in figuur en fond, en de achterkant van de stoel wat 'duidelijker' waarneem als voordien.

Het kan geen zin hebben de impliciete kennis van de dingen te *herhalen* : dat brengt niets bij. Wat ieder een weet, moet niet worden gezegd. Voor zover de explicitatie echter echt is, sluit ze de vaststelling van het algemene uit, want dan wijzigt ze haar object, in ons geval, de mens. En precies de uitspraken die op de menselijke ervaring slaan, en dus uiteraard die ervaring wijzigen, zijn filosofisch-antropologisch relevant. De filosofie onthult niet slechts, ze wijzigt haar object, onszelf. De beschrijving van *le vécu* bedoelt de wijziging van onszelf, als het niet van het beleefde zelf is. Dat is voor elke kennis zo. Ze bedoelt de mens en de wereld te wijzigen - volgens bepaalde plannen. Ze is niet objectief, niet neutraal, ze zegt niet slechts wat *is* . Ze is praxis. Ze is handelen. Kennis bedoelt handelen te zijn, en dat geldt nog voor de zuiver theoretische kennis. Het kan zijn dat de mensen altijd confuus hebben geweten dat ze sterfelijk zijn. Maar de explicitatie ervan is ofwel een banaliteit, een loutere herhaling, of een nieuw feit, dat bedoelt met de sterfelijkheid, met onszelf iets aan te vangen. De explicitatie laat het besef niet onaangeroerd. De *algemeenheid* van de explicitatie bestaat in feite niet. Vermits de beleving - met haar historiciteit - ongeveer overal doordringt, en de verschijnselen verlicht, vermits de reflectie de beleving verheldert, en in de waarneming en de ervaring, in de vorm van gewoonten en zekerheden, neerslaat, bestaat er nauwelijks relevante algemeenheid. Met *algemeenheid* is iets anders bedoeld. Bedoeld is op de eerste plaats *iets filosofisch relevant*s te zeggen over onszelf, dit is, over de *actuele menselijke situatie*, Bedoeld is in de eerste plaats deze situatie op te helderen. Alle mensen zijn sterfelijk - dat is juist, maar het soort

beseft doordringt die 'algemene' sterfelijkheid, en dat is belangrijk. De expliciteatie ont-bergt niet gewoon, ze poogt een situatie te veranderen, een probleem op te lossen, ze poogt tot doelgericht handelen te komen.

Wat bereikt Heidegger met zijn *Daseinsanalyse*, of Sartre met zijn poneren van de absolute vrijheid? Het is duidelijk dat Sartre (ten onrechte) bedoelt dat alle mensen absoluut vrij zijn, en dit beseffen, en als ze er niet naar leven in feite van kwade trouw zijn. Veeleer is te verwachten dat Sartre niet gewoon expliciteert wat iedereen 'impliciet' weet of is, maar het fenomeen mens *wijzigt*, en tot die wijziging ook oproept. Wel is Sartre zich zeer goed van het feit bewust dat het zelfbewustzijn voor de mens constitutief is, en dat is ook wel de voorwaarde om tot absolute vrijheid te kunnen besluiten. Als Sartre echter schrijft, is het überhaupt om zijn lezers een kennis bij te brengen die ze in feite al hadden moeten bezitten, willen ze absoluut vrij (geweest) zijn. Maar ze wisten het slechts vaag of helemaal niet, en dus waren ze het in feite ook niet - dit tegen Sartre in, die, voor zover hij niets nieuws brengt in een hopeloze filosofische impasse terechtkomt, en voor zover hij wel iets nieuws bijdraagt, al evenzeer. Hoe staat het met Heidegger? Spreekt hij over alle mensen? Voor zover hij dat doet, spreekt hij over de mens als over een wezen waarvan het *beseft* of het *bewustzijn* geen deel uitmaakt van zijn existentialen, een wezen dat is zoals het is, zodat men zijn *natuurlijke* kenmerken expliciet kan maken. Is expliciteatie niets anders dan het blootleggen van wat 'in' de mens aanwezig is, zonder dat de mens dit beseft? Maar het bijbrengen van dit onbesepte is een impasse. Want het werkt op het onbesepte in. En dat is ook wel bedoeld. Het levert een eigen bijdrage. Anders gezegd, Heidegger heeft niet voor alle mensen gesproken, door te zeggen wat ze zijn, hij heeft onze ervaring bijgeschaafd,

gewijzigd, hij is met nieuwe ervaring afgekomen, die we op ons hebben genomen, vermoedelijk voor zover Heidegger inderdaad over de mens relevante (nieuwe) dingen wist te vertellen. Het *Sein zum Tode* of de relatie eigenlijkheid-oneigenlijkheid zijn niet datgene wat de mens reeds altijd -zij het impliciet- was, vermits Heideggers stellingname de mens grondig door elkaar schudt. De formule *het impliciete expliciet te maken* is zonder meer een impasse. Onszelf leren kennen betekent aan onszelf iets doen, met onszelf iets aanvangen, onszelf veranderen, het betekent niet terugkeren naar ons wezen, niet ons wezen vinden of ontdekken. Dat laatste is niets anders dan een uiting van een eeuwenoud theoretisme of objectivisme dat meent dat de kennis de dingen zelf aan het woord moet laten, alsof onze kennis met deze zou moeten overeenstemmen, of ermee samenvallen. Kennis is geen ont-hulling of ont-berging.

Waar staat Oudemans? Hij noemt zijn eigen onderzoek quasi-transcendentiaal. Het brengt geen nieuwe ervaringskennis over de mens aan, zegt Oudemans (15). Ja? Maar Oudemans plaatst ervaringskennis tegenover de kennis van de regels of de mogelikhedenvoorwaarden. Deze echter zijn 'reminders', die ons moeten herinneren aan zaken die ons gewoonlijk ontgaan, omdat we er te dicht op zitten, of omdat we ze stilzwijgend veronderstellen, impliciete opvattingen die ons verplichte uitgangspunt zijn. Maar moeten we worden herinnerd aan wat we reeds weten, en altijd reeds weten? Ik denk veeleer dat de *reminders* een nieuwe bijdrage leveren, die we ook bedoelen, dat we door hun kennis anders worden, dat we, om een voorbeeld te geven, anders gaan staan tegenover onze sterfelijkheid, dat we andere opvattingen in de praktijk brengen aangaande eigenlijkheid of oneigenlijkheid. Dat we ons verplichten aan zaken die ons gewoonlijk ontgaan, te blijven denken, is geen neutrale aangelegenheid. We pogen ermee onszelf een steviger houvast in de werkelijkheid

