

GEMENGDE GEVOELEN
ook in verband met politiek en moraal

KRITIEK 25



KRITIEK 25

GEMENGDE GEVOELEN
Ook in verband met politiek en moraal

1994

Dit is het eerste nummer van de jaargang 1994 van het tijdschrift KRITIEK, uitgegeven door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek.

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: R. Boehm, W. Coolsaet, L. Frederix, S. Lavaert, J. Moyaert, G. Quintelier, G. Rayp, L. Vanneste, P. Willemarck

Omslagontwerp: M. Deceukelier
Compu­tergezet met T_EX

Uitgegeven door *Kritiek*, Gent.
p.a. Kritiek v.z.w.
Keizer Karelstraat 160
9000 Gent (België)
rek. 448-0600001-57

Gerda VAN DEN ENDEN

Haar naam staat op de lijst van de redactieleden van *Kritiek* niet langer vermeld: ze is op 8 februari 1994, uit eigen besluit, overleden.

Toen ik moest spreken, wat zij had gewenst, op de uitvaartplechtigheid, zei ik dit:

Gerda,

plots is het nu toch de laatste keer dat ik in jouw tegenwoordigheid mag spreken. Wat moet ik zeggen?

Je waart een gepassioneerde vrouw: gepassioneerde humaniste, feministe, pedagoge en filosofe, maar ook een gepassioneerde echtgenote en vriendin, en heel erg gehecht aan je moeder, je broer en je kinderen. Dat had alles te maken met wat je zo vaak zei: 'het één en het ander!' Ooit zei je zelf: 'wij vrouwen willen álles!' Je zag de vrouw als de omvattende — waar vandaan ook je geliefd symbool, de cirkel die de vrouw voorstelde, met het punt, dat de man was: hij mocht dan nog in het middelpunt staan, hij was toch maar, en was steeds maar betrokken op, één punt.

Ik heb dit beeld echter nooit aangevoeld als een soort bewieroking van de vrouw; het was toch eerder de uitdrukking van een taak, een roeping. En dat álles willen — je man, je kinderen, je werk, je school, maar ook nog de kans om intellectueel werk te verrichten, om nog eens bij elkaar te kunnen schrijven wat je aan ervaringen en inzichten had opgedaan — dat álles willen, ging dan toch, om welke reden uiteindelijk ook, boven je krachten. En wellicht was ook dit je drama: je begreep goed genoeg dat je bij anderen steun en hulp moest

zoeken, en je deed dat ook, en zelfs heel intens. En toch was je dan weer ergens te fier om echt hulp te aanvaarden van anderen en verkoos je steeds weer je eigen eenzame strijd te voeren. Je bent in die strijd tenonder gegaan. Maar mogen we zeggen dat je hem heht verloren? Ben je niet tot op het einde je eigen fiere zelf gebleven?

Ik zal dan ook niet eindigen met te zeggen: we zullen je niet vergeten, neen, Gerda, we mógen je niet vergeten, in ons meest eigen belang. Als een voorbeeld van vrouwelijke menselijkheid.

Rudolf Boehm

INHOUD

Woord vooraf	p. 5
Boehm R., <i>De honger en de zin van het leven</i>	p. 8
Vanneste L., <i>Over ware en valse behoeften</i>	p. 44
Boehm R., <i>Hoe men zich voelt — of over de oorsprong van de intentionaliteit</i>	p. 65
Coolsaet W.,	
- <i>Ludwig Feuerbach over het geluk</i>	p. 81
- <i>Over de plaats van de gevoeligheid in het menselijk leven</i>	p. 109
- <i>Liefde versus liefdesverlangen</i>	p. 141
Boehm R., <i>Gevoelens, begrip en morele gedraging</i>	p. 164
Willemarck P., <i>De grenzen van de gevoeligheid. Lyotards leetuur van de analytica van het verhevene</i>	p. 182
Recensies	p. 201

WOORD VOORAF

Waarom moet er eigenlijk gefilosofeerd worden over gevoelens?

Er bestaat in ieder geval deze goede reden voor: je kunt er niet aan voorbij van zodra je de moderne westerse levensstijl wilt bekritisieren! Want de apologeten van het kapitalisme en van de 'consumptiemaatschappij' *lijken* hun verdediging te funderen op het goede recht van de spontane gevoelens van het individu. De individuele voorkeur die aan de oppervlakte komt in het koopgedrag, aanzien ze als iets absoluuts en onschendbaars dat geen enkele verantwoording behoeft: als iemand een peperdure gadget volgens de laatste mode wenst en ervoor wil betalen, dan betekent het dat hij daarvoor voelt en daarmee basta. Volgens hen is het onbetamelijk en getuigt het zelfs van een totalitaire ingesteldheid daar kritiek op te willen geven.

In feite echter is dit subjectieve, waarop geen inbreuk zou mogen gepleegd worden, een kluwen van tegenstrijdige gevoelens, van reflexen en hebbelijkheden, van ideetjes die wie weet waar opgedaan zijn, van voorstellingen van objecten die men al of niet terecht meent niet te kunnen missen. Door die subjectieve sfeer als iets onaantastbaars te beschouwen dat niet ter verantwoording kan geroepen worden, wordt ze onbespreekbaar en laat men ze over aan de pure irrationaliteit. Eigenlijk spreekt uit zo'n houding een grote minachting voor het 'subjectieve', maar men kon ook niets anders verwachten als men weet waar ze vandaan komt: die houding

is de keerzijde van het objectiviteitsideaal. Wie gelooft dat alleen objectieve kennis waarheid oplevert, omdat hij het objectieve gelijkstelt met *de werkelijkheid tout court*, ziet onvermijdelijk het subjectieve als een epifenomeen, als een overschot waar niets zinnigs over te zeggen valt. Hij zal het zelfs zinloos vinden zoiets ook maar te proberen vermits hij ervan overtuigd is dat door de grootschalige ontplooiing van de technologische toepassingen van de objectieve wetenschap alle menselijke problemen toch definitief zullen opgelost worden en dat het individu dat vrij gelaten wordt automatisch zal kiezen voor al het heerlijke nieuwe dat de Ontwikkeling te bieden heeft.

Men kan daar slechts tegenin gaan door de vraag te stellen of het dan wel zo meteen evident is wat iemand nodig heeft, wat hij wil, en of hij zelf wel zo goed beseft wat hij voelt. Een cruciaal punt daarbij — in de volgende bijdragen zal het daar vaak om gaan — is de kwestie van de verhouding tussen gevoelens en objecten of voorstellingen van objecten. Als je iets wilt, omdat je een nood voelt, is dan met dat gevoelen van een gemis noodzakelijk een voorstelling verbonden van een of ander object dat je wilt, zodat je m.a.w. onmiddellijk weet waar je best mee geholpen zult zijn? Of is zo'n voorstelling slechts het resultaat van een interpretatie, de uitdrukking van een al of niet bewuste *mening* (*die eventueel verkeerd kan zijn*) dat je dit of dat nodig hebt om aan de gevoelde nood te verhelpen? Indien dit laatste het geval is, is er een bres geslagen in de vermeende natuurlijkheid van de consumptiemaatschappij zonder dat men daarvoor de gevoelens van de mensen moet misprijzen. Men kan ze integendeel ertoe oproepen hun gevoelens nu eens au sérieux te nemen en zo in verzet te komen tegen die maatschappij.

Dit nummer van 'Kritiek' is als volgt tot stand gekomen.

Verleden jaar hebben we de bundel artikels 'In verhouding' uitgegeven ter gelegenheid van de 65ste verjaardag van Rudolf Boehm. In het tweede gedeelte (onder de titel 'Discussie over materiële en morele behoeften') waren bijdragen opgenomen van auteurs die zich op polemische wijze confronteerden met stellingen van Boehm omtrent het thema 'behoefte en belangen'. We hebben aan Boehm gevraagd waar het volgens hem in die discussies uiteindelijk rond draait. En hij meende dat het kernpunt van de confrontaties een en al te maken heeft met de vraag 'wat het dan eigenlijk is wat we voelen' en dat daarover nog het een en ander op te helderen valt. De auteurs van de bedoelde bijdragen uit het tweede deel van 'In verhouding' kenden een niet gepubliceerd manuscript van Boehm waarin hij het, in het kader van een kritiek op het klassieke begrip van waarheid, heeft over behoeften en belangen van de mensen. De polemieken van 'In verhouding' waren gericht tegen stellingen die in dat manuscript voorkomen. Als eerste bijdrage in dit nummer zijn de 6 paragrafen afgedrukt (vertaald uit het Duits) waarin die stellingen geargumenteed worden. Dan komt een bijdrage van Luc Vanneste waarin hij zijn bezwaren formuleert, gevolgd door een antwoord van Boehm. Dan volgen tegenwerpingen van Willy Coolsaet (uitgespreid over drie bijdragen), met daarna opnieuw een antwoord van Boehm. Ten slotte is er nog een bijdrage van Paul Willemarck die, zoals de aandachtige lezer wel zal opmerken, zonder zich direct in te laten met al de voorgaande confrontaties, langs een andere invalshoek nog eens op dezelfde problematiek is gestoten.

Johan Moyaert

DE HONGER EN DE ZIN VAN HET LEVEN

Rudolf Boehm¹

1 Aangevoelde behoeften en voorgestelde belangen

Voor het volgende stel ik voorop:

Ten eerste — mensen leven in afhankelijkheden, samen te vatten als afhankelijkheden ten opzichte van de niet-mense-

¹De hier afgedrukte, door Johan Moyaert uit het Duits vertaalde paragrafen zouden — volgens mijn laatste schikking — het eerste hoofdstuk moeten vormen van het tweede gedeelte (getiteld 'Leidraad voor een bespreking van topische vraagstukken') van een 'Topica' die ik sinds 1986 probeer uit te schrijven. Samen met nog enkele andere paragrafen die ik nu heb overgeheveld naar andere hoofdstukken, heb ik ze een jaar of twee geleden medegedeeld aan een aantal vrienden en hebben ze aanleiding gegeven tot discussies die onder meer hun neerslag hebben gevonden in sommige bijdragen in de bundel 'In verhouding'; het zijn die zelfde discussies die verdergezet worden in onderhavig nummer van 'Kritiek'.

Het eerste gedeelte van mijn 'Topica' zou — volgens mijn tegenwoordig plan — de drie volgende hoofdstukken moeten bevatten: over 'Het bestaan van een topisch vraagstuk', 'De omvang van het topisch vraagstuk' en 'De diepgang van het topisch vraagstuk' (waarvan de twee eerste min of meer afgewerkt zijn). Met het 'topisch vraagstuk' bedoel ik de vraag 'waarover men het moet hebben', als een dieper gaande waarheidsvraag dan de welgekende vraag naar uitspraken die overeenstemmen met een willekeurig vooropgesteld onderwerp.

Een beknopte samenvatting van mijn idee staat in het O-cahier van 'Antwerpen 1993 — verhoog en literatuur', onder de titel 'Over een interessant onderwerp' (in de publicatie vervalst tot 'voorwerp').

lijke natuur en ten opzichte van andere mensen; ze houden in, dat mensen *zonder* datgene waarvan ze afhankelijk zijn, *niet kunnen* leven; het geval inbegrepen, dat ze zonder dit niet kunnen leven, omdat ze dan niet meer willen leven.

Ten tweede — er bestaat bij mensen een onderscheid tussen enerzijds gewaarwordingen en gevoelens, die aan het eigen lijf ervaren worden, en anderzijds voorstellingen — gedachten, inbeeldingen, begrippen, inzichten —, die niet zintuiglijk-lijfelijk aan gevoeld worden.

Ten derde — mensen zijn (maar al te zeer) in staat hun afhankelijkheden aan te voelen, evenals, zich hun afhankelijkheden voor te stellen, ze te overdenken, zich afhankelijkheden in te beelden, ze te begrijpen, ze in te zien.

'Behoeften' noem ik door mensen ondervonden of gevoelde afhankelijkheden, 'interessen' of 'belangen' door mensen — terecht of onterecht — gestelde, voorgestelde afhankelijkheden. Deze benamingen zijn enkel mijn taalgebruik, waarbij ik aanknoop bij Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (A 39, opm.), bij Feuerbachs *Das Wesen der Religion* en bij Freuds *Triebe und Triebchicksale*.

Ik heb honger, d.w.z. ik voel de behoefte iets te eten, ik heb dorst, d.w.z. ik voel de behoefte iets te drinken, ik heb kou, d.w.z. ik voel de behoefte aan warmte, of ik voel een behoefte aan koelte, aan rust en slaap, aan frisse lucht, aan beweging. Soms worden behoeften als pijnlijk aan gevoeld, pijn wordt aan gevoeld als de behoefte om de pijn of haar oorzaak kwijt te geraken. Werkelijk aan gevoelde behoeften hebben het voordeel, onbetwistbaar, onloochenbaar te zijn. Ik kan weliswaar wat anderen voelen zozegd 'navoelen', maar zelf voel ik de pijn, die een ander voelt, niet, ook al kan ik soms 'goed zien' dat hij pijn heeft, dat hij honger heeft, dat hij doodmoe is. Toch kan men anderen over datgene

wat men werkelijk voelt, misleiden. En we kunnen ons ook allen vergissen over datgene wat we werkelijk als behoefte aanvoelen; dikwijls genoeg stellen wij ons als aangevoelde behoeften voor wat in werkelijkheid enkel ingebeelde, enkel gedachte, terecht of onterecht gestelde afhankelijkheden, belangen zijn.

Ik voel bv. de behoefte een slok water te drinken. Niemand kan mij dat afpraten. Ik voel *niet* de behoefte een glas water te drinken, namelijk niet, de slok uit een glas te drinken. Dit stel ik mij enkel voor. Om water te kunnen drinken ligt het in mijn *belang*, over een glas, een waterkraan, een waterleiding te beschikken — of misschien ook niet; verder is nog met mijn behoefte en die van anderen aan drinkwater het belang verbonden van het voorhanden zijn van zuiveringsinstallaties, pompen, machines, brandstof, oliewinning, tankschepen, staalfabrieken, havens, handelsbetrekkingen, enz. — of misschien ook niet. Dit alles valt te bediscussiëren; het kan zijn dat het voor mijn behoefte en die van anderen gepast is, het kan echter ook zijn dat het een buitensporige en verkeerde (door iets anders vervangbare) inspanning is.

Belangen hebben het voordeel, en ook het nadeel, bediscussieerbaar te zijn. Dat betekent enerzijds dat ze niet onbetwistbaar en onloochenbaar zijn (behalve dan in bijzondere gevallen), en anderzijds dat ze vatbaar zijn voor een redelijke bespreking, die tot hun meer of minder goede of slechte fundering kan leiden.

Dit is ook belangrijk omdat de bevrediging van behoeften, die we onmiddellijk aanvoelen, bijna in alle gevallen enkel langs omwegen mogelijk is, bijna altijd een — niet aangevoeld, vaak ook niet begrepen, maar daarom niet minder werkelijk — geheel van belangen van genoemde aard met zich meebrengt. Om die reden vermijd ik, voor zover mo-

gelijk, van 'basisbehoeften' te spreken: de bevrediging van onze behoeften hangt van veel af waaraan we helemaal geen behoefte ondervinden.

Omgekeerd is echter een redelijke beslissing over wat werkelijk interessant, werkelijk in ons belang is, enkel mogelijk door terug te keren naar onze lijfelijk aangevoelde behoeften. (Weliswaar kan de vraag openblijven of al onze belangen, ook de louter vermeende, ten slotte toch op werkelijk aangevoelde behoeften teruggaan). Rede zou ratio zijn, d.w.z. enkel maar verhouding — meer of minder gepaste verhouding — tussen onze belangen en onze behoeften. Daarop zou alle rationaliteit steunen.

In naam van de rede, d.w.z. van onze 'juist begrepen belangen', kunnen we nu echter onze behoeften ook tegenspreken: niet om te loochenen dat we ze aanvoelen, maar om de bevrediging of toch de onmiddellijke bevrediging af te raden. Bijvoorbeeld: iemand voelt de dringende behoefte om een slok water te drinken, maar het is hem even dringend af te raden omdat hij juist een darmoperatie heeft ondergaan: het ware onredelijk en niet in zijn belang nu al iets te drinken. Dit belang, dat zich daarbij doet gelden, zal op zijn beurt op een andere behoefte stoelen, alhoewel die op 't ogenblik door de zieke minder scherp wordt aangevoeld, nl. de eenvoudige behoefte om te overleven en te genezen. En zo overal. Om het te herhalen: mensen zijn in staat hun afhankelijkheden aan te voelen en hun belangen te begrijpen; zij zijn echter ook in staat, niet enkel hun ware belangen te miskennen, maar zelfs hun werkelijke behoeften niet aan te voelen.

2 *Materiële behoeften en technisch belang*

“We moeten bij de vooropstellingsloze Duitsers ermee beginnen vast te stellen welke de eerste vooropstelling is van alle menselijk bestaan en dus ook van de geschiedenis, namelijk de vooropstelling dat mensen in staat moeten zijn te leven om ‘geschiedenis’ te kunnen maken. Bij het leven horen echter in de eerste plaats eten en drinken, woning, kleding en nog het een en ander. De eerste historische daad bestaat dus in de voortbrenging van de middelen ter bevrediging van deze behoeften, in de produktie van het materiële leven zelf, en bovendien is dit een historische daad, een grondvoorwaarde van alle geschiedenis, die nog heden, zoals duizenden jaren geleden, van dag tot dag en van uur tot uur vervuld moet worden om de mensen ook maar in leven te houden” (Marx en Engels, “Die deutsche Ideologie”, MEW III, 28).

De mensen zijn sterfelijk. Ze hebben behoeften, die met hun lijfelijk hestaan verbonden zijn en die ze *moeten* bevredigen, om ook maar te overleven. Zoals ieder weet wordt ook door de bevrediging van deze behoeften de overleving op de duur niet gewaarborgd, maar de niet-vervulling ervan leidt tot ‘voortijdige’ ziekte en dood. In die zin zijn het overlevingsbehoeften. Aan de noodtoestand die daardoor aangeduid is, beantwoordt de gebruikelijke benaming van deze behoeften als ‘materiële’ behoeften: het woord ‘materieel’ verwijst naar het feit dat een mens, om te overleven, uiteindelijk ‘ergens iets’ te eten of te drinken nodig heeft, dat hij in staat moet zijn zich ‘op enigerlei wijze’ tegen de ruwheid van het weer te beschermen en dergelijke meer. Over het algemeen zou de aanduiding van deze behoeften als ‘zinnelijke’ behoeften om zo te zeggen menselijker zijn; de zintuigen, de smaak, bepalen mee waaraan de mensen, om zich te voeden,

werkelijk een behoefte ondervinden, en zo heel algemeen de aard van de gevoeligheid van een bepaald slag mensen en ook van één enkel mens. Dat een mens de behoefte voelt iets te eten wat *hem* smaakt, verandert echter niets aan het feit dat mensen 'iets' te eten moeten hebben om te overleven. Met het oog op dit hoofdpunt, zal ik de gebruikelijke benaming van deze overlevingsbehoeften als 'materiële' dan toch maar niet verwerpen.

We worden deze behoeften gewaar in een zintuiglijk-lijfelijk gevoel van spanning en geprikkeldheid. Zelfs Freud nog heeft in overeenstemming daarmee lange tijd het 'lust-principe' opgevat als het principe van een gedrag dat de opheffing of toch de vermindering van een spanningstoestand nastreeft. Ook het woord 'bevrediging' klopt met het feit dat de vervulling van de zinnelijke behoeften zich voordoet als de opheffing van een toestand van spanning.

In zijn overigens zeer leerrijk boek "Pour une critique de l'économie politique du signe" heeft de hedendaagse Franse socioloog Jean Baudrillard zich als volgt uitgesproken tegen wat hem als "de mythe van de primaire behoeften" toeschijnt: "De wettigheid van dit concept steunt op het vermeende bestaan van een antropologisch levensnimum, nl. dat van de 'primaire behoeften' — een onherleidbare zone waar het individu zichzelf zou bepalen, omdat het zou weten wat het wil: eten, drinken, slapen, vrijen, ergens gaan wonen, enz. Op dit niveau zou het zich niet kunnen vergissen over wat het nodig heeft, maar zou het enkel beroofd zijn van de middelen om zijn behoefte te bevredigen. Dit bio-antropologisch postulaat leidt dadelijk tot de onoplosbare dichotomie tussen primaire en secundaire behoeften ..." (p. 84). Deze opvatting van Baudrillard werd reeds in het voorgaande tegengesproken, en zal in het volgende nog scherper

moeten worden tegengesproken. Hij wil gevoelens niet waar hebben, en bestrijdt *elke* mogelijkheid van inzicht en vergissing.

Anders dan voor planten en dieren blijkbaar het geval is, biedt de natuur vanuit zichzelf aan de mensen niet zomaar aan wat ze nodig hebben om te overleven. Overleven is voor de mensen, en eist van de mensen, een kunst: technè, techniek. "Zonder produktie geen consumptie ... treedt in de economie op onder vele vormen" (Marx, "Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie", MEW, XIII, 625). De mensen moeten op basis van natuur-'produkten' veelal eerst maken wat tot de bevrediging van hun materiële behoeften kan dienen. Daarvoor zijn meteen al in vele gevallen werktuigen vereist, die op hun beurt nog vooraf gemaakt moeten worden. De vondsten van antropologen en archeologen wijzen erop dat er mensen van onze soort (species) bestaan op aarde sinds ongeveer één miljoen jaar; terwijl ook de gevonden werktuigen minstens tot op zeshonderdduizend jaar voor onze tijd teruggaan. Men mag daaruit met verregaande zekerheid besluiten dat mensen van onze soort van in het begin met werktuigen omgingen. (Want het is moeilijk ze terug te vinden. Vele, vooral de oudste, waren zeer vergankelijk, en een werktuig moet zelf reeds door mensenhand bewerkt zijn om met zekerheid als werktuig vastgesteld te kunnen worden.) Zonder zelf te produceren wat ze voor hun levensonderhoud nodig hebben, hebben mensen zich niet in grote getale in leven kunnen houden en vermeerderen: bij het begin van de landbouwrevolutie, de uitvinding van akkerbouw en veeteelt, ongeveer tien- tot achtduizend jaar geleden, leefden er op aarde slechts ongeveer vijf miljoen mensen.

De produktie en de daarvoor vereiste kunst of techniek omvatten een groot domein van de levens-*belangen* van de

1° omwille
 Fied
 (Anderszich)

mensheid. Ze vormen de aanzienlijkste omweg die de mensen ter bevrediging van hun behoeften moeten afleggen. Zulk een technische produktie van dingen die de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen ten goede komt, vereist echter vooraf nog een verder gaande omweg, namelijk een omweg langs het denken, langs begrippen, langs (een of andere vorm van) natuurwetenschap, ja zelfs langs (een of andere vorm van) logica. De technische produktie is "arbeid in een vorm waarin ze uitsluitend aan de mens eigen is. Een spin verricht handelingen die op die van de wever lijken, en een bij maakt bij de bouw van haar wassen cellen menig menselijk architect beschaamd. Maar wat bij voorbaat de slechtste bouwmeester van de beste bij onderscheidt, is dat hij de cel in zijn hoofd heeft gebouwd vooraleer hij ze in was bouwt. Op het einde van het arbeidsproces komt er een resultaat uit dat in het begin reeds in de voorstelling van de arbeider, dus reeds ideëel aanwezig was. Niet dat hij enkel een vormverandering van het natuurlijke tot stand brengt; hij verwerkelijkt in het natuurlijke tegelijk zijn doel, dat hij kent en dat de aard en de wijze van zijn handelen wetmatig bepaalt ..." (Marx, "Das Kapital", eerste boek, MEW, XXIII, 193). Wanneer een ding moet gemaakt worden dat tot nu toe niet bestond (omdat dit ding of zelfs een ding van deze soort niet bestaat) en dat daarom nog niet zintuiglijk te zien is, moet het vooraf, om gemaakt te kunnen worden, voorgesteld worden op een onzintuiglijke wijze, d.w.z. in gedachten en in een zekere algemeenheid, dus in een begrip van zijn 'vorm' (eidos). De gepastheid van deze vorm hangt af van het 'doel' (telos) waarvoor het ding bestemd is, en ook dit moet, als het immers nog niet 'gerealiseerd' is, vooraf in een begrippelijke algemeenheid voorgesteld worden. Er moet verder vooraf in gedachten voorgesteld worden

wat 'volgens' dit doel en de daaruit blijkende vorm van het ding enerzijds aan arbeidsstappen en drijfkrachten (archè tèè kinèseos) en anderzijds als grondstof (hulè) nodig is. Wat in het bijzonder deze 'materie' betreft waaruit het ding moet gemaakt worden, zij moet natuurlijk wel, om de produktie mogelijk te maken, 'ergens' en 'onder een of andere vorm' (die haar reeds eigen is) reeds zintuiglijk zichtbaar voorhanden zijn, maar om deze stof te kunnen zoeken en vinden, moet men ook vooraf reeds 'in het algemeen' weten wat men 'ongeveer' nodig heeft. (Deze vier soorten 'gronden' heeft Aristoteles genoemd.) Al deze begrippelijke voorstellingen moeten enerzijds 'natuurwetenschappelijk' zijn, anderzijds echter moet men een algemene voorstelling opgedaan hebben van hun 'logische' samenhang. Het oudgriekse denken hechtte er nog geen waarde aan tussen 'techniek' en 'wetenschap' een bijzonder onderscheid te maken: vele namen van wetenschappen die tegenwoordig nog gebruikelijk zijn, zoals bv. 'fysica' en 'logica', maar ook 'politiek', zijn eigenlijk bijvoeglijke naamwoorden (fusikè, logikè, politikè), die in het Grieks even goed met 'technè' (techniek, kunst) als met 'epistèmè' (wetenschap) aan te vullen zijn.

Dit *alles* is natuurlijk niets anders dan een omweg, onvermijdelijke omweg, om met behulp van technische produktie, die zelf reeds een omweg is, materiële behoeften van de mensen zintuiglijk te kunnen bevredigen. Ook in deze zin zijn de genoemde 'wetenschappen' louter technieken. Deze doel-middel-verhouding, waaraan alle begrippelijke denken hier ondergeschikt is, is reeds door Kant in de eerste zin van de "Kritik der reinen Vernunft" (namelijk van de "Transzendente Ästhetik") zeer goed als volgt bepaald: "Welke manieren er ook mogen bestaan waarop kennis met objecten in betrekking staat en welke ook de middelen daartoe

mogen zijn, toch blijft de enige kennis die rechtstreeks met deze objecten in betrekking staat, en die door alle denken beoogd wordt, de *aanschouwing*” d.w.z. de ‘zintuiglijkheid’ (A 19/B 35). Op deze plaats heeft Kant wel enkel het doel van het gebruik van begrippen in verband met de kennis zelf op het oog, en niet het verdere ‘praktische’ of veeleer technische doel, zintuiglijke dingen niet enkel voor te stellen, maar ook te maken. Waar hij het echter over “de principes (van de rede) ten dienste van de neiging” heeft, “omdat namelijk de rede enkel de praktische regel aangeeft voor de manier waarop aan de behoeften van de neiging kan verholpen worden”, bepaalt hij het “*pathologisch* belang” dat de mensen bij een dergelijk gebruik van de rede leidt, zo ruim dat *alleen* het “*praktisch* belang” van de moraal zoals hij die verstaat, ermee in tegenstelling staat. Daarnit blijkt dat er geen twijfel kan aan bestaan dat voor hem alle kennis die hij in de “Kritik der reinen Vernunft” heeft behandeld, uiteindelijk enkel tot doel kan hebben dat zij de technische “regel aangeeft van de manier waarop aan de behoeften van de ‘zinnelijke’ neiging kan verholpen worden”. (“Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, BA 38; opm.: ‘pathologisch’ betekent volgens Kants taalgebruik niet ‘ziekelijk’, maar betrekking hebbend op de behoeften, waar de mens ‘passief’ onder lijdt.)

Heidegger meende daarentegen dat we ons moeten “bevrijden van de technische interpretatie van het denken. Het begin daarvan gaat terug op Plato en Aristoteles. Het denken zelf geldt daar als een techniek, als het plegen van overleg in dienst van het doen en het handelen. Het overleggen wordt hier echter reeds gezien met het oog op *praxis* en *poiesis*. Daarom is het denken, op zichzelf beschouwd, niet ‘praktisch’. De karakterisering van het denken als *theoria* en de

bepaling van het kennen als een 'theoretische' houding gebeurt reeds binnen de 'technische' interpretatie van het denken" ("Brief über den Humanismus", in "Platons Lehre von der Wahrheit", 1947, 54-55). Op het historisch deel van deze uitspraak zal ik verderop nog terugkomen. Wat Heideggers uitnodiging betreft om ons van de technische interpretatie van het denken te bevrijden, het is absoluut niet in te zien hoe 'wij' (mensen) daartoe in staat zonden zijn; wij hebben technisch denken nodig om datgene te kunnen maken waar wij behoefte aan hebben om te overleven. Heideggers uitnodiging is hoogstens zinvol voor een uiterst beperkt begrip van 'denken' — een denken dat zo verregaand beperkt is, dat wij (volgens Heidegger zelf) niet eens Plato en Aristoteles, om nog te zwijgen van Kant, als 'denkers' kunnen beschouwen. Wat ten slotte het 'moeten' betreft ("moeten we ons bevrijden"), daarvoor spreekt wel bijna de helft van Heideggers verzameld werk (zijn werk sinds ongeveer 1938); maar daartegenover staat op zijn minst nog steeds Kants "Kritik der reinen Vernunft".

3 *Materiële behoeften, politiek belang en de kunst van de uitdrukking*

Om de bevrediging van materiële behoeften te verkrijgen bestaat er nog een andere weg en omweg, nog een andere kunst of 'techniek' dan die welke gewoonlijk en in eigenlijke zin techniek genoemd wordt (en waar de wetenschap bij hoort). Deze andere kunst heet *politiek* en het ligt bijna evenzeer in het belang van de mensen haar te beheersen. Ze bestaat erin dat mensen voor de bevrediging van hun eigen materiële behoeften een beroep doen op andere mensen. Ik zei daarnet dat ze 'bijna' even belangrijk is voor de bevrediging van de

8^o min
politiek

materiële behoeften van de mensen dan de techniek van het produceren, omdat de mensen op wie men voor de bevrediging van de eigen behoeften een beroep doet, natuurlijk van hun kant ook over de techniek van het produceren moeten beschikken om aan die vraag te kunnen voldoen.

⇒ Politiek wordt natuurlijk ook bedreven door iemand die niet (enkel) op andere mensen een beroep doet om zijn eigen materiële behoeften te bevredigen, maar voornamelijk om de materiële behoeften van derden te bevredigen voor wie hij als spreker, woordvoerder, pleitbezorger, 'aanvoerder' optreedt. Aan dit geval beantwoordt het tegenwoordig meest gebruikelijke begrip van een politicus (en dan ook van 'politiek'). Maar de bedrijvigheid van deze 'politici' is slechts een tweede, niet de eerste verschijningsvorm van politiek; niet voor zover *hij* op zichzelf een beroep laat doen door mensen voor de bevrediging van hun behoeften, handelt hij politiek, maar wel pas voor zover hij van zijn kant (in naam van diegenen voor wie hij als spreker optreedt) een beroep doet op andere mensen (voor de behoeften van de eersten). Zij die het allereerst werkelijk politiek handelen zijn diegenen die de hulp van de politicus inriepen, en die eigenlijk enkel op gelijk wie een beroep doen voor de bevrediging van hun behoeften, of dat nu gebeurt met of zonder de bemiddeling van een 'politicus'. Blijkbaar niet hij, maar *zij* zijn de mensen waarover Aristoteles beweerde dat ze 'van nature politieke dieren zijn'.

7 In de techniek van het produceren richt de behoefte van de mens zich op de dingen die hij nodig heeft om te overleven, en enkel zijn belangstelling, die daaruit voortspruit, gaat uit naar de werktuigen, nodig om deze dingen te produceren, en naar de natuur, waarover hij daarbij het een en ander moet weten. Zo ook richt zich in de politiek de behoefte van

een mens die politiek handelt, alleen op de dingen die hij nodig heeft, en gaat enkel zijn belangstelling uit naar andere mensen: hij stelt 'enkel maar' belang in hen, hij *voelt geen behoefte* aan hen. Hij zoekt als het ware *hen* 'enkel' als 'werktuigen' voor de bevrediging van zijn eigen materiële behoeften te gebruiken.

Nochtans is de belangstelling van mensen voor andere mensen, die uit hun politiek handelen blijkt, even *echt* als hun belangstelling voor techniek en natuurwetenschap, en dan ook voor de natuur zelf, ter wille van de produktie van dingen waar de mensen behoefte aan hebben. (Deze belangstelling duidt volgens de bovenstaande betekenis 'enkel maar' op een geïnteresseerd zijn, *en* volgens de nu bedoelde betekenis op 'echte' belangstelling, 'deelneming', zoals het ook in de dubbele, deels 'negatieve', deels 'positieve' zin ligt waarin we gewoonlijk het woord 'geïnteresseerd zijn' gebruiken. Wie voor de bevrediging van zijn eigen materiële behoeften op anderen een beroep wil doen, stelt er natuurlijk belang in dat die mensen daartoe *bekwaam* zijn. Hij stelt er belang in dat zij daar fysisch toe in staat zijn, d.w.z. dat *hun* materiële behoeften voldoende bevredigd zijn. Hij stelt er belang in dat zij op technisch en wetenschappelijk vlak over de nodige bekwaamheid beschikken. Veelal stelt hij er overigens helemaal geen belang in dat de anderen zelf daadwerkelijk voor de bevrediging van zijn eigen behoeften instaan, maar doet hij op hen enkel een beroep om van hen te *vernemen* wat ze weten, en van hen de techniek te leren met behulp waarvan hij dan zelf voor de bevrediging van zijn eigen behoeften kan instaan. In dit geval stelt hij zelfs bijna uitsluitend belang in hun technische intelligentie, hun 'vorming', hun 'geestelijke ontwikkeling'. Hij stelt ook belang in hun 'morele' kwaliteiten, namelijk hun bereidwilligheid

om zich voor de bevrediging van anderen in te zetten. Ik herhaal: al deze belangstelling voor andere mensen is *echt*. Men moet zich niet overijld verontwaardigen en klagen dat een mens die voor de bevrediging van *zijn* behoeften op anderen een beroep doet, in dit alles toch 'enkel' belang stelt ter wille van zichzelf. Als hij begrijpt dat hij er belang bij heeft dat diegenen op wie hij een beroep doet over de nodige fysische, 'geestelijke' en 'morele' kwaliteiten beschikken en als hij dit belang dan ook behartigt, dan is dat toch ook *goed* voor die anderen, al is hij nog zo 'baatzuchtig' gemotiveerd. En wie zich daarover 'verontwaardigt' en van mensen die voor zichzelf op anderen een beroep doen, meer 'onbaatzuchtigheid' eist, stelt zichzelf onder de verdenking dat hij meent dat men zich uitsluitend om zijn profijt zou moeten bekommeren, zonder hoe dan ook nog aan zichzelf te denken. Tussen politiek en moraal heersen precieze verhoudingen, die nog ter sprake moeten komen, maar politiek en moraal zijn nu eenmaal niet hetzelfde. Overigens is daarmee nog helemaal niet uitgemaakt of de mensen op wie door anderen een beroep wordt gedaan voor de bevrediging van *hun* materiële behoeften, van hun kant daartoe ook fysisch (goed verzorgd,) intellectueel (goed gevormd) en misschien zelfs moreel (goed gemotiveerd) zeer goed in staat zijn.

Ik heb nog onvermeld gelaten dat de mensen diegenen op wie ze voor de bevrediging van hun eigen materiële behoeften een beroep doen, veelal een loon betalen, een dat billijk is, of te laag of te hoog; veelal ook niet, en ook dat kan terecht of onterecht zijn. Maar niet alle politiek is louter 'loonpolitiek'. Dat dit volstrekt onmogelijk is vloeit reeds voort uit het feit dat geen enkele beloning van mensen waarop men voor de bevrediging van de eigen behoeften een beroep doet, hun bekwaamheid daartoe kan garanderen, en zelfs niet hun

bereidwilligheid daartoe; hoewel natuurlijk beide, hun bekwamheid en hun bereidwilligheid, verdwijnen, als ze zelf in nood verkeren en hen niet eens een beloning gegeven wordt.

Het spreekt vanzelf dat de uit de materiële behoeften van de mensen voortkomende technische en politieke belangen, die hier uit elkaar worden gehouden, zich in werkelijkheid veelvuldig in elkaar verstrengelen — zich veelvuldig met elkaar verbinden en ook veelvuldig tegen elkaar botsen.

4 *Het vermogen van de ascese*

Hebben de mensen alleen materiële behoeften? Bijna niemand onder ons zal dat willen beweren. Men spreekt van andersoortige behoeften van de mensen zelfs meteen alsof het om 'hogere' behoeften gaat. Daarmee zijn dan 'geestelijke' behoeften bedoeld, waarbij vooropgesteld is dat het 'geestelijke' zich van het 'materiële' onderscheidt en 'daarboven' staat. Er valt daar allereerst op te antwoorden dat werkelijke behoeften, zelfs niet materiële, zintuiglijk-lijfelijk moeten aan gevoeld worden; en dat men gemakkelijk het gevaar loopt zich als 'geestelijke behoeften' voor te stellen wat in waarheid slechts 'geestelijke' belangen zijn die op hun beurt met materiële behoeften verbonden zijn, nl. als technische en politieke belangen. Anderzijds heeft men het dan weer over gevoelsmatige, 'emotionele' behoeften van de mensen, in onderscheid met de louter materiële. Maar aan gevoeld en ondervonden te worden, is iets dat bij alle behoeften hoort, ook de materiële; een betoog over 'gevoelens' (wellicht ook in naam van 'hogere' gevoelens), dat niet wil waar hebben dat daarbij ook lijfelijke pijn- en hongergevoelens horen, is onmenselijk.

Maar de vraag is zeker niet terminologisch te beslechten

(door beroep te doen op de definities die hier in het begin werden voorgesteld). Men moet toegeven dat met de tegenstelling tussen het 'geestelijke' en het 'materiële' iets belangrijks gezien is, en wel juist dan wanneer men bereid is haar te begrijpen als de tegenstelling tussen (geestelijke) belangen en (lijfelijke materiële) behoefden zelf. Want er verbinden zich weliswaar met onze materiële behoeften, zoals beschreven, niet zintuiglijk aangevoelde belangen, die ik het technische en het politieke belang noemde. Maar de behartiging van deze belangen, de nastreving ervan, komt inderdaad meteen in een tegenstelling te staan met de onmiddellijke invulling van onze materiële behoeften, met hun onmiddellijke bevrediging. Onze belangen, die uit onze materiële behoeften voortspruiten, zijn in staat deze behoeften zelf of andere (nog steeds materiële) als het ware te verdringen, terug te dringen. Ze zijn daartoe zelfs in staat in gevallen waarin 'op zich' de onmiddellijke bevrediging van een aangevoelde behoefte 'niets in de weg' staat. Dit vermogen zelf, om tegen zintuiglijk aangevoelde behoeften in zijn belangen te begrijpen (zij het juist of verkeerd), wijst op een typisch menselijk vermogen van de ascese. ('Askè(n)sis' betekende in het Grieks oorspronkelijk een bezigheid die zich nog niet op het 'toneel' — de skène — afspeelde, zoals de repetities bij het theater of de trainingen van atleten. Omdat het theater of het stadion ook nog niet het 'toneel' is waarop het werkelijk leven zich afspeelt, zijn eigenlijk ook schouwspel en kijksport zelf 'ascese'.) In zo'n ascese gedragen de mensen zich inderdaad, ook al moge dit nog verregaand in hun eigenste belang zijn, alsof ze geen lijfelijk-gevoelig-behoeftige sterfelijke wezens zouden zijn. Kan zo'n vermogen werkelijk enkel aan hun 'rede' (of zelfs aan een 'hogere' rede) toegeschreven worden? Men weet hoe weinig men bij een onredelijk

mens pleegt te bereiken als men hem vraagt toch redelijk te zijn, zelfs wanneer men de redelijkheid met argumenten staaft. Het valt eerder te vermoeden dat dit vermogen van de ascese zelf op een drijfveer van de aard van een behoefte berust, precies omdat het in staat is zich tegen zintuiglijk en dikwijls als pijnlijk aangevoelde behoeften in te handhaven en door te zetten. Aan het gewicht van dit vermoeden wordt nauwelijks iets gewijzigd door het feit dat de ascese, onder de vormen van de arbeid en van het 'wetenschappelijk' onderzoek, doorgaans slechts tijdelijk is en enkel maar een omweg beschrijft om tot de bevrediging van de zintuiglijke behoeften te kunnen terugkeren. Het belangrijke is dat dit vermogen tot ascese bestaat, ook al gaat het om een slechts tijdelijke, maar ook steeds weer vernieuwde ascese.