te bezorgen, en in ieder geval worden we er anders door, al was het maar op het ogenblik waarop we ons 'herinneren'. Het stilzwijgen verbreken wijzigt de situatie wellicht grondig. En ten slotte, de explicite van impliciete opvattingen die ons verplichte uitgangspunt zijn, laat dit uitgangspunt niet onaangeroerd. Of anders is de explicite zinloos, minder dan een droom. Wat baat het ons te weten - als we het reeds altijd weten - dat de dingen door ons als *identiek* worden opgevat? Tenzij opdat we uitdrukkelijk - in de natuurwetenschap bijvoorbeeld - de dingen als identiek zouden opzoeken, ons onderzoek er uitdrukkelijk zouden naar richten, en op die manier allerlei moeilijkheden ontkomen. Misschien beseft Oudemans dat alles, maar dan zijn zijn begrippen onaangepast en dat blijft niet zonder weerslag op zijn betoog. Hij zou zijn eis tot *algemeenheid* en tot *explicitatie van het impliciete* moeten preciseren. Hij zou zich in het heden moeten plaatsen, waar de explicite gebeurt. De eis om over *de mens in het algemeen*, over *de menselijkheid* van de mens te spreken, is misschien haast onontkoombaar, en zelfs gewettigd. Alleen bedoelen we er de huidige mens mee, en dat is een oproep tot alle huidige mensen, dat is de moderne mens in de actuele situatie.

Oudemans wil tenslotte de mens toch historiseren. En hij begrijpt eveneens dat onze zelfkennis voor onszelf constitutief is. Hij zegt (16) dat de herinnering, die een vorm van zelfkennis is, direct in ons leven ingrijpt "zodat de distantie die vereist is voor wetenschappelijke kennis hier niet kan worden bereikt, wat ook niet nodig is: zodra we op filosofische wijze vragen naar de mens, zijn we daar zelf bij betrokken. Het is niet mogelijk om de vraag te stellen of dergelijke kennis toegepast moet worden of niet. Zodra we antropologische kennis hebben grijpt die in ons leven in, al is het maar doordat we ons

eraan trachten te onttrekken. Filosofisch onderzoek is tegelijk zelfonderzoek, en dat houdt in dat het ook een terugvinden van mezelf kan zijn." Afgezien van de zinsnede over het terugvinden van onszelf is Oudemans in het citaat correct, maar in strijd met zijn eis tot algemeenheid en expliciteatie van het impliciete. De dubbelzinnigheid blijft echter bestaan als Oudemans zegt dat de antropologie begrippen heeft die zo fundamenteel zijn dat pas mede dankzij die begrippen en uitspraken de besproken zaak kan verschijnen (16). Wat is hier *verschijnen*? Blijkbaar *verschijnen voor het filosofisch bewustzijn*, dat als het goed is, mijn eigen nieuw bewustzijn wordt, waardoor de zaak, ikzelf, anders wordt, waardoor ik een nieuw mens word met nieuwe ervaring en begrippen. Oudemans zegt duidelijk genoeg dat kennis *ingrijpt*, en vermoedelijk alleen zo - als het ingrijpen belangrijk is - haar bestaansrecht verkrijgt. Maar ingrijpen is wijzigen. Begrippen wijzigen de ervaring, dit is, de mens - in goede of slechte richting. Het is niet zo dat we enerzijds de perceptie, of de beleving of het handelen, zouden hebben, en anderzijds de kennis. De mens is een geheel, een eenheid. Dat zou Oudemans toegeven. Maar dan betekent een wijziging in een 'onderdeel' gradueel of relatief een wijziging van alle andere 'delen' of elementen, en meteen ook van het geheel de mens. Als de mens nieuwe dingen ontdekt, of nieuwe regels uitvindt, of het impliciete expliciet maakt, dit is, het beter maakt, het onbèhagen dat er in is, tot een oplossing brengt, enzovoort, verandert hij mee, want hij is één, een verstrengeling met zichzelf, met de dingen, met zijn verleden, en met zijn toekomst, met de andere mensen. Als dat zo is, is de mens volkomen historisch en expliciteert de filosofische antropologie de actuele situatie, die een existentieel-subjectieve situatie is, de basis van alle spreken en handelen, het verplichte uitgangspunt.

Oudemans zegt terecht dat er geen cruciale experimenten zijn. Inderdaad hoe zou dat kunnen als ons begrijpen zelf reeds de feiten, de situatie, onszelf, wijzigt. Maar wat Oudemans niet beklemtoont is het feit dat er de *negativiteit*, het *onbehagen* in de situatie is. Op het niveau van het denken zelf kan hierdoor een crisis losbreken, die tot een nieuw inzicht aanzet. "Wat men kan vaststellen, is dat bestaande antropologieën crisisverschijnselen vertonen, die blijken uit tegenstrijdigheden, uit absurde consequenties, uit onleefbare opvattingen, etcetera (17)."

"Een nieuwe antropologie zal moeten trachten, een ander 'hermeneutisch ontwerp' op te stellen: een geheel van begrippen en uitgangspunten dat het te onderzoeken terrein zo laat verschijnen dat er geen crisisverschijnselen ontstaan. Maar van zo'n ontwerp moeten we maar afwachten of het zijn vruchten afwerpt in een beter begrip van de mens (17).

Afgezien van het feit dat Oudemans veeleer aan de crisis van de theorie dan aan de crisis van de werkelijkheid (de mens in de samenleving) denkt, kan men het laatste citaat correct begrijpen. Maar dat het tot een beter begrip van de mens moet komen, is een halve waarheid. Het moet veeleer tot een betere mens-enwereld komen, tot betere mensen, en dat zijn de huidige mensen, in de huidige situatie. De vruchtbaarheid van de begrippen slaat op dit laatste.

2. Over de eindigheid van de kennis.

De relatie tussen de filosofische antropologie en haar object, de mens, verschilt niet van de relatie tussen de kennis en haar object, de realiteit of de menselijke wereld. Dat heeft het voorgaande ons reeds laten aanvoelen. De relatie wordt zeer inzichtelijk zodra we het feit ernstig nemen dat alle kennis de realiteit wijzigt (en dat ook bedoelt), dat de kennis zelf reeds een beginnende praxis is. We

kennen terwille van de praxis, dit is, terwille van de menselijke situatie. We kennen niet terwille van de kennis. We leven niet om te kennen. Het ziet er bij Oudemans niet altijd zo naar uit. Ik zou menen dat we ook niet leven terwille van het bewustzijn of het zelfbewustzijn, niet eens om het leven te *beseffen*. De kennis, evenals het bewustzijn, is een middel - hoewel een specifiek menselijk middel - om *goed* te leven, dit is, om een menselijk leven te genieten. In het bovenstaande hebben we beklemtoond dat de mens zelfbewustzijn is. We bedoelden er niet mee dat het zelfbewustzijn het wezenlijke van de mens zou zijn, in die zin dat alles ervoor bestemd zou zijn om tot bewustzijn of zelfbewustzijn te komen, om in de reflectie binnen te treden, enzovoort. Wel is de mens ook altijd van bewustzijn doortrokken, en kan men de mens niet scheiden in bewuste of beleefde 'delen' en andere. Hij is een geheel. Waar de mens is, speelt zijn zelfbesef dus mee. Maar het houdt niet in dat de mens zou moeten leven om alles bewust voor zich te hebben. Het betekent niet eens dat onbewuste gebeurtenissen niet *goed* zouden zijn of kunnen zijn, en dat ze pas menselijk worden als ze beleefd of bewust worden. Het menselijk leven heeft niet tot doel om kennis te worden. Het is omgekeerd. De kennis dient ervoor *leven* te worden, ze bestaat in functie van het menselijk leven. Het is niet de bedoeling om alles te begrijpen en iets pas in orde te noemen als het begrepen is. Weet Oudemans dat? Er valt te vrezen dat hij slingert tussen uitersten, en geen vaste positie inneemt. Hoewel hij reageert op het ideaal van de *theoria*, hangt hij er misschien nog te veel aan vast. Voor ons is de kennis eindig, en dat betekent dat ze niet voor zichzelf bestaat, dat ze voor het menselijk leven bestaat. Anders gezegd, kennis terwille van de kennis, dit is oneindige kennis, is geen doelstelling en geen ideaal. Het kan mij geen barst schelen of ik veel of weinig weet, als ik maar de juiste, de goede dingen weet, als mijn leven maar goed is, als de kennis met name haar

functie als *middel* vervult.

Dat de kennis zelf praxis is vergemakkelijkt zeer het begrip van de verbanden tussen inzicht en werkelijkheid. We kunnen met onze kennis niet treden tussen de wereld zoals die ons verschijnt en de voorwaarden voor onze kennis van deze wereld, zegt Oudemans (31), het is niet mogelijk om de wereld te kennen zoals hij is los van de mogelijkhedenvoorwaarden voor onze kennis. Het is zeker—maar er is geen enkele moeilijkheid als de kennis *praktisch* is, een functie van de menselijke wereld. Dan pogen we niet eens om tussen de kennis en de wereld te treden. Dat is het ideaal van de filosofische traditie — het streven naar kennis van de wereld zoals hij is — maar zelfs dit ideaal diende praktische bedoelingen van "vrijheid, godgelijkheid, onsterfelijkheid", en dient ze heden nog altijd (hoewel onder andere namen). Aan de basis van de kennis, zoals van het leven, liggen a priori's, bedoelingen, plannen. Ze zijn met ons bestaan meegegeven, of we werken eraan verder, of we wijzigen ze. Ze zijn historisch (wat Oudemans niet ontkent). We kunnen onze a priori's verregaand in vraag stellen. Alleen is het zinloos dat te doen, als slechts het in vraag stellen terwille van het in vraag stellen is bedoeld. Het in vraag stellen gebeurt blijkbaar vanuit het leven zelf, dit is, vanuit het feit dat dit niet (meer) afdoende aan zijn trekken komt binnen de projecten, inzichten, plannen, bedoelingen, of a priori's. Kennis en leven gedragen zich gelijksoortig— beide zijn immers zelf praxis. Bij mogelijkhedenvoorwaarden moeten we naar de bedoelingen (van praktische aard) vragen die erachter schuilgaan. Ook de theoretische natuurwetenschappelijke (of andere) kennis heeft bedoelingen. Ze zoekt, om met Boehm over Kant te spreken, *objectieve realiteit*. Ze wil zekerheid, en dat is, ze wil a priori van datgene aan de realiteit zich verzekeren wat er voorspelbaar en dus zeker aan is. Dat is een bedoeling naast andere,

men kan ze in vraag stellen, en ze haar juiste plaats toewijzen. Het is natuurlijk waar dat pas binnen de bedoelingen bepaalde verschijnselen oprijzen, die er buiten niet bestaan. De regels zijn maatstaven voor de verschijnselen die we met die maatstaf meten. Er zijn meerdere terreinen van regels, en we kunnen van terrein -foutief ook- verspringen (33). Oudemans onderscheidt twee systemen van mogelijkheidsvoorwaarden: niet alleen de kennis van de levensuitingen, maar ook de menselijke levensuitingen zelf, zijn bepaald door specifieke mogelijkheidsvoorwaarden, zegt hij (35). Waarom die onbegrijpelijke scheiding tussen leven en kennis? Alsof niet reeds elke levensuiting zelf haar kennis had, en alsof de kennis van het leven gescheiden is, en erbuiten staat, in een apart geheel van regels. Alsof de objectieve kennis niet ook een stuk (problematisch misschien) leven zou zijn, een specifieke wijze van ingrijpen, van handelen. Misschien zweeft Oudemans nog steeds het klassieke radicale onderscheid tussen kennis en realiteit voor ogen, zodat kennis objectieve kennis hoort te zijn, dit is, kennis die niets aan de dingen doet, ze louter vaststelt. Maar dat is in strijd met zijn eigen (kantiaanse) intuities.

Als kennis of inzicht zelf reeds praxis zijn, leven, en tot dit leven horen, staan we anders tegenover het probleem van de ondoorzichtigheid van de realiteit, of van de kennis zelf. De levensuitingen zijn onvermijdelijk ondoorzichtig, zegt Oudemans terecht. Gewoontevorming, of habituering, het verloren gaan van oorspronkelijke inzichten, sedimentatie, instellingen en gewoon ervaring die automatisch verloopt, leveren ondoorzichtigheid op, ze staan op gespannen voet met inzicht en verantwoordelijkheid. De mens, zegt Oudemans terecht, leeft van zekerheden, die aan de levensuitingen ten grondslag liggen. Eindigheid en niet-eindigheid

spelen samen. We moeten onze autonomie en ons inzicht aan dwang en duisternis onttrekken, maar zijn we daartoe in staat, vraagt Oudemans (20). We moeten aanvaarden dat we steeds aan niet-beheersbaar wedervaren zijn overgeleverd, maar kunnen wij dat wel (20)? Waarmee Oudemans vermoedelijk te kennen geeft dat hij de relaties anders legt dan wij doen. Hij ziet een strijd tussen gewoonten, zekerheden, leven en kennis of verantwoordelijkheid. Misschien is de zaak minder problematisch en gespannen, en is de mens ook hier minder verdeeld.