De grote ontdekker in het Westen van dit buitengewone menselijk vermogen was, als we Plato's berichten mogen geloven, Sokrates. In zijn laatste gesprekken tijdens de laatste dagen van zijn leven (zoals Plato in de "Phaidon" bericht) heeft hij dit vermogen, als iets dat bij uitstek eigen is aan de mens, tot ideaal verheven en heeft hij de ascese geenszins enkel als een onvermijdelijke omweg maar als de beste weg zonder meer voorgesteld (wel wetend, en lerend, dat dit tot de dood moet leiden). Zijn leerling Plato en diens leerling Aristoteles zijn hem daarin gevolgd. *Voor zover* heeft Heidegger met zijn mening dat bij Plato en Aristoteles een 'technische interpretatie van het denken' een aanvang neemt, volstrekt *ongelijk*. Veel meer gerechtigd was Kants kritiek op Plato's ideaal van het zuiver theoretisch weten: "Terwijl de lichte duif in haar vrije vlucht de lucht doorklieft waarvan ze de weerstand voelt, zou ze de voorstelling kunnen krijgen dat het haar in de luchtledige ruimte nog veel beter zou lukken. Zo verliet Plato de zintuiglijke wereld omdat

deze het verstand zoveel hindernissen in de weg legt (B: zo nauwe beperkingen oplegt), en waagde zich aan gene zijde ervan, op de vleugels van de ideeën, in de lege ruimte van het zuiver verstand" ("Kritik der reinen Vernunft", A 5/8 8-9). Alleen *in zoverre* heeft Heidegger dan weer gelijk, dat Sokrates, Plato en Aristoteles zelfs deze omweg, weg van de zintuiglijke wereld waar niet meer naar omgekeken wordt, ook nog als de beste weg beschouwen ter bevordering van het technische en politieke weten waarin de mensen belang stellen ter wille van de bevrediging van hun materiële behoeften.

Het gaat hier voor het ogenblik echter niet om de vraag of we met deze 'ascetische idealen' van Sokrates, Plato en Aristoteles moeten instemmen (ik wil het beslist niet, Heidegger blijkbaar wel, alleen dacht hij dat ze bij hen juist ontbraken), maar wel dáárom dat het ideaal van de ascese op grote schaal navolging heeft gevonden. Nietzsche kon toch zelfs beweren: "Ziet men af van het ascetisch ideaal, dan had de mens, het *dier* mens tot dusverre geen zin. Zijn bestaan op aarde hield geen doel in; 'waartoe eigenlijk mensen?' was een vraag zonder antwoord; de *wil* voor aarde en mens ontbrak" — hij ontbrak, volgens deze bewering van Nietzsche, juist daar waar het ascetisch ideaal zelf ontbrak ("Was bedeuten asketische Ideale?", nr. 28).

De strenge navolging van het 'ascetisch ideaal' voert zeker tot de dood. Toch zijn er steeds opnieuw mensen geweest en zijn er nog die deze weg gaan van de totale doodsvrachting. Daarvan zijn er talloze voorbeelden, en niet enkel de beroemde zoals dat van Sokrates zelf. Dat wil zeggen: de mensen waren en zijn daartoe *in staat*.

De minst gevaarlijke weg om helemaal niet meer voor de bevrediging van de eigen zinnelijke behoeften te zorgen, is

een politieke: namelijk degene die erin bestaat voor de bevrediging van deze behoeften uitsluitend en bestendig op anderen een beroep te doen. Zo gaat het bij verhoudingen tussen heren en knechten, en zo ook in een kasten- of klassenmaatschappij: "Naast de grote meerderheid van diegenen die uitsluitend aan de arbeid overgeleverd zijn, vormt er zich een van direct-produktieve arbeid bevrijde klasse die zorgt voor de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij: arbeidsdeling, staatszaken, justitie, wetenschappen, kunsten, enz." (Engels, "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft", MEW, XIX, 224). Plato en Aristoteles hebben deze weg, langs waar men nader bij het 'ascetisch ideaal' kan komen, zeker niet verworpen; ook de filosofen die Plato's 'staat' zouden besturen, zouden langs deze weg 'van direct-produktieve arbeid bevrijd' zijn, en Aristoteles herinnert aan de kaste van de priesters in het oude Egypte, die door de staat van alle materiële zorgen werden bevrijd en zo de wiskunde konden uitvinden. Het is paradoxaal genoeg dat enerzijds de toestand van zo'n "van direct-produktieve arbeid bevrijde klassen" in zekere zin nog een en al als een ascetische kan beschreven worden, terwijl ze natuurlijk de volle last van de ascese, onder de vorm van de arbeid, juist aan anderen, nl. aan "de grote meerderheid van diegenen die uitsluitend aan de arbeid overgeleverd zijn" overlaat. Het merkwaardige is hier opnieuw dat dit steeds een mogelijkheid en een werkelijkheid was en is, en dat in het bijzonder zo'n "grote meerderheid" van de mensen *bereid* en *in staat* was en is om zich met zo een ascese te belasten of zich ermee te laten belasten. Ze was er zelfs toe bereid: een "grote meerderheid" van de mensen, en juist ook "van diegenen die uitsluitend aan de arbeid overgeleverd zijn", heeft de klassenmaatschappij steeds als iets noodzakelijks

beschouwd en er zich nauwelijks tegen verzet. Engels zegt zelf (een zin voor de daarnet geciteerde): "Zolang als de totale maatschappelijke arbeid maar weinig meer oplevert dan wat vereist is voor een armtierig bestaan van allen ... zolang verdeelt de maatschappij zich noodzakelijk in klassen" (ibid.) Zo hebben vermoedelijk velen gedacht, en denken velen tot op heden nog; en daarnaar handelen ze, de ascese idealiserend.

5 *Verlangen naar een zinvol leven, moreel en technisch belang, en de kunst van het verstaan*

Het ascetisch vermogen van de mens blijkt uit zijn bekwaamheid tot technisch uitgevoerde arbeid in het belang van de bevrediging van zijn materiële behoeften. Maar in het voorgaande wordt er nog een tweede grond aangegeven waaruit kan besloten worden dat er nog een andere drijfveer bestaat voor menselijk gedrag dan 'louter' de materiële behoeften, en wel in verband met de politieke bedrijvigheid van de mensen (die weliswaar 'op zichzelf' ook enkel in het belang van de bevrediging van materiële behoeften staat). Deze tweede grond leidt zelfs tot een bepaling van de tweede soort behoefte van de mensen.

Ik bedoel hier niet dat ook de nastreving van politieke belangen een zeker ascetisch vermogen vooropstelt, wat niet zo onmiddellijk duidelijk lijkt en pas later kan aangetoond worden. Politiek gedrag bestaat daarin dat mensen voor de bevrediging van hun eigen materiële behoeften een beroep doen op andere mensen (als het ware als 'werktuigen'). Blijkbaar kan zo'n politiek slechts werkzaam worden als er mensen bestaan die van hun kant daartoe bereid zijn voor de bevrediging van de materiële behoeften van anderen op zich

een beroep te laten doen (en zich als 'werktuigen' te laten gebruiken). Dat die werkelijk bestaan blijkt uit de ervaring van feitelijk succesvol politiek handelen. Wat zou mensen tot zo'n bereidheid bewegen? Zij kunnen er met geweld toe gedwongen worden; ze kunnen er op een listige, bedrieglijke manier toe overhaald worden; en ze kunnen door een ruilovereenkomst ertoe overreed worden omdat ze er zelf belang bij hebben op hun beurt bij een gelijkaardige of een andere gelegenheid een beroep te doen op de medewerking van diegenen die nu hun hulp verlangen. Toch ware het voorbarig geweld, list of wederkerige overeenkomst (recht) als de enige middelen van de politiek te beschouwen. Er bestaat bij mensen de bereidheid, ja zelfs het verlangen, om zich ook zonder dwang en list en eigenbelang voor anderen en hun materiële behoeften in te zetten. Men noemt deze bereidheid en de daden die eruit voortvloeien: *moreel* gedrag. Politiek gedrag, dat erin bestaat voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften op anderen een beroep te doen, en moreel gedrag, dat erin bestaat op zich een beroep te laten doen voor de bevrediging van materiële behoeften van anderen, beantwoorden precies aan elkaar. Het moreel gedrag van anderen is de grondslag voor om 't even welke succesvolle politiek die haar resultaten boekt zonder geweld of bedrog en zonder zich te moeten beperken tot contractuele overeenkomsten. Weliswaar beschouwt men de bereidheid van mensen tot moreel gedrag als iets zeldzaams, maar dat is ten onrechte, zoals zal blijken; en overigens heerst toch de mening dat alle mensen ontvankelijk 'moeten' zijn voor de uitnodiging door anderen of uitgaande van hun eigen geweten tot moreel gedrag. Tegen de onderstelling dat moreel gedrag slechts zelden voorkomt spreekt direct al het feit dat het onmiskkenbaar verwant is met het wijdverspreide verschijnsel

van het ascetisch gedrag, het vermogen om de bevrediging van zinnelijke behoeften uit te stellen in dienst van de behartiging van de materiële belangen die ermee verbonden zijn. Tussen de twee is er wel een verschil vermits moreel gedrag niet louter dit omwegkarakter heeft (zoals wel het geval is voor een gedrag volgens een contractuele overeenkomst), maar de morele bekwaamheid om *niet* in de eerste plaats aan de bevrediging van de eigen materiële behoeften te 'denken', wordt reeds door het ascetisch gedrag, zoals hierboven beschreven, aangetoond.

De volgende vraag is waar de bereidheid van de mensen tot moreel gedrag eigenlijk vandaan komt. Deze bereidheid kan toch niet louter het gevolg zijn van een oproep tot moreel gedrag in naam van een of andere godsdienst of filosofie (een oproep die zelf van politieke aard is), vermits ze veeleer zelf de voorwaarde is voor de werkzaamheid van zo'n oproep (indien tenminste in naam van zo'n godsdienst of filosofie geen politiek bedreven wordt die zich in werkelijkheid zoekt te steunen op bedreiging met geweld of list of hoogstens op contractuele overeenkomsten en die zich helemaal niet verlaat op een moreel gedrag van de mensen). Bijgevolg moet moreel gedrag op zijn beurt een driftmatige wortel hebben en aan een eigen, niet materiële behoefte ontspringen. Om deze op het spoor te komen helpt het nog eens terug te kijken naar het politiek gedrag van mensen tegenover andere mensen. Zulk een politiek gedrag, zo werd gezegd, is uitdrukking van een *belangstelling* in andere mensen; niet van een *behoefte* aan andere mensen; de belangstelling in andere mensen ontspringt veeleer, evenals de technische belangstelling zoals die tot dusverre in aanmerking werd genomen, aan de *behoefte aan iets anders*, materiële dingen. Maar juist dit stelt ons voor de vraag: zou er, naast de behoefte aan ma-

teriële dingen en de belangstelling in andere mensen, niet ook een aangevoelde behoefte aan andere mensen bestaan? Men kent het als een zeer zinnelijk verlangen, en noemt het 'liefde'; zoals zal blijken zou het beter behoefte aan liefde genoemd worden, liefdesverlangen, verlangen naar de liefde van een ander. Zou de behoefte die aan het moreel gedrag ten grondslag ligt, in onderscheid met materiële behoeften aan dingen, niet zo'n aangevoelde behoefte aan andere mensen zijn?

Mensen willen niet enkel overleven, ze willen 'leven', een leven dat 'de moeite waard' is, een leven dat 'vervuld' is, dat zin heeft, een zinvol leven. Een zinvol leven, dat is een leven met een antwoord op de vraag waarvoor men eigenlijk leeft en misschien met veel moeite enkel maar overleeft. Een afkeer van het louter overleven of de vraag naar een zin van het leven duikt opvallend genoeg het duidelijkst op in twee levenssituaties: wanneer het leven enkel nog een iedere dag terugkerende afsloving, ja een strijd om het loutere overleven wordt (waarvoor al die afsloving, misschien enkel om mij nog verder te moeten afsloven?), en wanneer de bevrediging van alle materiële behoeften volledig verzekerd is en vertwijfeling en verveling opkomen (ik kan elk van mijn wensen vervullen; maar waarvoor leef ik eigenlijk?). De mensen willen, hoe lichtvaardig men ook het tegendeel beweert, niet onvoorwaardelijk, niet onder gelijk welke voorwaarden leven, d.w.z. tot elke prijs overleven; eerder zijn ze nog bereid hun leven (hun overleving) op het spel te zetten, wanneer het zijn zin dreigt te verliezen. De volledige leuze van de Franse Revolutie luidde: "liberté, égalité, fraternité — ou la mort!". Zonder zo'n menselijke doodsvruchting, zo'n offervaardigheid, de bereidheid om zelfs het eigen leven (overleven) op te offeren, zou de geschiedenis van de mensen volstrekt onbe-

grijpelijk zijn, zowel in haar goede als in haar slechte kanten. Bij de "drang tot zelfbehoud", waarover zo veel gesproken wordt, ligt er een nadruk op het 'behoud' (van het leven als louter overleven), maar een *tweede* op het zelf (op dat wat de mensen 'zelf' van een zinvol leven verlangen).

De mensen zijn sterfelijk, ze hebben (materiële) behoeften die ze moeten bevredigen om ook maar te overleven. Maar tevoren nog zijn de mensen geboortig, en dit zonder dat ze erom gevraagd hebben en eigenlijk zonder dat het nodig en noodzakelijk was. Ze zijn toevallig door hun ouders 'in het leven geroepen'. Veel hebben ze nodig om te overleven; het is een vraag of het nodig is dat ze zelf leven, of het een of andere noodzaak, een zin, of tenminste ergens een nut heeft dat ze leven en zich de moeite geven om te overleven. In hun 'naïviteit' (nativiteit, geboortigheid) vragen de mensen zich af of hun leven ergens voor nodig is of tenminste ergens voor nuttig is. Klaarblijkelijk zijn de mensen voor deze vraag uiterst *gevoelig*, ze voelen de nood aan een antwoord op deze vraag diep in hun eigen lijf aan als een behoefte, een ander soort behoefte nog dan alle materiële behoeften, die aangevoeld worden als behoeften die noodzakelijk moeten bevredigd worden om enkel nog maar te overleven. Dit is de kern van waarheid in het gebruikelijke spreken van 'gevoelsmatige', 'emotionele' behoeften, die aangevoeld worden in gevoelens als angst, verveling, eenzaamheid — en wanneer aan zo'n behoefte voldaan wordt, in een gevoel van vreugde waarmee geen enkel gevoel van lust bij de bevrediging van een materiële behoefte de vergelijking doorstaat.

Hoe kan het echter zijn dat het leven (het overleven) van een mens 'ergens' voor nodig is, of tenminste 'ergens' voor nuttig is? Het eigen leven (en eerst het eigen overleven) kan immers enkel noodzakelijk of tenminste nuttig zijn voor

een ander of voor anderen, voor een ander mens of andere mensen, of in alle geval voor een andere persoon of andere personen: want de niet-menselijke natuur is klaarblijkelijk onverschillig voor ons bestaan. Vaak wordt wel de mening gehuldigd dat het eigen leven (overleven) noodzakelijk of tenminste nuttig is ter wille van een 'zaak' waarvoor men zich inzet; maar bij nader toekijken blijken achter dergelijke zaken steeds mensen of groepen van mensen te staan, of toch nog steeds naar het voorbeeld van mensen veronderstelde personen of tenminste *één* zo'n persoon. De mensen zoeken (en vinden) de zin van hun leven in hun leven voor een ander mens die hen 'nodig heeft', die zelf zonder hen 'niet zou kunnen leven', in groepen van andere mensen, of bij goden of tenminste bij één enkele god, die hen de zin van hun leven geeft. Iemand anders nodig hebben, zonder hem 'niet kunnen leven', dat noemt men liefde. Het verlangen van iemand, dat een ander hem nodig heeft, zonder hem 'niet kan leven', is liefdesverlangen, verlangen naar de liefde (naar een nood) van een ander. Onder de gedaante van dit liefdesverlangen wordt die andersoortige behoefte, waardoor de mensen niet minder dan door hun materiële behoeften beheerst worden, het meest uitdrukkelijk zintuiglijk aangevoeld.

Deze behoefte kent eigenlijk geen 'bevrediging', maar eerder een voldoening, er wordt aan haar voldaan. Want het is eigenlijk ook niet een gevoel van spanning waarin ze ondervonden wordt, maar eerder een gevoel van 'ontspanning', van gebrek aan spanning van het leven, van het oninteressant worden van het eigen leven, dat als liefdesverlangen ernaar verlangt gespannen, geprikkeld, uitgedaagd, in spanning en onrust gebracht te worden.

De liefde zelf daarentegen, om ook dit te zeggen, is een ge-

voel van spanning, wie liefheeft is opgewonden van iemand die hem in opwinding brengt (een opwindende vrouw, een opwindende man) en verlangt inderdaad naar bevrediging, hij is geïnteresseerd in een ander mens ter wille van zijn eigen zinnelijk-lijfelijk verlangen naar het lichaam van die ander.

→ Liefde behoort tot de 'materiële' behoeften van de mensen, ook al is zij het in de eerste plaats die er tegelijkertijd aanleiding toe geeft ze niet enkel 'materiële' behoeften te noemen maar ze minstens als zintuiglijke te bestempelen, afhankelijk als ze zijn van wat men dan in een ruimere zin smaak noemt (een woord dat van betekenis blijkt te zijn tot in het domein van de gevoeligheid voor het schone in de kunst).

Toch is het erotisch liefdesverlangen — iemands verlangen dat een ander mens in hem belang stelt omdat die zijn lichaam begeert — niet de enige, ofschoon een zeer belangrijke verschijningsvorm van het liefdesverlangen waarover het hier moet gaan. Zelfs dit erotisch liefdesverlangen is bijna nooit enkel dit erotisch liefdesverlangen: men wil immers integendeel niet *alleen* bemind worden omdat men interesse opwekt in seksueel opzicht, maar ook omdat men interesse opwekt voor de eigen 'persoonlijke' voortreffelijkheden, gaande van de lichamelijke schoonheid, over een aangenaam karakter en een goede gezindheid, tot en met verstand, ontwikkeling en wijsheid.

Opgroeiende kinderen, en ook zelfs reeds pasgeboren kinderen, verlangen onmiskenbaar, bemind te worden enkel 'ter wille van henzelf', louter omdat ze er zijn — en inderdaad hebben ze eerst ook niets anders en dan lang genoeg slechts weinig anders te 'geven', waarom men zich voor hen zou interesseren. Veelal keert een heel gelijkaardig puur 'narcistisch' liefdesverlangen nog eenmaal terug in de puberteit, nu als het verlangen om bemind te worden louter ter wille

van het feit dat men bestaat als een jongen of een meisje, en niet weinigen verwarren zo'n narcistisch 'enkel ter wille van zichzelf geliefd te willen worden' hun leven lang met — liefde.

Maar het liefdesverlangen, waarvan hier sprake is, betekent inderdaad heel algemeen het verlangen van een mens om zelf voor anderen interessant te zijn, zich tegenover hen interessant te maken, hun interesse op te wekken, te bereiken dat anderen zich voor hem interesseren, en dit is het wat in perfecte overeenstemming staat met het politiek belang van andere mensen om voor de bevrediging van hun eigen materiële (en zinnelijke) behoeften op (weer) anderen een beroep te doen en zich vanwege deze behoeften voor zulke andere mensen te interesseren. Het liefdesverlangen is — tenminste als het zichzelf goed begrijpt — de bereidheid, waarnaar we zochten, ja het verlangen om aan zo'n politieke interesse van een ander tegemoet te komen en te beantwoorden. Het blijkt de drijfveer te zijn van alle morele gedrag. De interesse die een mens voor een ander heeft ter wille van datgene wat deze hem kan geven (zijn lichaam, dingen, raad en onderricht), is de 'liefde' waar het liefdesverlangen van de ander naar verlangt, waar deze nood aan heeft. De sterkte van deze behoefte zou dan ook de drijfveer kunnen zijn waaraan het opvallend menselijk vermogen van de ascese ontspringt.

Het liefdesverlangen, moest ik daarnet zeggen - als het zichzelf goed begrijpt; ik had nog nauwkeuriger moeten zijn en zeggen, als het zijn eigen *belang* juist verstaat. Want ook met deze behoefte zijn helangen verbonden, die niet meer aan gevoeld worden zoals het liefdesverlangen of het verlangen naar een zinvol leven zelf, maar enkel meer of minder juist verstaan en begrepen kunnen worden. De mensen kun-

nen en moeten begrijpen dat het op de duur onmogelijk is dat anderen hen 'louter ter wille van henzelf', louter om hun bestaan, zij het als man of vrouw, willen liefhebben. Aan hun liefdesverlangen kan werkelijk enkel voldaan worden als het hen lukt bij andere mensen interesse op te wekken, zich voor anderen interessant te maken. En dit kan enkel daarin bestaan dat ze in staat zijn anderen iets te 'geven' waaraan deze anderen in hun behoefte nood hebben. En daarvoor is weer een eigen fysisch en technisch (intelligent) vermogen nodig. Het verwerven van zulke bekwaamheden ligt dus ook in het 'moreel' belang van het liefdesverlangen. Verder hoort daar ook de bekwaamheid bij te *verstaan* — met het verstand te begrijpen, want het gevoel is daarvoor niet toereikend — *wat* de anderen nodig hebben, *waaraan* de anderen een materiële, zinnelijke behoefte ondervinden. Waar de anderen zintuiglijk een behoefte aan voelen, vindt meestal een of andere uitdrukking, een die in woorden uitgesproken wordt of een andere, bv. 'lichamelijke' uitdrukking: het ligt in het 'moreel' belang van het liefdesverlangen zo'n uitdrukking te kunnen vatten en verstaan en juist te kunnen 'duiden'.

Met de materiële behoeften van de mensen als sterfelijke wezens, verbinden zich, ter wille van de overleving, het technisch en het politiek belang. Zo ook verbinden zich met het liefdesverlangen van de mensen als geboortige wezens, ter wille van een zinvol leven, eveneens een technisch belang alsook een hermeneutisch belang, dat erin bestaat te beschikken over de kunst van het uitleggen.

6 *Moraal en politiek*

Politiek gedrag (dat voortspruit uit een materieel belang) bestaat erin, zo hebben we bepaald, op anderen een beroep te doen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften; en moreel gedrag (dat voortspruit uit een niet-materiële behoefte), op zichzelf door anderen een beroep te laten doen voor de bevrediging van hun materiële behoeften. Voor dit laatste ligt in de volksmond het 'begrip' altruïsme gereed (dat Kant liet ineenkrimpen tot niets meer dan louter goede wil, waartegen in 't bijzonder Levinas verzet heeft gepleegd), en voor het eerste het begrip 'egoïsme'. Beide begrippen zijn niet enkel als beschrijvingen bedoeld; het altruïsme, dus dat wat ik ook moreel gedrag heb genoemd, wordt hooggeschat, het egoïsme, dus dat wat ik politiek gedrag noem, wordt geringgeschat — beide vanuit een zelfde moreel standpunt: er heerst de gewoonte van tijd tot tijd over 'politiek en moraal' te spreken en de politiek aan de maatstaf van de moraal te onderwerpen. *Ten gevolge* van deze hoogschatting van het altruïsme en geringschatting van het egoïsme (het lijkt me werkelijk enkel een gevolg daaruit te zijn) beschouwt men dan dit laatste als iets al te zeer verspreids¹, dat men moet trachten in te dammen, en het eerste als iets zeldzaams en waardevols, waarvan de toename moet nagestreefd worden door morele opvoeding.

Ik meen dat men ook eens voor het moreel gedrag de maatstaf van het politiek belang zou moeten aanleggen. Zo heb ik het gedaan in mijn stellingname tegenover de door Kant verdedigde moraal van de goede wil, maar niet enkel voor het moreel gedrag in zijn ontaarde verschijningsvorm, ook voor het redelijk moreel gedrag zou het moeten gebeuren. Ik meen dat ook het moreel gedrag zijn 'egoïstische' kant

heeft, en ook het politiek gedrag, zoals ik het bepaalde, zijn 'altruïstische' kant; en dit, zonder dat een zeker 'egoïsme' in alle morele gedrag aan die moraliteit afbreuk zou doen, zomin als 'altruïsme' in het politiek handelen erop zou neerkomen dat politiek handelen zich 'ook nog' zou laten leiden door andere (zogenaamd 'hogere') motieven dan 'alleen maar' politieke.

> 1.

Nemen we eerst de morele mens, of eerder een mens, wanneer en zolang hij zich moreel gedraagt tegenover anderen (wat volstrekt niemand altijd en uitsluitend doet). Hij is bereid voor de behoeften en belangen van een ander in te staan. Het is duidelijk dat hij daarmee de andere voor de bevrediging van zijn behoeften en de behartiging van zijn belangen van zich afhankelijk maakt, en zichzelf bij de andere nuttig, ja zelfs noodzakelijk en onmisbaar maakt. Is dit alleen een (ongewild) *gevolg* van zijn moreel gedrag tegenover de ander, en niet evenzeer een *motief* van zijn moreel gedrag? Moet het dit niet zijn, indien moreel gedrag toch aan een eigen drijfveer moet ontspringen en deze niet de eigen materiële behoefte en de ermee verbonden belangen kan zijn? En verdient dit dan niet de naam van een bijzondere 'wil tot macht', namelijk een wil om de ander op zich aangewezen en van zich afhankelijk te maken? Misschien zal iemand die een ander uit een morele drijfveer hulp biedt, wel willen dat de ander in de toekomst zijn hulp niet meer nodig heeft, ze kan missen en zichzelf kan voorthelpen. Dat men dit bedoelt en men er dus voor zorgt dat er aan de afhankelijkheid van de andere ten opzichte van zichzelf zo vlug mogelijk een einde komt, en wel precies door de hulp als die eenmaal verleend is, kan verstandig en goed zijn, maar het betekent juist het einde van de morele gedraging tegenover de ander (die toch daarin moest bestaan hem altijd opnieuw ter beschikking te

staan), vermits de ander dan toch (weer) geheel aan zichzelf wordt overgelaten. (Het loopt uit op een gedrag dat eerder al, zoals nog moet blijken, in de buurt komt van een politiek gedrag tegenover de ander.)

9. Ook hier opnieuw kan de vraag zeker niet door afleidingen uit voorgestelde definities opgelost worden. Beslissend is ten eerste het feit dat ieder beide soorten gedrag kent: hulpverlening om zich bij de ander onmisbaar te maken, en hulpverlening met de bedoeling de ander in de toekomst van zo'n hulp onafhankelijk te maken. En ten tweede, dat tegen het laatste soort gedrag zeer gemakkelijk vanuit moreel standpunt bezwaren kunnen geopperd worden, maar dat tegen het eerste soort gedrag, dat ik daarom het moreel gedrag zonder meer noem, dus tegen de 'wil tot macht' in zo'n gedrag, moreel volstrekt *niets* op te werpen valt.

Wat de mens betreft wiens gedrag ik als een volstrekt moreel gedrag beschouw: ik schrijf hem het motief toe degene die hij helpt, van zich afhankelijk, en zichzelf bij hem onmisbaar of tenminste nuttig te willen maken. Is dat dan slecht? Beantwoordt het niet aan de menselijke behoefte om een zinvol leven te leiden, en dus te ervaren dat het eigen leven goed, noodzakelijk of tenminste nuttig is voor anderen? En wordt een redelijk mens door dit motief niet juist ertoe bewogen de andere werkelijk te helpen? En wat de andere betreft die hulp krijgt van iemand die zich zo gedraagt: Is hij dan niet bereid zich van diegene op wiens hulp hij een beroep doet, in dit opzicht inderdaad afhankelijk te maken — indien hij niet zeer onredelijk is? En wat kan het hem eigenlijk uitmaken, wanneer hem werkelijk hulp verleend wordt, dat die hulpverlening gemotiveerd is door het verlangen van de helpende naar een zin voor zijn leven, door diens verlangen zich bij hem onmisbaar te maken — vermits toch een

afhankelijkheid van de hulpbehoevende ten opzichte van de helper hoe dan ook in de natuur van de zaak ligt?

Wat ik beweer is het volgende: alle morele gedrag is 'ambivalent', in alle morele gedrag schuilt een (beslist niet altijd) 'geheime' wil tot macht; het behelst in die zin een eigen soort 'egoïsme'. Deze ambivalentie van *alle* moreel gedrag als dusdanig (*als* moreel) valt volstrekt te onderscheiden van de absurditeit van een *decadent*, een 'ontaard' moreel gedrag, dat ook bestaat. Ik moest er daarnet enige nadruk op leggen dat het verlangen naar een zinvol leven, namelijk een leven dat voor anderen noodzakelijk of tenminste nuttig is, een *redelijk* mens ertoe moet bewegen, anderen naar vermogen werkelijk en met goed gevolg bij te staan (en zich zulk een vermogen werkelijk toe te eigenen: het technisch vermogen daartoe en ook het vermogen om aan de uitdrukking van de anderen te onderkennen waaraan ze werkelijk nood hebben); en ook daarop dat wie hulp verlangt, indien hij redelijk is, bereid moet zijn zich van degene die hem helpt, daadwerkelijk afhankelijk te maken. Over dit laatste heb ik het verderop. Wat het eerste betreft: Al te vaak stoot men inderdaad op een ontaard, onredelijk moreel gedrag, dat enkel nog bezielde is met een wil tot macht die erop uit is zich bij een andere onmisbaar te maken en deze afhankelijk van zichzelf, zonder dat deze wil zich daarin uitwerkt dat men de andere werkelijk helpt, ja zonder dat men er ook maar toe in staat is en zelfs zonder dat men zich ook maar de moeite geeft om zich ertoe te bekwamen. Zo'n moreel gedrag (men mag het eigenlijk niet meer moreel noemen) is ontaard tot het narcistisch verlangen van iemand die enkel ter wille van zichzelf, zonder enige deugd ('vertu') of verdienste ('mérite'), door anderen wil geliefd worden, zozeer, dat zij zonder hem 'niet kunnen leven'. Eigenlijk ontbreekt het juist zo'n narcisme

aan wil tot macht, want bij deze behoort ook de inspanning om het vermogen te verwerven, zich bij een ander door werkelijke hulp daadwerkelijk onmisbaar te maken. Het is absurd en onredelijk omdat het iemand die zich zo gedraagt, nooit kan lukken een ander ernstig van zich afhankelijk te maken, zichzelf bij hem onmisbaar te maken, (niemand kan met een mens die zich zo gedraagt iets aanvangen), en daarin de zin van zijn leven te vinden.

>2 Nemen we nu de politieke mens, of eerder een mens, wanneer en zolang hij zich politiek gedraagt tegenover anderen (wat ook volstrekt niemand altijd en uitsluitend doet); waaronder ik versta dat hij anderen vraagt voor zijn eigen behoeften en belangen in te staan. Politiek gedrag en handelen doen zich van hun kant onmiddellijk voor als de uitdrukking van een 'wil tot macht', als een wil om over anderen macht uit te oefenen en over hen in dienst van het eigenbelang en de eigen behoeften te beschikken (nl. over zulke die 'onder een politieke heerschappij' staan) — en dat zijn ze ook volstrekt. Men moet er evenwel op letten dat zo een politieke machtswil van een heel andere aard is dan de wil tot macht die eigen is aan het moreel gedrag. De macht om te beschikken over dingen of mensen is bijna het tegendeel van een macht die erin bestaat dat men zelf voor andere dingen of mensen onmisbaar is; veeleer is het zo dat iemand die over andere dingen of mensen beschikt, *hen* niet kan missen. En dus stelt politiek gedrag, wanneer het redelijk is, voorop dat degene die over anderen wil beschikken en op hun diensten beroep wil doen, bereid is zichzelf van hen afhankelijk te maken, ja zichzelf volstrekt ontbeerlijk en overbodig te maken — een bereidheid die onder mensen noodlottig genoeg veel zeldzamer lijkt dan het verlangen om anderen een en al van zichzelf afhankelijk te maken. (De meesten willen vrij,

niet afhankelijk zijn — en zo valt het hen zwaar zich te laten helpen; eerder willen ze nog anderen helpen om die van zich afhankelijk te maken.) De bekwame politicus is, zoals men terecht heeft opgemerkt, iemand die weet te 'delegeren': die bereikt heeft dat het 'ook zonder hem gaat'. (Zo heeft Leibniz de macht van God, zoals hij hem zich voorstelde, opgevat; de Engelsen koesterden de achterdocht dat daarachter een aanval stak op de macht van hun koning.) Zoals bij moreel gedrag een eigen soort van wil tot macht hoort, zo hoort bij de wil tot macht in politiek gedrag een eigen soort van zelfverloochening (die men ook een eigen soort ascese zou kunnen noemen); en zoals bij moreel gedrag een terugdringing van de eigen materiële behoeften en belangen hoort, zo hoort bij politiek gedrag een terugdringing van het eigen verlangen naar een zin, naar een leven dat noodzakelijk is voor anderen. En juist daarmee komt politiek gedrag tegemoet aan de behoefte van anderen (degenen op wie de politiek handelende voor de bevrediging van zijn materiële behoeften en de behartiging van de daarmee verbonden belangen een beroep doet en op wie hij zich wil 'verlaten') aan een zin voor hun leven, aan een leven dat noodzakelijk en onmisbaar, of tenminste nuttig is voor een ander. Het verschaft aan deze behoefte een voldoening, het vervult het verlangen van degenen die zich vanuit zo'n drijfveer moreel gedragen. In zoverre is aan politiek gedrag een eigen soort van 'altruïsme' eigen; zoals moreel gedrag instaat voor de materiële behoeften en belangen van anderen (om aan de eigen behoefte aan een zinvol leven te voldoen), zo staat politiek gedrag in voor de behoefte van anderen om een zinvol leven te leiden (om de bevrediging van de eigen materiële behoeften en de behartiging van de daarmee verbonden belangen aan anderen over te laten).

Dit is dus wat ik beweer: ook alle politiek gedrag is 'ambivalent', aan alle politiek gedrag is een eigen soort 'altruïsme' inherent. Opnieuw valt deze ambivalentie van alle politiek gedrag als dusdanig (*als* politiek) volkomen te onderscheiden van de absurditeit van een decadent, een 'ontaard' politiek gedrag, dat trouwens zeer verspreid is. Ik moest opnieuw beklemtonen dat bij een *redelijk* politiek gedrag de bereidheid hoort, niet om anderen van zich, maar om zich van anderen afhankelijk te maken (net zoals ik hierboven reeds benadrukte dat een hulpbehoevende, als hij redelijk is, bereid moet zijn zich van degene van wie hij hulp verwacht, afhankelijk te maken). (Zo'n ambivalent, maar toch redelijk politiek gedrag was, zo lijkt me, het eigenlijk onderwerp van Machiavelli's leer in "Il principe".) Daarentegen stoot men maar al te dikwijls op een ontaard politiek gedrag, dat erin bestaat, over anderen te willen beschikken, deze voor de eigen materiële behoeften te willen laten instaan, en toch niet bereid te zijn zich juist daarvoor van deze anderen afhankelijk te maken, hen in vertrouwen te nemen, 'zich op hen te verlaten'; en iemand die zich zo gedraagt zal bijgevolg ook niet bereid zijn er belang in te stellen dat deze anderen de (fysische en 'geestelijke') bekwaamheid verwerven om werkelijk en met goed gevolg voor zijn materiële behoeften en de daarmee verbonden belangen te kunnen instaan. Dat is een onredelijk gedrag, dat men eigenlijk nog nauwelijks politiek gedrag mag noemen. Het is absurd en onredelijk, omdat het met zo'n gedrag juist nooit kan lukken om, door een beroep te doen op anderen, de bevrediging van de eigen behoeften en de behartiging van de eigen belangen te verkrijgen. Want zo'n gedrag is ontaard tot het *parasitisme* van uitbuiters, dat onvermijdelijk zijn eigen grondslag ondermijnt. Zo een parasitisme, d.i. politiek gedrag zonder enig 'altruïsme', is louter

onredelijke en ondoelmatige politiek, geheel en al zoals het narcisme, d.i. moreel gedrag zonder 'wil tot macht', louter onredelijke en ondoelmatige moraal is.

OVER WARE EN VALSE BEHOEFTE

Luc Vanneste

1 Inleiding

In mijn bijdrage voor het vriendenboek voor Rudolf Boehm¹, heb ik nagedacht over de tegenstelling die hij ziet tussen behoeften en belangen. Ik heb toen geprobeerd te tonen dat hij zich voor die tegenstelling ten onrechte op Freud beroept. Op zich is dat natuurlijk niet zo belangrijk. Maar ik dacht ook te kunnen aantonen dat Boehm daardoor van de weg geraakt. In deze bijdrage vertrek ik opnieuw van zijn tegenstelling. Ik neem aan dat ze bekend is en beperk me tot een zo kort mogelijke omschrijving. Ik hou mij deze keer ver van de vraag of hij Freud goed of slecht begrepen heeft. Ik probeer de konsekwenties van zijn keuze te volgen, konsekwenties die hijzelf zeker niet ziet. Integendeel, het is duidelijk dat deze ingaan tegen fundamentele opties in zijn filosofisch denken. Ik heb namelijk de indruk dat hij juist met die tegenstelling verstrikt raakt in de vanzelfsprekend-

¹L. Vanneste, "Over Freud wil ik het hebben". In: *In verhouding, opstellen aangeboden aan Rudolf Boehm op zijn vijfenzestigste verjaardag*. Kritiek, Gent, 1993.

In die bijdrage vindt men uitvoeriger tekstverwijzingen. Ik vestig ook de aandacht op het artikel van Lode Frederix: "Overleven ter wille van het overleven? Boehms paradoxale filosofie van de behoeften in de 'Grundlegung einer Lösung der Frage der Topik'".

heden van onze tijd, vanzelfsprekendheden die hij anders zo radikaal en zo scherp aan de kaak stelt. Dat is natuurlijk merkwaardig, maar het is niet alleen hij Boehm dat men een dergelijk onvermogen constateert om een idee helemaal rond te krijgen. Men kan zich troosten met Hannah Arendt, die dergelijke tekortkomingen alleen vindt in het werk van grote auteurs. Nochtans zal ik geen polemieken met hem aangaan. Het gaat me niet om zijn ongelijk. De tegenstelling ware-valse behoeften is wel degelijk een realiteit, en het is die realiteit die hevochten moet worden.

Het eigenlijke thema van dit nummer is niet de behoefte, maar het gevoel. Het spreekt nogal vanzelf dat beide heel nauw verbanden zijn. Toch ga ik slechts heel kort rechtstreeks in op dat gevoel. Ik dacht dat het dringender is uit de waarheidsvraag te geraken.

2

Een behoefte is een door mij *ervaren of gevoelde* afhankelijkheid. Ik kan over een behoefte niet diskussiëren, ze is onloochenbaar. Als ik geen antwoord vind op die afhankelijkheid, als ik geen vervulling vind voor die behoefte, kan ik gewoon niet verder leven.

Een belang is een *voorgestelde* afhankelijkheid. Er kan wel over gediskussieerd worden of er een antwoord moet op gegeven worden.

3

Ik ben verslaafd aan heroïne. Dat ik behoefte voel aan heroïne is niet bediskussieerbaar. Die behoefte is er, dwingend, onloochenbaar.

Maar betekent dit ook dat ze moet vervuld worden? Dit is immers de eigenlijke zin van: een door mij ervaren afhankelijkheid, dwz. waarzonder niet te leven valt. Mijn omgeving beweert in elk geval dat ik wel degelijk kan verderleven zonder heroïne. En eigenlijk geloof ik dat wel. Maar ik durf de stap niet te zetten. Telkens weer bezwijk ik voor de aandrang. Ik sterf van angst bij de gedachte dat ik niet voldoende geld bijeen krijg voor mijn volgende shot. De mogelijkheid om verder te leven zonder heroïne is abstrakt, voor mij onbereikbaar.

Is mijn behoefte aan heroïne een ingebeelde en dus toch valse behoefte? Ik eet niet meer. Ik hoef geen vriendschap meer. Ik bedrieg mijn naaste omgeving om toch maar aan centen te komen. Ik pik de dosis van mijn vriendin, die ze evenzeer nodig heeft als ik. Ik hoef geen dak boven mijn hoofd. Ik ben behoefte aan heroïne. Zij overheerst gewoon mijn denken en voelen.

Is het niettemin een valse behoefte? Bestaat ze alleen in mijn hoofd, in mijn inbeelding, in mijn voorstelling? Zeker niet, ze bestaat ook in mijn lichaam. Als ik te lang wacht word ik vreselijk ziek. Maar ze bestaat ook in mijn wereld: heel die leefwereld is er op afgesteld, is een wereld van een verslaafde aan heroïne, is heel concreet compleet anders dan een wereld van een niet-verslaafde.