De mens wordt zichzelf, is eigenlijk te noemen, zegt Oudemans, als hij zijn eigen mogelijkheden realiseert. Maar hier steekt verdeeldheid. "Het is ons erom te doen, aan te tonen, dat mensen weliswaar zichzelf worden, maar dat zij ook zichzelf niet zijn, en evenmin kunnen worden. De menselijke aard wordt niet alleen door mogelijkheden, maar ook en vooral door onmogelijkheden bepaald: de mens is gedwongen om te leven naar mogelijkheden die hij niet *kan* realiseren, maar die hij ook niet terzijde kan leggen (50)." Hoe kan de mens zelfstandig een handeling uitvoeren, wanneer hij afhankelijk is van het oordeel van anderen erover, en wanneer hij is aangewezen op een wereld die hij niet heeft gekozen, en die hij in haar betekenis niet kan overzien?" En: "wanneer de mens degene is die zichzelf wordt, en dus al zijn ingrijpen en wedervaren betreft in de eenwording van zijn leven, kan hij dan wel zijn niet-vrije levensuitingen aan zijn verantwoordelijkheid onttrekken? Wordt de mens niet opgeroepen om verantwoording af te leggen over al zijn levensuitingen, en ten slotte over zijn leven als geheel? Wordt hij dan opgeroepen tot een verantwoordelijkheid die hij niet kan dragen (51)?" En op het niveau van de logos of het inzicht, wat ons hier in de eerste plaats interesseert: "Zelfs bij de meest doorzichtige handelingen en het meest duidelijke ondervinden, lijken steeds gewoonten en ondoorzichtigheid een rol te blijven spelen, terwijl we ook niet buiten zeker-

heden kunnen waarvan het inzichtskarakter twijfelachtig is. Het is dan de vraag of we wel aanspraak op inzicht kunnen maken, en of we, wanneer we erkennen dat we geen volstreekte betrouwbare inzichten kunnen bereiken, de mogelijke onwaarheid van onze uitspraken kunnen dragen(51)."

Oudemans dwingt de mens tot een ongehoorde verantwoordelijkheid. In zijn achterhoofd houdt Oudemans de idee dat men slechts mens is als men volstrekt inzicht heeft, en hij begrijpt de spanning tussen leven en inzicht verkeerd. Waarom zou ik over alles en nog wat inzicht moeten hebben? Waarom zou ik naar kennis van alles en nog wat streven? Waarom zou een situatie die vlot verloopt, die geen enkel probleem stelt, zoals bijvoorbeeld eten en drinken en slapen, of het functioneren van bepaalde instellingen, of bepaalde menselijke relaties, *duister* of *ondoorzichtig* moeten worden genoemd? Ik hanteer deze woorden toch als het mijn voorafgaande wens is om alles te doorgronden, hart en nieren, gevoelens, levensverrichtingen, de politieke instellingen, de menselijke verhoudingen, liefde, haat enzovoort. Maar in vele gevallen functioneert alles uitstekend, en stel ik me geen vragen. Gelukkig maar, zoals Oudemans zeer goed weet. Er is hier geen spanning. Ze ligt elders: tussen een slecht functionerende situatie, een onbehaaglijk, slecht leven, immoraliteit, conflicten, enzovoort - en kennis of inzicht en verantwoordelijkheid. We zoeken naar inzicht, en pas dan terecht (want anders is het inzicht vrijblijvend, louter nieuwsgierigheid, vrije tijd), als ons leven onbehaagen, lacunes, gapingen, negativiteit vertoont. Dat is ongeveer altijd het geval, en in de huidige situatie meer dan ooit. Wat zal Oudemans aanraden, als hij gewoon stelt dat de mens verdeeld is en niet eens verscheurd?

Het zoeken naar inzicht - en het niet zoeken kan best schuldig zijn - heeft alles met onze verantwoordelijkheid te maken. De mens moet rekenschap afleggen voor wat er *verkeerd* is, niet zozeer voor

wat goed is. Daarom is het zinloos de mens op te roepen om verantwoording af te leggen voor *al* zijn levensuitingen, tenzij ermee bedoeld is dat de mens al zijn krachten moet inzetten om het negatieve uit te schakelen. Het leven is één, en dat heeft met zijn gerichtheid op zijn doel, zijn vervulling, te maken, en hiervoor draagt de mens verantwoordelijkheid, en moet hij het nodige inzicht opdoen. Maar dat sluit niet in dat hij over alles helderheid moet bezitten, dat is onmogelijk en ongewenst, en wat 'gedachteloos' of gewoontegetrouw kan gebeuren, is niet bij voorbaat slecht. Ik meen, tegen Oudemans in, dat de mens zijn verantwoordelijkheid misschien best kan dragen, en dat hij ze draagt vanaf het ogenblik dat hij zich een inzicht in wat verkeerd loopt, weet te verwerven, en hieraan iets zoekt te veranderen. Dat de opdracht moeilijk kan zijn, heeft ook met de eindigheid van de mens te maken. Maar vooreerst komt het er op aan principiële helderheid te bereiken - die Oudemans ons niet geeft.

Zelfstandigheid sluit afhankelijkheid van anderen niet uit. Dat is nogmaals dezelfde zaak. Onze oordelen over onszelf en over de anderen steken vol opvattingen die van elders komen. Maar wat is daar tegen? Alsof onze eigen belangen ons niet ook door anderen duidelijk gemaakt kunnen worden. Alsof we niet ongeveer alles van onze ouders, en van onze groep, hebben geleerd. Pas zo komen we tot nadenken, tot verantwoordelijkheid. Oudemans verzet zich tegen de opvatting als zou de mens zuivere, autonome geest zijn. Toch blijft hij volgens die lijn redeneren. Het is absurd dat de mens alles zelf zou kiezen. Hij heeft reeds gekozen, hij functioneert reeds in een samenhang, hoewel hij die in vraag kan stellen, en soms in vraag moet stellen. Oudemans construeert een valse tegenstelling tussen de ondoorzichtigheid van leven en werken, en inzicht. In feite steunen we steeds op een basis van belangen, vanzelfsprekende inzichten, werkzaamheden die van zelf lopen,

functionerende instellingen, enzovoort. Dat is goed, want het is de onmisbare voorwaarde om überhaupt inzicht te hebben, en om te handelen. Alles in vraag stellen is absurd. Het gevolg zou louter destructief zijn, vermits we geen enkel belang, geen enkel project of perspectief zouden overhouden om ons in de chaos te oriënteren, of juist, het gevolg zou een chaotische werkelijkheid zijn. We weten echter zeer goed dat elke situatie vol gaten zit, vol negatieve ervaringen, en van hier uit rijst de noodzaak tot inzicht en verantwoordelijkheid (waaraan we ons trouwens kunnen onttrekken, als we maar 'slim' genoeg zijn). Ik *kan* best alles in vraag stellen - tot op het ogenblik waarop ik zeg: dat niet meer. Ik ben bijvoorbeeld niet bereid mijn kinderen van de stoep te laten rijden. Hier stel ik geen verdere vragen, ik twijfel niet. En onmiddellijk zet ik me in om te vermijden dat het vreselijke gebeurt (wat verdere implicaties heeft). Ik word een verantwoordelijk wezen. Maar ik verantwoord niet zelf, voor mezelf althans, dit belang zelf. Voor zover aan mijn pakket belangen de gehele wereld (dat is overdreven) vasthangt, bekommer ik me om deze wereld.

Maar de eis tot absolute verantwoordelijkheid en absoluut inzicht is absurd. De mens kan die eis niet inlossen, en ik zie niet in waarom hij de eis zou moeten stellen. Natuurlijk is de mens eindig, is zijn inzicht beperkt, en zijn zijn doelstellingen begrensd. Ze zijn, op de eerste plaats en blijvend, zijn eigen belang, het belang van zijn naast omgeving, en reeds in veel mindere mate, de belangen van alle mensen. Hij weet weinig, hij moet zich moeite getroosten, en dat is mede zijn verantwoordelijkheid. De mens kan naar uitwegen uit het onbehagen zoeken, naar de oorzaken ervan. In ieder geval is hij verantwoordelijk voor het instandhouden van het onbehagen, als hij uitwegen ziet. Misschien spreken we liever van een collectieve verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheid en inzicht zijn op de eerste plaats

negatieve opdrachten, lasten, waaraan men niet kan ontsnappen. Dat ziet men misschien nog het best als men eraan poogt te ontkomen. Dat helpt niets, het verslechtert alleen de toestand. Inzicht en verantwoordelijkheid vervullen de noodzakelijke negatieve functies van het oplappen, rechtekken.

Op dezelfde onbevredigende manier zwalpt Oudemans van veranderlijkheid naar vastheid, van historiciteit naar algemeenheid, die hij beide aanvaardt maar in een onhoudbare spanning. Grondregels kunnen zinloos worden, doordat er te veel onjuistheden mee verbonden zijn, zegt Oudemans terecht, zodat ze door andere vervangen worden (69). Inderdaad, vanuit te veel negatieve ervaringen rijzen vragen over de doelstellingen. Daarom moeten we ons, als blijkt dat het onbehagen te groot wordt, in de situatie plaatsen, en ze op haar doelstellingen en middelen onderzoeken. Misschien schaffen we het dominerende project af. In die zin is er zeker in de geschiedenis geen zonder meer continue lijn. De tijdperken zijn gehelen van doelstellingen en middelen, en in die zin tot op zekere hoogte met andere historische situaties onvergelykbaar. Oudemans vraagt zich af of de mens wel kan leven naar de veranderlijkheid van zelfs de meest vast lijkende levensvormen (68). De betekenissen zijn nooit af, ze worden veranderd, doorbroken, vaak zelfs geheel zinloos (69). Oudemans overdrijft de veranderlijkheid schromelijk. Is het omdat hij *theoretisch* blijft redeneren? In theorie, en in een theoretische gedragshouding, verandert alles wispelturig. Men stelt alles in vraag. Onze theoretische cultuur verandert binnen haar strak gelijkblijvend patroon - willekeurig, omdat ze daar zoveel voor voelt. Ze verheerlijkt de vrijblijvendheid. Als men eenmaal de *theoria* zelf in vraag heeft gesteld, merkt men op hoeveel gemeenschappelijks de mensen hebben, hoe ze praktische wezens zijn, natuurlijk, lichamelijk met behoeften, die deels ook natuurlijk zijn, en die we best zo goed en zo kwaad

het kan, *definitief* kunnen vervullen.

Wie buiten de situatie - ook die van ons eigen verleden - denkt, ziet overal veranderlijkheid. Wie op basis van de huidige situatie denkt, weet waaraan hij zich moet houden, ook al wil hij grondige wijzigingen doorvoeren, (bijvoorbeeld) de afschaffing van het kapitalisme.

Het is juist dat betekenissen nooit af zijn. Maar het is een gelukkige zaak voor zover het betekenissen betreft die onjuist, vals, zijn, en dus ongenoegen verwekken. Maar dat betekenissen af of niet af zijn, bezit op zich geen enkele waarde. Dat Oudemans, ondanks zijn goede intuïties, aan het theoretisme vast blijft zitten, blijkt uit zijn houding tegenover het verleden - alsof dit uitsluitend een last was, en niet ook ons verplichte uitgangspunt, waarin onze verlangens, onze belangen, onze inzichten wortelen. Het is alsof de betekenissen tegen het verleden moeten vechten om *zichzelf* te worden. Steeds zullen we, zegt Oudemans, als we plannen maken, het verleden als last die ons wedervaart met ons mee moeten nemen, ook al vergeten we dat verleden. De zaak is in feite veel minder dramatisch, vermits we op datzelfde verleden moeten steunen om überhaupt plannen te kunnen maken, hoewel we het partieel in vraag kunnen stellen. Oudemans spreekt hier ten onrechte van vervreemding. Kunnen we met de veranderlijkheid leven, vraagt hij. Maar er is geen sprake van absolute veranderlijkheid, die als ze zou bestaan absurd zou zijn.

"Kan bijvoorbeeld iemand die ingrijpt om een doelstelling te bereiken, er rekening mee houden dat die doelstelling zowel als de daartoe aangewende middelen een andere betekenis kunnen hebben dan hij eraan hechtte (70)?" Natuurlijk kan hij dat, en het is zijn opdracht dat in de mate van het mogelijke te presteren. Men leze er Merleau-Ponty op na om te begripen dat een politicus voor zijn daden, die anders overkomen dan hij had gedroomd, verantwoordelijk is.

Maar dat is geen noodlot. De mens is niet alleen, en collectief overleg bestaat ook nog. Oudemans heeft weinig oog voor de positiviteit van de ambivalentie of ambiguïteit van het conflict dat hier overal heerst. De reden is wellicht dat hij in extreme tegenstellingen blijft denken, die met elkaar onverzoenbaar zijn.

De menselijke inzichten staan niet hoger dan de mens zelf, zegt Oudemans terecht (113). We kunnen de mens niet opvatten als een subject dat zich zodanig boven de wereld verheft dat alles, ook zijn eindigheid, hem bewust wordt. Ook als kennissubject is de mens eindig, zegt hij, dat wil zeggen gesitueerd in een horizon van afhankelijkheden, traditionaliteit, cultuur, gewoonten. We bevinden ons altijd in een situatie waarvan de verheldering een nooit eindigende taak is. We zijn situationeel van aard. Alles willen objectiveren, zegt Oudemans terecht, is op een mens beginnen lijken die zonder eigenschappen is. Maar toch trekt Oudemans de conclusies niet. Hij beschouwt per slot van rekening de vitale zekerheden, de afhankelijkheid, de traditionaliteit en de cultuur, als iets negatiefs, dat wel niet kan worden overwonnen, maar dat toch beter overwonnen zou worden. Hij meet met de maat van de absolute macht, de absolute verantwoordelijkheid en het absolute inzicht. Hij begrijpt niet dat de genoemde negatieve kenmerken tegelijk de positieve bodem zijn om überhaupt mens te zijn, om iets te kennen en iets te doen. Hij bevestigt een filosofie van de eindigheid die er geen is, want het is de traditionele filosofie van de oneindigheid die de grenzen, de beperkingen van de mens wel opmerkt - wat reeds altijd het geval is geweest - maar ze negatief en uitsluitend negatief opvat. Ze moeten worden overwonnen, Ook wie weet dat ze niet kunnen overwonnen worden, ziet daarin geen motief om met het streven op te houden. Aristoteles wist best dat de mens moet sterven, maar hij zag hierin geen argument om het ideaal van en het streven naar onsterfelijkheid op te geven. Oudemans is oorspronkelijk in