4

Het voorbeeld van de heroïneverslaving is misschien te veel een grensgeval. Het gaat immers bijna volledig om een lichamelijke verankering. Bij heroïne gaat het om een lichamenlijk zeer zware afhankelijkheid. Nemen we daarom een lichtere vorm, verslaving aan sigaretten. Daar wordt heel

veel over gediskussieerd. Op ieder pakje staat trouwens de waarschuwing dat roken schadelijk voor de gezondheid kan zijn. En toch blijven mensen roken. Zij hebben behoefte aan sigaretten. Het is dan misschien een valse behoefte, maar zij is kennelijk bestand tegen beel wat vanzelfsprekende argumentatie. Met andere woorden: het is niet omdat over een behoefte gediskussieerd kan worden dat zij ophoudt zich te melden als een behoefte. En het is ook niet omdat ik niet doodga wanneer ik een behoefte niet vervul, dat die behoefte zich niet meer zou melden. Iemand die opgehouden is met roken kan jaren daarna nog trek hebben. Of om nog een sprekender voorbeeld te geven: wie als alcoholverslaafde stopt met drinken, moet voor altijd van de alcohol blijven. Als hij ook maar een glas drinkt, riskeert hij onmiddellijk te hervallen. Zijn behoefte aan alcohol is namelijk nooit weg geweest. Hij heeft ze al die tijd alleen maar niet (dwingend) gevoeld of ervaren!

Een behoefte hoeft dus kennelijk niet — expliciet — ervaren of gevoeld te worden. Een behoefte kan reëel zijn, maar op de achtergrond, niet-reflexief, *onbewust* zijn. Men hoeft ook niet noodzakelijk dood te gaan als een behoefte niet vervuld wordt. Er kunnen zich ten andere ook behoeften melden die duidelijk met dit leven niet veel rekening houden. Iedereen kent rokers die geopereerd zijn aan het strottehoofd of de longen! Sommige alcoholverslaafden worden behandeld met antabuse. Wanneer ze dan alcohol drinken worden ze verschrikkelijk ziek. Een groot aantal “overdrinkt” zijn antabuse, d.w.z. neemt het er maar bij om één keer ziek te zijn en dan weer “gewoon” te kunnen drinken. Antabuse wordt ook wel eens ingeplant bij mensen die weigeren het oraal in te nemen. Het komt voor dat verslaafden de inplanting er bij zichzelf uittrekken. Ze rijten gewoon hun eigen buik

open. Zo sterk is hun behoefte aan alcohol. Het heeft echt weinig zin ze een valse behoefte te noemen. Tenzij men de waarheid in pacht heeft natuurlijk.

5

En de vraag is of hier niet het schoentje wringt. Een "echte" behoefte is een afhankelijkheid waarover niet kan gediskussieerd worden? Wie bepaalt waarover geen discussie mogelijk is?

In 'Le droit au travail entre histoire et utopie'² ontwikkelt Fernand Tanghe in dit licht toch wel een lugubere idee: de liberale utopie heeft zijn wortels in een antropologie van de behoeften. Deze gaat ervan uit dat alleen de behoefte verantwoordelijk is voor spanningen en geweld. Daarom moet ervoor gezorgd worden dat de behoeften bevredigd worden. Daartoe moeten twee objectieven nagestreefd worden: om de radikaliteit van het verlangen te vervangen door de rationaliteit van de behoefte, moet de arme in een ascetische konsument en een producerend lichaam worden getransformeerd. De arme moet zich beperken tot zijn "ware" behoeften. Hij moet vooral arbeiden en zijn behoeften in functie daarvan bevredigen. Disciplinaire strategieën moeten hem van luiheid afhouden. In het tweede objectief moeten de armen gegarandeerd middelen krijgen om hun leven door arbeid te winnen.

Het gaat mij vooral om dat eerste objectief. Wat betekent het in mensentaal? Wat een "echte" behoefte is wordt niet bepaald door wie de behoefte voelt of ervaart. *De "waarheid" wordt niet opgelegd door de behoeften die ervaren wor-*

²F. Tanghe, *Le droit au travail entre histoire et utopie*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1981. p. 20/21.

den, maar door de behoeften van een economisch systeem!

6

In de derde wereld heeft men op een bepaald moment de behoefte aan poedermelk geïntroduceerd. Met alle desastreuze gevolgen vandien. Om van dat poeder melk te maken was immers water nodig. En schoon water was er nu eenmaal nauwelijks. Wat heeft men die vrouwen wijsgemaakt? Dat hun baby geen behoefte heeft aan moedermelk bijvoorbeeld. Hij heeft alleen maar behoefte aan voeding en poedermelk is even goed om zijn honger te stillen. Of dat de baby wel behoefte heeft aan melk, maar dat hoeft helemaal geen moedermelk te zijn. In het Westen krijgen de baby's al lang geen moedermelk meer. Vooruitgang is poedermelk. Zo zijn er vele verhalen denkbaar over de behoefte van die vrouw en haar baby. Aan die hele derde wereld worden trouwens verschrikkelijke verhalen over hun behoeften verteld. Het Westen dikteert gewoon: jullie eten brood en voor de granen zullen wij wel zorgen. Of: die rijstooft hebben jullie niet nodig, exporteer die maar. Of: al die verschillende producten houden jullie arm: monokultuur is veel beter . . .

En zo kan men doorgaan: het Westen probeert al ettelijke jaren en tot eigen profijt de waarheid te bepalen van de behoeften van de derde wereld. In het laatste hoofdstuk van 'Het rijk van de schaarste'³ wijst Hans Achterhuis erop hoe overal in de derde wereld de agrarische sektor werd opgezet om de economieën in de moederlanden te steunen. De eigen economische behoeften werden gewoon verwaarloosd. Honger is niet een gevolg van overbevolking of natuurrampen.

³H. Achterhuis, *Het rijk van de schaarste*, Ambo, Baarn, 1988. p. 320.

Er wordt best genoeg voedsel geproduceerd. Integendeel, een hogere produktie zou het probleem beleemaal niet oplossen. Ook anderen zijn tot de konklusie gekomen dat de ontwikkelingshulp niet zozeer hulp aan de derde wereld is, maar veelmeer ondersteuning van de eigen NGO's⁴.

In zijn inaugurale rede zocht Michel Foucault naar de manieren waarop een vertoog maatschappelijk wordt gecontroleerd of afgebakend. Hij vond dat waarheid de belangrijkste methode van uitsluiting is⁵. Wie de waarheid in pacht heeft, staat aan de kant van de macht.

7

Dezelfde Foucault toont in 'Surveiller et punir'⁶ hoe het soldatenlichaam tussen de eerste helft van de zeventiende eeuw en midden de achttiende eeuw een fundamentele verandering onderging. Voordien was het allemaal nogal elementair. Een soldaat moest van ver opvallen, dat wel. Maar hij kreeg zijn opleiding in de praktijk, door oorlog te voeren. Midden achttiende eeuw wordt een soldaat — tot in alle details — gemaakt, gevormd, gedrild. Maar dat beperkte zich niet tot de soldaat: "*Er was in de loop van de klassieke tijd een hele ontdekking van het lichaam als objekt en doelwit van macht*" (p. 138). De mens-machine was niet alleen een anatomisch-metafysisch, maar ook een technisch-politiek beheersingsproject. Dit werd uitgevoerd in het leger, de scholen, hospitalen, fabrieken enz. "*De mens-machine van La Mettrie*

⁴D. Barrez, "De val der engelen. Waarom ontwikkelingsorganisaties falen", in: H. Achterhuis e.a., *Het orkest van de Titanic*, VUB-press, Brussel, 1993.

⁵M. Foucault, *De orde van het vertoog* (1971), Boom, Meppel, 1976.

⁶M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Parijs, 1975.

is tegelijk een materialistische reductie van de ziel en een algemene theorie van de dressuur. Centraal bij die dressuur staat de notie 'volgzaamheid', die aan het analyseerbaar lichaam, het manipuleerbaar lichaam toevoegt." Ook het lichaam van de arbeider werd gemanipuleerd. Hij moest zich aanpassen aan een nieuwe tijd. Die tijd ging zijn ganse lichaam doordringen. Er was geen sekonde meer te verliezen. Een nieuwe tijd, een nieuw lichaam. Heeft dat lichaam nog dezelfde behoeften?

8

Een behoefte heet een door mij ervaren of gevoelde afhankelijkheid. Welke afhankelijkheden ervaart een lichaam dat tot machine geworden is? Een lichaam-machine is een *reflex-machine*. Zij funktioneert automatisch, uit zichzelf. Zij is *reductie tot datgene waarover niet gediskussieerd kan worden*.

Jan Van den Berg heeft over de reflex heel veel zinnige dingen geschreven. Hij heeft er zelfs een boekje aan gewijd⁷, waarin hij een boeiende parallel toont tussen de geschiedenis van de reflex en de geschiedenis van de vier revoluties tussen 1789 en 1871: Franse revolutie in 1789, juli-revolutie in 1830, februari-revolutie in 1848 en de kommune van 1871. Hij noemt ze "*schokken op het pad naar een nationalistische, militaristische en imperialistische wereld*" (p. 115), maar het zijn schokken die rechtstreeks samenhangen met de reflexmens. Ik kan hier onmogelijk uitgebreid op ingaan. Ik be-

⁷J. Van den Berg, *De reflex*, Callenbach, Nijkerk, 1971.

Eigenlijk moet ik hier verwijzen naar het ganse oeuvre van Van den Berg. Naast het in de tekst nog genoemde beperk ik mij tot: *Koude rillingen over de rug van Charles Darwin*, Callenbach, Nijkerk, 1984.

perk me verder in hoofdzaak tot enkele beknopte verwijzingen naar het tweede deel van 'Het menselijk lichaam'⁸. Dit heeft veelbetekenend als ondertitel: 'Het verlaten lichaam'. Van den Berg beschrijft er de voorwaarden om een reflex, bijvoorbeeld een kniepeesreflex, op te wekken. Het komt erop neer dat zo'n reflex alleen lukt als ik mijn aandacht van mijn been wegtrek. Ik moet met iets anders bezig zijn, de andere kant opkijken: "*Eeuwenlang dacht men, dat 's mensen bewegingen van zijn wil (van hem zelf) afhingen en daardoor zijn bezit waren. De reflex evenwel — dit stukje gedrag — bewijst, dat bewegingen goed, zelfs opperbest verlopen, mits wij ze afstaan. Sta ze dus af, de bewegingen, zij lopen feilloos. Laat een speldeprik of hamerslag de bewegingen initiëren, zij hebben een zekere, een voorgeschreven, een autonome koers. Probeer er iets aan te veranderen aan die koers, probeer tussenbeide te komen, het zal niet lukken: behalve autonoom zijn de bewegingen van de reflex soeverein.*" (p. 211). Reflexen zijn echter niet alleen maar kunstmatig. Steeds meer gedragingen verlopen reflexmatig, lukken slechts echt wanneer onze gedachten er niet bij zijn: fietsen, autorijden, ... arbeiden (p. 217).

Welke afhankelijkheden ervaart een lichaam dat tot een reflex-machine geworden is? Gewoon van wat aangeboden wordt. Het wordt *konsument van de prikkels die het ontvangt!*

9

We belanden op die manier in een toch wel eigenaardig straatje. We zijn vertrokken bij een behoefte die geen dis-

⁸J. Van den Berg, *Het menselijk lichaam*, Deel II, *Het verlaten lichaam*, Callenbach, Nijkerk, 1961.

kussie toelaat en komen terecht bij een behoefte die niet discussieert. Waar zit het probleem? De definitie die zich op de waarheid beroept moet doen alsof de wereld er niet toe doet, alsof er een objectiviteit is los van de wereld. Een behoefte wordt dan een soort energiebron, die zich manifesteert los van enig objekt. Objekten worden bijna voorwendsels.

Voor het onderscheid tussen ervaren en voorgestelde afhankelijkheden voert Van den Berg ons terug naar de achttiende eeuw. Een nu wel vergeten Johann George Sulzer gaf in 1763 een artikel uit over de twee toestanden waarin de ziel zich kan bevinden. En jawel, zij kan voorstellen en voelen. Het voorstellen is, net als de waarneming, betrokken op voorwerpen, op iets wat buiten haar is. Het voelen daarentegen is een handeling van de ziel, die niets met voorwerpen te maken heeft. Voor gevoelens zijn voorwerpen hoogstens aanleidingen, zij hebben er verder niets mee te maken. Van den Berg citeert letterlijk: "*Niet het voorwerp ervaart men, maar zichzelf.*" (p. 179 en volgende). Sulzer schreef zijn artikel kort na de dood van zijn vrouw. **Ik** kan niet nalaten ook de woorden aan te halen die hij bij die gelegenheid neerschreef: "*Dit verlies heeft mij tot mijn verbazing aangegrepen*". Sulzer beschreef voor het eerst *gevoelens als blind*. In diezelfde tijd ging men steeds vaker wenen om niets, ook wel eens zichzelf van kant maken om niets. Objektloze gevoelens hebben namelijk geen maat meer.

De benadering van de behoeften in termen van ervaren afhankelijkheden waarover niet te discussiëren valt, is dus achttiende eeuws van oorsprong. Men hoeft er echter niet in één keer naar toe te springen. Bij Freud bijvoorbeeld vindt men eenzelfde beeld. Ook hij graaft driftig naar de diepste zielerorselen, de elementairste bouwstenen. En zijn driften hebben inderdaad nauwelijks enig objekt nodig.

Maar eigenlijk worden we hier gekonfronteerd met het *moderne mensbeeld*. Van den Berg, en daarmee zal ik van hem afscheid nemen, sprak in 1952 een inaugurale rede uit: 'Psychologie en theologische antropologie'⁹. Daarin maakt hij een merkwaardige vergelijking tussen de structuur van de psychologie van Pavlov en Freud. De een staat model voor de objectivistische en de ander voor de subjectivistische psychologie. Bij beiden wordt de mens zelf een epifenomeen. Bij de een heet de reflex, bij de ander het onbewuste het essentiële. Een facet, dat wel degelijk bestaat, wordt tot het geheel gepromoveerd. Bij Pavlov heet dat facet de voorwaardelijke reflex, bij Freud de drift. Bij beiden is dat facet van lagere aard. Beiden verklaren ook uit wat was. De één heeft de laboratoriumexperimenten, de ander de neurotikus nodig voor zijn theorieën. Maar beiden vertrekken van een kunstmatig uitgangspunt. Beiden isoleren de mens, maken van hem een solitair en wereldloos subjekt.

Op het moment dat men sommige behoeften waar — en dus onbediskussieerbaar — noemt, trapt men in een valstrik. *Een waarheidskriterium om de behoeften op af te wegen, werkt enkel binnen een psychologie die abstraktie maakt.* Ware behoeften zijn voor abstrakte mensen. En abstrakte mensen kunnen alleen maar abstrakte behoeften hebben.

10

Slavenka Drakulic herinnert ons daar in 'Hoe wij het communisme overleefden en bleven lachen' enkele keren heel scherp

⁹J. Van den Berg, *Psychologie en theologische antropologie*, Callenbach, Nijkerk, 1963.

aan¹⁰. U al eens afgevraagd of wc-papier een ware behoefte is? Ik herinner me heel goed hoe mijn grootvader de krant heel precies in gelijke stukken scheurde en die in het toilet hing. Niemand in mijn omgeving vond in die tijd dat daardoor de kwaliteit van het leven aangetast werd. Zonder wc-rollen viel best te leven. En toch beweert Draculic dat het kommunisme door dat wc-papier de das werd omgedaan. Met name op het moment dat men wist dat er rollen bestonden: *“Zodra we dat ontdekten en beter wc-papier wilden, was het communisme ten dode opgeschreven.”* (p. 77). Een behoefte die de val van het kommunisme veroorzaakt, zou vals zijn? Of de behoefte aan maandverband? Draculic verhaalt over een toespraak die zij hield in de Verenigde Staten: *“Maar voor ik begon te spreken, haalde ik een maandverbandje en een tampon te voorschijn en die hield ik goed omhoog, zodat het publiek ze duidelijk kon zien. ‘Ik kom net uit Bulgarije,’ zei ik, ‘en u kunt van mij aannemen dat de vrouwen daar geen maandverband en geen tampons hebben en ook nooit gehad hebben. Hetzelfde geldt voor Polen, Tsjechoslowakije en nog veel meer voor de Sovjet-Unie en Roemenië. Dit houd ik voor een van de vele bewijzen dat het communisme gefaald heeft, omdat het in de zeventig jaar van zijn bestaan niet in staat is geweest aan de meest elementaire behoeften van de helft van de bevolking te voldoen”* (p. 127-128). De meest elementaire behoeften ... valse behoeften omdat zij verder gaan dan Het leven, dan de grondvoorwaarden van wat biologisch leven heet te zijn? De vraag is kennelijk niet of er discussie mogelijk is. De denkweg is: wc-papier en tampons zijn in het Westen gemakkelijk te krijgen; bij ons zou dat ook zo moeten zijn,

¹⁰S. Draculic, *Hoe wij het communisme overleefden en bleven lachen*, De Prom, Baarn, 1992.

want ik ben toch gelijk. In een feodale wereld is het ondenkbaar dat iets waar alleen de heren over beschikken tot een behoefte van de horigen wordt. Als dat gebeurt is het precies gedaan met die feodaliteit, want het betekent dat de horigen gelijk geworden zijn. Behoeften hebben alles te maken met de objecten waar ze zich op richten, maar ook alles met de maatschappelijke kontekst waarin die objecten zich aanbieden. Er is dan ook gewoon een geschiedenis van de behoeften. We kunnen bijvoorbeeld nog even bij het toilet blijven, behoefte is niet voor niets synoniem aan ontlasting. In de negentiende eeuw leert de burgerij de sluitspieren steeds beter te beheersen. Voordien werd daar zelden in geoefend. Maar de kleding, vooral die ingewikkelde toestanden voor de vrouwen, maakte het noodzakelijk. Men ging zich ook steeds meer schamen om bevuild te worden met urine of ontlasting. En het werd ook steeds belangrijker niet gezien te worden¹¹. Er is natuurlijk weinig discussie mogelijk over de vraag of mensen de behoefte voelen om te urineren of zich te ontlasten. Maar ze voelen die behoefte nooit zo maar. De dochter van Draculic weigerde halsstarrig over te schakelen van wc-rollen naar de goedkopere bruine, gevouwen Golub-papiertjes. Het argument dat haar moeder zonder rollen was opgegroeid had helemaal geen uitwerking. Ze wilde nog liever afzien van eten (p. 75).

Draculic verhaalt hoe zij eens een tweedehands bontjas kocht, compleet tegen haar eigen opvattingen. Juist in die tijd zag zij op TV een interview met Castro. Hij verkondigde dat in zijn ogen niet iedere Cubaan een auto kan bezitten, om economische, maar ook ekologische redenen. Er zijn ge-

¹¹Ph. Perot, *Werken aan de schijn — Veranderingen van het vrouwelijk lichaam in de 18de en 19de eeuw* (1984), Sun, Nijmegen, 1987, p. 132.

woon te veel auto's op de wereld! Dat kwam voor Draculic over als totalitair gebruik van ecologie: *"Wat hij deed was zijn volk vragen een betere levensstandaard op te geven nog voor zij eraan geroken hadden, en dat om wille van onze planeet. Van tevoren iets opgeven dat verheerlijkt werd als vooruitgang? Ecologisch bewustzijn verlangen van een arme maatschappij in het preconsumptietijdperk — een bewustzijn dat eigen is aan een maatschappij in het postconsumptietijdperk — leek mij een verlangen te zijn dat voortkwam uit een totalitaire geest. We leven wel op dezelfde planeet, dacht ik, terwijl zijn stem vager werd, maar niet in dezelfde wereld. Juist de mensen uit de derde wereld zijn gerechtvaardigd in hun eis dat de Westeuropese en Amerikaanse blanke middenstand hun levensstandaard opgeven om de welvaart te verdelen, opdat wij allen kunnen overleven. Anders zal de derde wereld de prijs moeten betalen voor de 'ontwikkeling' en hoge levensstandaard van de eerste wereld op de manier van Castro, en hij zal dan beslist niet de enige zijn die daar schuld aan heeft."* (p. 142). Als in de eerste wereld iedereen een auto kan hebben, dan heeft iedereen in de derde wereld daar ook recht op. Als het niet mogelijk is om iedereen een auto te geven, dan moet men beginnen met in de eerste wereld het aantal auto's te beperken. Als in de eerste wereld iedereen een auto kan hebben, dan is ieders behoefte in de derde wereld aan een auto gerechtvaardigd.

Ik denk dat dit de eerste les is, die Slavencja Draculic ons leert: *het gaat helemaal niet om de waarheid van de behoeften, het gaat om het gerechtvaardigd zijn ervan.* Over de waarheid hoeft niet gediskussieerd te worden. Over het gerechtvaardigd zijn moet er onvermijdelijk gediskussieerd worden. En het gevaar is niet denkbeeldig dat discussies soms oeverloos zullen zijn. Maar het is dat of zich overge-

ven aan een instantie die de waarheid in pacht heeft.

11

Er is nog een tweede les. In zijn boek over Shakespeare klaagt René Girard dat de psychologische en psychoanalytische theorieën de essentiële rol maskeren van de mime. Zij leggen daartoe het accent op het geïsoleerde van het individu en op het permanente van de begeerten¹². Ik geef toe dat de betekenis van de woorden behoefte (besoin) en hegeerte (désir) niet helemaal gelijk is. Het precieze onderscheid ontsnapt mij echter, maar naar mijn gevoel ook aan de woordenboeken. Behoeft is misschien eerder verbonden met wat echt nodig is, met het lichamelijke, de instinkten. Ik ga er verder echter van uit dat de woorden synoniemen zijn. Ik zal trouwens bij voorkeur het woord behoefte gebruiken, omdat begeerte iets ouderwets en katholiek in zich draagt.

Welnu, Draculic geeft hierboven twee voorbeelden van mime van behoeften. In het derde voorbeeld komt zij op voor het recht van de derde wereld en van het vroegere Oost-blok op de nabootsing van de behoeften van de eerste wereld. De twee voorbeelden vinden trouwens een motivering in dat recht. De behoefte van de ander, uit de eerste wereld, wordt nagebootst. Mime van de behoefte is inderdaad nabootsing van datgene waaraan de ander behoefte heeft, omdat deze er behoefte aan heeft. Omdat hij weet dat zijn behoefte begeerd wordt, zal ze nog sterker worden. Mime is op die manier het mechanisme waardoor schaarste ontstaat. Schaarste is niet zomaar een tekort, een eenvoudig

¹²R. Girard, *Shakespeare, les feux et l'envie*, Grasset, Parijs, 1990, p. 57.

ontbreken. Het is een tekort van wat de ander wel heeft. Schaarste is een tussenmenselijk probleem. Duizenden en duizenden jaren ontbraken rollen wc-papier. Aan miljoenen en miljoenen mensen ontbreken ze nog altijd. Het was en is geen ondermijnend gebrek. Schaarste is wel ondermijnend, schaarste is geweld. En dat geweld dreigt effectief los te barsten waar het niet meer geremd is door hiërarchische maatschappelijke verhoudingen, waar gelijkheid opgeëist kan worden.

Hiermee zijn heel kort de opvattingen van Girard weergegeven. Er is nog een theorie over de oorsprong van de cultuur aan verbonden, maar daarvoor verwijs ik naar het werk van hemzelf¹³. Het bovenstaande volstaat om de tweede les van Draculic duidelijk te maken: *behoeften zijn niet autonoom of geïsoleerd. Ze spiegelen zich aan de behoeften van anderen, ze bootsen na.*

12

Vooraleer met die les verder te gaan, wil ik in een kleine parenthesis toch eerst verduidelijken wat daarmee niet gezegd is. Naar mijn oordeel zegt de mimese-idee niet in één keer alles over een behoefte. Zelfs Girard beweert dat niet, hoewel

¹³Dit is heel makkelijk te verkrijgen, zodat ik niet naar alles hoeft te verwijzen. Het belangrijkste is: R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), Grasset, Parijs, 1985. Als je zijn opvatting over de oorsprong van de cultuur erbij wil, moet je er minstens twee werken bijdoen: R. Girard, *La violence et le sacré* (1972), Grasset, Parijs, en R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Parijs, 1978.

Over redaktie van W. van Beek bestaat in het Nederlands ook een interessante bundel beschouwingen over het werk van Girard: *Mimese en geweld*, Kok Agora, Kampen, 1988.

hij het waarschijnlijk graag zou willen. Maar in 'Mensonge romantique et vérité romanesque' kan men lezen: "*Sommige behoeften van Sancho zijn niet nagebootst. Deze die bijvoorbeeld opgewekt worden door het zien van een stuk kaas of een zak wijn.*" (p. 16). Girard zegt verder geen woord over niet nagebootste behoeften, maar hij erkent ze toch.

De mimese-idee suggereert ook niet dat de nagebootste behoeften vals zouden zijn. Ze worden integendeel heel reëel ervaren. Aan het niet vervullen van die behoeften kan men ook ten onder gaan, getuige de tragische geschiedenis van madame Bovary. En van sommige nagebootste behoeften zal in een discussie blijken dat ze gerechtvaardigd zijn.

Tenslotte en voor alle zekerheid: de introductie van de mimese-idee heeft zeker niet de bedoeling (middeleeuwse) hiërarchische verhoudingen terug in te voeren. Er wordt alleen gekonstateerd dat het wegvallen van die barrières de nabootsing van behoeften makkelijker maakt.

13

Behoeften borrelen niet op uit fysische bronnen, om als bet ware een nieuwe stroom te voeden. Behoeften zijn triangulair: ik heb behoefte aan datgene wat de ander wil. Daardoor wordt die ander voor mij een obstakel. En datgene waaraan behoefte is wordt schaars.

Ik heb reeds verwezen naar Achterhuis' 'Het rijk van de schaarste'. Het is een geschiedenis van de ontdekking van de schaarste. Hobbes brak met de traditie die de mens zag met eindige behoeften in een wereld met oneindige middelen om ze te bevredigen. Sinds Hobbes werd schaarste een vanzelfsprekend antropologisch fundament. De behoeften werden oneindig en de middelen beperkt. Er kwam een maatschap-

pij waarin alles schaars werd, ook gezondheid en welzijn. Het is een maatschappij die steeds opnieuw mensen met een "onzichtbare voet" in de goot schopt. Koning Boudewijn zou eens gejammerd hebben: toen ik veertig jaar geleden op de troon kwam waren er 10% armen, ondanks alle vooruitgang in die veertig jaar zijn er nog altijd 10%. De arme koning begreep niet dat dit niet anders kan, in een systeem waar schaarste heerst.

De tweede les van Draculic kan misschien ook geformuleerd worden als volgt: het kommunisme is kapot gegaan omdat het er maar niet in slaagde het kapitalisme te kopiëren. Maar Draculic zelf moet toch nog één en ander van het kapitalisme leren. In dat systeem is iedereen inderdaad gelijk, wat betekent dat iedereen gelijke behoeften heeft. Maar dat betekent helemaal niet dat iedereen die behoeften ook kan bevredigen. Als ze dat had geweten had ze haar dochter kunnen antwoorden dat je bijvoorbeeld ook in heel veel Franse toiletten nog gevouwen papiertjes vindt. Haar derde les had dan moeten zijn: *we leven in een economisch-maatschappelijk systeem dat principieel schaarste genereert. In dat systeem maken de behoeften inderdaad de objecten tot voorwendsel.* Het is het rijk van de homo sentimental, waar Kundera het in zijn 'Onsterfelijkheid'¹⁴ over heeft. Die besluit te voelen, speelt een gevoel. De moderne mens is steeds meer een akteur geworden.

¹⁴M. Kundera, *Onsterfelijkheid*, Ambo, Baarn, 1990.

Ik verwijs naar de bladzijden 210 en 211. Ik beweer niet dat de interpretatie van Kundera helemaal overeenkomt met mijn eigen visie. Het gaat me om zijn beschrijving, bijvoorbeeld van de Don Quichot-scène.

De benadering die behoeften een ervaren of gevoelde afhankelijkheid noemt, heantwoordt zeker aan een werkelijkheid. Het is de werkelijkheid van de moderne mens, zoals hij in de loop van de geschiedenis "uitgevonden" werd¹⁵.

De werkelijkheid waarin de mens een reflex-machine is, is echter niet de hele werkelijkheid. Het is eerder een korset. Wanneer men het losmaakt, komen heel andere vormen vrij. Dan ziet men dat een behoefte ook echt kan zijn als ze alleen maar voorgesteld is. Er zijn ook behoeften die niet — expliciet — ervaren worden. We noemen ze gemakkelijks-halve onbewust. En er is dan helemaal geen reden om over sommige behoeften niet te discussiëren. De waarheid is niet het relevante, wel het gerechtvaardigd zijn. Tenslotte zijn behoeften niet te isoleren in scheikundige lichaamsprocessen. Behoeften zijn helemaal niet autonoom, maar ingebed in een kontekst. Belangrijke behoeften zijn zelfs alleen maar nabootsingen. In de moderne tijd zijn de behoeften ook on-eindig geworden, heeft de schaarste haar intrede gedaan.

Wat betekent dit allemaal? *Op zijn minst toch dat het onderscheid tussen ervaren en voorgestelde behoeften weinig zin heeft. Er zijn gewoon geen andere behoeften dan "voorgestelde".* Alle behoeften bestaan in zekere zin "in de hoofden van de mensen". Neem nog maar eens de seksuele behoefte. Uiteraard kan niemand beweren dat seksualiteit niets te ma-

¹⁵Ik heb gewezen op elementen uit de 18de eeuw, met Hobbes verwijs ik naar de 17de eeuw. Maar eigenlijk gaat het om een proces dat zich vanaf de middeleeuwen afgespeeld heeft.

Interessante lektuur is: R. Muchembled, *De uitvinding van de moderne mens, collectief gedrag, zeden, gewoonten en gevoelswereld van de middeleeuwen tot de Franse Revolutie* (1988), Contact, Amsterdam, 1990.

ken zou hebben met de seksuele organen. Maar reeds Freud heeft toch begrepen dat seksualiteit die organen als het ware overstijgt. Jean Laplanche toonde hoe het mechanisme van de "Anlehnung" (een soort enten van kinderlijke seksuele lust op bijvoorbeeld de behoefte aan voedsel) voor Freud ontstaan gaf aan die kinderlijke seksualiteit¹⁶. Het gaat zelfs om een soort bevrijding van het puur lichamelijke. We hebben geen seksuele behoeften omdat we seksuele organen hebben, zegt Jean-Paul Sartre¹⁷. Die organen zijn slechts een instrument. Hoe kan men anders over kinderlijke seksualiteit of over seksualiteit van eunuchen spreken? Niemand zal een samentrekking van de pupillen laten samenvallen met angst. Op dezelfde manier verwijst seksualiteit onvermijdelijk naar een objekt buiten zichzelf, maar een objekt dat dan weer geen atoom is. Het is op zijn beurt ingebed in een komplexe wereld. Seksualiteit is, zoals Merleau-Ponty het uitdrukt, "een intentionaliteit die de algemene beweging van de existentie volgt"¹⁸. En zo is het met alle behoeften. Als zij ervaren of gevoeld worden, is dat voelen niet louter een signaal zoals de lichtjes die in een auto aangeven dat er te weinig olie is of dat de motor warm draait.

Over dat voelen, over onze emoties, heeft Sartre in 1939 een heel klein boekje uitgegeven: 'Esquisse d'une théorie des

¹⁶J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, Parijs, 1970. Zie vooral deel I, "l'ordre vital et la genèse de la sexualité humaine".

¹⁷J.P. Sartre, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Gallimard, Parijs, 1971. Het hele derde deel is hier relevant. Ik verwijs in het bijzonder naar p. 451-469.

¹⁸M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, Parijs, 1976, p. 183. Het hele 5de hoofdstuk van het eerste deel, 'Le corps comme être sexué' is relevant. Ik denk dat Sartre en Merleau op dit punt volledig op dezelfde lijn zitten.

émotions¹⁹. Vooraleer af te sluiten wil ik het toch even uit de oude doos halen. Al is het maar een schets, men komt er al een stuk verder mee. Men hoeft het warm water heus niet altijd opnieuw uit te vinden. Ik vat het wel heel kort samen.

Een gevoel speelt zich af in de wereld. Wie schrik heeft is bang voor iets. Dat kan heel weinig bepaald zijn, schrik voor het donker bijvoorbeeld. Maar het is toch schrik voor de wereld. Welnu, *het gevoel is een manier om vat te krijgen op die wereld.* Het is natuurlijk een heel specifieke manier om de wereld te veranderen. Er komt bijvoorbeeld een beest op mij afgestormd. Ik kan niet weg, van schrik verlies ik het bewustzijn. Ook in dat geval probeer ik via mijn emoties vat te krijgen. Ik kan echter de wereld niet veranderen, ik verander daarom mezelf. *Emoties zijn een magische manier om op de wereld in te werken.*

¹⁹J.P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Parijs, 1939.

HOE MEN ZICH VOELT — OF *OVER DE* *OORSPRONG VAN DE INTENTIONALITEIT*

Rudolf Boehm

1 Het belang van het inzicht in wat we werkelijk voelen

Waarmee we ons inlaten of bezig houden (zelfs indien dat niets anders is dan het uitzoeken van wat objectief waar is), beantwoordt aan onze — juist of verkeerd begrepen — belangen of interessen; best zou het beantwoorden aan ons werkelijk eigen belang, van enkelingen of meerderen of velen. Ons werkelijk eigen belang is op zijn beurt wat beantwoordt aan of overeenstemt met onze behoeften. Ook deze, onze behoeften, kunnen we juist of verkeerd begrijpen, toch kunnen we ze aanvoelen ook zonder of alvorens we ze hebben begrepen. Indien dat waar is, hebben we er eerst alle belang bij ons rekenschap af te leggen van wat we eigenlijk voelen, en meer bepaald van onze ‘negatieve’ gevoelens, namelijk onze behoeften. En dit laatste niet ‘enkel’ omdat we vooral door hén, onze ‘negatieve’ gevoelens of onze behoeften, (moeten) aangedreven worden; maar ‘ook’ omdat onze ‘negatieve’ gevoelens ‘het meest gevoelig liggen’, terwijl onze ‘positieve’ gevoelens, onze bevredigingen, steeds verbonden zijn met vervulde intenties die op hun beurt voortvloeien uit onze ‘negatieve’ gevoelens, maar zelf niet langer van de orde van de gevoelens zijn omdat ze betrokken zijn op ‘objecten’ die er ‘nog niet zijn’ en bijgevolg ook niet aangevoeld kunnen

worden. Ik moest 'niet enkel' en 'maar ook' tussen aanhalingstekens plaatsen omdat in feite het één en het ander één en hetzelfde zijn.

Uitpluizen wat eigenlijk onze behoeften zijn die we werkelijk aanvoelen, is zelf niet (enkel) een kwestie van gevoeligheid, maar een opdracht van intellectuele aard. Voor zoiets is één methode gewenst ('methodos': 'de weg naar ... toe'), een leidraad of een richtlijn. Zo'n methode wordt aan de hand gegeven door een enigszins duidelijke vraagstelling. 'Wat voel je' is geen erg duidelijke vraag. Duidelijker is de vraag: 'wat voel je werkelijk aan als je behoefte, en waarvan stel je enkel dat je het nodig hebt om je behoeften te kunnen bevredigen, misschien terecht maar misschien ook ten onrechte? Ook de vraag naar wat je wél degelijk aanvoelt als een behoefte, kan nog verduidelijkt worden: 'Voel je dit aan als iets wat je nodig hebt gewoon om te overleven, of eerder als iets wat je nodig hebt om een zin te geven aan je leven of overleven?' [Enkel zo'n leidraad voor eenieders onderzoek naar wat hij werkelijk als een behoefte aanvoelt, heb ik aan de hand willen doen door mijn viervoudig schema: de mensen voelen behoeften aan die ze moeten bevredigen om ook maar te *overleven*; ze voelen echter ook de behoefte aan aan een *zinvol* leven (wellicht heter een 'verlangen' te noemen), vaak in tegenstelling met het eerste soort behoeften; en zowel met dit verlangen als ook met het eerste soort behoeften zijn *belangen* verbonden die *enkel* juist of verkeerd kunnen *begrepen* worden, maar zelf niet als behoeften aanvoeld worden.] Dit schema is enkel bedoeld als een *leidraad* bij het nagaan van de vraag wat iemand werkelijk als zijn behoefte aanvoelt, en zeker niet zelf reeds het antwoord op deze vraag. Alleen al de viervoudigheid van het schema duidt aan dat het beantwoorden van die vraag een heel iets

meer ingewikkelde aangelegenheid kan zijn. Bijvoorbeeld kan wat we belangrijk achten om één van onze behoeften te bevredigen, in feite bepaald zijn door een behoefte van heel andere aard.

⇒ Als ik nu stel dat waar we *belang* in (zouden moeten) stellen, zou (moeten) beantwoorden aan wat we werkelijk als onze behoefte *aanvoelen*, ben ik *verplicht* het feit in rekening te stellen dat we ons vaak genoeg vergissen met betrekking tot wat we als onze werkelijke behoeften aanvoelen. Ik ben echter ook niet enkel *verplicht* dit in rekening te stellen; dit, dat we ons onder dit opzicht vaak vergissen (of dat we vaak niet eens zover geraken ons te vergissen, omdat we ons niet eens de desbetreffende *vraag* stellen), is in feite de voornaamste *aanleiding* voor mijn poging de mensen een leidraad aan de hand te doen om het bij zichzelf eens uit te zoeken waar ze eigenlijk belang in stellen en ter wille van welke door henzelf werkelijk aangevoelde behoeften. Op het belang van die vraag ben ik voor het eerst attent geworden door de opmerkingen van *Pascal* over het 'divertissement' en de onthutsende rol die het speelt in de menselijke gedragingen. Eén voorbeeld:

"Tel homme passe sa vie sans ennui en jouant tous les jours peu de chose. Donnez-lui tous les matins l'argent qu'il peut gagner chaque jour, à la charge qu'il ne joue point, vous le rendrez malheureux. On dira peut-être que c'est qu'il recherche l'amusement du jeu et non pas le gain. Faites-le donc jouer pour rien, il ne s'échauffera pas et s'y ennuiera. Ce n'est donc pas l'amusement qu'il recherche. Un amusement languissant et sans passion l'ennuiera. Il faut qu'il s'y échauffe, et qu'il se pipe lui-même en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte pour cet objet qu'il s'est formé comme les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé"

(*Pensées*, ed. Lafuma, nr. 136).

Moet of mag men zich tevreden stellen met de simpele vaststelling dat die man 'klaarblijkelijk' de behoefte hééft en ze 'ongetwijfeld' ook aanvoelt, te spelen, en dat hij het dan maar moet doen ook? Volstaat het dat die opmerking inderdaad verenigbaar is met het gewone taalgebruik? Ongetwijfeld is de speler gedreven door een intens aangevoelde behoefte. Maar is het zo duidelijk wát hem eigenlijk bezielt, of wáaraan hij eigenlijk behoefte heeft? Het is op zijn minst merkwaardig dat, àls hij in het spel bevrediging vindt, die bevrediging niet van dien aard is dat ze een gespannen toestand terugbrengt tot een bezadigde, maar integendeel net die genieting is van 'passie', begeerte, woede en vrees' (Pascal). Van welke aard moet dan de behoefte zijn (of wellicht beter gezegd: het verlangen) waardoor hij eigenlijk gedreven wordt? En is het werkelijk in zijn belang die behoefte te trachten te bevredigen, of aan dit verlangen te voldoen, door te spelen om geld? Waarom hecht hij zoveel belang net aan die — wellicht niet bijzonder geschikte — invulling van zijn verlangen? Valt hier werkelijk niets op te helderen, en enkel de aangehaalde 'vaststelling' te doen? En ware zo'n opheldering niet belangrijk, gezien ook het feit dat Pascals geval van de speler wellicht geenszins zo uitzonderlijk is?

2 *Over materiële en 'intentionele', abstracte en concrete of 'ware' en 'valse' behoeften*

[Mijn toegeving, of bewering, dat er ook 'valse behoeften' zijn (een uitdrukking die ik weliswaar mijns wetens niet heb gebruikt), heeft aanleiding gegeven tot de kritische vraag of daarmee niet de gehele poging een 'topica' te funderen

op 'wat we werkelijk als behoeften aanvoelen', op de helling wordt gezet. Want ofwel komt dat idee van 'valse behoeften' erop neer dat ik nogal wat behoeften zal *betwisten* die de mensen feitelijk wél 'menen' aan te voelen (en hen in plaats ervan wat ze 'werkelijk' voelen autoritair zal dicteren), ofwel moet ik dat idee laten vallen en éénder welke ('vermeende') behoeften laten gelden als 'onbetwistbaar'. Ook het begrip zelf van 'werkelijk aangevoelde behoeften' zou daarmee vervallen, omdat er gewoon geen andere zijn. Uitgewerkt werd die kritiek vooral m.b.t. wat ik 'materiële behoeften' heb genoemd. Opgeworpen wordt: *alle behoeften zijn intentioneel* van aard (d.w.z. geen louter onbepaalde gevoelens, maar betrokken op *bepaalde objecten*) en daarmee *concreet* (d.w.z. niet enkel, b.v. gewoon honger als de behoefte aan iets om te eten, maar het verlangen naar brood of rijst of schaapsvlees), en nogal wat behoeften zijn 'mimetische' begeerten (d.w.z. gewoon het verlangen naar iets wat anderen wél hebben). Dat zou dan met zich meebrengen dat ik in feite, door de nadruk te leggen op de 'ware' of 'werkelijke' behoeften van de mensen, al hun 'werkelijk aangevoelde' behoeften (als intentionele, concrete en veelal mimetische) zou negeren en opzij schuiven.]