zijn beschrijving van de paradoxen, die echter slechts bestaan omdat hij het eindige met de maat van het oneindige meet. Er is geen weg naar de oneindigheid, ook geen eindeloze weg, zegt Oudemans (114). Dat is zijn hopeloosheid. Want uit het gezegde blijkt dat hij niettemin de oneindigheid beter, juist, menselijker acht. Wel snijdt Oudemans de pas af aan diegene die die weg zou willen bewandelen, als een weg die naar een doel leidt, maar meteen snijdt hij de weg af aan diegene die de eindigheid positief zou willen opvatten. Hij staat dus nergens. Hij is zo verdeeld als zijn verdeelde mens. Hij ontzegt de mens de mogelijkheid om zijn leven doelbewust tot voltooiing te brengen. Zijn conclusie luidt: als we "op eindige wijze in onze eindigheid verkeren, dan is het niet onmogelijk dat de aanspraken op volstrektheid in autonomie, verantwoordelijkheid en logos hun eigen recht behouden, niet op grond van het menselijk vermogen tot veroneindiging, maar op grond van het menselijk onvermogen, de eindigheid te dragen (117)." Cruciaal is dat we de eindigheid niet kunnen dragen. Daarom behouden onze eisen tot verantwoordelijkheid en inzicht hun eigen recht. Het is echter verkeerd, zo meen ik, te poneren dat de mens zijn eindigheid niet kan dragen. Dat zou alleen zo zijn als ze volstrekt negatief was, als ze niet meteen de positieve mogelijkheidsvoorwaarde voor de vervulling van het menselijk leven was, Wel bestaat er een ander recht van de autonomie, de logos en de macht (maar geen *volstrekt* recht) en dit in functie van het eindige leven. We hebben gezien dat ze middelen zijn, in die zin veeleer een last dan een heerlijkheid, om van het eindige leven - dat uit zichzelf niet toereikt, dat zijn eenheid in een geheel van doelstellingen moet verwerven - iets terecht te brengen. "Wie zich in het gesprek beroept op de begrensdheid van zijn verantwoordelijkheid, wordt door ons niet gezien als iemand die zijn eindigheid bijzonder ernstig neemt, maar als iemand die besloten heeft in het bestaande te berusten

(119)." Dat is juist - het bestaande is immers de situatie *met haar onbehagen, met haar onvoltooidheid*, waarin we niet kunnen berusten. De situatie is het voltooide, ondoordachte, onbezonnen leven - dat we zijn doelstellingen moeten geven als ze ontbreken.

3. *De menselijke dood,*

Als Oudemans' filosofie van de eindigheid - ondanks de goede vraagstelling en het fijne aanvoelen - tekortschiet, dan moet het zijn in wat het meest op de menselijke eindigheid wijst: de eigen dood en de dood van de anderen. Denkt Oudemans dit teken van eindigheid positief, dit is, als voorwaarden voor het menselijk leven? Het valt te betwijfelen. Hier moet onze kritiek zijn recht ten volle verkrijgen.

De dood hoort bij het leven, we moeten de dood aanvaarden - van hieruit vertrekt Oudemans.

"Wanneer we onze sterfelijkheid willen aanvaarden, dan zullen we niet aan het leven moeten hechten, maar ons ervan moeten kunnen losmaken... we kunnen slechts op integere wijze leven, wanneer we kunnen sterven, wanneer de vermindering van de dood voor ons geen absolute noodzaak meer is (237)." Uit dit eerste citaat blijkt reeds dat de verdeelde mens het eindige nauwelijks positief opvat. Hoe kan men van het leven überhaupt iets maken als men de band tussen leven en dood legt zoals Oudemans doet. Leven en dood hebben met elkaar niets uit te staan, zo meent Oudemans. Het is echter niet duidelijk hoe we de sterfelijkheid in ons leven kunnen integreren. zegt hij. "Ons leven is immers naar zijn aard ernstig - zodra de mens ervan blijk geeft te willen leven, zal hij toch alle mogelijkheden van niet-leven moeten afwenden, anders zou het voortleven onwaarschijnlijk toevallig worden. Wie leeft, moet zichzelf verbinden met de afwijzing van de dood - maar dan kan hij daartegenover niet tegelijkertijd indifferet zijn (237-238)."

Leven is voor Oudemans iets wat uiteraard eeuwig is, oneindig, een nooit ophoudende stroom. Hij ziet niet dat alle leven zich ontrolt, zich voltooit, een einde kent. Leven, reeds dierlijk leven, maar de mens voegt hieraan het bewustzijn toe, is op afronding, voleindiging, in die zin op de dood uit. De dood is de positieve voorwaarde voor het leven. De dood is de richting van het leven, Wie wil leven, moet het willen voltooien, hij moet dus de dood, als het 'middel' hiertoe willen. Er is geen tegenstelling tussen leven en dood, zoals er geen is tussen doel en middel, althans in die zin dat er geen doel is zonder middelen, zoals er geen leven is zonder voltooiing (zonder einde). Nog meer: wie eeuwig wil leven doet dat ook onmiddellijk, dit is, hij wendt zich van het einde af, hij vlucht elke voltooiing, elke partiële voltooiing, hij leeft in het vormeloze, het werkloze nu. Voor Oudemans is de dood per slot van rekening geen zinvol verschijnsel. Hij ziet niet dat ook het leven niet zinvol kan zijn als de dood er niet de voorwaarde van is, reeds in de zin van de grote aanmaner om toch van het eindige leven iets terecht te brengen. Er is geen oneigenlijkheid die bij het leven hoort, zegt Oudemans, en die de volgende is: als behoeftige mensen kunnen we onze sterfelijkheid niet tot ons leven toelaten (238). Maar dan is meteen uitgesloten dat we ons over de eindige doelstellingen binnen de afloop van het eindige leven bezinnen. Dan doen we op elk ogenblik alsof we eeuwig zijn, en dat houdt in dat we niet plannen, geen toekomst maken, maar ook geen verleden van taken en werken bezitten. Dat is de verdeeldheid die, als ze beleefd wordt, een verkapt vorm van nihilisme blijft -zoals de gehele traditionele afwijzing van de eindigheid dergelijk verkapt nihilisme is. Akkoord, Oudemans weet dat de mens zo verdeeld is, dat hij wel weer plannen moet maken, enzovoort. Maar als hij hierbij de leidraad van de eindigheid mist, hoe zal dan degelijk werk volgen? Oudemans is halfslachtig, omdat zijn hart nog het

meest van al naar de oneindigheid van het leven gaat, een soort leven dat in feite veeleer verwant is met de oneindige activiteit van de dode materie, die ook geen doeleinden kent en geen a priori verwezenlijkt, maar onbegrensd actief is.