Wat de bewering betreft dat al onze behoeften in feite en zelfs in wezen *intentioneel* zijn, vraag ik me af waar eigenlijk onze *intenties* vandaan komen. (Wat *Husserl* oorspronkelijk 'intentie' noemt, keert in zijn later werk ook terug onder de benamingen van 'voornemen' en 'interesse'; ik stel dat hij er nog steeds hetzelfde mee bedoelt.) Ik mag wel een verschil maken tussen de *spankracht* die aan een intentie toebehoort, en haar *invulling* (waarmee ik dat bedoel waarop ze *gericht* is, voorafgaandelijk aan haar 'vervulling'). Op de vraag naar de oorsprong van die 'invulling' kom ik straks terug. Wat

Waarom?

echter de 'spankracht' van een intentie (of een voornemen of een belangstelling) betreft, zie ik niet in waar die elders vandaan kan komen dan van een voorafgaandelijk, dus aan elke intentie voorafgaande, *gevoelen van gemis*. Luc Van-
Van-?
?
 neste meent nu dat ik in dit verband de lessen van Sartre en Merleau-Ponty vergeten ben. Ik laat Sartre opzij. Wat echter Merleau-Ponty betreft, komt me voor dat ik er nog steeds nader bij sta dan Luc. Onder beroep op Merleau-Ponty stelt Luc: "Een menselijke behoefte is niet op te sluiten" (*In verhouding*, p. 131). Merleau-Ponty echter stelt in de tekst waar Luc naar verwijst het volgende: "Il n' y a pas de dépassement de la sexualité comme il n' y a pas de sexualité fermée sur elle-même. Personne n'est sauvé et personne n'est perdu tout à fait" (*Phén. de la perc.*, p. 199). Luc ziet enkel 'geen opgesloten sexualiteit' en dat 'niemand helemaal verloren' is, en niet dat er volgens Merleau-Ponty ook 'geen overstijging van de sexualiteit' is en dat ook 'niemand helemaal verlost' is. En in 'mijn' geval, waar het niet enkel over de sexualiteit gaat maar over de behoefteigheid van een sterfelijke, moest het eigenlijk zelfs heten: 'Personne n'est sauvé tout à fait, et pour finir un chacun est perdu'.

Om duidelijk te maken waarover het hierbij (volgens mij) gaat, moet ik nog een andere uitspraak van Merleau-Ponty aanhalen waar hij het heeft over het fenomenologisch begrip van 'Fundierung': "Le terme fondant, — le temps, l'irréfléchi, le fait, le langage, la perception — est premier en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explicitation du fondant, ce qui lui interdit de le résorber jamais, et cependant le fondant n'est pas premier au sens empiriste et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers lui que le fondant se manifeste" (p. 451). Betreffende de behoeften die we aanvoelen zou Luc allicht opnieuw enkel

aanhalen dat ze 'niet in een empiristische zin het eerste zijn en dat wat op hen gefundeerd is zich er niet zonder meer van afleidt omdat hetgeen het fundeert zich enkel manifesteert doorheen het gefundeerde'. Welzeker. Maar toch blijft (volgens Merleau-Ponty en volgens mezelf) hetgeen zich op die manier manifesteert, echt het éérste en het funderende, hoewel niet op die manier dat het zich steeds in chronologische volgorde éérst zou voordoen, zonder die invulling ('bepaling' of 'uitleg') die het inderdaad 'invult' maar toch ook nooit kan 'resorberen'. Net dit is me altijd voorgekomen als de belangrijkste bijdrage van Merleau-Ponty tot een nieuwe wijsbegeerte: de manier waarop hij het 'objectieve' (waar hier, vreemd genoeg, 'de tijd, het onbereflecteerde, het feit, de taal, de waarneming' voor staan, in tegenstelling met de eeuwigheid, de reflexie, de rede en het denken!) op zijn plaats heeft gezet, maar toch ook zijn eigen plaats heeft toegewezen: wat móét.

X De stelling dat al onze behoeften *intentioneel* van aard zijn, lijkt gestaafd te kunnen worden door het feit dat ze steeds (naar men meent) *concreet* bepaald zijn. Kernachtig stelt Luc Vanneste de vraag: "Kan iemand iets anders hebben dan een behoefte aan iets bepaalds om te drinken?" (p. 131). Daartegenover komen dan zogenaamde (door mij zogenaamde) 'materiële behoeften die de mensen moeten bevredigen om te overleven' over als iets uitermate *abstracts* dat geen mens als dusdanig kan *aanvoelen*. Een éérste antwoord op deze opmerking zou kunnen luiden: mogen dan ook het begrip van 'materiële behoeften' zoals ik het hanteer abstract zijn — kan men het abstracte verwijten dat het niet het concrete is? Met behulp van abstracties neemt men inderdaad (in gedachten) uit elkaar wat in werkelijkheid (steeds?) ongescheiden is ('concreet' = met elkaar 'ver-

groeid'). Abstracties hebben dus een 'analytische' functie (van 'ontleding') en dienen om iets te verhelderen. Wat is er op tegen? Er is tóch iets op tegen, en daarmee moet ik me in een tweede antwoord dieper inlaten. Als 'materiële behoeften' een abstract begrip is dat men enkel kan denken maar niet kan voelen (zoals het begrip 'materie' abstract is in tegenstelling met hout, ijzer, koper, enz.; men herinnert zich ook *Hegels, Marx*' en *Heideggers* verhalen over 'fruit'), dan moge mijn 'topica' nog steeds gefundeerd zijn, maar niet langer op menselijke gevoelens (en behoeften), maar enkel nog op een antropologie; en het zou ook geen zin meer hebben de mensen op te roepen om zich rekenschap af te leggen van hun eigen gevoelens, ik moest enkel trachten hen verstandelijk ('intellectueel') te overtuigen van de juistheid van mijn antropologie. Dan ware ik inderdaad opnieuw in de theorie en de objectiviteit verzeild.

Bijna heb ik in het bovenstaande echter teveel toegestaan. Ik moet namelijk betwisten dat 'abstracte' materiële behoeften nooit aangevoeld worden, laat staan nooit aangevoeld kunnen worden. Al te vaak en door al te velen worden ze wel degelijk aangevoeld, en in alle 'concrete' behoeften worden ze mede aangevoeld, en zijn zelfs zij het die het meest echt aangevoeld worden. Luc Vanneste zelf beweert: "Ware behoeften zijn voor abstracte mensen. En abstracte mensen kunnen alleen maar abstracte behoeften hebben" "Over ware en valse behoeften", p. 54). Enkel ziet hij het feit over het hoofd dat die 'abstracte mensen' bestaan, mensen die enkel verlangen naar *iets* om te eten (eender wat), *iets* om zich te beschermen tegen hitte of kou, *iets* om hun pijn te verzachten of om hun doodziek kind te redden. Op hén tenminste is Lucs vraag "Kan iemand iets anders hebben dan een behoefte aan iets bepaalds om te drinken?" kennelijk

Wat juist!

niet van toepassing. En *potentieel* zijn we allemaal dergelijke abstracte mensen, totdat die abstractie zo ver gaat dat we zelfs *niets* meer voelen. Hoe ver wil men overigens gaan met zijn "behoefte aan iets bepaalds om te drinken"? Om "concreet" te zijn, moet het een *biertje* zijn van *dit* bepaald merk, in net *dat* soort fles, blik of glas, *zoveel* milliliter van precies zoveel graden Celsius?

Mag ik daar tegenover een poging doen te beschrijven hoe 'men zich voelt' in een toestand van grote afmatting en verregaande nitputting ten gevolge van ziekte, honger, ondervoeding — of zelfs gewoon van verlatenheid? (Hoe men zich voelt, een abstracte mens, hoe men *zich* voelt, en nauwelijks 'iets' bepaalds anders 'in de wereld'.) Ik ken geen betere aanhef voor zo'n beschrijving dan *Heideggers* betoog over een verwording van het 'Zuhandene' (het 'beschikbare') tot een louter nog 'Vorhandene' (*Sein und Zeit*, vooral par. 15-16). Reeds sinds lang heb ik gevonden dat de kenmerken die hij de dingen als werk-tuigen ('Zeug') toeschreef, nl. dat ze 'onopvallend', 'niet-opdringerig' en 'niet-weerbarstig' zijn, veeleer op de eerste plaats toekomen aan ons *lichaam* (waarvan het werk-tuig dan ook als een 'verlenging' kan beschreven worden) — d.w.z. in een toestand van gezondheid en zonder ontbering. En net als het breken van een werk-tuig het zelf plots doet opvallen als een louter object, of het ontbreken van één werktuig de overige zich doet opdringen in hun loutere objectiviteit, of een onvoltooid werk ons in zijn weerbarstigheid tegenhoudt iets anders 'onder handen te nemen', net zo herleidt zich ons lichaam in een toestand van uitputting of ziekte (die ook 'psychische' oorzaken kan hebben) tot een loutere last-post, een opvallend, opdringerig en weerbarstig 'sta-in-de-weg' (zoals Plato of Socrates het lichaam noemen in de *Phaido*). (Zelfs een louter plaatselijk

pijngevoelen kan op die manier één en al verlammen door ons van elke — andere? — intentie af te houden.) Dààrmee 'heeft men het lastig', dààrmee 'voelt men zich' gewoon elendig — wat toch wel heel iets anders is dan de loutere voorstelling (want wat zou het anders zijn) van één of ander bepaald ding (dat men mist), en ware het ook maar de voorstelling van een naar wens in gezondheid en sterkte hersteld eigen lichaam.

3 *Is er niets aan de hand?*

Ter staving van zijn overtuiging dat alle gevoelens, óók de 'negatieve' (de gevoelens van gemis, de behoeften) intentioneel en concreet van aard zijn, doet Luc Vanneste een beroep op, behalve Sartre en Merleau-Ponty, 'post-modernistische' denkers zoals *Michel Foucault*, *René Girard* en *Hans Achterhuis* en op een 'post-modernist' avant la lettre zoals *Jan Hendrik van den Berg*. Ik denk dat daarachter nog een diepere gedachte zit, die van een denker die men tot aan *Francis Fukuyama* niet langer als 'modern' beschouwde: *Hegel*. Dat was iemand die nog in zijn laatste geschreven woorden, onder uitdrukkelijke verwijzing naar *Aristoteles*, nadrukkelijk opkwam voor "das Bedürfnis des schon befriedigten Bedürfnisses der Notwendigkeit, der Bedürfnislosigkeit" ('de behoefte aan een reeds bevredigde behoefte aan het noodzakelijke, aan vrijheid van behoeften'; *Logik*, voorrede hij de 2de druk, getekend op 7 november 1831, net één week voor zijn dood). Tot die bevrijding wilde hij bijdragen door zijn 'wetenschap'. En hoe? "Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, — und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntnis des logischen Satzes, dass das Negative ebenso-

sehr positiv is, oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines *besondern* Inhalts, oder dass eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die *Negation der bestimmten Sache*, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist, dass also im Resultate wesentlich das enthalten is, woraus es resultiert . . .'. ('Het enige wat *vereist is voor een wetenschappelijke vooruitgang* is een beel *eenvoudig* inzicht waar men zich wezenlijk op moet toeleggen: namelijk de aanvaarding van de logische stelling dat het negatieve evenzeer positief is, dat het tegenstrijdige zich niet oplost in nul of een abstract niets, maar wezenlijk enkel in de negatie van zijn *biezondere* inhoud; m.a.w. dat zo'n negatie niet een negatie zonder meer is maar de *negatie van een bepaald iets* dat zich daarmee oplost, dus een bepaalde negatie, zodanig dat in het resultaat van zo'n negatie wezenlijk datgene mede bevat is waaruit het resulteert . . .'; *Logik*, inleiding). Wat betekent dat anders dan het 'inzicht' dat er eigenlijk geen echte negatie bestaat, en bijgevolg geen 'abstract niets', omdat elke negatie enkel de negatie is van *iets* bepaalds en positiefs dat zodoende van die negatie eigenlijk mede deel uitmaakt? 'Geen brood' is dan niet 'geen voedsel', maar enkel geen *brood*, en dat brood zit er op die manier nog steeds mede in, en zelfs zou het ook nog kunnen betekenen: geen *brood*, maar vlees, vis en groenten! Met zijn 'behoefte aan een reeds bevredigde behoefte aan het noodzakelijke, aan vrijheid van behoeften, bedoelt Hegel dan zeker niet (zoals *Marx*) dat éérst de (materiële) behoeften van de mensen zouden moeten bevredigd worden alvorens wat dan ook anders serieus kan beginnen, maar dat er vooral behoefte is aan het *begrip*, of het *inzicht* dat er in feite geen enkele (andere) behoefte echt *bestaat* die noodzakelijk zou moeten bevredigd

worden.

Mijns inziens blijkt duidelijk uit de manier waarop Hegel zijn opvatting over de negatie verwoordt dat hij aanknoopt bij *Kants Poging om het begrip van negatieve grootheden te introduceren in de wijsbegeerte* (van 1763). In die verhandeling maakt Kant een verschil tussen een logische contradictie waarvan het gevolg een "nihil negativum, irrepraesentabile" is ('een negatief niets dat onvoorstelbaar is') en een loutere "Realrepugnanz" (een reële tegenstrijdigheid) waarvan het gevolg enkel een "nihil privativum, repraesentabile" ('een niets in de zin van een gemis, dat men zich kan voorstellen'). (Eén van Kants voorbeelden is iemand die bij een andere een bepaald tegoed heeft, maar aan nog iemand anders evenveel verschuldigd is; hij heeft dan in feite 'niets', maar dit is absoluut voorstelbaar en bevat geen logische contradictie.) Hegel heeft dan gesteld dat in feite *alle* negaties slechts dergelijke 'voorstelbare' privaties' zijn. Het 'onvoorstelbare' 'nihil negativum' van Kant heeft hij blijkbaar gewoon genegeerd omdat het ... 'onvoorstelbaar' is. Merkwaardig is wel dat Hegel net dit als een 'logische stelling' heeft beschouwd, daar waar Kant het had over een 'Realpugnanz', in *verschil* met een 'logische Repugnanz' die iets 'onvoorstelbaars' oplevert. Op *dit* punt had dan Hegel wellicht, tegen Kant in, gelijk. Immers, louter *logisch* gezien is inderdaad een negatie enkel voorstelbaar als een 'negatie van een bepaald iets' dat enkel neerkomt op een 'nihil privativum' (b.v. iets is noch dit en dat, noch het tegenovergestelde ervan, maar daarmee niet 'niets', maar gewoon iets helemaal anders; uiteraard een vaak voorkomend geval). Daarentegen komt in de *realiteit* (als een echte 'Realrepugnanz') het 'onvoorstelbare' van een 'nihil negativum' wel degelijk voor: de vernietiging, de herleiding 'van iets' (of iemand) tot een 'onvoorstelbaar' niets

waar zelfs het begrip 'contradictie' geen vat op heeft. B.v. de dood, of de ontbering, die *voor anderen*, of *logisch* bezien, wellicht op niets anders kan neerkomen dan een *gemis*, maar door de stervende of door hem die aan ontbering leidt geenszins enkel ondergaan en *ondervonden* wordt als 'de negatie van een bepaald iets, dus een bepaalde negatie, zodanig dat in het resultaat van zo'n negatie wezenlijk datgene mede bevat is waaruit het resulteert'. Heeft dan *Heidegger* niet in zijn beschrijving van 'angst' en ook 'verveling' (in *Was ist Metaphysik?*) een veel 'realistischer' begrip van het niets aangeduid waar geen enkele logica tegen op kan? (Het is belachelijk het idee dat aan het einde van de wereld, of de tijd, het 'niets' begint, te willen weerleggen door de logische vaststelling dat het niets, het 'abstracte niets', niet bestaat.)

4 Concreet

[Dit gezegd zijnde, richt ik mijn oogmerk één en al op de *belangen* die verbonden zijn met onze behoefte aan het nodige om te kunnen overleven en met ons verlangen naar een zinvol leven, en daarmee (ook) op de *concrete* en *intentionele invulling* van onze behoeften; want een leven *alléén maar om te overleven* zou inderdaad *geen zinvol leven* zijn. Ten onrechte lijkt dus Luc Vanneste te veronderstellen, of te vrezen, dat ik de mensen enkel nog de bevrediging van hun meest elementaire materiële behoeften zou willen gunnen, en enkel deze als 'ware' behoeften zou willen erkennen. (Ik heb me ook steeds verzet tegen het door sommige 'groenen' gekoesterde ideaal van 'versobering', en ik blijf me verzetten tegen het heersend economisch systeem, niet omdat het de mensen al te veel zou 'verrijken' maar integendeel omdat het reeds heeft geleid tot een wereldwijde verarming van de

meerderheid van de mensen en zelfs in de 'rijke' landen voor steeds meer armoede zal zorgen.) Weliswaar kan ik ook niet ontbering en massa-ellende, dood en sterfte enkel als 'rand-verschijnselen' van het 'gewone' leven beschouwen, evenmin als ons geboren-worden, wat Heidegger onze 'Geworfenheit' noemde, eenzaamheid, wanhoop en waanzin. Veeleer is mijn bedenking de volgende: dat we ook aan onze concrete en intentioneel ingevulde behoeften niet op verstandige manier kunnen voldoen als we niet begrijpen wát we werkelijk als behoefte aanvoelen en wààr we 'enkel' (terecht of ten onrechte) belang in stellen, en ook begrijpen wat uiteindelijk onze meest onoverkoombare behoeften en verlangens zijn.]

[Ik zal pogen dit iets nader toe te lichten aan de hand van het door Luc Vanneste aangehaalde 'geval' van de Kroatische *Slavenka Draculic* en haar verhaal *Hoe we het communisme overleefden* ('en bleven lachen' is blijkbaar toegevoegd aan de titel door de Nederlandse uitgever); bij welke gelegenheid ook enigszins zal blijken wat ik denk over de oorsprong van een bepaalde intentionele invulling van een behoefte.

Volgens Draculic "was het communisme ten dode opgeschreven" zodra de mensen in Joegoslavië hadden ontdekt dat er in andere (niet-communistische) landen veruit beter wc-papier te verkrijgen was. (Luc Vanneste: "Een behoefte die de val van het communisme veroorzaakt, zou vals zijn?") Wat het 'communisme' ten val heeft gebracht, waren inderdaad mensen zoals zij en haars gelijken (waaronder, zoals straks zal blijken, de toenmalige 'communistische' leiders van Joegoslavië). Zij die in een land als Joegoslavië geobseedeerd waren door het idee van beter wc-papier, hadden ten eerste even kunnen bedenken dat dit één van de armste landen van Enropa was (geen grondstoffen, nauwelijks vruchtbare landbouwgrond, weinig ontwikkelde industrie).

Hun verlangen naar een hogere levensstandaard kon enkel vervuld worden indien een ontwikkeling geforceerd werd die enkel kon bekostigd worden door de bevrediging van de alledaagse behoeften van de mensen nog verder achteruit te stellen. Ten tweede hadden ze moeten begrijpen dat net dat de economische politiek van de Joegoslavische leiders was en dat dus die politiek wellicht volstrekt beantwoordde aan hun eigen belang, althans op langer termijn. Ten derde had iemand als Slavenka Draculic echter ook moeten inzien dat haar verlangen naar beter wc-papier bezwaarlijk de uitdrukking was van een door haar werkelijk aangevoelde materiële behoefte (laat staan van een behoefte om te 'overleven'), maar eerder van haar verlangen naar een zinvol leven, en verlangen dat ze invulde met de wens om deel uit te maken van een beschaafde samenleving waar in haar ogen behoorlijk wc-papier symbool voor stond. (Mocht ze inmiddels ten gevolge van één of andere omstandigheid wél over wc-papier van de gewenste kwaliteit beschikken, dan zou er waarschijnlijk een ander symbool in de plaats getreden zijn: een BMW, een video-recorder of een kleedje van Jacques Polyether.) Ik hoop maar dat Luc me nu niet opnieuw zou verdenken dat ik de mensen hun wc-papier zou misgunnen. Integendeel, ik aanvaard ten volle het verlangen van de mensen naar een zinvol leven, en het daaruit voortvloeiende willen-toebehoren; men moet echter zo'n verlangen niet verwarren met een materiële behoefte, en het is ook nog de vraag of zo'n verlangen best wordt ingevuld door de bevrediging van een 'mimetische begeerte' (of, zoals men dit vroeger noemde, een louter ressentiment). En uiteindelijk en ten vierde: zowel voor de gewone mensen als ook voor de leiders in Joegoslavië stond model voor een 'beschaafde samenleving' — het 'rijke' Westen, Amerika, West-Europa en Japan. Men wilde het (spijs

veel geroep over 'imperialisme') niet waar hebben dat die Westerse beschaving in haar huidige vorm niet enkel gefundeerd is op technologisch vernuft en ik weet niet welke andere deugden, maar op een schaamteloze uitbuiting van de rest van de wereld (waaronder ook zelfs . . . Joegoslavië). Indien Joegoslavië er niet toe in staat was zich evenzo waar te maken in de internationale concurrentiestrijd, waren al de inspanningen van zijn 'communistische' leiding, waar ook de mensen zoals Slavenka Draculic alle belang bij hadden, gedoemd te mislukken, en tot niets anders te leiden dan steeds toenemende schaarste op alle gebieden van het alledaagse leven. En wat dan?

Eigenlijk wilde ik in het slothoofdstuk van mijn ontwerp van een 'topica' aantonen dat zo'n 'topica' uiteindelijk zelf enkel kon gefundeerd worden in een kritiek op de grondslagen van onze tijd. Inmiddels denk ik weer dat dit moet aangetoond worden nog vóór mijn beschouwingen over de behoeften en belangen van de mensen waarvan de bedoeling wellicht boven iets beter werd aangeduid.]

LUDWIG FEUERBACH OVER HET GELUK

Willy Coolsaet

1 Inleiding

Ludwig Feuerbach heeft vooral naam gemaakt door zijn kritiek op de religie in zijn boek *Das Wesen des Christentums*. Hij is niet minder bekend ter wille van de invloed die hij op de jonge Marx uitgeoefend heeft. Bij de meeste mensen stopt hier helaas de bekendheid met zijn werk. Weinigen beseffen om te beginnen niet dat Feuerbach met zijn *Das Wesen der Religion* nog belangrijke nieuwe stappen gezet heeft in zijn kritiek op het religieuze verschijnsel. Laat staan dat ze de late reflecties van Feuerbach ter kennis zouden hebben genomen. Nochtans bevat het late werk¹ van Feuerbach bijzonder boeiende uiteenzettingen. Ze betreffen onder andere de ethiek. Feuerbach koppelt zijn ethische beschouwingen aan het probleem van de wilsvrijheid. Ook deze beschouwingen zijn indrukwekkend. Men zou kunnen zeggen dat

¹We zullen gebruik maken van: L. Feuerbach, "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit", in: Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, uitgegeven door Werner Schuffenhauer, deel 11, *Kleinere Schriften IV* (1851-1866), blz. 53-185 [afgekort: Sp]; L. Feuerbach, "Zur Ethik: Der Eudämonismus" (1867-1869), Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, neu herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, X, Fromman Verlag Günther Holzboog, 1960, *Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen* [afgekort: EU].

Feuerbach in zijn laatste geschriften menige fenomenologische gedachte anticipeert. Zo wijst hij op het belang van de *tijd* in de bepaling van het statuut van de (vrije) wil. Hij is hier heel oorspronkelijk. Zijn reflectie op de relatie tussen wil en tijd(elijkheid) opent een interessante mogelijkheid tot het begrijpen van de menselijke vrijheid en laat toe het begrip *geluk* te preciseren.

We willen hier in het bijzonder zijn opvatting over het *geluk* in de verf zetten. Het is duidelijk dat dat niet zonder enige commentaar kan slagen. De omweg die ook Feuerbach zelf inslaat, loopt over het probleem van de wilsvrijheid. Feuerbach pakt dat probleem aan door de *zelfmoord* zijn plaats te geven.

2 *De wil in de natuurnoodzakelijkheid*

Ludwig Feuerbach verzet zich in zijn "Spiritualismus" tegen de opvatting dat de mens vrij zou zijn in die zin dat zijn wil boven alle natuurwetten en natuuroorzaken verheven en dus van alle zintuiglijke drijfveren onafhankelijk zou zijn — idee die door de supranaturalistische filosofen verspreid wordt. Ze zien namelijk in de *zelfmoord* het bewijs van de menselijke vrijheid. Zo zegt Jacobi:

"Een dier vermag niet te kiezen tussen dood en leven: het heeft alleen zintuiglijke driften, die alle zijn zelfbehoud betreffen, die het *dwingen* alleen zijn bestaan op aarde voort te zetten. — De mens vermag het" (Sp. blz. 54).

En Hegel zegt in zijn *Natuurrecht*:

"In het element (van de zuivere onbepaaldheid) van de wil ligt dat ik mij van alles kan losmaken, alle doeleinden kan opgeven, van alles abstractie kan maken. De mens alleen kan alles laten vallen, ook zijn leven, hij kan een zelfmoord begaan" (Sp. blz. 54).

Feuerbach evenwel meent dat natuur en vrijheid, drift tot zelfbehoud en zelfmoord zich niet in de genoemde tegenstelling tot elkaar verhouden. De reden die hij geeft, is verhelderend. Feuerbach zegt dat er in de natuur niet zo'n zuivere en losse drift tot zelfbehoud voorkomt. Het dier wil wel blijven bestaan, maar in samenhang met zijn omgeving of samen met zijn medegenoten of niet zonder bewegingsvrijheid, enzovoort. Dat bepaalde vogels gevangenschap niet verdragen, dat ze met de vrijheid ook de eetlust verliezen en sterven, maakt duidelijk dat hun vrijheidsdrang sterker is dan hun drift tot zelfbehoud, of juist, dat bij hen de drang tot zelfbehoud met de drang tot vrijheid zeer innig verbonden is (blz. 55).

Dat geldt ook voor de mens. Ook de mens verbindt zijn zelfbehoud met zijn "zelf", dit is, met het *goed* dat hij tot zijn zelf rekent en waarvan hij geen abstractie kan maken zonder zichzelf op te geven.

"Wat is het zelf of het leven — wie kan leven en zelf-zijn scheiden? — voor de beminnende zonder de beminde, voor de eergierige zonder de eer, voor de rijke zonder rijkdom, voor de krijger zonder oorlog en wapens? Wat is überhaupt het leven zonder datgene wat, volgens het standpunt, volgens de behoeften van de mens, voor hem noodzakelijk tot het leven hoort? Leven in de kerker is ook leven, maar wat voor leven! Leven van water en brood is ook leven, ... " (Sp. blz. 55).

"Als de mens daarom aan zijn leven een einde maakt, omdat hij datgene verloren heeft of vreest te verliezen wat hij wezenlijk tot het

leven rekest, dan handelt hij niet in contradictie maar in overeenstemming met zijn drang tot zelfbehoud" (Sp. blz. 55).

Zelfmoord, zegt Feuerbach, hoort thuis in de klasse van de tegenstrijdige verschijnselen van het menselijke wezen — van die verschijnselen namelijk die in tegenspraak lijken te staan met de eigenliefde maar toch alleen uit eigenliefde gebeuren.

"De zelfmoordenaar ziet af van alle vervulling van de drang tot geluk [Glückseligkeitstrieb], maar alleen om daardoor zich aan elke krenking [Verletzung] ervan te onttrekken; hij wil geen geluk meer genieten, maar alleen om geen ongeluk meer te lijden. De dood staat weliswaar in tegenspraak met de natuur, maar alleen met de volledige, gezonde, gelukkige natuur, niet met de kreupele, lijdende, ongelukkige natuur. Vergift tegen vergift — en zo een geneesmiddel waar men eventueel naar uitkijkt. Zelfmoord is dus geen pure zelfvernietiging. . . de zelfmoordenaar bestemt zichzelf niet tot de dood uit vrijheid, dit is, eigenlijk, uit moedwil, uit plezier [Spaas], maar uit droevige noodzakelijkheid, bepaald door een reden, die voor hem een laatste, onoverstijgbare, met zijn wezen identieke reden is. De wil is de laatste, dit is, de naaste, maar niet de eerste oorzaak van de vrijwillige dood. De zin: ik wil sterven, is alleen de gewilde conclusie van de ongewilde [widerwillige] maior: ik kan niet meer leven, ik moet sterven. Het besluit tot het summum malum, tot het hoogste kwaad, heeft tot zijn vooropzetting, tot zijn grond, het verlies van het hoogste goed" (Sp. blz. 56).

Ik wil sterven, zegt Feuerbach, omdat ik niet leven kan zonder bepaalde zaken. Zelfs wie de heldendood sterft, voor zijn vaderland, voor de vrijheid, voor zijn overtuiging, verklaart daardoor dat hij van deze goederen geen abstractie kan maken, dat deze vrijheid, deze overtuiging voor hem in onlosmakelijke verbinding staat met zijn wezen en zijn leven (Sp. blz. 57).

De zelfmoord, zegt Feuerbach, is daarom helemaal geen bewijs van de vrijheid of van de bekwaamheid om "van alles abstractie te maken". Hij toont veeleer het tegendeel aan. Alleen diegene kan van alles abstractie maken die dat kan doen zonder zijn bestaan te schaden. Wie echter met datgene waarvan hij abstraheert ook zijn bestaan zelf opgeeft, die bewijst daarmee alleen de gebondenheid en beperktheid van zijn abstractievermogen. De wil die het lichaam, het leven vernietigt, vernietigt zichzelf en bewijst daardoor feitelijk dat hij niets is zonder lichaam, zonder leven.

Weliswaar staat de dood in contradictie tot de natuur, zolang die natuur normaal, gezond is, maar zolang ook is de dood geen object van de wil, zegt Feuerbach (Sp. blz. 59).

"Niets, zegt Seneca, heeft ons in zijn macht, vermits we de dood in onze macht hebben, dit is, kunnen sterven als we willen".

Maar, zo vraagt Feuerbach, hangen leven en dood werkelijk van onze wil af? Leven we alleen maar omdat we willen leven, en kunnen we dus op elk ogenblik de dood willen? Natuurlijk kan ik mezelf doden als ik dat wil, maar dat ik het wil, dat hangt juist niet louter van mijn wil af, dat staat me niet vrij. Ik kan alleen de dood willen als hij voor mij een noodzaak is, voor zover ik niet voor het leven alles over heb wat het leven pas tot leven in mijn zin maakt. Nu echter, als niets tegen het leven spreekt, als geen grond voor de dood voorhanden is, is het een loutere inbeelding te geloven dat mijn leven louter van de genade van mijn wil afhangt, is het in waarheid een, niet alleen morele, maar fysieke onmogelijkheid mezelf te willen doden of me te laten doden (Sp. blz. 59).

“Ik kan wat ik wil”, maar alleen wanneer en in zover ik wil wat ik kan, anders is mijn willen een grondloos en bodemloos iets — iets ingebeelds. Want de grond van het willen is het kunnen. Ik wil muzikant worden, maar deze wil is als gefundeerde en succesrijke wil alleen de openbaring van mijn talent voor muziek (Sp. blz. 59). Dat gaat ook op voor de relatie van de mens tot zijn dood. De mens moet reden en stof tot zijn dood hebben, de kloof tussen leven en dood moet verdwenen zijn, de mens moet reeds dood zijn, de liefde of de wil om te leven moet reeds verdwenen zijn.

“Ik heb zo weinig de vrijheid om een persoon waarvan ik hou, niet te beminnen, als ik de vrijheid heb om het tegendeel van het leven te willen, zolang ik van het leven hou” (Sp. blz. 60).

Eerst wordt het leven onverschillig, vervelend, walgelijk, verachtelijk, vooraleer de dood een object van mijn begeren kan worden. Feuerbach wijst erop dat de drang tot zelfbehoud één is met de drang naar geluk (Glückseligkeitstrieb). Alle leven wordt met de tijd, door ziekte, door ouderdom, een last. Als het nog alleen een last is, dan is de dood geen kwaad meer, maar een goed, ja een recht, zegt Feuerbach (Sp. blz. 61).

In feite wijst Feuerbach erop dat het willen steeds *gemotiveerd* is en dat het motief ervan *het leven* is. Feuerbach neemt het taalgebruik van de determinist over. Maar we kunnen wat hij zegt moeiteloos in een fenomenologische visie onderbrengen die het over *motieven* of *situatie* en *beslissing* heeft. Immers het is zeker dat er altijd determinanten zijn. Maar ik *beslis*. En het is duidelijk dat ik er niet voor open sta mijn zelfbehoud op te offeren aan de eerste de beste gril. Pas als het leven zelf zijn glans verloren heeft, kan blijken

dat ik voor de mogelijkheid om er een einde aan te maken, opensta.

Ook de vrijheid is iets dat, zoals we nog zullen zien, *binnen* het leven hoort, geen oppositie tot het leven. Maar het leven dat Feuerbach hier vooropzet, is niet dit van bijvoorbeeld Hobbes, het is geen *mechanical motion*, geen eindeloze uitbreiding van *power* — al is het zo dat Hobbes heel vaak zelfbehoud onscheidbaar acht van wat hij de *conveniencies of life* noemt. Straks zal (nog) duidelijk(er) worden dat Feuerbach mijn relaties tot anderen tot *mijn leven* rekent. Ook dat is fundamenteel anders bij Hobbes.

Maar het *leven* is blijkbaar zelf verregaand *onbepaald*. Dat maakt Feuerbach met al zijn voorbeelden duidelijk. We vermoeden trouwens dat als *leven* volstrekt *bepaald* zou zijn, de mens in Feuerbachs optiek (en in elke andere optiek) zou ophouden ook maar over enige vrijheid te beschikken. We zullen zien dat Feuerbach deze mening deelt.

Maar we kunnen betwijfelen of wel alle zelfmoorden aangedreven worden door het feit dat het leven opgehouden heeft waardevol te zijn. Er zijn minstens die *crypto-zelfmoorden*, waarbij men zijn leven op het spel zet ter wille van roem en eer, waarbij men een of andere vorm van superioriteit zoekt te bewijzen. Russische roulette bijvoorbeeld. Wat kan Feuerbach dan in feite bedoelen? Vermoedelijk dat ook de keuze voor de dood, of het hewust lopen van een doodsrisico, als iets *positiefs* overkomt, en dus in de een of andere betekenis het leven intendeert. Men kiest altijd voor het leven. Maar dat kan gaan tot aan het knotsgekke en absurde. Men kan het leven als bevestiging van een absolute vrijheid en onafhankelijkheid opvatten, en hiervoor de dood in lopen. Men kan, zoals Achilleus en verregaand de Grieken, zo op roem en eer uit zijn, via strijd, die op de dood uitloopt, dat men

kan menen dat een kort maar roemvol leven wenselijker is dan een lang maar saai leven. Het zijn voorbeelden die Feuerbach zou afwijzen — terecht, want ook al gaat het hier om het leven, de *inhoud* van dit leven is zo abstract, zo leeg, dat Feuerbach die inhoud alleen maar zou kunnen afwijzen. Ook wie voor een ascetisch leven kiest, wie zichzelf uitwist, kiest nog steeds voor het leven. Ook het *nirvana* is leven. Het is immers leven dat geacht wordt zo van alle smetten van de menselijke eindigheid bevrijd te zijn dat men het nog alleen als een leegte, als een niets kan aanduiden. Maar in feite is het het niet-zijnde, het (positief opgevatte) andere ten overstaan van alles wat gangbaar "leven" genoemd wordt.

We menen dat Feuerbach gelijk heeft. De mens kiest inderdaad steeds voor het leven, maar eventueel tot aan het waanzinnige toe. In die zin bestaat er ook geen *doodsdrift*. Er bestaat alleen de drang naar overgrote rust, naar absolute vrede — maar die zijn *leven* en geen dood. We spreken ons niet uit over de ziekelijke zelfmoord, hoewel we ook hier vermoedelijk eerder gemakkelijk zouden kunnen aantonen dat de zelfmoordenaar steeds voor een of andere vorm van "leven" kiest. Vele zelfmoordpogingen zijn trouwens bedoeld als een schreeuw om hulp, om begrip, om liefde en staan dus duidelijk in dienst van het leven.

Het is evident dat Feuerbach weinig begrip kan opbrengen — hiervoor houdt hij te veel van het *werkelijke* leven dat lichamenlijk en intersubjectief is — voor dergelijke vormen van *leven*, voor *idealiseringsen* (van leven) die in feite neerkomen op de vernietiging van wat het leven alleen waardevol kan maken. Maar Feuerbach wil er vooral op wijzen dat we in onze keuze steeds door het leven *gemotiveerd* zijn. We kunnen niet buiten het leven vallen, zoals we niet buiten het zijn kunnen vallen. Onze gedragingen zijn steeds

gemotiveerd. We kiezen steeds iets *positiefs*. Als we een waarneming corrigeren — we dachten een mens te zien en nu merken we dat het een struik is — dan gebeurt dat zo dat een nieuwe waarneming in de plaats komt. Zo ook met onze keuzes. We kiezen nooit in het ijle. Als we iets afwijzen, dan ten voordele van iets dat alweer positief is — ook als het in feite hoofdzakelijk imaginair is. We kiezen in die zin altijd voor het leven. Maar niet altijd voor het *goede* leven — dat Feuerbach in feite tot thema van zijn onderzoek maakt. Het goede leven moet ons *gelukkig* maken. Dat is wat we willen begrijpen. Maar we doen het over de omweg van het belang van het externe in het denken van Feuerbach.

3 *Het belang van het externe*

Uit het voorgaande hebben we reeds kunnen opmaken dat *leven* zich volgens Feuerbach niet beperkt tot louter organische processen, maar dat het naar het externe reikt, niet alleen in de vorm van goederen en dingen, maar ook in de vorm van andere mensen (over dit laatste moeten we straks uitvoeriger zijn). Het leven is met het externe verbonden, met de wereld, *is* in zekere zin dit externe. Het maakt er zich in waar, het vervult er zich in. We zetten dat even in de verf door naar enkele teksten te grijpen die verder achteruit liggen dan de beide centrale teksten van onze uiteenzetting, *Über Spiritualismus und Materialismus en Eudämonismus*. We vertrekken van een mooi aforisme van Feuerbach²:

“Zonder object [Gegenstand] is de mens niets”.

²L. Feuerbach, deel 4, Tagebuch 1834–36, blz. 209.

Dat is reeds de gehele zaak. Feuerbach verduidelijkt als volgt:

“Het is nog beter het ijdelste, onwaardigste object met liefde te omvatten dan zich liefdeloos in zijn eigen zelf op te sluiten. Maar pas het object van de ware liefde ontwikkelt en openbaart het ware wezen van de mens”.

We denken onwillekeurig aan een citaat van Nietzsche uit *Was bedeuten asketische Ideale?*, dat voor Nietzsche blijkbaar zo belangrijk is dat hij het zowel aan het begin als aan het einde van dit tractaat weergeeft. Nietzsche zegt daar dat de mens nog liever het *niets* wil dan *niet* te willen. Dat is revelerend zowel voor Feuerbach als voor Nietzsche. Uit de tegenstelling blijkt dat voor Feuerbach de objecten, dingen, andere mensen, wezenlijk zijn. Hij vervult er zich blijkbaar in. Voor Nietzsche daarentegen gaat het om de wil en de objecten functioneren als middel, als aanleiding. Voor Feuerbach zijn de objecten in feite *doel*. Feuerbach is ook hier de filosoof van de eindigheid. Nietzsche is veeleer de spreekbuis van de in onze cultuur reeds altijd aanwezige veroneinding, hier in de vorm van het functioneren van de wil — ongestoord door de inperking die objecten die wil opleggen.

In *Das Wesen der Religion*³ zegt Feuerbach misschien nog duidelijker dat de mens zich *buiten* zichzelf, in de externe realiteit vervult. Feuerbach haalt de voortplantingsdrift aan, die tot kinderen leidt, waarin de ouders zich als ouders realiseren, en waarin ze zich in een zekere zin vergoaien, uitputten. Maar hij zou in feite ongeveer het gehele leven als

³L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, par. 6 (L. Feuerbach, *Werke in sechs Bände*, 4, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, 1975), blz. 84-85.

voorbeeld hebben kunnen gebruiken. De kunstenaar put zich immers uit in zijn werk, de leraar in zijn leerlingen, de patriot in zijn vaderland, enzovoort. De redenering loopt via de verwijzing naar het belang van het individu-zijn.

“Ontstaan betekent zich individualiseren; ontstaan en individualisering zijn onscheidbaar; niet ontstaan zijn dus de algemene, individualiteitsloze grondstoffen of grondkrachten van de natuur; niet ontstaan is de materie. Maar het geïndividualiseerde wezen is volgens kwaliteit een hoger, goddelijker wezen dan het individualiteitsloze” (par. 19).

Eindig zijn, zegt Feuerbach, is individu zijn, en het individu is meer waard dan het oneindige, ongeworden, maar onbepaald en individualiteitsloos zijn. Het individuele is meer waard dan het algemene. Feuerbach zegt het volgende:

“Smadelijk is weliswaar de geboorte en smartelijk is de dood; maar wie niet wil aanvangen en niet wil eindigen, die moet afsien van de rang van een levend wezen. Eeuwigheid sluit leven [Lebendigkeit], leven sluit eenwigheid uit. Wel zet het individu een ander, het individu voortbrengende wezen voorop; maar het voortbrengende staat daarom niet boven, maar *onder* het voortgebrachte. Het voortbrengende wezen is wel de oorzaak van het bestaan en in sover het eerste wezen, maar het is ook tegelijk louter middel en stof, grondslag van het bestaan van een ander wezen en in sover een ondergeschikt wezen. Het kind verteert de moeder, verbruikt haar krachten en sappen voor zijn beste, schminkt zijn wangen met haar bloed. En het kind is de trots van de moeder, ze plaatst het *boven* zichzelf, maakt haar bestaan, haar welzijn aan het bestaan van het kind ondergeschikt . . . De diepste smaad van een wezen is de dood, maar de grond van de dood is de voortplanting. Voortplanten betekent zich weggoeien, zich gemeenschappelijk maken, zich in de massa verliezen, aan andere wezens zijn uniciteit en exclusiviteit opofferen. Niets is contradicto- rischer, verkeerder en zinlozer dan de natuurlijke wezens door een

hoogste, volmaaktste geestelijk wezen te laten ontstaan" (par. 19)⁴.

⁴Sluiten we hier de mooie passage uit *Das Wesen der Religion* bij aan, waarin Feuerbach de mens het hoogste wezen, maar tegelijk ook het meest kwetsbare wezen noemt (par. 14): "Het hogere zet het lagere, niet dit laatste het eerste, voorop, om de eenvoudige reden dat het hogere iets onder zich moet hebben om hoger te staan. En hoe hoger een wezen is, hoe meer een wezen is, hoe meer het vooropzet. Niet het eerste wezen, maar het laatstkomende, laatste, afhankelijkste, behoeftigste, meest complexe wezen is juist daarom het hoogste wezen, ... Een wezen dat de eer geniet niets voorop te zetten, geniet ook de eer niets te zijn". Wat hoger en wat lager is, wordt zo uitgemaakt dat het hogere *meer* (voorwaarden) onder zich heeft. De mens is blijkbaar het hoogste wezen. Feuerbach denkt bij het hoogste wezen niet aan een God en bij het laagste denkt hij aan de "natuur" — de levenloze in eerste instantie. Tussen het hogere en het kwetsbare, afhankelijke, behoeftige, complexe is geen tegenstelling. Een steen hangt van minder af, om steen te kunnen blijven, dan een mens, om mens te kunnen zijn. De steen is "volmaakter" als men onder volmaaktheid duurzaamheid, volharding, of misschien ook louter fysieke kracht zou verstaan. Maar de steen staat niet hoger. Anders gezegd, we moeten onze idee van volmaaktheid preciseren (en wellicht dus herzien). Voor Feuerbach — die hierin een filosofie van de eindigheid voorafschaduwet — is het volmaakte het eindige, het afhankelijke. Het hogere is datgene wat sterft, wat kan sterven. Alleen dat volmaakte sterft, een steen kan niet sterven, hij is onkwetsbaar. Dat het volmaakte het eindige is, hebben we zo goed als vergeten, gezien de werking van onze eeuwenoude filosofische traditie. Het ideaal dat we meegekregen hebben is trouwens het contradictorische ideaal van een goddelijk wezen — dat wij mensen zouden willen zijn — dat in zich de kwetsbaarheid en afhankelijkheid van de menselijke subjectiviteit, van het menselijke bewustzijn besit, gecombineerd met de duurzaamheid, de onverwoestbaarheid, de onvergankelijkheid van de natuur. Het is de tegenstrijdige vereniging van gevoeligheid en ongevoeligheid. Het is de vereniging van *en soi* en *pour soi*, die Sartre afwijst. Het is een contradictie omdat men zich evenmin een onkwetsbaar bewustzijn als een enkelvoudige complexiteit kan voorstellen.

Tenslotte een citaat dat de relatie uiteenzet tussen *innerlijk* en *uiterlijk*:

"Het uitwendige is het bevredigde *inwendige*. Zo kwam de aarde niet eerder geologisch tot rust dan wanneer ze haar inwendige wezen op haar oppervlakte in het organische, namelijk menselijke leven vernitwendigd had; en de mens heeft niet eerder vrede in hoofd en hart dan wanneer hij iets *buiten* zijn hoofd en hart heeft. Waarom is me echter een gedachte die ik niet kan uitspreken, een gevoel dat ik niet kan uitdrukken, een kwelling? Waarom wil mijn binnenste naar buiten? Omdat ik daar pas mijn doel bereik en ik überhaupt nergens eerder rust vind dan wanneer ik aan de laatste grens, de uiterste termijn gekomen ben. Het inwendige heeft het uitwendige *vóór* zich; het is nog niet wat het kan zijn, nog niet uitgesproken, nog niet zintuiglijk, nog niet werkelijk; is het echter uitgedrukt [geäußert], dan kan het en wil het niet meer zijn dan het is; het is voltooid. De dood zelf is niets anders dan de laatste uitdrukking [Äusserung] van het leven, het voltooide leven. In de dood 'ademt de mens zijn ziel uit', maar ook in het leven; het verschil is alleen dat de daad van de dood de laatste adem is ... Leven betekent leven, voelen [Empfinden] betekent gevoelens *uitdrukken* [äussern]. En hoe energieker je gevoel is, des te noodzakelijker de uitdrukking is; hoe waarachtiger, intensiever, weselijker überhaupt je gevoel en ingesteldheid is, des te meer spreekt ze zich ook *uiterlijk* en *zintuiglijk* uit. Ja, wat je niet *zintuiglijk* bent, dat *ben* je ook niet ... *Zintuiglijkheid is werkelijkheid*. In het inwendige ontspringen en groeien wel de vruchten van het leven, maar *rijp* zijn ze pas als ze de zintuigen treffen [in die Sinne fallen]. Het wezen dat geen object van de zintuigen is, is het kind in de moederschoot; pas het tastbare [sinnfällige], zichtbare wezen is het voltooide wezen. *Zintuiglijkheid is volmaaktheid*"⁵.

⁵L. Feuerbach, "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist" (1846), in L. Feuerbach, *Werke in sechs Bände*, deel 4, Suhrkamp, 1975, blz. 182-183.

4 De drang naar geluk

Alles wat leeft, houdt van het leven, zegt Feuerbach (Eu blz. 230). Maar let wel, dat is alleen zo als *leven* staat voor gezond, gelukkig leven. Dat alleen is leven. Dat sluit niet in dat de mens zich niet zou kunnen vergissen over wat het gelukkige leven is. Waan, dwaling, verkeerdheid kunnen zich best tussen de menselijke wil en het object van deze wil nestelen. Het wijst op het feit dat "leven" een niet zo eenduidig begrip, niet een zich altijd zeer duidelijk opdringende ervaring is. *Leven* staat bhijkbaar voor een aantal dingen. Maar in het algemeen is het waar dat de wil wil tot geluk is, *Glückseligkeitswille* (Eu blz. 230). De *Glückseligkeitstrieb*, zegt Feuerbach, is de oer- en gronddrift van alles wat leeft en bemint, van wat is en wil zijn, van wat ademt. De drang naar geluk, zegt Feuerbach (blz. 70), is de drang of drift van alle driften, de *Trieb der Triebe* — die de wil aandrijft, want zonder drift is er geen wil (Sp. blz. 70). Ik wil, betekent, ik wil gelukkig zijn (Sp. blz. 74). *Gelukzaligheid* — Feuerbach merkt op dat, zoals in *armzaligheid*, "zalig" alleen op een versterking wijst — is niets anders dan de gezonde, normale toestand van een wezen, de toestand van zijn welbevinden of welzijn, *de* toestand waarin een wezen de behoeften en driften die tot zijn individueel, specifiek wezen en leven horen, ongehinderd kan bevredigen en ook werkelijk bevredigt. Waar een drift — gelijk welke — zich niet kan bevredigen, daar is men ontevreden, mismoedig, droevig, ongelukkig (Eu, blz. 231).

Ludwig Feuerbach overdrijft hier heel zeker — als het zo is dat de mens vele dingen is, die ook wel nooit alle tegelijk en misschien ook nooit alle in de volle maat bevredigd of gerealiseerd kunnen worden. Onrechtstreeks zal Feuerbach

daar straks zelf op wijzen en de eenzijdigheid rechte trekken.

Elke drift is een geluksdrift, zegt Feuerbach. Elke drift kan daarom de mens zo meesleuren dat de bevrediging ervan hem als de gehele gelukzaligheid verschijnt, want elk object dat hij begeert, maakt de mens gelukkig. De aller-eerste voorwaarde van de wil is daarom de *Empfindung*, die we wellicht best met *het gevoel* vertalen. Waar geen gevoel is daar is ook geen pijn, geen lijden, geen nood, geen honger, geen dorst. Waar geen kwaad is, daar is ook geen afkeer [Widerwille], geen zich verweren tegen het kwaad, geen wil. *Widerwille* — afkeer van nood en pijn —, afschuw, is de eerste wil, zegt Feuerbach, de wil waarmee een gevoelig wezen zijn bestaan begint en behoudt. De wil *is* niet vrij, zegt Feuerbach, maar hij *wil* vrij zijn, vrij namelijk in de zin van de drang naar geluk, vrij van het kwade. Elk kwaad, elke onbevredigde drift, elk ongestild verlangen, elke onbehaaglijkheid, elk gevoel van gemis, elk ontbreken, wordt ervaren als een schending of negatie van de drang naar geluk, en de reactie daarop is de wil. Als een wezen ophoudt gelukkig te willen zijn, dan houdt het ook op te willen (Eu, blz. 232).

Wat hoort allemaal tot het geluk? Alles wat tot het leven hoort, want leven — gezond, normaal leven zonder gebrek — en gelukzaligheid zijn op zich en oorspronkelijk hetzelfde (Eu blz. 239). Alle minstens gezonde driften zijn geluksdriften. Maar niet alles is even waardewol. Bij volkomen, volledig geluk hoort weliswaar ook een volkomen en volledig lichaam. Maar toch is ook een kreupel lichaam nog steeds in staat tot geluk. Zo lang het nog leeft en *wil leven*, zolang is het nog niet volledig of radicaal ellendig en geldt het louter leven nog als aangenaam, al ontbreekt veel. Ook de kreupele rekent zichzelf nog tot de gelukkigen, en met volle recht, zegt Feuerbach (Eu blz. 239). Alleen wat absoluut

niet met het leven in overeenstemming te brengen is, staat ook met de drang naar geluk in contradictie.

“Wat ik echter kan verdragen en verteren, wat niet op mij als een dodelijk gift werkt, dat staat alleen in een ondergeschikte contradictie tot het leven . . . Handelen in contradictie met de geluksdrift, de gelukzaligheid opofferen, betekent daarom — als tenminste deze zelfopoffering zich niet tot zelfmoord opzweept — niets anders dan de nevenzaken aan de hoofdzaak, . . . het lagere aan het hogere, wat gemist kan worden, hoe aardig en goed het ook is, . . . aan het noodzakelijke opofferen. Water is geen wijn, water is alleen de drinkbare vloeistof zonder meer, onder de dranken de vertegenwoordiger van de naakte, koude, kleur- en smaakloze noodzakelijkheid; maar de noodzakelijkheid die in de regel de mens alleen in de nood leert kennen, is juist de enige werkelijke wonderkracht; ze verandert water in wijn, zwart brood in het fijnste meel, een strozak in een eiderdonsbed” (Eu, blz. 240).

De waarde van de levensgoederen ligt niet vast, zegt Feuerbach (Eu blz. 240). Zo waarden we niet als geluk wat we dag in dag uit ondervinden en waarden we het maar als we het verloren hebben — de gezondheid bijvoorbeeld. De gezondheid is inderdaad alleen de *vooropzetting* voor andere goede dingen.

5 *Vermeende contradicties met de drang naar geluk*

Ludwig Feuerbach stelt zich de vanzelfsprekende vraag hoe het dan staat met de voor de hand liggende opwerping dat de mens vaak de andere mens — en vaak tot eigen last — sarta, ja dat hij vaak zichzelf het leven lastig maakt. Is niet, om een bijzonder sterk voorbeeld te nemen, zelfs de geslachtsdrift verderfelijk en spreekt hij niet de gelukzaligheid tegen? Is hier niet duidelijk dat het doel van de natuur een ander is

dan het doel van de mens, dat het geluk geen houvast vindt in de natuur en slechts een hersenschim is (Eu blz. 249)?

Het antwoord van Ludwig Feuerbach luidt dat de natuur *niet* in tegenspraak staat tot het geluk van het individu.

“Vermits in de jammerlijke toestanden van de menselijke maatschappij, waarin de natuur tot onnatuur en de onnatuur tot natuur wordt, het bestaan van kinderen en hun behoud met de eigen drang naar zelfbehoud in contradictie staan, geldt dit ook voor normale toestanden die met de natuur en de rede in overeenstemming zijn? Hoort dan niet veeleer het vader- en moederzijn tot het gelukkig zijn? Staat de kinderliefde in tegenspraak tot de ouderliefde? Zeker in veel gevallen, evenwel om redenen die op zich niets met haar te maken hebben, die niet tot de zaak horen. Het is echter toch onbetwistbaar dat we zonder kinderen ontelbare zorgen, inspanningen en plagen niet zouden hebben. Ja, maar ook ontelbare vreugden niet. Afgezien van het feit dat wat uit liefde gebeurt, graag gebeurt, dat een offer uit liefde geen offer is, is dan niet ook de zivere eigenliefde, zoals de zorg voor de eigen gezondheid, met de grootste inspanningen, zorgen en offers verbonden? Waar is er liefde — wat ook het object ervan is — zonder kwelling en pijn? Wie is ongelukkiger dan de vrek? En toch is de eigen geldbeugel zijn enige zorg en liefde” (Eu blz. 250).

Ludwig Feuerbach rekent hierbij op de *tijd*. Als het goede voorbijgaat, dan ook het slechte. Dat is het werk van de tijd.

“De tijd is ... wezenlijke levensvorm en levensvoorwaarde. Waar geen opvolging en op elkaar volgen, geen beweging, geen verandering, geen ontwikkeling is, daar is geen leven en geen natuur; maar van de ontwikkeling is de tijd niet los te maken. Wat zich ontwikkelt, dat is; maar nu niet wat het eens geweest is en eens zal zijn” (En blz. 253).

We moeten geen klacht voeren over de tijd. Hij is trouwens

het geneesmiddel tegen wat slecht is in natuur en mensengeschiedenis. Het laatste citaat leidt in tot een boeiende reflectie van Feuerbach over de rol van de tijd.

6 De wil in de tijd

Feuerbach koppelt aan zijn uiteenzetting een diepgaand inzicht in de relatie tussen de wil en de tijd (en de ruimte). Dat hij zich tegen Kant richt, is hier voor ons van geen belang.

De wil is aan tijd en ruimte gebonden. Pas als de tijd tot iets komt, komt ook de kracht en de wil. De mens kan niet alles op elk ogenblik. Ook de zelfmoord heeft zijn tijd — de zelfmoordenaar kon zich in zijn jeugd bijvoorbeeld zijn gewelddadige dood onmogelijk voorstellen. Wat de mens op een bepaald ogenblik doet of presteert, dat is het hoogste dat hij juist op dat ogenblik kan presteren, bet is de grens van zijn vermogen, zijn laatste wil, zegt Feuerbach. Maar hij vervolgt: maar welk bedrog is dat tegelijk, want zo weinig de tijd of bet bloed in mijn aderen stilstaat, zo weinig blijft mijn wil stilstaan. Elke nieuwe levensperiode brengt nieuwe stof en nieuwe wil. Wat ik vroeger voor mijn wil voor altijd hield, erken ik nu als de laatste wil van een bepaalde tijd, en wat me vroeger als het absolute wezen van mijn kunnen en willen gold, dat is afgedaald tot de bescheiden rang van een eindig wezen. Als zich echter het object van de wil wijzigt, dan wijzigt zich ook de wil zelf. De wil is immers door datgene wat hij wil, bepaalt (Sp. blz. 61-62). Als je het object van de wil wegneemt, neem je de wil zelf weg, want niets willen en niet willen zijn hetzelfde (Sp. blz. 63).

“Op elk bepaald ogenblik van mijn leven heb ik ook alleen maar iets bepaalds gewild, alleen dat wat op dat ogenblik op zijn tijd en van

kracht was, niet, wat ik zoveel jaren later wilde" (Sp blz. 63). "Alles heeft zijn tijd en alleen de wil die met tijd in overeenstemming is, is niet impotent en fantastisch" (Sp. blz. 64).

Een interessante implicatie is de volgende: wat voorbij is, staat niet meer in onze macht, dat is juist, maar, zo vervolgt Feuerbach, wat voorbij is, heeft ook ons niet meer in zijn macht.

"Zo heeft de honger ten gevolge van voorafgegane onthouding of ontbering van spijsen mij in zijn macht, noodsaakt mij, alleen aan mijn maag te denken; is echter de honger gestild, en bijgevolg over, dan heb ik de tijd en de vrijheid, om in plaats van aan mijn maag aan mijn hoofd te denken. *Primum vivere, deinde philosophari*. Eerst leven, dan denken of filosoferen. De vrijheid bestaat er niet in te kunnen aanvangen, maar vooreerst te kunnen *ophouden*. De mogelijkheid, de voorwaarde van deze vrijheid, is echter de tijd. Je kan alleen aanvangen te denken, als je ophoudt te genieten, je kan alleen aanvangen wakker te zijn, als je ophoudt te dromen, je kan alleen aanvangen te twijfelen, als je ophoudt te geloven" (Sp. blz. 65).

Ik wil arbeiden of mij bewegen, nadat en omdat ik gerust heb, rusten nadat en omdat ik gewerkt of me in beweging gezet heb. Zonder dergelijke voorafgegane ontkenning, heb ik geen grond, geen drift, geen aansporing [*Anstoss*] om te willen. Alles heeft zijn tijd. En vrij ben je niet door de tijd te ontkennen, maar door hem te gebruiken en aan te wenden. Je kan alleen door de tijd de vijanden van je vrijheid verdelen, en bijgevolg beheersen. Je kan de onstuimigheid en overmoed van je begeerten alleen breken doordat je het 'schik je in de tijd' tot hun wet maakt.

We vallen nooit buiten de tijd. We ontkennen nooit de tijd. Nu is het niet de tijd om te genieten, om te spelen,

om te wandelen, maar om te arbeiden, om te handelen. De ontkenning valt dus steeds binnen de tijd. En binnen de natuur, en dat is, binnen het leven. Ik kan, zegt Feuerbach (Sp. blz. 68), van deze of gene spijs abstractie maken, maar niet van de spijs zonder meer. Ik moet eten, als ik niet kapot wil gaan. Maar deze noodzaak staat niet in tegenspraak met mijn wezen en met mijn wil, vermits ik nu eenmaal een wezen ben dat voedsel nodig heeft. Ik kan me niet zonder die behoefte denken, en het komt ook niet in mij op om mijn vrijheid in de afwezigheid of in de ontkenning van deze behoefte te plaatsen. Mijn vrijheid bestaat er alleen in deze of gene spijs te kiezen, niet van bepaalde spijzen afhankelijk te zijn.

“De wil is zelfbepaling maar binnen een van de menselijke wil onafhankelijke natuurbepaling” (Sp. blz. 68).

De genotsdrang, zegt Feuerbach (Sp. blz. 90), heeft zijn grens, zijn tegendeel, in de activiteitsdrift. Als de genotsdrift zich van zijn verband met zijn tegendeel losmaakt en de alleenheerschappij verovert, dan wordt de determinatie door het genot tot de negatie van de vrijheid, dit is, van de vrijheid van de exclusieve, despotische heerschappij van de genotsdrift of van de bekwaamheid om door andere driften bepaald te worden. Als er geen andere drift meer is dan de genotsdrift, heb ik natuurlijk ook geen wil meer, geen macht meer om weerstand te bieden. Wilsvrijheid is bezit, kapitaal (Sp. blz. 90-91). Het kwaad van een monarchische drift kan ik alleen sturen, als ik er een ander goed kan tegenoverplaatsen. Feuerbach voegt toe: als een mens zo machteloos geworden is dat een bepaalde drift alle andere driften onderdrukt,

dan zijn ze toch alleen maar onderdrukt, niet vernietigd en dus steeds bereid tegen hun onderdrukker in opstand te komen. Dit protest is het geweten, zegt Feuerbach (Sp. blz. 91).

Het ligt voor de hand dat Feuerbach na alles wat hij hier gezegd heeft, stelling neemt tegenover de gedachte van het universele determinisme, tegenover de idee dat alles wat gebeurt, noodzakelijk gebeurt. Schopenhauer heeft gelijk, zegt Feuerbach, maar

“tussen de bepalende grond en zijn gevolg sta ik echter, dit bepalende wezen, dit individu, in het midden. Ik ben het midden waarin, ik ben de grond waardoor die bepalende grond zich met dit gevolg verbindt. Wat voor mij een voldoende grond is om mij tot een handeling te bewegen, is het niet voor iemand anders. Ja zelf in betrekking tot me zelf is wat een voldoende grond is voor deze eigenschap van mij, voor deze drift van mij of hang van mij, in relatie tot een andere eigenschap, een andere drift van mij een zeer ontoereikende, ja machteloze grond, en wat gisteren voldoende was om mij in verdriet, toorn, woede of een andere gemoedsbeweging te brengen, is heden niet in staat me in mijn rust te storen. ‘Alles wat gebeurt, gebeurt noodzakelijk’, maar alleen nu, in dit ogenblik, onder deze interne en externe voorwaarden. Ik heb gisteren een zeer beledigende brief geschreven. In de stemming van gisteren was het me onmogelijk anders te schrijven. Maar wat gisteren noodzakelijk was, is dat heden niet meer. Ik verstuur de brief niet alleen niet, ik stel een andere op, daar ik heden de handeling, die me tot deze kwetsende uitingen gebracht heeft, in een geheel ander licht zie. Begunstigd door de situatie en de stemming van gisteren, heeft zich een ongelukkige neiging van mij meester gemaakt, maar heden heeft ze weer plaats gemaakt voor een andere, betere en ook machtiger drift” (Sp. blz. 93).

De gedachte is diepzinnig. We begrijpen ze als volgt. Als ik opgehouden heb aan mijn honger vast te hangen, komt wellicht de bezinning in mij op dat ik gulzig geweest ben, en

dat ik maar beter op mijn dieet zou letten. Op zo'n moment kan ik plannen maken, om me in de toekomst tegenover mijn honger anders te gedragen. Als die terug opduikt, ben ik ondertussen enigerwijs een andere geworden, want mijn plan begeleidt van meet af aan mijn weer oprijzende gulzigheid. Misschien slaag ik er dus wel in mijn gulzigheid enigszins te bedwingen. Natuurlijk moet het zo zijn dat ik op momenten van verzadiging (van mijn honger) niet zo door een andere drift meegesleept wordt, door mijn seksuele nood bijvoorbeeld, dat die me berooft van elke reflectie op mijn verleden, me in het ogenblik opslorpt, het me onmogelijk maakt me over mijn honger- en eet-verleden te bezinnen. Maar de veronderstelling is uiterst onwaarschijnlijk — gezien vele van onze ervaringen. De slotsom moet zijn dat de mens er blijkbaar toe in staat is zichzelf (enigszins) te *bepalen*, zijn eigen leven (enigszins) gestalte te geven — wat de definitie van de vrijheid zelf is. Alleen als men zou kunnen beweren dat de mens geen toegang tot zijn verleden heeft en niet in staat is om te plannen, om te voorzien en zich naar de toekomst uit te strekken, zou men kunnen stellen dat vrijheid onmogelijk is. In de fenomenologie is deze *temporaliteit* meteen de basis van de rationaliteit. Vrijheid veronderstelt rationaliteit, die temporaliteit veronderstelt. De temporaliteit is in zekere zin het menselijke bewustzijn zelf — dat voor de vrijheid zorgt.

We moeten de gedachte in verband brengen met Feuerbachs insisteren op het feit dat niet alleen maar een *oeroorzaak* werkzaam is, maar dat de onmiddellijk voorafgaande oorzaak, de laatste oorzaak, werkzaam is, en dat betekent dat in het algemeen de "tussenoorzaken" de werkelijke oorzaken zijn. Niet Adam is mijn oorzaak, zegt Feuerbach in *Das Wesen der Religion*, maar mijn ouders zijn mijn oorzaak; hoe verder ik in de oorzakenketen achteruitga, hoe

waziger, algemener, de oorzakelijkheid wordt. De idee is blijkbaar eveneens van toepassing op mezelf, op mijn hele wezen en op mijn daden. De honger werkt zich uit, maar daarna werkt dan weer iets anders zich uit. Natuurlijk dat er in de mens, via zijn bewustzijn, dit is, zijn temporaliteit, een verband tot stand moet kunnen komen, tussen de verschillende "drijfveren" in de mens, die alle tot mijn leven horen. Het is biinnen dit leven dat volgens Feuerbach de vrijheid zich afspeelt. Het is nooit zo dat we als het ware buiten het leven vallen (zoals hierboven ook al bleek). Het staat ons in die zin niet vrij het leven niet te willen. We zouden het ook zo kunnen zeggen: de menselijke wil, de menselijke vrijheid, is *geconditioneerd*. De vrijheid valt niet buiten de natuur, ze steunt veeleer op de natuur, ze is niets zonder het *leven*.

7 *Ik en de andere*

We moeten een belangrijke laatste stap zetten. De relaties tussen de mensen, mijn relaties tot de andere(n), bleven tot nu toe buiten de thematiek. We zullen direct begrijpen dat de relaties die ik met de andere(n) onderhoud, niet wezenlijk verschillend zijn van de verhouding die ik tot mezelf heb en die wezenlijk tegelijk een relatie tot het externe is. Vandaar dat voor Feuerbach — terecht — van een "probleem" van de andere geen sprake kan zijn. Ik heb immers de andere voor mezelf nodig. De mens is voor Feuerbach geen individu dat op zichzelf staat (Eu blz. 269). In feite is alleen de maatschappelijke mens echt mens (Eu blz. 269). En zoals ik *plichten* heb ten overstaan van mezelf, zoals ik ook een *geweten* heb dat mezelf betreft, zo ook heb ik plichten en een *geweten* ten overstaan van anderen. Als iemand zijn gezondheid opoffert aan de drank, dan wordt hij door zijn *morele*

geluksdrang terechtgewezen, zegt Feuerbach. De plichten tegenover zichzelf, zegt Feuerbach (Eu blz. 259), ontspringen uit de drang naar geluk van de normale, gezonde, gelukkige mens. Men ziet dat de mens niet zonder meer met "zichzelf" samenvalt — de mens kan zichzelf voor zijn "plicht" plaatsen. Maar tegelijk merken we de verstrengeling op van de mensen met elkaar.

"Ik ben ik alleen door jou en met jou. Ik ben me van mezelf alleen bewust daar je tegenover mijn bewustzijn als zichtbaar en grijpbaar ik, als andere mens staat. Weet ik dat ik man ben en wat de man is, als tegenover mij geen vrouw staat? ... Het gelijke, onderscheidloze en gealachtalozende ik is alleen een idealistische hersenschim, een ledige gedachte" (Eu blz. 269).

En Feuerbach verwijst naar de platonische mythe van de mens die oorspronkelijk tegelijk man en vrouw was. We zouden zeggen dat de verhouding tussen mezelf en de andere(n) ruimer opgevat moet worden dan alleen die van man en vrouw — hoewel Feuerbach terecht stelt dat de geslachtsverhouding de morele grondverhouding en dus de grondslag van de moraal is (Eu blz. 270).

Natuurlijk dat moraal de relatie betreft die ik met de *anderen* onderhoud. De plichten tot mezelf hebben maar een morele betekenis als ze indirecte plichten tegenover de anderen zijn — tegenover mijn familie, mijn dorp, mijn land. *Goed* en *moreel* betekenen hetzelfde. Goed is echter alleen wie voor de anderen goed is. Feuerbach reageert alweer op Kant. De relatie tot de Kantiaanse plichtmoraal moet ons hier echter niet interesseren.

Hoe echter, zo gaat Feuerbach verder (Eu blz. 270), komt de mens van zijn zelfzuchtige geluksdrang tot de erkenning

van zijn plichten tegenover andere mensen? Het antwoord is, zegt hij (Eu blz. 270), dat de natuur deze vraag reeds altijd zelf beantwoord heeft

“door niet alleen een eenzijdige en exclusieve maar ook een tweezijdige en wederkerige geluksdrang te voorschijn geroepen te hebben, een drang naar gelukzaligheid die men niet aan zichzelf kan bevredigen, zonder tegelijk, zelfs onwillekeurig, de gelukzaligheidsdrang van het andere individu te bevredigen, kortom, een mannelijke en een vrouwelijke gelukzaligheidsdrang. Ten gevolge van deze dualistische gelukzaligheidsdrang is het bestaan van de egoïstische gelukzaligheidsdrang aan het bestaan van andere mensen, hoewel ook alleen zijn ouders, zijn broers en zusters, zijn familie gebonden, zodat de egoïstische mens helemaal onafhankelijk van zijn goede wil, reeds vanaf het moederlichaam de goede dingen van het leven met zijn naaste moet delen, reeds met de moedermelk dus samen met de elementen van het leven ook de elementen van de moraal insuigt, zoals daar zijn gevoel voor samenhang, verdraagszaamheid, gemeenschappelijkheid, beperking van de onbeperkte alleenheerschappij van de eigen geluksdrang”.

En als dat allemaal niet helpt dan zal zijn omgeving, dan zullen zijn broers en zusters, hem wel *mores* leren (Eu blz. 271), hem leren dat ook de geluksdrang van de anderen legitiem is. Indien ook dat niet of onvoldoende helpt om van de mens een maatschappelijk wezen te maken, dan zal het recht hem door middel van gewelddadige maatregelen daartoe dwingen.

Samenvattend. De liefde, zegt Feuerbach (Sp blz. 77), is

“goede wil, maar deze goede wil wil alleen het goed van de beminde persoon, ze is de gelukzaligheidsdrift van de mens die echter alleen in en door middel van de bevrediging van de gelukzaligheidsdrift van de anderen zichzelf bevredigt. De liefde verlangt wederliefde, dit is, liefde voor liefde, ... De innigste en volmaaktste vorm van de

liefde is de geslachtelijke; maar men kan hier niet zichzelf gelukkig maken zonder tegelijk, zelfs onwillekeurig, de andere mens gelukkig te maken, ja hoe meer we de andere gelukkig maken hoe gelukkiger we zelf worden".

Feuerbach breidt de idee uit tot de menselijke omgang zonder meer. Ook hier is door de natuur van de dingen zelf de bevrediging van de eigenliefde verbonden met de bevrediging van de eigenliefde van de andere. Feuerbach ziet de genoemde wederkerigheid aan het werk in de sociaal-economische verhoudingen. Hij ziet hier niet alleen een verkeerde maar ook een gelukkige concurrentie heersen.

Ludwig Feuerbach wil dus van geen kloof weten tussen de drang naar eigen geluk en het geluk van de andere. De eigen gelukzaligheid is niet (noodzakelijk) in strijd met het geluk van de andere. Feuerbach wijst er inderdaad op dat er geen gelukzaligheid is zonder de gelukzaligheid van de anderen (Eu blz. 273),

"de moraal kent en wil geen geïsoleerd, van het geluk van de anderen afgezonderd en onafhankelijk geluk of een zelfs met weten en willen op hun ongeluk gefundeerd geluk, de moraal kent alleen een "gesellige", gemeenschappelijke gelukzaligheid" (Eu blz. 273).

Het met de zijnen gedeeld stuk droog brood smaakt beter dan het alleen voor zichzelf genoten, smakelijkste stuk gebraad (Eu blz. 274).

Het is geenszins immoreel, zegt Feuerbach, om lekkerbek te zijn als men daartoe de middelen heeft en daardoor zijn plichten en taken niet verzuimt, het is alleen immoreel het goede dat men zichzelf gunt aan anderen te ontnemen of het hun niet te gunnen. De bron van onze plichten tegenover

de anderen is geen andere dan de bron van de plichten tegenover onszelf. De eigen gelukzaligheid is wel niet het doel van de moraal, maar baar grondslag, haar vooropzetting (Eu blz. 275). Alleen doordat ik zelf weet wat gelukzaligheid is, besef ik ook wat de gelukzaligheid voor de anderen kan zijn. Dat is duidelijk wat het *medelijden* betreft, dat echter niet zoals Schopenhauer meent, op zichzelf staat, maar zelf op de gelukzaligheidsdrang steunt (Eu blz. 277). De sympathie voor de lijdende ontspringt uit de antipathie voor het lijden, en dat is, uit het gelukkig willen zijn. Vandaar: hoe onverschilliger, hoe ongevoeliger een mens tegen het eigen lijden is, des te ongevoeliger zal hij ook zijn tegen de pijnen van anderen. Het geweten van een mens hangt nauw samen met het medelijden en betekent dat wat jij niet wenst dat de anderen jou aandoen, je ook de anderen niet moet aandoen. Het slechte geweten is de ervaring in mij van mijn tekortschieten tegenover de anderen, de in het binnenste van mijn eigen gelukzaligheidsdrang woedende gekwetste gelukzaligheidsdrang van de anderen. Wat ik de andere aangedaan heb, dat doe ik nu in zijn plaats mezelf aan (Eu blz. 281). Wat ik namelijk erkend heb — dat er alleen een gemeenschappelijke gelukzaligheid is — dat wreekt zich nu tegen mij, in de vorm van gewetensnood. Het goede geweten is dan ook niets anders dan de vreugde over de vreugde die ik de andere gebracht heb (Eu blz. 286).

De deugd, de plicht, herhaalt Feuerbach (Eu blz. 287), staat niet in contradictie tot de eigen gelukzaligheid. Ze staat alleen in contradictie met de gelukzaligheid die ten koste van anderen, tot hun ongeluk, gelukkig wil zijn. De deugd is de eigen gelukzaligheid, die zich echter alleen in verbinding met vreemde gelukzaligheid gelukkig voelt.

8 Besluit

Feuerbach wijst weinig op de *constitutieve* conflictualiteit eigen aan de *eindige* mens. Het kan lijken alsof de menselijke verhoudingen voor Feuerbach al te zeer rozegeur en maneschijn zijn. Toch wijst hij ons — weliswaar legt hij geen zware accenten — op de spanning binnen onszelf en op deze tussen de mensen. En is zijn uiteenzetting niet een oproep om aan de stem in ons — onze solidariteit, ons besef van onze verstrengeling met anderen — niet voorbij te zien? Feuerbach zegt ons per slot van rekening *gelukkig* te zijn. En dat kan alleen als we de andere erkennen, wat paradoxaal betekent dat we in zijn geluk ons eigen geluk nastreven.

OVER DE PLAATS VAN DE GEVOELIGHEID IN HET MENSELIJK LEVEN

Willy Coolsaet

1 *Inleiding*

In deze tekst pogen we de plaats van het gevoel in het menselijke leven enigszins te bepalen. We spitsen ons toe op het zintuiglijke leven in ruime zin — het groeien en bloeien van onze lichamelijkeheid. De menselijke verhoudingen komen nauwelijks in het verbaal voor. Voor enkele aanduidingen verwijzen we naar onze tekst over Ludwig Feuerbach¹. We zijn ook niet van mening dat *genot* en *geluk* zonder meer hetzelfde zijn — hoewel we toch denken dat *goede* menselijke verhoudingen ook steeds *genoten* worden.

In een eerste deel pogen we onze ervaring van het genot uit te diepen. We pogen enkele relaties te leggen. De voor naamste is die tussen gevoel en *realiteit*. Dat vraagt om enige verduidelijking van wat realiteit is. In een tweede deel confronteren we onze gedachten met drie kenmerkende interpretaties van het genieten. Ze bevestigen onrechtstreeks onze stellingen. De aanwezige afwijkingen ten overstaan van onze beschrijving kunnen we gemakkelijk duiden. Ze hebben te maken met bepaalde vooroordelen — die we niet delen. Ons eigen “vooordeel” is dit dat de mens *eindig* is, wat

¹W. Coolsaet, “Ludwig Feuerbach over het geluk”, in dit nummer.

betekent dat hij op het externe aangewezen is, in een conflict dat ook tot het genieten zelf zal doordringen. Sartre, Levinas en Aristoteles hebben hier weinig oog voor.

2 Beschrijving

2.1 Geen mens zonder bewustzijn

We kunnen ons moeilijk voorstellen dat het menselijke leven (nog) een zin zou hebben als het *bewustzijn* afwezig zou zijn. Zonder bewustzijn dus geen mens(elijkheid). Als slaap, als een comateuze toestand, definitieve gegevens zouden zijn, zouden we dat bewusteloze leven niet langer menselijk noemen.

Er is natuurlijk meer *bewust* dan men op het eerste gezicht zou kunnen denken. En zelfs slapen is niet helemaal onbewust. We spreken daarom wellicht beter van *beseft* dan van *bewustzijn*. Bewustzijn is immers niet alleen maar expliciet, reflexief, verwoord bewustzijn. Ons (levens)beseft is trouwens hoofdzakelijk eerder *confuus*. Er is in die zin veel meer dan we *uitdrukkelijk* weten of beseffen. Zo beschikken we over een *levensgevoel* — dat we eventueel nog nooit verwoord hebben. We voelen dat we gezond zijn. We voelen steeds ons lichaam, ook al hebben we daar geen uitdrukkelijk bewustzijn van. We hebben daar wellicht nog nooit bij stilgestaan. *Ziek* zijn daarentegen dringt wel steeds tot het expliciete bewustzijn door. Maar een toestand van gezondheid wordt niettemin altijd *beseft*, al kan het zijn dat we pas achteraf doorkrijgen dat we het beseft gezond te zijn reeds altijd hadden.

2.2 *Geen mens zonder gevoel*

Wat we van het bewustzijn zeggen, gaat eveneens op voor het *gevoel*. Geen mens(elijkheid) zonder gevoel. De mens is altijd *gestimmt*. Alles wat hij doet, wordt begeleid door een of andere gevoelstoestand. Ook hier de genoemde implicietheid, confuusheid — die evenmin *afwezigheid* is.

Bij de vraag wat het leven (nog) voor zin zou hebben als het gevoel zou ontbreken, moeten we echter nuanceren. Als het gevoel *uitsluitend* onbehagen zou zijn (pijn, verdriet, angst), zou het leven heel zeker zijn zin inboeten. Niet dat het leven als alleen maar genot of geluk denkbaar is. Maar als het genieten niet langer de pijn zou *overtreffen*, zou het leven zijn zin verliezen. Ook als het leven uitsluitend *ongestemd*, neutraal, koud, onverschillig zou verlopen, zou het er zijn zin bij inschieten.

Misschien is de schizofreen iemand die op extreme manier de *pit* van het leven kwijt is, die *gevoelloos* tegenover de meeste of tegenover alle dingen staat. Hij kijkt wel tegen de dingen aan, ziet ze, beoordeelt, ze, enzovoort, maar dit alles zonder "medeleven". Het maakt van het leven een hel.

De mens zou er niet tevreden mee zijn als de opheffing van het onbehaaglijke gevoel dat eigen is aan de behoefte, in *niets*, in een toestand van neutraliteit of ongevoeligheid, in alleen maar afwezigheid van pijn of van last, zou uitmonden. Onze maag vullen zonder daarbij het genot van spijs en drank te voelen, zou bijzonder akelig zijn. Onze seksuele spanning alleen maar kwijt raken, zou weinig mensen kunnen boeien. De opheffing van ons gevoel van afhankelijkheid (dit is, de opheffing van onze behoeften) heeft een positief tegendeel in het *genot*. Laat het dan zo zijn dat we door middel van de bevrediging van onze behoeften ons leven in

stand houden en laat het dan zo zijn dat dat onophoudelijk opnieuw moet gebeuren, dat we *leven* maakt daar nog geen *zinnol* leven van, want dit laatste sluit een *geluksgevoel* in. We leven niet om te leven, als leven enkel *bestaan* zou betekenen. We leven in die zin veeleer om te eten en te drinken, om seksuele spanning en ontspanning te *genieten*, om onze zintuigen de kost te geven, enzovoort. Leven is niet alleen *zelfbehoud*. Dat wist Thomas Hobbes reeds vermits hij bij het zelfbehoud ook steeds de *conveniences of life* insloot.