"De onvermijdelijke oneigenlijkheid in ons leven naar de dood toe blijkt dan hieruit, dat we, zolang we leven, on-sterfelijk moeten zijn. Zouden we ons niet aldus voor de dood afsluiten, dan zouden we ons sterven bespoedigen, in plaats van het te aanvaarden, want aan ingrijpen en inzicht zouden we niet meer toekomen. Dit on-sterfelijk leven is hybride, omdat het onvermijdelijk blijft dat onze eenheid door de dood wordt verbroken. Zolang we ingrijpen verkeren we in hybris, want dan vergeten we de onvermijdelijkheid van ons sterven... (238)". "Tussen die twee vormen van hybris gaan we heen en weer, en een gulden middenweg is ver te zoeken (238)." Maar het is Oudemans die de tegenstelling construeert, en hierin in feite traditioneel (on-eindig) blijft denken. Hij blijft als ideaal de on-eindigheid stellen, alleen ziet hij dat dit ideaal tegelijk zinloos is. We moeten *vivre à jamais*, zoals Simone de Beauvoir ergens zegt. De dood is iets louter externs dat niet bij het leven hoort. Of anders gezegd: bij het leven hoort niet zoiets als voltooiing, groei naar een einde, vol-eindiging. Ten slotte verward Oudemans doel en voorwaarde. Hij meent dat een concentratie op de dood het einde bespoedigt. Maar de dood is slechts voorwaarde. Niet het doel. Het doel is een afgerond bestaan, een ingevuld, doelmatig leven. Akkoord, als het leven er is, is ook de dood er. Het leven zoekt de dood. Maar slechts als *voorwaarde* om een rijpe vrucht te bezitten. Ik streef niet naar de dood, ik pleeg geen zelfmoord - want ik bedoel mijn leven te voltooien, en de zelfmoord voltooit niets. Een filosofie van de dood staart niet gebiologeerd naar het einde. Ze weet echter dat het einde *mede* bedoeld is. Ze zoekt inhoud, vervulling, en dus ook

het einde, maar doorheen de inhoud, niet als ware het einde rechtstreeks het doel, als zou men de inhoudelijke vulling moeten overslaan. Oudemans meent dat de mens het denken aan de dood *moet* vluchten om te kunnen leven. Het omgekeerde is waar, als dit denken tenminste correct is, dit is doel en voorwaarde niet verwisselt. Er is dus een oplossing, er is geen verdeeldheid, en geen dubbele hybris. Het is zeer nederig van de eindige mens om zijn voltooiing na te streven, het is zijn taak. En alles wijst erop dat hij die taak aankan, dit is, tot een goed einde kan brengen. Tegenover de dood van de andere neemt Oudemans een analoge onbevredigende positie in. Hij meent als het ware dat bezig zijn met de sterfelijkheid van de andere hem enigerwijze vermoordt. Hij meent dat het denken aan het einde een vorm van ontrouw is. Ik laat iemand als het ware in de steek als ik sterf, en als de andere sterft doet hij met mij hetzelfde. Toch uit Oudemans nog een interessante gedachte die zich vervolgens tegen hem zelf keert. Kunnen sterven betekent voor hem als het ware dat ik van de ander onthecht ben. "Onze verdeeldheid in de omgang met de anderen blijkt dan hieruit dat de gedetacheerde houding ten overstaan van degenen met wie ik verbonden ben, welke noodzakelijk is om mijn eenheid te bewaren, tegelijkertijd mijn relatie met hun zou opheffen (wat mensen-onmogelijk is). Wanneer wij de ander kunnen laten sterven, is er geen manier meer om een onderscheid te maken tussen bijvoorbeeld beminnen en onverschilligheid; wie zich openstelt voor het wedervaren van de breuk met zijn beminde, heeft op dat moment al met zijn geliefde gebroken, want die is hem indifferent geworden (240)." Oudemans reageert terecht op de idee van de 'niet-kleverige' liefde, die zich blijkbaar niet op het spel wil zetten. Maar Oudemans maakt een volkomen nutteloze verbinding tussen sterven en onthechting, geen desengagement. Het is sterven naar voltooiing. Het wil iets bereiken, een taak, werken, het leven zelf als een taak vol-

brenge. Het engageert zich ten gronde. Het engageert zich in die zin ook in het sterven. Het wil het sterven, Ik ben niet onthecht van mijn 'geliefde', integendeel, ik wil met haar samen een leven maken. voltooiën, beëindigen. De onverschilligheid is veel- eer de zinloze dood, de dood als doel, het afzien van de voltooiing, het einde inderdaad van de relatie. het afzien van elke taak, van elk werk. Oudemans ziet de zaak volkomen scheef, hoewel hij zich terecht verzet tegen de 'vrije, niet kleverige' liefde, die precies verzet is tegen voltooiing, die de dood niet wil, maar omdat ze reeds is gestorven, als het leven ten- minste iets te maken heeft met het volbrengen van een taak, met begrenzing en afronding. Inderdaad, we moeten onszelf als behoeftige wezens beschouwen, en niet als onthechte, maar in de grond absolute, onbe- hoeftige wezens. Precies dat is de eindigheid - die de behoeftigheid opvult, er iets van maakt, die de andere nodig heeft om te kunnen zijn, om tot werkelijkheid te komen. Oudemans ontdekt zelf iets van de ambivalentie van de menselijke verhoudingen. Eenzaamheid, zegt hij, is resultaat van zich van anderen losmaken. "Maar die eenzaamheid is niet op te heffen door ons in de armen van anderen te werpen... (240)." Anders gezegd, de eenzaamheid is niet zonder meer op te heffen. Ze is constitutief voor ons wezen, zoals trouwens even- zeer de tweezaamheid of de meerzaamheid - maar in ambivalentie, in conflict. Dat conflict is positief; zoals de dood is het positieve mogelijkheidsvoorwaarde voor ontmoetingen en werken, Hetzelfde moet gezegd worden van de onvermijdelijke geslotenheid die elke mens eigen is. Ze is voorwaarde voor het openstaan, voor ontmoeting, Als ik een absolute spons ben, verga ik in de andere, maar die weet dat niet te appreciëren, Als ik volstrekt niet-eenzaam wil zijn, staat me niets anders te wachten. Er is geen definitieve oplossing, geen absolute oplossing. Het komt erop aan evenwicht te vinden, en dat houdt vooral in, de negatief schijnende voorwaarden hun positieve rol te schenken. We zijn eenzaam en tweezaam, we zijn zelf-