Het is duidelijk dat de mens *niet zonder* de natuur kan leven. Hij staat onder *voorwaarden* of *fundamenten*. Hij *moet* dus zijn behoeften bevredigen. Maar in een mensenleven — tenminste als het *zinnol* kan worden genoemd — staat het *genieten* centraal. Men kan zo sterk de klemtoon leggen op onze behoefteigheid, in de zin van ons gevoel van afhankelijkheid, dat dit op een reductie tot *voorwaarden* neerkomt. Men wordt dan haast fundamentalist of toch “fundamentalist”. Wij menen integendeel dat behoeften en allerlei andere afhankelijkheden in feite op de eerste plaats naar het (menselijke) leven in de zin van een *goed* leven, naar een leven dat we zoeken te *genieten*, naar *la joie de vivre*, verwijzen.

Als we overwegen wat voor de mens de zin van zijn leven kan uitmaken, dan komen we bij zo iets als *geluk* uit. De mens wil gelukkig zijn. Hij wil een *goed* leven, hij is uit op *joie de vivre*. Dat is heel zeker, naast een relatie tot de eigen persoon en tot de eigen lichamelijke — die zelf een relatie tot de natuur, tot de “dingen” is — een verhouding tot de andere mensen.

Een niet onbelangrijk onderdeel van het geluk van de mens is het *genieten* van het (zintuiglijke) leven. Het gaat hier over het feit dat we ons in ons lijf goed willen voelen, dat

we als organisme willen groeien en bloeien, dat we onze lichamelijke functies willen genieten. Dat slaat niet alleen op de bevrediging van onze behoeften in enge zin — onze honger stillen, of misschien beter, onze eetlust bevredigen, onze dorst lessen, onze seksuele vermogens willen activeren, enzovoort — het heeft te maken met onze relatie tot de omgeving, tot de natuur in ruime zin. We genieten — ook bij de bevrediging van onze behoeften — het *externe* zelf (maar hierover meer in het volgende punt). De dingen zijn onscheidbaar van ons genieten. Het zijn de dingen zelf die we genieten. Ons genot wordt door die externe dingen bepaald. We zijn op de dingen zelf gericht en zij zijn het die we genieten, we genieten niet zo maar onze gewaarwordingen, we genieten het brood, de wijn, de bomen, de zee, de lucht, de vrije natuur.

Genieten is ruimer dan behoeftenbevrediging — die trouwens zelf wezenlijk als een genot en niet slechts als het opheffen van een nood, van een leemte, van een gebrek, ervaren wordt. Het is juister te zeggen dat het leven zelf genot is dan te beweren dat het behoeftenbevrediging is, al is het correct dat het leven wezenlijk ook de *afhankelijkheid* inhoudt die met behoefteigheid gepaard gaat. Maar er zijn meer afhankelijkheden dan zulke die met onze behoeften gegeven zijn. Het genieten creëert in zijn “expansie” zelf nieuwe afhankelijkheden of voorwaarden. We kunnen immers nauwelijks van iets genieten als we er niet ook voor zorgen dat dit genieten mogelijk blijft.

We bedoelen dat alles niet zo dat het leven niets dan genot zou zijn, evenmin dat het genot “totaal” zou zijn. Dat zou de menselijke eindigheid buiten spel zetten.

Reeds het genot zelf is een gebeuren in de tijd, het kan niet eindeloos duren. Ook het genieten van iets bepaalds

begint op de duur te vervelen, we willen iets anders, reeds omdat het menselijke leven zelf vele dingen is. We willen afwisseling.

Maar het genot kan ook niet totaal zijn omdat het meestal op inspanningen, op arbeid, op afhankelijkheden steunt — en die frustreren het genot zelf. Wel niet *rechtstreeks*: het is niet zo dat we ophouden van onze boterham te genieten omdat we ons ervoor hebben moeten inspannen. Maar gezien het feit dat het menselijk leven een eenheid, een beleefde samenhang, is — we herinneren ons de inspanningen, ze blijven als het ware aan het genieten kleven, zij het ook slechts als de gedachte aan de inspanning — kunnen we niet doen alsof we alleen in dit ogenblik van genot vertoeven.

Wat we hier beklemtonen is gewoon dat het leven (zintuiglijk) *genot* is en dat het dit genot is dat voor een belangrijk stuk van de zin van een mensenleven zorgt. Een belangrijk *doel* van het leven is het (zintuiglijk) genot. Ook al kunnen we vaak niet genieten zonder dat er in ons lichaam een gebrek, een nood oprijst, toch verschijnt het leven zelf ons als het *genot* van de opvulling van deze leemte. We verwijzen naar de prachtige uiteenzettingen van Levinas — hoewel Levinas hierbij wel enigszins de menselijke eindigheid uit het oog lijkt te verliezen.

We kunnen dus wellicht stellen dat zonder *genot* het menselijke leven zijn zin verliest.

2.3 *Het genot is onverbreekelijk met de realiteit verbonden*

Maar dit genieten is niet iets dat *op zich* bestaat, als louter gevoel, ergens in ons binnenste, als een *gewaarwording* zoals een lichtflits of een rood of een knal dat zijn. Men kan het wel op zich “cultiveren” of men kan in de situatie

terechtkomen waarin de gevoelens zich in zulke mate van ons meester maken dat hun relatie tot iets externs er nog nauwelijks toe doet. Als ik uitgehonderd ben, is alle voedsel en drank goed genoeg. We durven trouwens betwijfelen of we in zo'n situatie nog van genieten kunnen spreken, vermits men nog alleen om zijn zelfbeboud bekommerd is. Bij grote dorst wordt water — deze zuivere vertegenwoordiger van dorst, de drinkbare vloeistof zonder meer, zegt Feuerbach — iets absoluuts. Men kan *opzettelijk* abstractie maken (of pogen dat te doen) van de verbondenheid van het gevoel met het externe, met het reële (buiten ons, of ook binnen ons in de zin van een stuk van ons organisme). We kunnen onze seksuele relatie tot iemand anders "reduceren" tot een louter gevoel van opwinding, zo wanneer we weigeren in zo'n relatie de andere te erkennen, hem in ons leven binnen te laten, of in zijn leven binnen te treden, ons dus te binden. We zoeken de relatie alleen om de seks. Hierdoor blijft nog alleen het "zuivere" gevoel over. Dat trekt op de kunstmatigheid van een laboratoriumsituatie, waarin men bijvoorbeeld gevraagd wordt zich te concentreren op een zuivere gewaarwording. Deze zuivere gewaarwording is trouwens gemakkelijk te bekomen. Het volstaat ervoor een rood of een groen doorheen een buisje te viseren, waardoor ze uit hun context gerukt worden, en "zuiver" op zich verschijnen. Zo verliezen ze hun ingebed zijn en meteen hun *zin*. De fenomenologie heeft dergelijke toedracht ontelbare keren beschreven.

Iets identieks betreft onze gevoelens. We kunnen ze geïsoleerd opvatten. Maar we beroven ze hiermee haast geheel van hun zin. Pijn is pijn, ja zeker, en ik kan pogen me op de zuivere pijngewaarwording te concentreren. *Ik kan pogen*, zeggen we, want dat zal me moeilijk vallen, als ik weet dat de

pijn pijn aan mijn hart is en me onvermijdelijk doet beseffen dat ik wellicht heel binnenkort een hartinfarct kan oplopen. Pijn in mijn grote teen, veroorzaakt door het domme feit dat ik de stoep niet heb kunnen vermijden of hoofdpijn omdat ik te veel gedronken heb, enzovoort, zijn wel pijn, in abstracto pijn zonder meer, maar in een wezenlijk opzicht zijn ze nochtans *totaal van elkaar verschillend*.

Het is duidelijk dat er een grote verscheidenheid van gevoelens zal zijn, als het waar is dat het externe, dat de wereld, er voor het gevoel toe doet.

2.4 *De verhouding tot de realiteit is beslissend*

En toch is natuurlijk pijn steeds pijn, is honger steeds honger, dorst steeds dorst en houdt een seksuele spanning niet op een seksuele spanning te zijn doordat ze bepaald wordt door een verhouding met een specifieke persoon — zoals rood blijft of het nu het fluwelen rood van een tapijt of het rood van een geurende roos is — beide nochtans zo onvergelykbaar anders, gezien hun intens “fusioneren” met verschillende dingen. Het is zeer belangrijk dat op te merken. Het redt ons immers uit een mogelijke verleiding tot relativisme — zonder ons te dwingen ons in de pseudo-zekerheid te moeten storten van een zuivere gewaarwording.

De gevoelens steunen immers op *realiteit* en deze is de realiteit van mijn organisme, van mijn relaties met de natuur, met de andere mensen. De pijn is de pijn van mijn organisme. Die pijn is onloochenbaar, zoals mijn honger of mijn eetlust en mijn dorst dat zijn. Natuurlijk dat ik met een zekere pijn kan leven, dat ik ter wille van een bepaald doel, pijn en inspanning incalculer, ze niet uit de weg ga. Ik weet zelfs dat het leven zonder meer niet mogelijk is zonder een

dosis pijn, last, inspanningen, zorgen, arbeid.

Als ik ter wille van een of ander doel lijd en me inspan, *verdwijnt* die pijn niet. Mijn lichaam stelt steeds zijn eisen — het wil zowel genot ervaren als pijn vermijden. Het relativisme zou dat in feite moeten ontkennen, het zou het lichaam als onwerkelijk moeten afdoen. Het doet dat impliciet als het bijvoorbeeld stelt dat we geen oordeel kunnen vellen over de situatie van de dakloze armoezaaier die in de straten van Calcutta ligt te creveren. Omdat hij, zo zegt dit modieuze relativisme, in een ons vreemde religieuze wereld vertoeft. Hier wordt het lichaam gewoon afgeschreven. Het is alsof de mens in staat is tot zuivere spiritualiteit of “cultuur”. De mens beschikt natuurlijk steeds over een tamelijk grote speling. Men kan een bepaalde kant van zijn bestaan (in een zekere mate) opofferen voor een of ander doel — en in feite doet men dat ook altijd — maar men stoot vlug op de limieten die door de realiteit van het lichaam in zijn relatie tot de natuur en tot de maatschappij meegegeven zijn. Men kan de mensen een zekere tijd afjakkeren ter wille van het droombeeld van het toekomstige paradijs — maar slechts voor enige tijd. Men kan ze met grote inspanningen doen instemmen — de productieinspanningen van de Britten gedurende de Tweede Wereldoorlog tegen nazi-Duitsland bijvoorbeeld — maar slechts voor overzienbare tijd. Men kan niet stellen dat de mensen zich voor eeuwig voor de toekomstige generaties zullen uitsloven. Men kan de mens niet voor eeuwig van zijn vrijheid beroven, zelfs als deze slavernij gepaard zou gaan met het heerlijk luilekkere leven van *brave new world*. De mens zal ook dit juk vroeg of laat zoeken af te gooien. Men kan op basis van dergelijke extreme toestanden geen mensenleven en geen maatschappij opbouwen.

De slotsom moet zijn dat de realiteit ons oplegt dat steeds

alle registers van het menselijke bestaan — de wensen van het lichaam, de relaties tot anderen, de inspanningen, de vrijheid — aan bod komen — weliswaar in een dosering met een min of een meer, met een speelruimte, waarvan de variabiliteit van de culturen en individuele levens getuigenis afleggen.

In de mens is alles natuurlijk en alles (tegelijkertijd) cultureel, heeft Merleau-Ponty gezegd. Dat is geen relativisme precies omdat de *natuur* niet uitgesloten wordt (en we moeten ook zeggen de “natuur” van de menselijke verhoudingen). Onze voeding, onze leefwijze, onze verhouding tot de natuur, is door en door cultureel bepaald. Dat zou alleen een probleem zijn als we zouden wensen dat de cultuur haar relatie tot onze natuur doorsnijdt — wat echter frequent gebeurt in de meeste gangbare opvattingen van wat cultuur is. Men poogt ook de idee in de realiteit zelf ingang te doen vinden. Cultuur wordt hier dan een apart rijk, aan gene zijde van de natuur, een hoger gebied, waarin trouwens de mens, zo meent men, zichzelf in zijn specificiteit waar maakt.

De correcte verhouding tot onze gevoelens loopt via de menselijke realiteit, die meervoudig is, maar *reëel*. Het relativisme is verplicht uiterst spiritueel te worden en de realiteit van onze lichamen, onze lichamelijke integriteit, onze gezondheid, onze broosheid, ons verlangen naar diversiteit en natuurlijk een bevrediging van onze behoeften die meer dan *minimaal* is, of onze vlucht voor al te grote inspanningen, enzovoort, als irrelevant te relativiseren. Het is alsof de mens ertoe in staat is.

De oplossing bestaat in een *regulatie* van onze doelstellingen en onze middelen of inspanningen, en van de veelvuldigheid van onze doelstellingen onderling. Voor elke doelstelling moet een prijs worden betaald, in de vorm van inspanningen,

in de vorm van het laten schieten (gedeeltelijk althans) van de realisatie van andere doelstellingen. Sommige doelstellingen zijn bijzonder belangrijk. De mensen houden meestal zo van hun kinderen dat ze die ervoor behoeden op straat dood gereden te worden. Dat er toch dagdagelijks talrijke kinderen in het verkeer de dood vinden, heeft met andere doelstellingen te maken. Het gaat hier om een *slechte* regulatie van onze doelstellingen, zoveel is zeker. De mensen kunnen zich immers *vergissen* in wat hun doelstellingen of in wat de rangorde van hun doelstellingen zijn. Het punt echter is dat men onmogelijk kan zeggen dat men over die regulering niet rationeel kan praten, niet kan discussiëren, omdat de mens nu eenmaal tot alles in staat lijkt. De mens houdt wel degelijk van zijn kinderen. Maar ondertussen kan hij zich laten beheksen door knotsgekke doelstellingen, zich een rad voor de ogen draaien, in een zekere zin de verbeelding belangrijker achten dan de realiteit.

Door middel van de regulatie van alles wat er aan de mens *reëel* is, kan men ook een antwoord geven op wie opkomen voor de oneindigheid van de menselijke behoeften. Laat ze oneindig zijn, zo zouden we zeggen! Als we onszelf niets voorliegen en de realiteit niet prijsgeven, weten we dat alle doelstellingen, of alle behoeften en verlangens, hun prijskaartje dragen en dat op die manier als het ware van zelf heel wat oneindigheid in rook opgaat. De mens zou tot het inzicht kunnen komen dat oneindigheid of onvervulbaarheid, niet iets zijn dat hij zichzelf moet toewensen. Als we naar een verklaring zouden zoeken voor het feit van de talloze verkeersslachtoffers op onze wegen, dan doen we er wellicht goed aan in de richting te zoeken van motieven van oneindigheid en onvervulbaarheid.

Onze opvatting komt neer op het feit dat het menselijke

leven uit vele registers bestaat die alle zekere rechten op-eisen. In die zin is alles in het menselijke leven doel. Zo-wel eten en drinken als musiceren, koken en lezen, en nog vele dingen meer. Dat houdt in dat wellicht ook alle doel-stellingen *middel* kunnen zijn — in het kader van aan hen vreemde doelstellingen. Het doel van dit alles is het leven zelf dat zich van doel tot doel over van middel naar mid-del zoekt te vervullen in de zin van een *levensloop*. Ieder voor zich moet nitmaken welke doelstellingen hij zal reali-seren. Of beter, welke *dosering* van doelstellingen hij zal waarmaken, want het is nauwelijks mogelijk om hele flarden van menselijk bestaan blijvend te negeren. De realiteit van het bestaan, inderdaad de eisen die andere registers van het bestaan zullen stellen, in het bijzonder de inspanningen, de arbeid die om het hoekje komt kijken, zullen de “onrede-lijke” mens wel mores leren. Of ook niet, want hij kan zich hardnekkig blijven vastklampen aan zijn wensen om meer en anders te zijn dan een werkelijk wezen van vlees en bloed — wat er steeds op neerkomt dat hij niet uit zijn droom geraakt van oneindigheid en onuitputtelijkheid.

We menen dus dat we de mens niet moeten willen “re-duceren” tot zijn “behoefte”. De mens is trouwens vele dingen, en het heeft weinig zin te pogen ze bij voorbaat vast te leggen. Genot valt trouwens niet zonder meer samen met de bevrediging van een behoefte. Het is te duidelijk dat er gevoelens zijn die van de behoeften losstaan. Aristoteles merkt terecht op dat zien en luisteren en kennen niet echt behoeften zijn. Muziek, dans, kennen, spel, enzovoort vullen geen leemte op.

2.5 *Limietsituaties*

We reageren hiermee ook op wie de mens zou willen begrijpen vanuit duidelijke *limietsituaties*, zoals een honger en een dorst die het menselijke leven bedreigen, zoals een worsteling met de natuur voor het overleven die de mens geen enkele speelruimte meer laat voor andere zaken, enzovoort.

Het is natuurlijk juist dat de mens moet eten en drinken, wil hij in leven blijven. Het is eveneens juist dat de mens onophoudelijk de aanwezigheid van de dood beseft. Hij kan die zaken niet *ontkennen* en hij heeft er ook geen belang bij dat te doen, wel integendeel. Als hij voor deze typische gegevens van onze *condition humaine* op de vlucht slaat, zijn ogen sluit, dan zit hij in een verbeelding die vroeg of laat, zeg maar bijna direct, alle verhoudingen zo perverteert dat de menselijkheid van het leven in gevaar komt.

De vraag is echter of de mens zo moet doen alsof hij met die gegevens steeds oog in oog staat, de blik gericht op het zuivere overleven of op de naakte dood (bijvoorbeeld in een houding van "authenticiteit" à la Heidegger). We menen dat de correcte houding die is dat zelfbehoud en dood (en andere limietsituaties, zoals de dood van een geliefde) als *horizon* of *fond* van het bestaan aanwezig zijn, niet als *figuur*, dat ze dus steeds *medeaanwezig* zijn, dat ze niet in het centrum staan, maar impliciet medebepalend zijn. Ze in het brandpunt van de blik hebben, zich op deze limietsituaties concentreren, maakt in feite het leven ondraaglijk — en onmenselijk. De mens maakt van zijn leven onmogelijk een goed leven door zich steeds weer te zoeken in de genoemde limietsituaties op te houden. De mens leeft niet alleen in een relatie tot absolute honger en dorst. Als hij nog alleen maar *overleven* kan, wordt zijn leven verregaand zinloos. De mens

leeft *tussen* leven en dood, hij leeft nog niet op het ogenblik van zijn geboorte en hij leeft niet meer op het ogenblik van zijn dood. Het leven is het *genieten* van allerlei dingen en mensen. Het leven is *geluk*. Het kent een meer en een min, het is verbondenheid met de realiteit, met het externe. Het is een verscheidenheid van spijzen en dranken, van beschutting (de mens verkiest in een huis liever dan in een hut te wonen), enzovoort.

Het is onze taak als mens om er voor te zorgen dat onze medemensen zo weinig mogelijk in de genoemde limietsituaties terecht komen. Als het leven nog alleen *om den brode* is, verliest het bijna alle zin. Dat is helaas heden het lot van vele miljoenen mensen. *Overleven* is natuurlijk *voorwaarde* voor een goed leven. Maar het is bijlange niet voldoende voor een zinvol leven — ook niet als de menselijke relaties uitstekend zouden zijn. Hulpvaardigheid, solidariteit — maar in de ellende — zijn ontoereikend. Alleen valt te vrezen dat de ene limietsituatie — de honger — de andere limietsituaties allemaal ook zal meebrengen, dat de mensen veeleer met getrokken messen tegenover elkaar zullen komen te staan dan dat ze elkaar liefdevol in de armen zullen vallen.

Het is onze taak als mens, zegden we, dat onze medemensen zo weinig mogelijk oog in oog met limietsituaties komen te staan. Dat betreft waarschijnlijk ook de dood. We zien niet wat de mens wint door oog in oog met zijn dood te staan. Dat de mens de dood niet mag ontvluchten, betekent niet dat hij zich op zijn laatste ademstoot moet concentreren. De vlucht voor de dood betreft het leven. Het aanvaarden van het eindige leven betekent dat men blijft beseffen dat het leven beperkt is, dat het moet worden opgevuld met een aantal zinvolle taken en gebeurtenissen. Het besef van de dood maant ons daartoe aan. Dat heeft niets met de hel-

dere blik op de dood te maken. Dat doet me mijn houding tegenover "stervensbegeleiding" anders zien. Ik heb ooit gedacht dat men hier volstrekt eerlijk moest zijn. Nu zie ik in dat de voorbereiding op de dood en eigenlijk ook het afscheid, niet kunnen wachten tot het ogenblik van de dood er is. Als dat zo is, dan betekent dit dat we van de mens zo houden dat we hem het *onvoorstelbare* besparen. Daarom zal men ook nooit, en dat gebeurt in feite ook steeds daar waar men eerlijk wil zijn, ophouden de stervende moed in te spreken. Ik vermoed dat het vasthouden aan de openhartigheid, aan het "willen weten", een laat effect is van de religieus ingestelde mens, die er nu eenmaal op uit is zichzelf voor het eeuwig leven gereed te maken.

Maar het is zelfs zo dat het plaatsen van de mens in limiet-situaties — welke ook — niet leidt tot een degelijke kennis van de "natuur" van de mens. Men leert de mens niet beter kennen in concentratiekampen of op het ogenblik dat hij voor het vuurpeloton staat dan in het alledaagse leven. Het enige wat men dan leert is tot welke absurde daden de mens in staat is, als hij buiten het gewone, maatschappelijke, leven geworpen is. Immers, het is haast zeker dat de mens in limietsituaties toegeeft aan zijn constitutieve zwakheid en zich laat verleiden tot onzinnige, en dat betekent vaak, onmenselijke daden. Als de mens een maatschappelijk wezen is, dan leert men hem niet het best kennen door hem uit de maatschappij te verjagen. Men leert dus niet wat de mens is in een oorlogssituatie, in de wetteloze situatie na de bevrijding bijvoorbeeld. Men kan zeker zijn dat in dergelijke situaties niet de menselijke, maar de dierlijke natuur bovenkomt. De mens is immers niet zo "zelfstandig" dat hij niet, voor zijn eigen bestwil, een gunstige maatschappelijke omgeving nodig heeft. Dat de mens een moordenaar is,

een lafaard, een held, enzovoort, komt men te weten door hem in grenssituaties te verplaatsen. Maar men leert hieruit slechts dat hij nauwelijks vermag weerstand te bieden aan de verleiding tot het weggooien van zijn *condition humaine*.

3 Confrontaties

3.1 Aristoteles

We voegen enkele opmerkingen toe over Aristoteles' opvatting van het genot. Onze conceptie komt namelijk in grote trekken overeen met die van Aristoteles in het tiende boek van zijn grote *Ethiek*². Aristoteles schetst er correct de band tussen het genot en het *leven*. Wel kunnen we niet akkoord gaan met zijn kijk op het *leven* — dat voor hem *zuivere activiteit, energie*, is. Aristoteles bedoelt een op zich berustende levensactiviteit. Hij heeft hierbij geen oog voor het externe, of althans hij vindt dat het externe ten hoogste een noodzakelijke voorwaarde is. We kunnen evenmin akkoord gaan met de *beoordeling* die Aristoteles van het genieten geeft. Aristoteles plaatst het genieten al te zeer in het kader van *oneindigheid* of *eindeloosheid* als *ideaal*. Hij reageert al te negatief op de menselijke beperktheid, waardoor het lichamelijke genot een te weinig eervolle plaats toebeëldt krijgt. Dat maken we nu duidelijk.

Elk zintuig, zegt Aristoteles, is op volmaakte wijze actief als het een hem passend object heeft, als het het beste object voor zich heeft. Als dat zo is, dan is de activiteit ook het

²We maken gebruik van de Franse vertaling van J. Tricot, *Ethique à Nicomaque*, Vrin, 1983. Een andere belangrijke tekst van Aristoteles over het genot vindt men in boek VII, 12–15 van dezelfde *Nicomachische Ethica*.

aangenaamst. Voor elk zintuig is er een genot dat erbij past en hetzelfde geldt, zegt Aristoteles, voor het denken en voor de beschouwing en hun meest volmaakte activiteit is ook de meest aangename. De meest volmaakte activiteit is immers die waarbij het orgaan zich in de beste dispositie bevindt ten overstaan van het heste object dat onder het zintuig in kwestie valt. En het genot, zegt hij, is de voltooiing van de zintuiglijke activiteit. De voltooiing van de activiteit die het plezier is, is in een zekere zin een overmaat. Een soort luxe, zo commentarieert Tricot. Tricot merkt daarbij op dat voor Aristoteles de activiteit, niet het genot, het doel blijft. De activiteit is immers reeds op zich volmaakt. Het genot is dus iets supplementairs, dat de activiteit begeleidt.

We geloven dat wat Aristoteles hier zegt, klopt en dat het genot inderdaad volgt op wat we een *goede* realiteit zouden kunnen noemen. De mens zoekt dus in een zekere zin het genot niet. Hij krijgt het veeleer in de schoot geworpen. Het genot is veeleer het gevolg van een goede of goed functionerende menselijke realiteit. We merken op dat als Aristoteles de verbondenheid van de zintuiglijke activiteit met het externe zou incalculeren, hij tot nog een grotere verscheidenheid van genietingen zou moeten besluiten.

Aristoteles recapituleert als volgt. Men mag geloven, zegt hij, dat alle mensen zonder uitzondering naar genot verlangen en dat de reden daarvan is dat ze willen leven. Het leven is een zekere activiteit en ieder mens oefent die activiteit uit die voor hem het aantrekkelijkst is. En hij herhaalt dat het genot de activiteit voltooit, of *bekroont*, zo kunnen we zeggen. "Het is dus normaal dat de mensen naar genot streven, vermits voor ieder van hen het genot het leven voltooit". Het leven en het genot, zegt Aristoteles, zijn intiem met elkaar verbonden en laten geen scheiding toe. Zonder

activiteit, inderdaad, geen genot, en alle activiteit ontvangt haar voltooiing van het genot. Vandaar ook dat men een specifiek verschil tussen de genietingen moet aanvaarden.

We wijken van Aristoteles af als hij de verschillende genietingen beoordeelt. Voor Aristoteles haalt het zien het in zuiverheid op de tastzin en het gehoor en het ruiken halen het op de smaak. En het genot van het denken is superieur ten overstaan van de zintuiglijke genietingen. De rangorde wordt bepaald door de rangorde van de verschillende menselijke vermogens. Voor Aristoteles is het denken echter het waardevolst. Het denken is ons beste deel. En we leren uit zijn beoordeling van het denken wat het criterium is van de rangorde die hij de zintuiglijke activiteiten toekent. We kunnen de activiteit van het denken aanhoudend of zo goed als aanhoudend beoefenen. Ze vermoeit heel weinig. Aristoteles zegt het hier niet, maar hij is van mening dat het denken geen gebrek, geen leemte, opvult, zoals met onze behoeften het geval is. "Geen gebrek van wat dan ook heeft zich [hier] voorgedaan" ... (X, 1173b 20). De contemplatieve activiteit wordt niet begeleid door pijn of begeerte, we lijden geen gebrek (VII, 13, 1153a). De denkactiviteit is zichzelf voldoende. Aristoteles gebruikt hiervoor het woord *autarkeia*. Men heeft voor het denken weinig of niets nodig — als tenminste eerst de noodzakelijke behoeften van de mens bevredigd zijn. Men houdt van die activiteit ter wille van haar zelf. Ze is beschouwing ter wille van de beschouwing. De beschouwing levert dus het hoogste plezier.

We selecteren uit boek VII (par. 15) nog een andere reden waarom de zintuiglijke genietingen minder Aristoteles' voorkeur wegdragen. En dat is verhelderend voor het inzicht in wat Aristoteles' ideaal is. We zullen begrijpen dat zijn vijand de menselijke eindigheid is.

Hij zegt: Er bestaat voor ons niets dat altijd aangenaam is. De reden is dat onze natuur niet enkelvoudig is, maar altijd een tweede element bevat. Dat impliceert dat we bederfelijke wezens zijn. Als het eerste element iets doet, is dit voor het andere element iets dat tegengesteld is aan zijn natuur, en als de twee elementen in staat van evenwicht zijn, wordt de godane actie noch als lastig noch als aangenaam ervaren. Stel dat er een wezen bestaat dat een enkelvoudige natuur is, God, dan zal dezelfde activiteit voor dit wezen altijd de hoogste graad van genot inhouden. Het is de reden waarom God aanhoudend een enkelvoudig genot geniet.

We zien hoe Aristoteles denkt vanuit het ideaal van het goddelijk enkelvoudige. Het is duidelijk dat hij de verstrengeling van onze activiteiten met de externe werkelijkheid niet positief zal weten te taxeren.

Onze kritiek op Aristoteles gaat weliswaar niet zo ver dat we hem ongelijk zouden geven in zijn centraal stellen van genot of geluk. Zoals Aristoteles — en zoals Feuerbach — zweren we bij het *eudaimonisme*.

3.2 Sartres reflectie op de dorst

Sartre denkt, zoals algemeen bekend, vanuit de radicale tegenstelling tussen *pour soi* of bewustzijn en *en soi* of dingachtig bestaan. Het bewustzijn is een leegte, een niets, een *néant* — waarmee dat bewustzijn onmogelijk tevreden kan zijn³. Sartre zegt dan ook dat elk *pour soi* een gebrek is aan een zeker samenvallen met zichzelf, wat betekent dat het bezeten (*hanté*) wordt door de aanwezigheid van datgene waarmee het zou moeten samenvallen om de *soi* te

³J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943. Onze weergave op blz. 140-141.

kunnen zijn van het *pour soi*. Maar de leegte of de leemte is blijvend. Ze is onophefbaar. Het bewustzijn *is* immers dit gebrek. Onze kritiek op Sartre betreft deze onmogelijke eis tot coïncidentie — die besloten ligt in Sartres ontologische uitgangspunt. We zijn het wel eens met Sartre als hij het genieten een zelfstandige plaats inruimt en niet tot iets anders reduceert, als hij het namelijk niet doet opgaan in behoeftenbevrediging. Sartre zegt terecht:

“Het standpunt van de mens die denkt dat hij drinkt om zich van zijn dorst te bevrijden, zoals het standpunt van de man die de bordelen opzoekt om zich van zijn seksueel verlangen te verlossen, is een posterieur en reflexief standpunt” (blz. 141).

Het bewustzijn is ook het genoemde gebrek als het dorstig is. Een dorst is nooit genoeg dorst, zegt Sartre. Een dorst tendeert niet naar zijn vernietiging als dorst. Geen enkel bewustzijn viseert zijn opheffing als bewustzijn. Nochtans is de dorst een gebrek, zegt Sartre. Als zodanig wil hij *verzadiging* (*elle veut se combler*), maar deze bevredigde dorst, waarin het verlangende bewustzijn zou samenvallen met de daad van het drinken zelf, wordt niet opgevat als onderdrukking van de dorst, integendeel, zegt Sartre. Ze is de dorst die volheid van zijn geworden is, *elle est la soif passée à la plénitude*. Ze wordt eeuwige dorst.

“De dorst, het seksuele verlangen, in onbereflecteerde en naïeve toestand, willen van zichzelf genieten, ze zoeken dit samenvallen met zichzelf dat de bevrediging [*l'assouvissement*] is, waarin de dorst zichzelf kent als dorst op het ogenblik zelf waarop het drinken hem vervult, waarop hij door het feit zelf van deze vervulling, zijn kenmerk van gebrek te zijn verliest terwijl hij ondertussen toch dorst is in en door de vervulling. Zo heeft Epicurus tegelijk gelijk en ongelijk:

uit zichzelf is, inderdaad, het verlangen een leegte. Maar geen enkel onbereflecteerd project bedoelt deze leegte gewoon op te heffen. Het verlangen tendeeft er uit zichzelf naar zich te bestendigen, de mens houdt hardnekkig aan zijn verlangens. Het verlangen wil een gevulde leegte zijn [un vide comblé], maar een leegte die haar vervulling [réplétion] vormgeeft zoals een gietvorm het brons vormgeeft dat men erin gegoten heeft.”

Maar deze coïncidentie is onmogelijk, zegt Sartre — iets waarvan hij reeds bij voorbaat zeker was, gezien de ontologische tegenstelling tussen *néant* en *être* waarvan hij vertrokken is. Het *pour soi* blijft van zichzelf gescheiden. Vandaar, zegt Sartre, de constante deceptie die de bevrediging [réplétion] begeleidt: het “is het maar dat”, dat niet het concrete door de verzadiging gebrachte genot viseert maar het langzame verdwijnen van dit samenvallen met zichzelf.

Maar we geloven dat deze ontgoocheling er toch alleen is voor Sartre en voor wie met Sartre hetzelfde vooroordeel deelt. Een dorst is nooit genoeg dorst, zegt Sartre, hij wil niet ophouden. Talloze ervaringen spreken dat tegen. Misschien wil een genot niet echt zijn einde, maar het wil ook niet niet ophouden. Waarom zou ik eindeloos door willen genieten van spijs en drank? Er komt heel vlug een verzadigingspunt — en ik geniet na. Ik ben tevreden. En ik weet dat dit niet het einde van alle genieten betekent, vermits ik beseft dat de honger en de dorst terug oprijzen en het genieten opnieuw mogelijk maken.

We bespeuren hier, zo vervolgt Sartre, de oorsprong van de temporaliteit, vermits de dorst zijn eigen mogelijkheid is en ze tegelijkertijd ook *niet* is. Dit niets, zegt Sartre, dat de menselijke realiteit van zichzelf scheidt, staat aan de oorsprong van de tijd.

Het is bekend dat Sartre het niets-zijn van het bewustzijn aan de basis van het temporale bestaan van de mens legt, en niet omgekeerd. Anders dus dan Heidegger en Merleau-Ponty die de temporaliteit aan de oorsprong van het menselijke bewustzijn plaatsen. Dat heeft gevolgen — die we impliciet reeds hebben vermeld. Als de tijd de oorsprong is, is de mens op andere manier *eindig* dan wanneer de mens gekenmerkt wordt door die totale breuk met alle realiteit die Sartre het bewustzijn toeschrijft. Ook als de tijd oorsprong is, is de mens van zijn bevrediging gescheiden, zoveel is zeker, maar de houding is minder totalitair dan bij Sartre. Er is blijkbaar de aanvaarding van een vervloeien, met tegelijk de mogelijkheid om wat voorbij is te behouden — maar dit alles niet op de wijze van de door Sartre opgeëiste maar onmogelijk geachte totale aanwezigheid. De mens — het bewustzijn — heeft gebrek aan zijn, zegt Sartre. Het heeft het zijn van een gebrek en als gebrek heeft het gebrek aan zijn. Vanuit de temporaliteit gezien, is dat niet op dezelfde manier waar als Sartre bedoelt. Zo is het voor Merleau-Ponty correcter het bewustzijn een *creuz*, een holte, een instulping, te noemen. Het bewustzijn en het lichaam sluiten hierdoor dichter bij elkaar aan dan bij Sartre het geval is. De mens *is* hier enigszins zijn bevrediging en bevrediging en bewustzijn gaan enigszins samen. Er is niet de totale oppositie. Misschien dus dat de mens werkelijk zijn dorst kan *genieten*.

Het volstaat wellicht aan de tijdsanalyse van de waarneming te denken die Merleau-Ponty geeft⁴ en die over te plaatsen op het genieten. Iets wordt pas waargenomen als het *voorbij* is, in de zin van een retentioneel voorbij. Het blijft hangen, het is (nog) geen zuivere herinnering, het "zin-

⁴We denken aan de passage in *Phénoménologie de la perception*, blz. 276-278.

dert" na. Het waargenomene is zelf een bewustzijnsding. De prikkeling zelf van de zintuigen is slechts een eerste aanval van de realiteit op ons. Als we die aanval niet met bewustzijn verwerken, ontstaat helemaal geen waarneming en dus ook geen genot. Ook het gevoel is dus constitutief een na-gevoel. Aanwezigheid is een zaak van het bewustzijn. Ook het verleden is aanwezig, en zelfs op de eerste plaats. Het genieten treedt binnen in een samenhang, in een levensloop. We hebben een presentieveld — dat zich niet tot het strikte heden beperkt, maar zich zowel naar het verleden als naar de toekomst uitstrekt.

Het minste dat men kan zeggen is dat Sartre er een opgeschroefde mening op nahoudt. Hij denkt in onmogelijke tegenstellingen. Hij droomt van een samenvallen — dat hij onmogelijk weet. Bij Sartre is er noodzakelijk na de geslachtsdaad de *tristitia post coitum*. Want hij is niet tevreden met de concrete verzadiging. Hij is er essentieel steeds boven uit. Dat het genot zo door Sartre opgevat wordt, is uitsluitend te wijten aan zijn ontologisch vertrekpunt. Wel kan hij op feitelijke ervaringen wijzen. Dat is ook het boeiende aan zijn *psychoanalyse existentielle*. Ze is niet zo zeer de beschrijving van de ware aard van de mens dan wel die van steeds mogelijke en misschien vooral *heden* veel voorkomende ervaringen van eenzaamheid, verlatenheid, breuk met de andere mensen, leegte, haat, verveling, ontevredenheid, enzovoort. Het onverzadigbaar blijven, de droefheid na een seksuele daad, komen inderdaad voor. Want de mens kan zich op het standpunt van de *oneindigheid* plaatsen — dat Sartre hier in feite inneemt. Het is een *verleiding* voor de mens om dergelijk standpunt in te nemen. Ze ontspringt vermoedelijk zelf reeds uit de afwezigheid van een werkelijk goede relatie tot iemand anders of tot de eigen persoon.

Men ziet in zekere ervaringen *te veel*, omdat men voor het geheel *te weinig* heeft. Men is blijkbaar ontevreden met zijn *levensloop* en men wil er boven uit stijgen. Het is volgens ons onzin te stellen dat een dorst nooit genoeg dorst kan zijn. Hier steekt reeds Sartres *parti pris* achter van met niet minder tevreden te kunnen zijn dan met het ondenkbare samenvallen van bewustzijn en ding, of van *pour soi* en *en soi* — dat, let wel, ook voor Sartre de onuitroeibare drijfveer van al onze daden blijft. De vereniging van beide is "God". Sartre houdt niet op te wensen "God" te zijn en het is dus zijn mening dat reeds in de dorst de mens God poogt te zijn.

Misschien kunnen we ook stellen dat de beschrijving van de dorst bij Sartre een beschrijving is van een *limietsituatie*, van een dodelijk grote dorst — waarbij uiteraard de indruk ontspringt dat hij niet te lessen valt. Een normale dorst echter weet van de drank te genieten en weet dus het onderscheid te maken, zo zouden we kunnen zeggen, proeft de drank, kent het verschil tussen de zuivere vertegenwoordiger van de drank, water, en de andere dranken, en geniet de verscheidenheid. Dat genieten is een tijdsgebeuren, het speelt zich in de tijd af, het vergeelijkt, het apprecieert, het herinnert zich, het nuanceert, enzovoort.

3.3 *Levinas over de onafhankelijkheid van het genot*

Levinas heeft uitstekend het genieten van het "goede leven" beschreven. Voor een begrip van dit genieten is het niet nodig de filosofische denkbeelden van Levinas te beamen, — wat we trouwens ook niet zonder meer doen. We beseffen trouwens dat Levinas over het genieten spreekt van de zo gezegde egoïstische mens, die de confrontatie met het gelaat

van de andere nog niet meegemaakt heeft⁵. Voor ons belangrijk is de innige relatie die Levinas ziet tussen het genot en de realiteit. Ook voor Levinas reduceert het genot zich niet tot het dempen van een afhankelijkheid. Maar Levinas loopt het gevaar het verschil niet meer te willen zien tussen *doel* en *middelen* (inspanning, arbeid, last, zorg). Het lijkt er op dat de mens ongeveer alles evenzeer kan genieten. Het leven wordt hierdoor haast een spel. De menselijke *eindigheid* dreigt het te laten afweten. We zullen speciale aandacht besteden aan dit punt. Vooreerst Levinas over de ervaring van het genieten.

Levinas schrijft:

“We leven van ‘lekkere soep’, van lucht, van licht, van schouwspelen, van arbeid, van ideeën, van slaap, enz. ... Dat zijn geen voorstelingsobjecten. We leven er van [nous en vivons]. Dat waarvan we leven, is ook geen ‘levensmiddel’, zoals de pen middel is in relatie tot de brief die men met de pen kan schrijven; noch is het een doel van het leven, zoals de communicatie het doel van de brief is. De dingen waarvan we leven, zijn geen werktuigen [outils], noch zelfs gereedschappen [ustensiles] in de Heideggeriaanse zin van het woord. Hun bestaan put zich niet uit in het utilitaire schematisme ... Ze zijn altijd, in zekere mate, — en zelfs de hamers, de naalden en de machines zijn het — objecten van genot, die zich aan de ‘smaak’ aanbieden, reeds versierde, opgesmukte objecten. Nog meer, terwijl het beroep doen op het instrument de finaliteit veronderstelt en een afhankelijkheid ten overstaan van het andere kenmerkt, toont *vivre de* ... [wat betekent *van iets leven*] de onafhankelijkheid zelf, de onafhankelijkheid van het genot en van zijn geluk dat het oorspronkelijke patroon is van alle onafhankelijkheid” (blz. 82).

We leren uit de tekst dat het leven genot is en dat dit genot

⁵E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 2e uitgave, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965, blz. 82 e.v.

geen louter innerlijke ervaring is (die als gewaarwording op zichzelf betrokken is) maar innig met de externe dingen verbonden is (lekkere soep, enz.). Het is een punt dat Levinas straks nog uitdiept. Het genot is het doel zelf, is het leven zelf. Het is niet het middel voor iets anders, ja zelfs nog meer: ook in het bezig zijn met wat duidelijk middel is, is het genieten niet helemaal afwezig, en Levinas bedoelt hier wel het genot in het louter bezig zijn met de middelen, en niet eens het genot — want dat ligt voor de hand — dat het gevolg is van het feit dat men het doel ziet naderbijkomen, genot dat dan in feite de anticipatie is van het genot dat het doel zelf verondersteld is op te leveren. De onafhankelijkheid van het genot en het geluk waarover Levinas spreekt is blijkbaar het feit dat ze niet tot iets anders herleid kunnen worden. Het sluit niet uit dat het genot *onder voorwaarden* staat. Bedoeld is veeleer dat het genot of het geluk het *doel* zijn en niet het middel zijn van een ander doel.

Maar er zijn toch vreemde bijklanken in Levinas' uiteenzetting, al was het maar dat het kan lijken alsof het genot in het bezig zijn met middelen op dezelfde voet kan staan als het genieten van het leven zelf, alsof dus alles evenzeer genotvol kan zijn. Als dat zo zou zijn, zou dat de loochening van de menselijke eindigheid zijn. En Levinas heeft inderdaad weinig aandacht voor deze eindigheid. Maar de toedracht is niet zoals Levinas uiteenzet. Misschien ben ik wel graag actief, arbeid ik graag, maar ondertussen toch om een *genot* te kunnen voorbereiden, dat *buiten* die activiteit ligt, waarop die activiteit gericht is. En arbeid blijkt steeds vlug inspannend te zijn, frustrerend en daarom iets dat ik niet eindeloos zal zoeken te rekken. Dat is anders met het werkelijke genot — dat wel ook voorbijgaat, evenmin eindeloos lang mag aanslepen, maar dat ik toch voor het genot

zelf opzoek, niet in functie van iets anders. We zullen straks nog eens Levinas' betoog moeten onderbreken om op die ontoereikendheid in zijn denken te wijzen, die er uiteindelijk op uitloopt dat Levinas het leven niet alleen een spel, maar zelfs een verspilling, een luxe, durft noemen.

In het aansluitende citaat expliciteert Levinas verder de verhouding van het genot tot het externe object en wijst hij er nogmaals op dat het geluk of het genot het doel zelf zijn. Maar hij beschrijft tegelijk hoe het genieten op een specifieke wijze op de behoefte (le besoin), op de nood, steunt. Het behoefte is de *voorwaarde* voor het genieten, zo kunnen we stellen, of althans, dat is meestal zo. Onze nood is niet de *oorzaak*, waarvan het genot het effect is. Zonder nood geen genot. Maar het genot is een eigen realiteit, een *onafhankelijke* realiteit, zo zegt Levinas.

“Omgekeerd hangt de onafhankelijkheid van het geluk altijd van een inhoud af: ze is de vreugde of de moeite van het ademen, van het bekijken, van het zich voeden, van het arbeiden, van het hanteren van hamer en machine, enz. De afhankelijkheid van het geluk ten overstaan van de inhoud, is nochtans niet die van het effect ten overstaan van een oorzaak. De inhouden waarvan het leven leeft, zijn niet altijd noodzakelijk voor het handhaven van dit leven, zoals de middelen of zoals de brandstof noodzakelijk zijn voor het ‘functioneren’ van het bestaan. Of, tenminste, ze worden niet als dusdanig beleefd. Met hen sterven we en soms verkiezen we te sterven liever dan ze te missen. Evenwel, het ‘moment’ van herstel is fenomenologisch ingesloten in het feit van zich te voeden en is er zelfs essentieel aan, zonder dat men, om er zich rekenschap van te geven, op een of andere kennis van de fysiologie of van de economie beroep moet doen. Het voedsel is, als middel om nieuwe kracht te geven, de transmutatie van de andere tot het Zelfde, die de essentie van het genieten is [...] Alle genieten is in die zin voeding. De honger is de behoefte, de privatie par excellence en in die zin precies is *vivre de* ... niet de eenvoudige bewustwording van wat het leven vult. Deze inhouden

worden beleefd: ze voeden het leven. Men leeft zijn leven”.

En opnieuw de volgens ons ontoelaatbare verstrengeling van doel en middel. Levinas zegt: Al is het zo dat ik mijn brood moet verdienen en dat ik me moet voeden om mijn brood te verdienen, dan blijft toch waar dat als ik mijn brood eet om te arbeiden en te leven, ik tegelijk *van* mijn arbeid en *van* mijn brood leef. Het leven dat ik verdien is geen *naakt* bestaan, het is een leven van arbeid en van voedsel. Er is hier een verstrengeling van doel en middel, die maakt dat het middel dadelijk als doel opgezocht wordt en dat het achtervolgen van het doel op zijn beurt middel wordt (blz. 84). Daarom zijn de dingen altijd meer dan het strikt noodzakelijke, zij zijn *la grâce de la vie*. Men leeft van de arbeid die het bestaan verzekert, maar men leeft ook van de arbeid, omdat hij het leven vult (verheugt of droevig maakt) (blz. 84).

Vervolgen we Levinas' schets van het genotvolle leven. Het leven is dus liefde voor het leven, *amour de la vie* (blz. 84). En het geluk is *accomplissement*, vervulling, zegt Levinas (blz. 85). En de behoefte (le besoin), zegt Levinas (blz. 87), mag niet geduid worden als gewoon een gebrek, een *manque*, en evenmin als zuivere passiviteit. Het menselijke wezen geniet zijn behoeften, het is gelukkig in zijn behoeften. De paradox van het “van iets leven” steekt precies in een welgevalligheid (of inschikkelijkheid), ten overstaan van dat waarvan het leven afhankelijk is.

“Niet dominantie [*maitrise*] enerzijds en afhankelijkheid anderzijds, maar dominantie [*maitrise*] in deze afhankelijkheid. Dat is misschien wel de definitie zelf van de welbehagen [*complaisance*] en van het genot. Leven van ... is de afhankelijkheid die in soevereiniteit om-

slaat [...] Als gelukkige afhankelijkheid is de behoefte vatbaar voor bevrediging zoals een leegte die gevuld wordt. Van buitenuit leert de fysiologie ons dat de behoefte een gebrek is. Dat de mens gelukkig kan zijn in zijn behoeften, toont dat het fysiologische vlak door *le besoin humain* overstegen wordt [...] Het leven is affectiviteit en gevoel. Leven is genieten van het leven. Aan het leven wanhopen heeft maar zin omdat het leven oorspronkelijk geluk is. Het lijden is een in gebreke blijven van het geluk en het is onjuist te zeggen dat het geluk de afwezigheid van lijden is. Het geluk is niet gemaakt van een afwezigheid van behoeften waarvan men de tyrannie en het opgedrongen karakter aanklaagt, maar van de bevrediging van alle behoeften. De reden is dat de privatie die de nood is, geen willekeurige privatie is, maar de privatie in een wezen dat het surplus van het geluk kent, de privatie in een vervuld wezen [être comblé]. Het geluk is vervulling [accomplissement]: het bevindt zich in een voldane ziel en niet in een ziel die haar behoeften heeft uitgeroeid, niet in een gecastreerde ziel" (blz. 87).

Levinas vervolgt met, deze keer, een beschouwing van doel en middel die ons correct lijkt. Wel niet als hij begint met te stellen dat elk object voor genot in aanmerking komt, zelfs het werktuig (blz. 106). Maar Levinas trekt de gedachte recht door te zeggen dat het gebruiken van werktuigen zich in genot voltooit, wat iets helemaal anders is dan dat het middel genot zou zijn op dezelfde voet als het doel. Als materieel of als tuig zijn de courante gebruiksvoorwerpen ondergeschikt aan het genot, zegt Levinas — de aansteker aan de cigaret die men rookt, de vork aan het voedsel. De dingen verwijzen naar het genot. En Heidegger krijgt de zoveelste veeg uit de pan. Heidegger in zijn analyse van de *Zeughaftigkeit*, zegt Levinas, ziet aan dat wezenlijke punt voorbij. Het genot omvat alle relaties met de dingen (blz. 106). Er zijn niet alleen werktuigen, zoals het huis, het voedsel, de kleding. De kleding moet het lichaam beschermen of het opsmukken, het huis moet beschutten, het voedsel moet

onze levenskracht herstellen. Maar men geniet ervan of men lijdt eronder, het zijn doeleinden. De werktuigen zelf die bestaan met het oog op iets anders, worden genotsvoorwerpen. *Of men lijdt eronder*, zegt Levinas, wat natuurlijk de gehele beschouwing fel verbetert, want Levinas lijkt nu alleen te bedoelen dat alles wat de mens doet met een of andere gestemdheid gepaard gaat — idee die hij dan Heidegger wel niet als verwijt moet toesturen.

Maar in de laatste tekst die we nog citeren, loopt het naar het einde uiteindelijk helemaal slecht af. Levinas wordt er kampioen van het leven als spel, als verspilling en luxe — hoewel we Levinas nog alweer gelijk moeten geven als hij zegt dat in het leven niet alles op een ultiem en uniek doel gericht is, blijkbaar het bestaan zelf. Dat laatste is juist, want het leven bestaat uit vele dingen. Maar voor Levinas is dat blijkbaar een argument om het verschil uit te wissen tussen doeleinden en middelen, tussen genot en datgene wat ervoor moet instaan. Waarmee hij te kennen geeft dat hij de menselijke eindigheid onvoldoende ernstig neemt.

“Het genot van een ding — ook van een werktuig — bestaat niet alleen in zijn verwijzing naar het gebruik waarvoor het gemaakt is — de pen voor het schrijven, de hamer voor de spijker, maar ook in het lijden en in het genieten van die uitoefening. De dingen die geen werktuigen zijn — het stuk brood, het schoorsteenvuur, de sigaret zijn er voor het genot. Maar dit genot begeleidt elk gebruik der dingen, zelfs als het gaat om een complexe onderneming en als alleen het doel van de arbeid het onderzoek opslorpt. [...] Men kan van zijn beroep houden, van deze materiële gestes en van deze dingen die toelaten ze te vervullen, genieten. Men kan van de vervloekte arbeid een sport maken. De activiteit ontleent haar zin en haar waarde niet aan een ultiem en uniek doel, en alsof de wereld een systeem van nuttige verwijzingen zou vormen waarvan het eindpunt ons bestaan zelf betreft. De wereld beantwoordt aan een geheel van autonome

finaliteiten die elkaar niet kennen. Genieten zonder nut, *en pure perte, gratuitement*, zonder naar iets te verwijzen, *en pure dépense* — dat is het menselijke” (blz. 106–107). [...] De zorg voor voedsel verbindt zich niet met een zorg voor het bestaan. De inversie van de voedingsinstincten die hun biologische finaliteit verloren hebben, kenmerkt de belangeloosheid zelf van de mens. De opschorting of de afwezigheid van een laatste finaliteit heeft een positieve kant, de belangelose vreugde in het spel. Leven is spelen, spijs de finaliteit en de spanning van het instinct; leven van iets zonder dat dit iets de betekenis van een doel of van een ontologisch middel heeft, eenvoudig spel of genot van het leven. Zorgeloosheid ten opzichte van het bestaan die een positieve betekenis heeft. Ze bestaat erin met volle tanden in het voedsel van de wereld te bijten [...]” (blz. 107).

We breken hier deze bloemlezing van citaten over het genot af. De lezer zal begrepen hebben tot waar we met Levinas meegaan en dat het breekpunt dit van de bevestiging of ontkenning van de menselijke *eindigheid* is.

4 *Besluit*

We hebben in deze tekst willen aantonen dat het zintuiglijk genieten een eigen menselijke realiteit is innig verbonden met de externe werkelijkheid — die het gevoel zijn kleur geeft, die het gevoel een *zin* of een *betekenis* geeft. Als men wil kan men zeggen dat het zintuiglijk genot *intentioneel* is, hoewel er natuurlijk, zoals ook in alle waarnemingen, een niet-intentioneel moment in aanwezig is. Het is de verstrengeling met de realiteit die van het menselijke leven pas een *goed leven* maakt. In een goed leven hongeren we niet maar hebben we appetijt, beschutten we ons niet, maar wonen we, enzovoort. Het is dramatisch voor de mens als hij zichzelf tot de limietsituatie van honger en dood en koude gereduceerd weet. Het leven is dus iets dat men *geniet*. Het “volstaat”

hiervoor dat men de levensfuncties hun ontplooiing laat. Het genot is er de *bekroning* van.

Maar de mens is eindig en dit in feite omdat hij iets *reëls* is. Wil de mens tot waar genieten komen — dat het genieten van *realiteiten* is en dat *verbeeldingen* niet met realiteiten verwart — dan moet hij zijn eindigheid accepteren. Het is eveneens deze eindigheid die de boeman van het relativisme kan uitschakelen. We kunnen niet alles, we moeten inspanningen leveren, en dus steeds een zekere prijs betalen. Maar ook het genieten zelf is heperkt. Het is alleen in de *verbeelding* dat we kunnen wanen alle beperkingen te overstijgen. De gevoelens die hiermee gepaard gaan, zijn dan onecht en de mens weet dat ze niet tot ware bevrediging leiden en dit *omdat* ze zonder realiteit zijn. De *verleiding* echter tot het gedroom van oneindigheid, onbeperktheid, het idealiseren van onvervuldheid, van een op te vullen leegte, enzovoort, is groot. Het valt de mens blijkbaar niet altijd gemakkelijk om zijn eindigheid te aanvaarden — ook al begrijpt hij steeds dat *realiteit* meer waard is dan *imaginatie*.

LIEFDE VERSUS LIEFDESVERLANGEN

Willy Coolsaet

Waarschuwing: Een goed begrip van de hier volgende tekst veronderstelt de lectuur van de tekst van Rudolf Boehm: "De honger en de zin van het leven", die hierboven afgedrukt staat. De lezer die deze tekst niet eerst grondig bestudeerd heeft, zal onmogelijk in de hier volgende commentaar zijn weg kunnen vinden.

1 Het ascetisch vermogen en ons gevoel voor de andere mens

Het kan vreemd lijken dat we in de tekst van Rudolf zoeken binnen te dringen via een commentaar op paragraaf 4: "Het vermogen van de ascese". Maar misschien zal men vlug door hebben dat deze invalsweg tot de kern van onze reactie leidt.

"Het ascetisch vermogen van de mens blijkt uit zijn bekwaamheid tot technisch uitgevoerde arbeid in het belang van de bevrediging van zijn materiële behoeften" (blz. 18).

Het ascetisch vermogen is in eerste instantie het vermogen van de mens om *omwegen* te gaan. De mens is immers in staat om zijn doeleinden een tijdlang op te schorten en zich ondertussen over de middelen te buigen. Hierdoor is techniek en wetenschap mogelijk. Ook het politieke gedrag, het

beroep doen op anderen, is zo'n omweg (blz. 15). Rudolf vermoedt achter dit opschortingsvermogen een eigen *drijfveer* van de aard van een behoefte (blz. 20).

We menen dat het door Rudolf geponeerde ascetisch vermogen in feite het effect is van een fundamenteeler vermogen dat zonder meer gelijkstaat met onze *menselijkheid* als dusdanig. Dat wordt duidelijk als we nadenken over de *voorwaarden* die maken dat de mens — in tegenstelling tot de dieren — heel specifieke *omwegen* kan gaan. De explicitatie van dit dieperliggende vermogen leidt echter tot de volgende eveneens typische menselijke mogelijkheid: *het gevoel en het begrip voor andere mensen*. We expliciteren dit aan de hand van een beschouwing van Merleau-Ponty en door beroep te doen op materiaal van Plessner en van Buytendijk. We kunnen spreken van een vermogen tot *transcendentie*, tot *virtualiteit*, van het *excentrische vermogen* van de mens (Plessner), of misschien ook van zijn *vrijheid*. Merleau-Ponty zegt ook *symbolisch* gedrag. Helmuth Plessner noemt het verder de zin voor het negatieve, die het dier blijkbaar mist (*Die Stufen des Organischen und der Mensch* uit 1928)¹. Het is de zin voor de onzichtbare aspecten die tot het 'wezen' van de dingen horen. Het dier kent geen afwezigheid, geen ontbreken, geen leegte. In zijn *Structure du comportement*² maakt

¹H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, deel IV, Suhrkamp, 1981, blz. 340.

²M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P.U.F., Parijs, 1967, blz. 122 e.v. We maken in het volgende ook even gebruik van het mooie boekje van F.J.J. Buytendijk, *Mens en dier*, Het spectrum, Utrecht, 1972 (vertaling van *Mensch und Tier*, 1958), vooral deel IV: "Inzien en begrijpen" (blz. 123 e.v.). Vgl. ook Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (*Gesammelte Schriften* IV), hierin blz. 337-348; "Mensch und Tier" (*Gesammelte Werke* VIII), blz. 52-65.

Merleau-Ponty wat we hier bedoelen duidelijk aan de hand van de beroemde proeven van Wolfgang Köhler met chimpansees (waarop ook Plessner en Buytendijk heroep doen).

Waarover gaat het? De mens blijkt een perspectief op de dingen en op de andere mensen te 'zijn', maar, anders dan het dier, op zulke wijze dat hij zich zonder enige reflectie 'identificeert met' de perspectieven die de anderen op de dingen en op hemzelf, innemen. Dat hij de achterkant van de stoel 'ziet', betekent dat hij in feite 'in gedachten' daar staat waar iemand anders, of waar hij zelf op een ander ogenblik, staat. Vanuit zijn eigen perspectief — vanuit zijn lichaam — vertrekken allerlei perspectieven, maar tegelijk vertrekken vanuit alle andere dingen talloze perspectieven naar hem toe (en naar elkaar toe). Van dat 'excentrische vermogen' van de mens heeft het dier geen weet.

Een voorbeeld maakt het verschil tussen mens en dier duidelijk. Een aap weet een kist te gebruiken om er op te klauteren om zo een banaan te bereiken. Hij merkt evenwel deze kist niet meer op (als klimtuig om de banaan te bereiken) als hij zelf op de kist zit. Voor de chimpansee, zegt Merleau-Ponty (SC blz. 127) zijn kist-zitplaats en kist-instrument twee onderscheiden en alternatieve dingen, en niet twee aspecten van een *zelfde* ding. Het dier slaagt er blijkbaar niet in om ten overstaan van de objecten een standpunt in te nemen dat het kiest zoals het dit zou willen. Het object verschijnt in een veld waarin de dingen met een functionele (vitale) waarde hekleed zijn, die afhangt van de effectieve samenstelling van het veld (SC blz. 127). Zo moeten de bamboestokken in zijn gezichtsveld aanwezig zijn, in elkaars nabijheid, in een bepaalde positie, opdat de chimpansee ze zou weten in elkaar te steken. Hij moet de samenhang dus als het ware kunnen waarnemen. Merleau-Ponty verduide-

lijkt hetzelfde met nog een ander voorbeeld. Het maakt voor de aap, anders dan voor de mens, een immens verschil als hij de banaan een omweg moet doen maken (om haar zo te kunnen bereiken) dan wel zelf een omweg moet maken om dezelfde banaan te bereiken. Het laatste doet de aap als vanzelf. Hij loopt gewoon naar de banaan (hoewel ook hier niet alles mogelijk is). Merleau-Ponty zegt dat in de beide gevallen de ruimtelijke relaties principiëel verschillend zijn. Het dier beschikt over de relaties die een beweging uitstipelen van het dier naar het doel toe, het doel is het vast punt, het organisme zet zich in beweging naar het doel toe. Maar de functies kunnen niet omgewisseld worden. Let wel, bij de mens is het vaak nauwelijks anders. Bij agnosie of bij grote vermoeidheid lijkt de mens al evenmin in staat om te doen wat de aap niet vermog te doen. Merleau-Ponty zegt dat men in zo'n gevallen teruggrijpt naar de geleefde ruimte — die bij de chimpansee evenwel de enige is. In dergelijke limietgevallen vervalt de *virtuele* ruimte. Het betekent dat men zich niet langer kan verplaatsen. Om een reisplan uit te leggen, zo zegt Merleau-Ponty, laten we, bij vermoeidheid, de voornaamste richtingen van het virtuele veld samenvallen met de sterke structuren van het eigen lichaam, we houden de kaart zo dat we de reisweg vanuit onszelf als het ware zien vertrekken (als we naar het zuiden van Frankrijk rijden, willen we als het ware op de kaart de reisweg voorwaarts mee kunnen volgen, we houden de kaart daarom op haar kop). Het zuiver visuele ontwerp echter, zo gaat hij verder, impliceert dat we ons vrij de weg voorstellen vanuit een standpunt dat nooit het onze is geweest als we het doorliepen (SC blz. 128). Hetzelfde wordt vereist als een object een omweg moet maken. We moeten ons als het ware in het object zelf verplaatsen, ons 'inbeelden' dat we het object zelf zijn,

de beweging dus vanuit het object zien. Het dier kan zich niet op de plaats van het bewegende object zetten en zichzelf als doel zien (SC blz. 128). Het kan zijn gezichtspunten niet variëren, zoals het een zelfde *ding* uit in verschillende perspectieven weet te herkennen (SC blz. 128). Het kan dus ook zichzelf niet als een object bekijken. Het kan het perspectief niet omdraaien. Dat maakt begrijpelijk hoe het mogelijk is dat de chimpansee ook niet kan stapelen. In zijn lichaam voelt en vindt de chimpansee spontaan zijn evenwicht in alle mogelijke moeilijke posities en situaties (en hij is zeer behendig). Maar het dier kan het 'principe' van dit evenwicht niet naar buiten verplaatsen. Het 'snapt' dus niet hoe kisten zo op elkaar geplaatst kunnen worden dat ze in evenwicht blijven (het dier voelt als het ware het evenwicht van de stapel niet aan). De chimpansee heeft een gedraging, zegt Merleau-Ponty, die aan het onmiddellijke is aangepast en niet aan het virtuele, die aan de functionele vitale waarden is aangepast en niet aan de dingen (SC blz. 130). Het dier heeft geen inzicht in *Sachverhalte*, zegt Plessner (*Stufen*, blz. 348), alleen in *Feldverhalte*, het heeft alleen inzicht in een bepaalde structuur of situatie van het omgevende veld.

Deze virtualiteit, deze symbolische orde, is blijkbaar een specifiek menselijk vermogen. Het moet niet betekenen dat we het daarom gaan 'cultiveren'. Want we houden als mens niet op 'dier' te zijn, dit is, in eerste instantie rechtstreeks op de dingen gericht, in een vitale sfeer van behoeften en lichamelijke gevoelens en belangen.

Dat de mens een *toolmaking animal* (Franklin) is — de meest voor de hand liggende invulling van het *omwegen kunnen gaan* — is natuurlijk niet onjuist, maar niettemin verkeerd als men daarmee zou bedoelen dat het maken van werktuigen tot het typisch menselijke geleid zou hebben (zo-

als ook Marx meent). Men moet veeleer nog eerst verklaren hoe het mogelijk is dat de mens überhaupt tot het maken van instrumenten in staat is geweest. De eerste werktuigen waren trouwens hoogst waarschijnlijk pure *opvattingen*, een steen die als een hamer opgevat wordt, of een ander voorbeeld, in een vergevorderd stadium van de menselijke geschiedenis, het opvatten van een schimmel als een geneesmiddel, penicilline (een voorbeeld van Rudolf Boehm zelf). Ook het dier is blijkbaar in staat tot *opvatten*. Het vat een tak op als een instrument om een banaan te bereiken, enzovoort. Het dier echter is aan de vitale, zintuiglijke, aanschouwelijke situatie gebonden. Het vat dus niet iets *tegelijk* als dat iets en als nog iets anders op. En dat is pas het opvatten eigen aan de mens. Het brengt mee dat het dier zich niet kan 'verplaatsen', dat het geen afstand heeft, dat het het virtuele, zoals Merleau-Ponty dit bedoelt, niet kent.

Er is de volgende wezenlijke implicatie — waar het ons uiteindelijk om te doen is. Het is ook deze zin voor het negatieve of voor het virtuele die de mens in staat stelt tot typisch menselijke communicatie, zeg maar, tot begrip voor de (eigenheid van de) andere, tot meevoelen, tot meeleven. Hierop wijst Buytendijk door nogmaals mens en aap te vergelijken. Een dier kan niet spreken, en niet *wijzen* of door een gebaar een mens of een soortgenoot aanroepen (Buytendijk, blz. 142).

“Wij hebben de waarneming van Köhler vermeld dat een chimpansee een mens als middel tot het bereiken van een doel gebruiken kan. Een echte samenwerking zoals deze reeds bij kleine kinderen voorkomt, heeft men echter nooit bij antropoïden kunnen constateren. Wanneer een aantal mensapen in een kooi samengebracht worden, werkt ieder voor zich maar nooit met de anderen samen. Jaren geleden heeft Crawford in een experimentele situatie onderzocht of jonge

chimpansees samenwerken om een doel te bereiken. De dieren hadden o.a. geleerd om een kist, waarin zich voedsel bevond met een touw naar zich toe te trekken. Nadat deze gewoonte gevormd was, werd de kist zo zwaar gemaakt dat één dier dese niet meer naar zich toe kon trekken. Men maakte nu twee touwen aan de kist vast om na te gaan of de dieren die zich in dezelfde kooi bevonden, thans door een gemeenschappelijke inspanning zouden trachten voedsel te bemachtigen. Het resultaat van deze proeven bewees dat een gemeenschappelijk handelen wel als een nieuwe gewoonte zich kan vormen, maar nooit *spontaan* als een echte coöperatie optreedt".

Buytendijk zegt dat men dat kan begrijpen door het feit dat de dieren niet kunnen vragen en evenmin een vraag kunnen *begrijpen*. Ze kunnen ook niet toestemmen of weigeren. Als zich echter de gewoonte van een schijnbaar samenwerken gevormd heeft, gebeurde het dat een der dieren het andere naar zich toehaalde, als een middel om een doel te bereiken. De bewegingen en de kreten hadden daarbij nooit een andere betekenis dan van signalen. "Een dier heeft voor zijn soortgenoten in deze situatie uitsluitend de betekenis van een middel dat tot een doel leidt".

De mens is dus, om met Plessner te spreken, *excentrisch*. Zijn leven, zijn realiteit speelt zich in hoge mate buiten hem af. De mens staat spontaan — vóór alle reflectie, vóór alle duidelijke voorstellingen, vóór alle expliciete denken — ook steeds reeds 'elders', hij identificeert zich in die zin onmiddellijk met de andere mens, hij leeft mee met de andere. Als men een kind zijn hand neemt en in zijn vinger bijt, maakt het spontaan met zijn mond een bijtbeweging mee. Onze lichamen zijn spontaan in synergie. Ons perspectief vervloeit spontaan met het perspectief van de andere. (Maar nooit helemaal; zoals hierboven duidelijk gebleken is, geniet onze directe gerichtheid onze voorkeur). Dat betreft ons gehele

wezen, niet alleen onze neutrale waarneming. De mens projecteert zich in de dingen en in de andere mensen, maar ook omgekeerd 'projecteren' de dingen en de mensen zich naar hem toe. De mens is dus dubbel, excentrisch, hij heeft zijn centrum buiten zich. Hij is in-de-wereld-zijn.

We lijden als we iemand anders zien lijden. Zonder enige voorstelling voelen we mee. Als we iemand van de kou zien rillen, dan rillen we in een zekere zin mee, ook als we het daardoor niet echt koud krijgen. We *beseffen* in feite dat de andere het koud heeft. Dat zou niet kunnen als we niet voor kou vatbaar zouden zijn, wat erop neekomt dat we ooit of zelfs vaak zelf kou geleden hebben. We *begrijpen* de onaangename, maar ook de aangename, situatie van de andere(n). Dat we meevoelen betreft ook reeds de dieren (die we zien lijden bijvoorbeeld). We zien het dier in zijn hok lijden, of, juist, in vele gevallen *beseffen* we zijn lijden, we *weten* dat het varken in zijn hok geen bewegingsruimte heeft, enzovoort. Ook dat gebeurt op basis van een vergelijking met wat we zelf voor onszelf goed of slecht weten. (We kunnen ons hier ook gemakkelijk vergissen). Dat we met de andere mensen of dieren *meelijden*, kan niet betekenen, of betekent veelal niet, dat we hetzelfde lijden in ons voelen. We lijden niet exact aan hetzelfde. We voelen ons *onbehaaglijk*, we zijn *ongelukkig*, we voelen ons *ongemakkelijk*, misschien moeten we zeggen dat we ons zo *weten* zijn. Het doet ons in ieder geval iets. We moeten zeggen dat ons besef, ons gevoel, het *effect* is van het waarnemen van het lijden van de andere(n). De *voorwaarde* is wel dat we zelf ooit enigerwijs de lijdenservaringen opgedaan hebben. Dit alles geldt natuurlijk al evenzeer voor onze relatie tot het goede in de situatie van anderen. Hier voelen we ons behaaglijk, gelukkig, goed, *omdat* de andere zich in een goede situatie bevindt.

We zijn bereid om te pogen het hiden op te beffen — hoewel we wel niet tot alles bereid zijn. Er zijn trouwens ook vele dingen die niet in onze macht liggen. Als we de pijn willen vermijden, moeten we ons vaak kunstmatig *afschermen*. Maar het is evenzeer waar dat het ons goed doet als iemand anders het goed heeft. En dat is geen contemplatie, want ons gehele wezen is erbij betrokken. Ook hiervoor kunnen we ons afschermen. Maar *oorspronkelijk* is een zeker gevoel voor de andere — met wie we ons identificeren.

We moeten en kunnen niet verder vragen naar de *oorsprong* van deze gerichtheid op de andere. Wij *zijn* die. Ze is meegegeven met onze menselijkheid. Ze is onze 'eigenaardigheid'. We *zijn* excentrisch. We leven buiten onszelf — hoewel natuurlijk niet totaal. We leven in de wereld van de dingen en van de anderen, met ons gevoel en met ons verstand, met ons gehele wezen. Het is dit gegeven dat me heeft doen schrijven dat we niet gelukkig kunnen zijn als het geluk van minstens een aantal anderen daar niet in is opgenomen. Ik zal betogen dat dit niets met liefdesverlangen te maken heeft. We verlangen trouwens niets van het dier dat we uit zijn pijn willen verlossen. Of juist, we gaan in op een spontane band die ons met het dier verbindt, een band die tot op zekere hoogte ons leven zelf is. Dat dit gegeven ons leven zelf is, heeft me ook doen schrijven dat we op die manier onszelf als mens realiseren. Dat is allesbehalve onbaatzuchtig, maar ook niet zelfzuchtig in de gebruikelijke betekenis die veronderstelt dat zelfzucht me *tegenover* de andere plaatst. Ik realiseer mezelf immers *buiten me zelf* — of althans deze realisatie *buiten mezelf* is een constitutief element van mijn leven.

Moeten we niet op zoek gaan naar een of andere *drijfveer* — die me in de andere geïnteresseerd doet zijn? Ja en neen.

Ik heb gesproken van verstand en gevoel. Minstens het *gevoel* is met zo iets als een drijfveer verwant. Een drijfveer hoeft ook niet allesbeheersend te zijn. Onze belangstelling in andere mensen is zeker eerder zwak te noemen. (Als deze bekommernis om de andere(n) allesbeheersend zou zijn, zou het onbegrijpelijk zijn waarom de mensen elkaar zoveel ellende berokkenen). Ze laat zich gemakkelijk onder de voet lopen door onze rechtstreekse vitale gerichtheid op de dingen en op de mensen, door onze materiële noden in strikte zin, en door nog andere dingen. Maar we *hebben* die belangstelling. We kunnen niet *alleen* gelukkig zijn. Vandaar dat het onze taak als mensen is om voor elkaar een aansporing te zijn, om ons door middel van allerlei politieke, sociale, economische, pedagogische regelingen in de meest gunstige condities te verplaatsen die ons ertoe aanzetten aan deze zorg voor de andere(n) te voldoen, om zo ons leven *ten volle* te realiseren.

We willen er op wijzen dat de mens hoe dan ook zijn *instincten* kwijt is en dit ter wille van hetzelfde fundamentele vermogen dat we hierboven besproken hebben. De mens is hoe dan ook geen dier meer. Hij is niet opgesloten in zijn driften. Zijn driftleven is verregaand onbepaald, want het moet nog eerst een object vinden. Hij staat dus open op de wereld. Hij beschikt over een presentieveld, over een wereld, van dingen en andere mensen. We herhalen dat dit iets ultiems of oorspronkelijks is. Men kan hier niet verder vragen. De mens lijdt dus eventueel onder de andere mensen, maar hij *geniet* ze ook en hij voelt zich uiteindelijk slechts goed als hij weet dat andere mensen het eveneens goed hebben. Tot zijn ik hoort een stuk externe realiteit.

We verduidelijken nog een punt door het verschijnsel *medelijden* wat uit te diepen. Medelijden is mee lijden. Het

is zeker dat dat betekent dat we in ons lijf zekere pijnlijke gevoelens ondervinden (of toch minstens ooit ondervonden hebben). Hoe wezenlijk zijn die gevoelens? Want per slot van rekening gaat het over het lijden van de andere, niet over het eigen lijden. Natuurlijk dat we het lijden op de een of andere manier moeten kunnen meevoltrekken. Als we zelf gevoelloos zijn, zijn we niet vatbaar voor medelijden. Het wezenlijke punt is echter toch dat het over het lijden van de *andere* gaat. Als we alleen maar in ons lichaam lijden, betekent dat dat we ons niet in het perspectief dat de andere is, vermogen te verplaatsen of misschien juist, of toch meestal correcter, dat we ons tegen het innemen van het perspectief van de andere *verzetten*. Natuurlijk, en ik herhaal, kunnen we het perspectief van de andere (op zijn lichaam, op zijn situatie) maar overnemen, als we het zelf kennen, ervaren hebben, aangevoeld hebben. Het medelijden strekt daarom zeker niet eindeloos ver. Hetzelfde geldt voor het omgekeerde van het lijden: meevoelen (het meevoelen van het goede). Ook het meevoelen van het geluk van iemand anders is aan beperkingen onderhevig.

We kunnen ons *afschermen* op de wijze waarop de Grieken of waarop Hobbes (die heel zeker aan de Griekse explicaties, in het bijzonder de opvatting van Thucydides denkt) dat gedaan hebben. Voor Hobbes is medelijden in feite volkomen zelfbetrokken (de term *zelfbetrokken* is van ons, niet van Hobbes). Men heeft, volgens Hobbes, met iemand medelijden, omdat we en in zover we vrezen dat ons hetzelfde leed kan overkomen. We zijn dus in feite helemaal niet om die andere bekommerd, we vrezen voor onszelf. Vandaar ook dat we met boeven (op het schavot bijvoorbeeld) weinig medelijden voelen, omdat we ons niet kunnen voorstellen dat dat onheil (het schavot) ook ons zou kunnen overkomen. Ik

geloof dat Hobbes' explicatie van medelijden elke werkelijke ervaring van medelijden tegenspreekt. Natuurlijk dat we 'in' ons iets voelen, of dat we gedachten hebben of beseft. Evenwel, deze zijn slechts het effect van het feit dat we de andere zien lijden, en dat we dus reeds het perspectief dat de andere is, ingenomen hebben. We lijden *omdat* we het lijden van de andere mens zien, we zijn gelukkig *omdat* we het geluk van de andere mens zien. We zijn dus op het externe gericht, we zijn met het object 'versmolten'. We identificeren ons met de andere.

De verhouding is misschien volstrekt analoog aan de relatie tussen gewaarwordingen (sensaties) en het object zelf. De appel is zuur of zoet, niet onze gewaarwordingen, hoewel we in ons lijf zekere gewaarwordingen hebben. De gewaarwordingen echter worden als het ware overstegen, meegenomen in het object, ze verdwijnen in het object. Wat we waarnemen is dus het object, wat we voelen steekt als het ware in het object. Waarom zou het anders staan als dit object een ander mens is? We voelen dus 'in' het object, we voelen 'in' de andere mens. Ons (voorafgaandelijk of gelijktijdig) gevoel of verstand is de springplank naar de andere. Er springt iets op de andere over, dat zich nu daar, in die andere, bevindt. Ons gevoel is de *voorwaarde*, de *basis*, de *steun*, voor het tot standkomen van onze waarneming van de andere. Maar de andere is *de zaak zelf*. Mijn *openstaan* op de andere, vanuit alles wat ik ben (zoals mijn ervaringen van pijn en welbevinden) wordt door die andere als het ware opgevuld. We zijn namelijk in staat op de plaats van de andere te gaan staan — hoewel vanuit onze eigen plaats. In feite ontkent Hobbes dat. Voor Hobbes is de mens inderdaad in zichzelf opgesloten, in de vitale heweging die hij is. Zijn gevoel is louter het gevoel van zijn eigen lust of onlust. En zijn verstand is

loutere berekening in het kader van die lust of onlust.

Als dit alles hout snijdt, is het meteen ook een argumentatie ten voordele van de *intentionele* opvatting van gevoelens en behoeften (waarvoor ik ook al gepleit heb in mijn tekst "De plaats van de gevoeligheid in het menselijk leven"). Ik zie ook niet wat het belang kan zijn van het *ascetische vermogen* voor het verlangen naar liefde. Of in ieder geval heeft het ascetische vermogen nog andere functies dan Rudolf uiteenzet. Het is immers datgene wat de mens tot mens maakt, en wat — hier ons punt — de mens in de mogelijkheid stelt om 'naasten' te hebben. En hiermee rijst de mogelijkheid om offervaardigheid, zelfuitwissing, nog een andere duiding te geven dan Rudolf doet. Hierover nog in wat volgt.

2 *Ontoereikend begrip van liefde*

Erotische liefde, zegt Rudolf, is een materiële of zintuiglijke behoefte, een nood aan het lichaam van een ander mens. Zoals alle materiële behoeften is ze uit op hevrediging, ze wil een spanning opheffen (hlz. 29). Materiële behoeften moeten bevredigd worden ter wille van het *overleven*.

In contrast hiermee is erotisch liefdesverlangen

"Semand's verlangen dat een ander mens in hem belang stelt omdat die zijn lichaam begeert" (blz. 29).

Maar dit erotische liefdesverlangen, zo vervolgt Rudolf, is

"bijna nooit enkel dit erotisch liefdesverlangen: men wil immers integendeel niet *alleen* bemind worden omdat men interesse opwekt in seksueel opzicht, maar ook omdat men interesse opwekt voor de eigen 'persoonlijke' voortreffelijkheden, gaande van de lichamelijke

schoonheid, over een aangenaam karakter en een goede gezindheid, tot en met verstand, ontwikkeling en wijsheid" (blz. 29-30).

(We mogen hier vermoedelijk in de lijn van de opsomming nog heel wat toevoegen: je wil ook dat iemand van je houdt ter wille van het feit dat je die of die dingen bent en doet, dansen, zingen, springen, schrijven, kunstbeoefenen, praten; in feite ter wille van je gehele leven, van je levensloop.)

In het liefdesverlangen wil men dus dat de ander je liefheeft in al je kwaliteiten, in je gehele zijn.