standig en onzelfstandig, behoeftig en vergenoegd, en alles tegelijk. En het een is positieve voorwaarde voor het andere (zonder op te houden een negatieve kant te hebben), voor de vervulling van een leven en een samenleven. Er is geen kloof tussen leven en dood, tussen de ene mens en de andere. Maar er is de ambivalentie. Er is ambivalentie als de negatieve zijde ook meteen een positieve voorwaarde is. Dat ziet Oudemans niet. Hij blijft zitten in de veroordeling van de eindigheid, van de situatie, van de afhankelijkheid, van de geslotenheid, van de behoeftigheid. Hij blijft verdeeld, zoals zijn verdeelde mens. Hij zegt: het goddelijke en het aardse - de mens moet aan beide deelhebben (248). Hij drukt ermee uit dat het goddelijke het ideaal blijft, hoewel het onbereikbaar is, hij ziet niet dat het goddelijke slechts het vermeend goddelijke is, datgene wat van het menselijke iets negatiefs maakt, omdat het nastrevenswaardig lijkt, terwijl het in feite slechts het *vivre à jamais* is, het eeuwige actieve van de dode materie. het doellose, het onbeperkte, het louter negatieve (als het als doel op zich wordt nagejaagd), Oudemans blijft in de klassieke tegenstelling van de menselijke zelfverhoging tegenover de menselijke eindigheid steken. Hij spot terecht met de menselijke zelfverhoging, want die staat voor het streven van de mens naar goddelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid. Maar hij gooit het kind met het badwater weg door te menen dat hij de mens een leven dat voltooibaar is, dat in zijn eigen macht van zijn eigen inzicht en doelgerichtheid ligt, moet ontzeggen. We moeten onze sterfelijkheid wel vergeten, zegt Oudemans (256), willen we kunnen leven. In die ene zin zit de gehele ondoeltreffendheid van zijn onderzoek naar de menselijke eindigheid. Hij heeft geen oplossing. Hij biedt geen alternatief. De reden is dat hij in het traditionele denken van de on-eindigheid is blijven steken. Hoe schitterend zijn analyses ook zijn, hoeveel ook hij te denken geeft, er moet meer en anders worden gezegd.

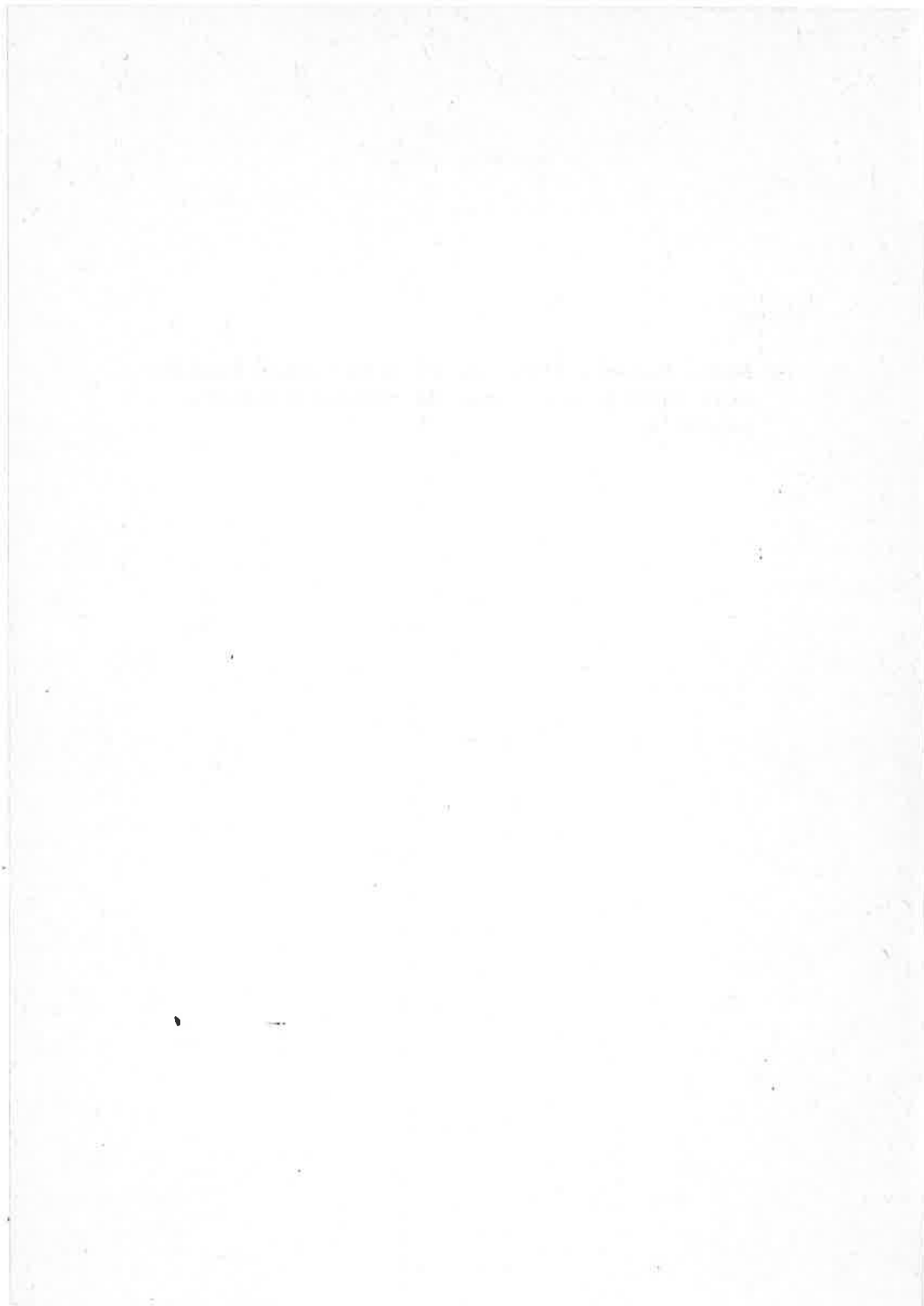
*

*

*

Noten

- * Boom, Meppel, 1980. De cijfers tussen haakjes zijn verwijzingen naar de respectievelijke pagina's.



Luc Vanneste: Voor een bescheiden moraal	p. 3
Jef Turf en Johan Moyaert: Een kleine controverse over arbeid en kapita- lisme	p. 16
Sam IJsseling: Het begrijpen van De Waelhens	p. 27
Benoît Angelet: Psychologie, Psychoana- lyse als metapsychologie, en ont- machtiging	p. 43
Willy Coolsaet: Hoe verdeeld is de eindige mens?	p. 77