Hier zegt Rudolf over de *liefde* — die de tegenhanger is van het liefdesverlangen — meer dan wat hij in al het voorgaande (van blz. 5 tot blz. 28) gezegd heeft. *En het strookt niet met dit voorgaande.*

Liefde is een materiële behoefte, zo weet Rudolf. Ze is een gevoelde afhankelijkheid, zoals elke materiële behoefte (honger, dorst, enz.) dat is. Kan men echter die kenmerken ervaren als men iemand liefheeft ter wille van zijn schoonheid, karakter, goede gezindheid, verstand, ontwikkeling en wijsheid? En welke gevoelde afhankelijkheid, welke nood moeten die bevredigen? Het is niet in te zien. En waar zit de *spanning* of *gepriktheid* (blz. 9)? Dat is al evenmin te begrijpen. En vervolgens, wat heeft dit alles met *overleven* te maken — het kader waarin Rudolf over materiële behoeften spreekt? De liefde die zich op de genoemde 'dingen' richt, gaat ver boven het overleven uit. De 'bevrediging' is zeer *inhoudelijk* bepaald, zeer specifiek — en ze gaat eveneens ver uit boven "de aard van de gevoeligheid van een bepaald slag mensen en ook van één enkel mens" (blz. 9). Trouwens, Rudolf zet de laatste passage als volgt verder: "Dat een mens behoefte voelt iets te eten wat *hem* smaakt, verandert echter niets aan het feit dat mensen 'iets' te eten

moeten hebben om te overleven"). Het gaat Rudolf om de algemeenheid, het 'overleven' als dusdanig, om zo te zeggen. De hierboven opgesomde eigenschappen hebben in vele gevallen geen uitstaans met 'overleven'. (Ze hebben veeleer te maken met een 'goed leven', inbegrepen een 'goed leven met anderen'.) Wat heb ik hier in feite *nodig* voor het overleven? Ik zie niet in wat.

De ontoereikende bepaling van liefde of van materiële behoeften wordt nog duidelijker als men op andere invullingen van liefde let dan erotische liefde.

Vriendschap bijvoorbeeld. Hoe is die te ervaren als de bevrediging van een overlevensbehoefte? Men praat immers gewoon graag met zijn vriend, men is graag samen, men zoekt elkaar op. Men wisselt gedachten en diensten uit, enzovoort. Men 'verrijkt' elkaar. Het is een stuk 'goed leven'. Als er van een nood sprake moet zijn — wat ik eigenlijk niet betwijfel, hoewel ik die nood anders invul dan Rudolf doet — dan is het de nood aan een goed leven, niet de opheffing van een spanning die het leven ondraaglijk zou maken als ze zou aanhouden.

En wat te denken van de liefde van ouders voor hun kinderen, of van talloze vrouwen voor baby's (die niet eens de eigen baby's moeten zijn)? Ook hier wellicht de bevrediging van een zekere nood — maar dan opnieuw in de zin dat die vrouwen door middel van hun liefde een stuk goed leven aan hun leven toevoegen.

Als ik van iemand hou ter wille van al de opgenoemde eigenschappen dan ben ik daarmee *gelukkig, blij, verheugd*, enzovoort. Deze gevoelens horen in Rudolfs 'systeem' eerder thuis in de rubriek van het vervulde liefdesverlangen. En inderdaad er lijkt een verband te zijn. Maar niet eens altijd, want de baby waarvan men houdt, is wel afhankelijk van de

ouders, maar het is absurd dat het hun om die afhankelijkheid te doen zou zijn, en trouwens, die afhankelijkheid moet er niet eens zijn, zoals bij het belang dat een vrouw in een haar vreemde baby stelt.

Als er enige gelijkenis met het liefdesverlangen is, dan gaat het over het volgende: als ik van iemand hou, maar nu blijkt dat die andere niets om mij geeft, dan is in feite geen band, geen identificatie, geen gemeenschap ontstaan. Ik word afgewezen, en dat is zeer onbevredigend voor wie liefheeft. Hoewel mijn liefde daarmee niet moet verdwijnen. Ouders blijven doorgaans van hun kinderen houden, ook als die kinderen zich van hun ouders afkeren. Ze blijven geïnteresseerd — tot aan het daden stellen toe, niet alleen maar louter 'contemplatief'. Dat is in vele andere gevallen eveneens vaak zo. Ook als er niet eens verwacht wordt dat de band wederkerig zal zijn. De leraar blijft het goed voor hebben met zijn weerbarstige leerling. In medelijden is dat trouwens zeer duidelijk. Ik spring niet iemand bij *om* hem van mezelf afhankelijk te weten. Ik help hem gewoon. Hoewel het ook hier zo is dat als achteraf blijkt dat de geholpene zich geen barst om de helper bekommert, dat onbevredigend blijft, om dezelfde reden als zo pas gezegd: de situatie impliceerde in feite een band, een solidariteit — die de helper in feite in zijn gedachten en in zijn daden met zich mee had — maar die niet tot stand gekomen is of die direct weer verbroken wordt.

Rudolf reduceert *liefde* dus in feite tot *gevoelde afhankelijkheid* in het kader van het *overleven*. Dat komt er bijna op neer dat *liefde* in zijn 'systeem' afwezig is.

Het feit dat Rudolf de materiële kant van het bestaan zo stiefmoederlijk opvat, brengt mee dat hij in de vervulling van die kant van het menselijke bestaan geen enkele *zin* vermag

te vinden. De mens vervult de zin van zijn leven hier dus *niet*. Het is binnen Rudolfs denkkader begrijpelijk, want het materiële betreft het louter *overleven*. Het is niets dan de opheffing van een nood.

Niets belet ons echter om het materiële leven — nu beter het *zintuiglijke* leven te noemen — ruimer op te vatten. Hierboven hebben we dat reeds gedaan door op de opsomming in te gaan die Rudolf geeft van wat men in een ander allemaal verlangt lief te hebben.

Maar niets houdt ons nog tegen om nog verder te gaan en ook het materiële leven tot het 'goede leven' uit te breiden.

En hier reeds — in de vervulling van het zintuiglijke leven, in het *genieten* ervan — zien de meeste mensen een eerste zin van hun leven. We bedoelen niet dat hij de enige zin van een mensenleven is. Ver van daar zelfs. Maar zin moet niet als een *monoliet* opgevat worden. Hij kan uit meerdere 'stukken' bestaan. Een belangrijk ander stuk is immers *gemeenschap, band, solidariteit*.

Het is duidelijk dat het belangrijke idee van Rudolf — dat de zin van het leven erin bestaat mensen van je *afhankelijk* te weten — hierdoor eveneens in een ander licht komt te staan. Wat belangrijk wordt, is de vervulling van een zintuiglijk leven, insluitende solidaire banden met andere mensen — en niet afhankelijkheid of onafhankelijkheid.

3 De betekenis van de zin van het leven

"Mensen willen niet enkel overleven, ze willen 'leven', een leven dat 'de moeite waard' is, een leven dat 'vervuld' is, dat zin heeft, een zinvol leven. Een zinvol leven, dat is een leven met een antwoord op de vraag waarvoor men eigenlijk leeft en misschien met veel moeite enkel maar overleeft" (blz. 26).

Rudolf verbindt dit verlangen naar een zin van het leven met de menselijke geboortigheid (blz. 27). De mensen hebben er niet om gevraagd om te leven en leven is ook niet nodig of noodzakelijk. Ze zijn toevallig door hun ouders op de wereld gezet.

“Veel hebben ze nodig om te overleven; het is een vraag of het nodig is dat ze zelf leven, of het een of andere noodzaak, een zin, of tenminste ergens een nut heeft dat ze leven en zich de moeite geven om te overleven” (blz. 27).

De mensen zoeken daarom de zin van hun leven in hun leven voor een ander mens die hen ‘nodig heeft’, die zonder hen niet kan leven (blz. 28), wat men liefde noemt (blz. 28).

Het is alsof Rudolf de gratuietheid van het bestaan wil overstijgen, overmeesteren, en in feite alsof er voor het leven een zin *buiten* of *tegenover* het leven moet gevonden worden. Dat komt natuurlijk door het feit dat Rudolf het materiële leven als dusdanig maar niets vindt en tegelijk ook de liefde niet met het ‘goede leven’ in verband weet te brengen. Waarom zou eigenlijk het leven een zin moeten hebben, in de betekenis die Rudolf aan *zin* toekent? Natuurlijk dat het leven *op zich* niet toereikend is, het is immers op alle vlakken onvoltooid, het vraagt om vervulling, waarvoor de mens een en ander moet doen. Maar als het leven vervulling krijgt in de zin van het *genieten* van het leven en van andere mensen, verkrijgt het een zin. Natuurlijk dat ik me nuttig wil maken. Immers op die manier vervul ik mijn leven dat moeilijk als vervuld kan beschouwd worden als niet minstens de mensen uit mijn omgeving mede aan hun trekken komen (waartoe ik een bijdrage kan en moet leveren). Maar we zien niet in wat dit met een hang naar *noodzakelijk zijn* te

maken zou kunnen hebben. Het leven is gratuiet en blijft dat. Maar we kunnen het al of niet genieten. Als we het genieten is er *zin*. Het is natuurlijk duidelijk dat Rudolf gelijk heeft in de twee aansluitende voorbeelden van extremen van zinloosheid. Als, inderdaad, het leven zo hard is dat er van behoeftenbevrediging (of we zeggen liever *genietingen*) geen sprake meer kan zijn, dan verliest het leven zijn zin. Maar we zouden durven stellen dat ook de zinloosheid zal blijven bestaan als ik me ondertussen voor iemand anders of voor enkele anderen nuttig of noodzakelijk zou weten te maken. De zin van het leven vertoont immers verschillende facetten. En natuurlijk dat het leven zinloos wordt als ik wel mijn materiële behoeften bevredig (of misschien juist als ik in de volle maat van alles kan genieten), maar als ik ondertussen eenzaam ben, geen banden heb, verlaten ben, als ik van niemand hou en als niemand van mij houdt. Maar heeft dat zoveel met de hang naar *noodzaak* te maken? Het heeft nog minder met mijn verlangen naar *macht* te maken, dat, zoals zal blijken voor Rudolf in feite datgene is wat *achter* mijn verlangen om noodzakelijk of nuttig te zijn steekt.

Zou het in feite niet meer "de moeite waard" (blz. 26) zijn om ervoor te zorgen dat wij allen samen een vervuld leven kunnen genieten, in plaats van de zin van het leven in *macht* te zoeken? Verzeilt Rudolf hiermee niet in een of andere vorm van absolutisme of extremisme? Hij zegt dat zonder de doodsverachting, zonder de offervaardigheid, zonder de bereidheid om zelfs het eigen leven (overleven) op te offeren, zowel de goede als de slechte kanten van de geschiedenis onbegrijpelijk zijn. Akkoord, wat de slechte kanten betreft. Maar hoeden we er ons voor in de genoemde kentrekken van de mens ook veel goeds te zien — tenzij in enkele limietgevallen. De dood uitdagen, tot het uiterste bereid zijn kan

ten hoogste de *reactie* zijn op de doodsverachting — ter wille van hun knotsgekke machtsdrang — van *anderen*.

4 De 'dialectiek' van nut en macht

Rudolf verbindt *het nodig zijn* met het *afhankelijk maken* van de andere — wat me een gevoel van macht bezorgt. Hij zegt uitdrukkelijk dat dit de *drijfveer* (blz. 33) is achter mijn verlangen om nuttig te zijn. Confronteren we ons met de 'dialectiek' tussen nodig of nuttig zijn en macht.

Hij [de morele mens] is bereid voor de behoeften en belangen van een ander in te staan. Het is duidelijk dat hij daarmee de andere voor de bevrediging van zijn behoeften en de behartiging van zijn belangen van zich afhankelijk maakt, en zichzelf bij de andere nuttig, ja zelfs noodzakelijk en onmisbaar maakt. Is dit alleen een (ongewild) *gevolg* van zijn moreel gedrag tegenover de ander, en niet evenzeer een *motief* van zijn moreel gedrag? Moet het dit niet zijn, indien moreel gedrag toch aan een eigen drijfveer moet ontspringen en deze niet de eigen materiële behoefte en de ermee verbonden belangen kan zijn? En verdient dit dan niet de naam van een bijzondere 'wil tot macht', namelijk een wil om de ander op zich aangewezen en van zich afhankelijk te maken" (blz. 33)?

Wat is hier doel en wat is middel? Blijkbaar is het doel de macht, het gevoel dat de andere van jou afhankelijk is. Blijkbaar is het middel daartoe, of het gevolg, het nut dat de andere daarbij ondervindt. Waaruit (nogmaals) blijkt dat ik me voor de andere niet interesseer, dat ik in feite in mezelf geïnteresseerd ben, in mijn macht, of in de uitbreiding van mijn macht. Natuurlijk dat ik hiervoor met de andere rekening moet houden, dat ik inzicht, kunde, begrip voor de andere moet inbrengen — zaken waarop Rudolf zeer

insisteert.

Niettemin zijn er twee dingen, enerzijds het primaat van het verlangen naar macht, anderzijds het tegemoetkomen aan de andere. Rudolf meent dat die twee aspecten onverbrekkelijk samenboren — althans bij een ‘verstandig’ verlangen naar macht, waarover we nu direct moeten uitweiden.

Als macht nu het primaire gegeven zou zijn (wat betekent het afhankelijk maken van de andere) — wat kan mij dan tegen houden om dat brutaal, of ‘zuiver’ te doen? Rudolf noemt zulke houding decadent en belemmerend geen uiting van macht, eerder van onmacht. Men zou er zo nauwelijks in slagen om de andere afhankelijk te maken.

“Het [het narcisme, dit is het decadente machtstreven] is absurd en onredelijk omdat het iemand die zich zo gedraagt, nooit kan lukken een ander ernstig van zich afhankelijk te maken, zichzelf bij hem onmisbaar te maken” ... (blz. 36).

Dat is onbegrijpelijk. Ik zie niet hoe streven naar macht op nut voor de andere moet uitlopen. Ik zie de noodzakelijke band niet.

Macht is nu eenmaal macht, afhankelijkheid is nu eenmaal afhankelijkheid. Dat de andere tegenwerkt, dat men zijn verslaving tot het uiterste doordrijft, tot het absurde, geeft in feite nog een groter gevoel van macht — als men tenminste de sterkste blijft. Rudolf zegt dat decadent machtsstreven onredelijk is. Redelijkheid echter kan volgens hem zelf alleen betekenen dat men zijn machtsverlangen effectief tot vervulling weet te brengen — wat volgens hem echter niet het geval is bij decadente macht. En het is trouwens ook onjuist te stellen dat wie zuivere macht nastreeft daarbij niets van *vertu*, *virtus*, *arètè* vertoont, hoewel ze op andere dingen

slaan dan Rudolf bedoelt, en dat hij zonder *verdiens*te zou zijn, maar dan wel een verdienste in de oorlog, in de strijd, in de arena, enzovoort.

Rudolf is al te zeer Nietzscheaan, een geraffineerde Nietzscheaan — *geraffineerd* moet ik eigenlijk niet toevoegen, want Nietzsches denken *is* geraffineerd machtsdenken.

Ik zie al evenmin het verschil tussen decadent politiek gedrag en verstandig politiek gedrag. Als het de bedoeling is dat je behoeften bevredigd worden, zeg maar, dat je moeiteloos van het leven geniet, dan zorg je er maar hest voor de andere te verslaven, uit te buiten, en je schernt je af met geweld en dreigement. En natuurlijk dat je met de andere rekening houdt, want je bent niets met onbekwamen. En je maakt ze wel *gewillig* door ze elk alternatief te ontnemen (zoals de Griekse en Romeinse slaven deskundig en gewillig waren). En let wel, er is vermoedelijk niet veel deskundigheid en gewilligheid bij de onderdanen noodzakelijk als het zo is dat de (feodale) heer — de grote consument, volgens Marx — wil genieten. Rudolf zou zulk optreden onredelijk politiek gedrag noemen. "Omdat het nooit kan lukken om, door een beroep te doen op anderen, de bevrediging van de eigen behoeften en de behartiging van de eigen belangen te verkrijgen. Want zo'n gedrag is ontaard tot *parasitisme* van nitbuiters, dat onvermijdelijk zijn eigen grondslag ondermijnt" (blz. 39). Het is onredelijk en ondoelmatig, zegt Rudolf (blz. 39). Het is niet in te zien.

Ik zie veeleer niet hoe men tot een humane maatschappij kan komen als men de mens daarbij moet aansporen tot macht (als doel op zich, want macht als middel, als vermogen, is voor mij geen probleem). De aansporing, hoe goed bedoeld ook, zal steeds haar doel voorbijschieten, omdat ze hoe dan ook aan onze banden met de andere mens voorbij-

schiet. Van de *verstandige* of *redelijke* politiek of moraal zal niet veel in huis komen.

Wel vind ik evenmin als Rudolf dat de genoemde 'machtsmensen' aan hun trekken komen — evenwel omdat ze de *solidaire* kant van hun bestaan negeren, waar ze hoe dan ook weet van (blijven) hebben. Maar ik meen elk machtsdenken te moeten veroordelen, bedoeld is een denken dat op macht uit is als *doel*, wat hier bij Rudolf het geval lijkt te zijn. We menen dat de mensen (steeds, tot op zekere hoogte) in elkaar geïnteresseerd zijn en niet alleen in de bevrediging van hun behoeften en in hun hunker naar liefde of in hun machtsstreven.

GEVOELEN, BEGRIP EN MORELE GEDRAGING

Rudolf Boehm

1 De behoefte aan, of het belang van, morele gedragingen

Wellicht is de kernvraag in de discussie tussen Willy Coolsaet en mij de volgende, hoewel noch hij noch ik haar tot nog toe uitdrukkelijk hebben gesteld: bestaat er bij de mensen zoiets als een 'aan den lijve' aangevoelde behoefte aan een morele gedraging? Willy lijkt te menen van wel, ikzelf vrees het te moeten betwijfelen. Onder een morele gedraging versta ik een gedraging die getuigt van een bereidheid zijn eigen materiële behoeften en de daarmee verbonden belangen gedeeltelijk opzij te zetten (hun bevrediging of behartiging te verzaken) ter wille van de materiële behoeften van een ander, indien niet van alle anderen.

Wat mij betreft: mijn schetsen die aanleiding hebben gegeven tot deze discussie (niet enkel met Willy) horen niet bij het ontwerp van een moraal, maar van een 'topica'. Wat me in dit verband moest bezig houden, was de vraag op basis waarvan een thematiek, of de belangstelling (het interesse) in een bepaalde thematiek kon verantwoord zijn. En ik dacht dat interessen (of belangen) verantwoord zijn voor zover ze verbonden zijn met onze werkelijk 'aan den lijve' aangevoelde behoeften. En ik meende slechts twee dergelijke oorspronkelijk aangevoelde behoeften van de mensen te onderkennen, uiteraard enkel in 't algemeen en 'abstract'

gesproken: materiële behoeften ter wille van het louter overleven, en de behoefte aan, of het verlangen naar, een zinvol leven. En ik bepleitte dat dit verlangen naar een zinvol leven het met zich meebracht dat het in ons meest eigen belang was (hoewel velen dat niet begrijpen) ons moreel te gedragen t.o.v. anderen, omdat enkel dit aan zo'n verlangen voldoening kon schenken. Ik had het dus over een 'moreel belang' van de mensen, d.w.z. over het belang dat ze hebben bij (hun eigen) morele gedraging. Uitdrukkelijk was daarmee nog niets gezegd over de vraag of er niet bij de mensen óók zoiets bestond als een 'morele behoefte', d.w.z. een 'aan den lijve' ondervonden behoefte om zich moreel te gedragen t.o.v. anderen.

Terloops gezegd: ik maakte dus een verschil, éénerzijds tussen twee soorten behoeften: materiële behoeften en het verlangen naar een zinvol leven, en anderzijds tussen behoeften, die aan den lijve aan gevoeld worden, en daarmee verbonden, maar niet zelf aan gevoelde, belangen of interessen. Tot mijn verwondering hebben sommigen van mijn lezers er een soort hiërarchisering in willen zien: alsof voor mij, wat ik belangen noemde, niet zo belangrijk was, en alsof het verlangen naar een zinvol leven bijkomstig was t.o.v. onze materiële behoeften. Dat is niet mijn manier van denken. De belangen die met onze behoeften verbonden zijn, zijn niet daarom minder belangrijk dat we ze niet 'onmiddellijk' lichamenlijk aanvoelen. Onze behoeften zijn niet minder gevoelig doordat we hun eigen belang niet kunnen inzien. En noch onze materiële behoeften noch ons verlangen naar een zinvol leven kunnen we minder ernstig opnemen omdat de bevrediging van de éne ons nog geen zinvol leven waarborgt of omdat de voldoening van het ander verlangen ons ook niet bevrijdt van onze materiële behoeften. (Het is helemaal iets anders

dat de vervulling van ons verlangen naar een zinvol leven volgens mij alles te maken heeft met de bevrediging van de materiële behoeften — van de anderen.)

Ik kom terug op de gestelde vraag, te weten of er zoiets bestaat als een oorspronkelijke morele gevoeligheid van de mensen voor elkaar. Het is dat wat Willy lijkt te willen bevestigen. Als ik even mag trachten zijn mening tot uitdrukking te brengen, zoals ze me overkomt, zonder hem letterlijk te citeren: hij meent dat we ons goed voelen als we zien dat anderen het goed stellen, en dat we eronder lijden als we anderen zien lijden. Daartegen werp ik op: al te vaak zien de mensen het welzijn van anderen enkel met jaloersheid, afgunst, nijd, verontwaardiging en haat, en vaak genoeg (hoewel zeker niet steeds) niet eens ten onrechte. En al te vaak ontvluchten de mensen de blik, of zelfs de gedachte, van het lijden van anderen; en zelfs als ze het aanzien, geeft hen dat steeds aanleiding tot een morele gedraging?

Maar mijn twijfels zijn niet enkel gegrond op deze 'statistieken'. Dát zoiets bestaat als echt medeleven, echt medelijden en echte deelneming ook in de vreugde van een andere, kan en wil ik uiteraard niet ontkennen. Ik stel me alleen de vraag of het hierbij gaat over oorspronkelijke gevoelens, en niet in feite over gevoelens die voortvloeien uit onze gedachten. (Want uiteraard kan ons ook een loutere gedachte met vreugde of schrik vervullen, zelfs een verkeerde gedachte.) In één passage van zijn hetoog lijkt me Willy zelf dat zo verregaande te bevestigen dat ik bijna begin te twijfelen of ik hem terecht de overtuiging heb toegeschreven dat er niet enkel morele belangen, maar ook echt aangevoelde morele behoeften bestaan. Ik wil die passage zin voor zin weergeven en er telkens mijn opmerkingen op laten volgen. "We lijden als we iemand anders zien lijden" — maar toch niet

aan hetzelfde waar die andere aan lijdt, maar enkel aan wat we zien, omdat we het (juist of verkeerd, maar dat doet er nu niet toe) interpreteren als een uitdrukking van lijden. "Zonder enige voorstelling voelen we mee" — de voorstelling dat die andere lijdt moet er wel tussenkomen, want dat 'meevoelen' kan enkel betekenen dat wij ook iets voelen, maar niet dat ook wij aan den lijve de pijn aanvoelen die de andere aanvoelt. "Als we iemand van de kou zien rillen, dan rillen we in een zekere zin mee, ook als we daardoor niet echt kou krijgen" — inderdaad enkel 'in een zekere zin', namelijk in die zin dat de loutere gedachte hoe koud die mens het moet hebben, onszelf kan doen rillen hoewel we de koude waaronder hij lijdt nog steeds niet aanvoelen. "We *beseffen* in feite dat de andere het koud heeft" — of beter gezegd, we veronderstellen het (niet zonder redenen, maar misschien ook ten onrechte, b.v. wanneer we iemand zien rillen in een film). "Dat zou niet kunnen als we niet voor kou vatbaar zouden zijn, wat erop neerkomt dat we ooit of zelfs vaak zelf kou hebben geleden" — dat lijkt me niet echt nodig, het volstaat dat ik zelf al heb ondervonden wat pijn is (op welke manier dan ook) om getroffen te kunnen worden door een uitdrukking van lijden bij een ander. "We *begrijpen* de onaangename, maar ook de aangename, situatie van de andere(n)" — het gaat inderdaad primair niet om een gevoelen, maar om een 'begrijpen', eventueel '*beseffen*' of '*weten*' (zoals Willy verderop zal zeggen): we kunnen met de andere niet echt 'meevoelen', maar we kunnen ons in zijn pijnlijke situatie in-denken, en het is die gedachte die ons zelf pijnlijk kan zijn (want altijd is ook dat niet het geval). Kortom: "dat we met de andere mensen of dieren *meelijden*, kan niet betekenen, of betekent veelal niet, dat we hetzelfde lijden in ons voelen" — of eenvoudiger gezegd: het betekent

dat niet.

Met andere woorden, we zullen ons allicht moeten neerleggen bij het feit dat zoiets als een oorspronkelijk aangevoelde morele behoefte, een 'medelijden' of 'medevoelen' in de meest letterlijke betekenis van deze woorden (die we hier moeten opeisen) niet bestaat. (Waarbij ik veronderstel dat als er zo'n echt mee-voelen zou bestaan, dit ons wel degelijk ook zal aanwakkeren tot morele gedragingen.) Opnieuw, dat ik vrees dat te moeten vaststellen, betekent geenszins dat ik wat we met een mooi, hoewel enigszins misleidend, woord 'medelijden' noemen (overigens een letterlijke vertaling van Grieks 'sympàtheia', Latijn 'condolentia', later 'compassio'), zou misprijzen of minachten, omdat het afhankelijk is van ons denkvermogen, ons verstand. Ik heb er integendeel reeds vroeger op gewezen dat net dit één van de belangrijkste redenen is om het denken te waarderen dat we het nodig hebben om ons in de situatie van een ander in-te-denken.

Dan weer heb ik ook getracht aan te tonen dat we op de eerste plaats belang hebben bij de 'kunst een uitdrukking te begrijpen' ('hermeneutikè technè') ter wille van ons moreel belang: want om daadwerkelijk te kunnen opkomen voor de noden van anderen, moeten we eerst en vooral in staat zijn te begrijpen waar hij eigenlijk nood aan heeft.

2 *Plato versus Nietzsche?*

In feite gooit echter Willy het, om zijn opvattingen over de morele gevoeligheid van de mensen te staven, over een andere boeg: hij steunt ze op een opvatting van het wezen van de mens. Als dan dit wezen van ons als mensen zou inhouden dat we, zoals men zegt, 'spontaan' meeleven met het geluk en het ongeluk van anderen en dat dit ons aan-

spoort tot morele gedragingen, komen de feitelijke reacties van nogal wat mensen, dat ze integendeel zich kwaad maken over het geluk van anderen en zich zelfs verheugen over het lijden van anderen, niet langer echt in aanmerking: het zijn dan 'afwijkingen' die moeten verklaard worden zonder de vaststaande wezensbepaling van de mens aan te tasten. (En Willy heeft nogal wat werk besteed aan het zoeken van een verklaring van deze afwijkingen; hij heeft zo'n verklaring gevonden in de — enigszins ook voor hem raadselachtige — invloed uitgeoefend door het streven — of een ideologie van dit streven — naar wat hij 'zelfgenoegzaamheid' noemt.)

Willy's bepaling van het wezen van de mens culmineert in zijn uitspraak: "het ascetische vermogen ... is ... datgene wat de mens tot mens maakt". Hij steunt die bepaling (in zijn laatste bijdrage) op de resultaten van de openexperimenten en van Wolfgang Köhler. Wat deze opleveren, is eigenlijk niets anders dan het superieure vermogen van de mens tot objectiviteit, volgens Merleau-Ponty (waar Willy op steunt) een 'dingbezogenes Verhalten'. Dat breidt Willy dan uit tot ons vermogen om ons in te denken in en mede te leven met andere mensen. En hij is er.

Ik heb zo mijn hedenkingen bij die redeneringen. Ik vrees dat Köhler de dingen een beetje overtrokken voorstelt: al te vlug besluit hij misschien uit het feit dat een aap bepaalde dingen niet doet, dat die aap dat niet kan; als die aap er nu gewoon geen zin in heeft? (Bij de mensen is men altijd vlug bij de hand met de bewering dat ze, wat ze bijna nooit doen, wél zouden kunnen, als ze maar wilden). Ik ben ook niet zo zeker dat Willy goed begrijpt wat Merleau-Ponty eigenlijk wil aantonen wanneer hij zich inlaat met wat de experimenten van 'Affen-Köhler' hebben aangetoond. Ik heb ook moeite de sprong mede te voltrekken die Willy maakt

van ons 'dingbezogenes Verhalten' naar onze verhouding tot andere mensen: "Ons perspectief vervloeit spontaan met het perspectief van de andere". Ik kan enkel zeggen: moest het maar zo zijn!

Toch is het niet dat wat me het meest stoort. Naar het einde van zijn laatste bijdrage toe zegt Willy: "Rudolf is al te zeer Nietzscheaan, een geraffineerd Nietzscheaan — *geraffineerd* moet ik eigenlijk niet toevoegen, want Nietzsches denken *is* geraffineerd machtsdenken". Daarvan beticht hij me dus, van een Nietzscheaans geraffineerd machtsdenken, zoals hij Nietzsche verstaat. Welnu, ik ga nu eens Willy betichten van een veel minder geraffineerd platonisme dat hij daar tegenover plaatst. Want ten eerste: hij zet onbetwistbare feitelijke vaststellingen (die hij ook zelf niet eens betwist!) met een handomdraai opzij in naam van een 'ideale' wezensbepaling. Ten tweede, hij ziet het wezen van de mens in zijn superieur vermogen tot objectief denken (want denken, dat is het toch wel), gebaseerd op zijn ascetisch vermogen (zie Plato's 'Phaidoon', als je wil aan de hand van Willy's eigen weergave in zijn 'Autarkeia'-boek). Ten derde, hij bepaalt daarmee het wezen van de mens uitgaande van datgene waartoe de mens meer dan alle andere dieren lijkt in staat te zijn (wat ik niet eens ernstig wil betwisten, hoewel ik vind dat de goede Köhler een beetje overdrijft, wellicht omdat hij een beetje te gemakkelijk veronderstelt dat zijn perspectief spontaan vervloeit met het perspectief van zijn apen). Het herinnert me allemaal sterk aan wat ik reeds in 'Ideologie en ervaring' vertelde over het 'humanistisch narcisme' van onze platoniserende traditie. De bedoeling is natuurlijk, zowel bij Plato als bij Willy (en ik hoop dat Willy dit compliment zal weten te waarderen), niet enkel dit superieur vermogen van de mensen 'in alle objectiviteit' vast

te stellen, maar ons op te roepen dit meest eigen wezen van ons steeds meer te cultiveren en waar te maken.

Ikzelf denk dat we eerder aanleiding hebben om op te letten voor de ontsporingen waar een ophemeling van ons meest eigen vermogen toe kan leiden.

In dit verband had ik graag geweten hoe Willy b.v. het 'geval' zou beoordelen van Adam Smith. Ter herinnering: Smith zag de grondslag van alle economie in het sparen (en investeren), in tegenstelling met het genieten. En hij vroeg zich af wat eigenlijk een mens daartoe kon motiveren. Zijn antwoord luidde: "when we abstain from present pleasure, in order to secure greater pleasure to come, ... (the spectator) cannot fail to approve of our behaviour; and as he knows from experience, how few are capable of this self-command, he looks upon our conduct with a considerable degree of wonder and admiration ... It is the consciousness of this merited approbation and esteem which is alone capable of supporting the agent in this tenour of conduct" (*Theory of Moral Sentiments*, IV.2.8). Smith komt op voor ascese, in plaats van genieting. Ook hij beschouwt blijkbaar het ascetisch vermogen als het meest bewonderenswaardige in de mens. En hij keurt het blijkbaar goed wanneer de gedraging van de mensen gemotiveerd wordt door het narcistisch verlangen om bewondering af te dwingen voor hun ascetisch vermogen. (Let wel, wanneer dit het motief is om te sparen, zal er zeker nooit een einde komen aan het accumuleren; in plaats van te genieten waar het kan, en te sparen waar het moet.) Bezwaarlijk kan men zo'n ingesteldheid echter 'zelfgenoegzaam' noemen; zo'n ascetisch narcist stelt maar al te veel belang in de 'bewondering' en 'achting' van anderen.

Of wat denkt Willy (als hij stelt dat het ascetisch vermogen de mens tot mens maakt) over de volgende reeds vroe-

ger door mij aangehaalde uitspraak van een andere auteur (wiens naam ik niet nog eens durf noemen): "Afgezien van het ascetisch ideaal had de mens, het dier mens, tot nog toe geen zin. Zijn aards bestaan had geen doel: 'waartoe überhaupt mens zijn?' was een vraag zonder antwoord; de wil tot mens en aarde ontbrak ... Niet het lijden, maar de zinloosheid van het lijden was de vloek die tot nog toe de mensheid belastte — en het ascetisch ideaal bevatte het aanbod van zo'n zin! Het was tot nog toe de enige zin." Zou Willy het daarmee eens zijn, en enkel erop staan dat het zó ook best zou moeten blijven?

3 Nog een beetje zin van het leven

Of zou de tegenstelling tussen Willy en mij toch nog een heel andere zijn dan de hierboven vermoede? Plots bevestigt hij naar het einde van zijn laatste bijdrage toe "de gratnietheid van het bestaan" — "Het leven is gratuiet en blijft dat". Met andere woorden: het heeft geen enkele zin, het is volstrekt overbodig, het dient voor niets; of ten hoogste, het heeft geen andere zin dan dat we (indien mogelijk) ervan genieten: "Als we het genieten, is er zin". (Willy spreekt ook nog van een 'vervuld' of 'goed leven', maar de vraag is toch net waarin zo'n 'vervulling' of 'goed-zijn' bestaat, en Willy's antwoord luidt dan opnieuw: in de genieting.)

Nochtans geeft Willy zelf zonder meer toe "dat natuurlijk het leven zinloos wordt als ik wel mijn materiële behoeften bevredig (of misschien juist als ik in de volle maat van alles kan genieten)" — (in plaats van "of misschien juist" had hij moeten schrijven "en zelfs indien ik ...") — "maar als ik ondertussen eenzaam ben, geen banden heb, verlaten ben, als ik van niemand hou en als niemand van mij houdt".

Daarmee is voor een stuk niets anders gezegd dan wat ook ik wilde zeggen, nl. dat de zin van mijn leven niet kan verzekerd worden door de loutere, en zelfs ruime, bevrediging van mijn materiële behoeften maar alles te maken heeft met mijn gevoeligheid voor andere mensen. Ik denk wel nog twee opmerkingen te moeten maken. Ten eerste zou ik "als ik van niemand hou" maar opzij laten, want als ik van iemand hou zonder dat die om mij geeft, dan is dat enkel pijnlijk; en ook "eenzaam zijn, geen banden hebben, verlaten zijn" hebben op de eerste plaats ermee te maken of anderen om *mij* geven. (Als ikzelf wel om anderen geef maar die van mij niet moeten hebben, blijf ik eenzaam, verlaten en zonder banden.) Ten tweede, wellicht geeft Willy zelfs een heetje teveel toe. Want als niemand om mij geeft en als ik bijgevolg geen enkele taak heb waar ik mijn leven aan kan wijden en als bijgevolg mijn leven geen zin heeft, zou ik op z'n minst de grootste moeite hebben om van wat dan ook nog te kunnen genieten. Niet enkel kan geen genieting een zin geven aan mijn leven, zonder een zin van mijn leven die van elders moet komen, is er ook geen plaats voor enige echte genieting.

Willy verwijt me dat ik "de gratuietheid van het bestaan" zou "willen overstijgen, overmeesteren" en dat volgens mij "voor het leven een zin *buiten* of *tegenover* het leven moet gevonden worden". Ik wil geen vooropgestelde gratuietheid van het leven "overstijgen" of "overmeesteren", ik zie gewoon geen reden om tot Willy's 'vaststelling' te besluiten: "Het leven is gratuiet en blijft dat". En dit alleszins niet omdat ik zou menen een zin van het leven "*buiten* of *tegenover* het leven" te hebben gevonden. Ik zeg toch maar: het leven van een mens heeft een zin wanneer het betrokken is op het leven, "buiten en tegenover" het eigen leven, van anderen, door namelijk bereid en in staat te zijn om iets te doen

wat beantwoordt aan hún noden, d.w.z. hún materiële behoeften en hun eigen verlangen naar een zinvol leven. Willy zegt zelf vlotweg: "Natuurlijk dat ik me nuttig wil maken. Immers op die manier vervul ik mijn leven dat moeilijk als vervuld kan beschouwd worden als niet minstens de mensen uit mijn omgeving mede aan hun trekken komen (waartoe ik een bijdrage kan en moet leveren)". Hoe kan hij zich echter nuttig maken als, wat hij doet, niet beantwoordt aan wat de anderen echt nodig hebben of tenminste moeilijk kunnen ontberen (het nuttige)? Willy stelt dan nog de vraag of niet soms "het leven zo hard is . . . dat ook de zinloosheid zal blijven bestaan als ik me ondertussen voor iemand anders of voor enkele anderen nuttig of noodzakelijk zou weten te maken" (of: weten te zijn). Dat ontken ik niet. Ik zeg enkel dat net in zo'n geval enkel het bewustzijn dat mijn voortbestaan nodig of althans nuttig is voor anderen me nog kan redden. Het erge is dat iemand die zelf in de ergste ellende verkeert, ook niet meer in staat is om nog iets te doen voor anderen.

Onaanvaardbaar vind ik echter het volgende. Willy neemt betrekking op mijn bewering "dat zonder de doodsverachting, zonder de offervaardigheid, zonder de bereidheid om zelf het eigen leven (overleven) op te offeren, zowel de goede als de slechte kanten van de geschiedenis onbegrijpelijk zijn", en hij repliceert: "Accoord, wat de slechte kanten betreft. Maar hoeden we er ons voor in de genoemde kentrekken van de mens ook veel goeds te zien — tenzij in enkele limietgevallen. De dood uitdagen, tot het uiterste bereid zijn, kan ten hoogste de reactie zijn op de doodsverachting — ter wille van hun knotsgekke machtsdrang — *van anderen*". Limietgevallen? Ten eerste, zo'n knotsgekke machtsdrang (wat ik 'decadent machtstreven' heb genoemd) heeft zich in

de geschiedenis van de mensheid niet enkel in 'limietgeval-
len' voorgedaan. En er is ook nog geregeld de 'knotsgekke'
betweterij van sommige anderen die soms meer onheil te-
weeg brengt dan zelfs de 'knotsgekke machtsdrang'. (Zou
Willy, met niet weinige anderen, veronderstellen dat de el-
lendige toestand van de meerderheid van de mensheid enkel
het gevolg is van de ambities van sommige knotsgekke Mo-
boetoes?) Ten tweede, een vriend van mij is op dit ogenblik
zich kapot aan 't maken met zijn inzet voor zijn doodzieke
vrouw. Een 'limietgeval'? En wie is hier knotsgek? En ten
derde: "zou het in feite niet meer 'de moeite waard' zijn
om ervoor te zorgen dat wij allen samen een vervuld leven
kunnen genieten", vraagt Willy. Fijn. Hoe wil hij daarvoor
zorgen? Door maar te trachten te genieten van het leven?
Of toch door zich enkele opofferingen te getroosten? En dit
ter wille van de noden van de anderen die ons nodig hebben
en van ons afhankelijk zijn? Zou dat niet een zin kunnen
geven aan ons leven?

4 'Feitelijke' en 'morele' kwesties

Willy voelt zich op zijn ongemak als mensen ernaar ver-
langen dat anderen hen nodig hebben (volgens mij wellicht
eerder een belang dan een aangevoeld 'verlangen'), hij hui-
vert van verhoudingen van afhankelijkheid tussen de mensen
onderling, en hij heeft het bijzonder lastig met elke vorm van
'wil tot macht'. Een (althans mogelijk) verband tussen die
drie dingen lijkt hij wel niet te willen ontkennen. Zijn be-
zwaren komen er eerder op neer dat hij deels betwijfelt of
zich deze onderling verbonden verschijnselen wel degelijk in
feite voordoen, en deels dat hij hun optreden, daar waar ze
zich toch zouden voordoen, afkeurt.

Ik wil eerst op de vraag terugkomen of die verschijnselen zich al dan niet feitelijk voordoen.

Dat mensen elkaar echt nodig hebben, of dat ze er belang bij hebben op anderen een beroep te doen om (mede) op te komen, om te beginnen, voor de bevrediging van hun materiële behoeften, zal toch Willy ook wel niet ernstig willen betwisten. De weigering van mensen op een andere een beroep te doen, uit vrees zich op die manier van een andere afhankelijk te maken en hem daarmee in een machtspositie tegenover zichzelf te plaatsen, is net de elementaire verschijningsvorm van 'zelfgenoegzaamheid', waarmee Willy zoveel begaan is.

Het moeilijk punt is enkel dit, of de mensen er ook belang bij hebben dat anderen hén nodig hebben. Mijn — nog steeds louter 'feitelijke' — bewering is dat iedereen zijn leven zou zinloos vinden als niemand hem nodig heeft, als niemand belang heeft bij wat hij doet, of zegt, en bijgevolg ook niet bij zijn bestaan. Wij b.v. filosofie bedrijven: vinden we dat, en bijgevolg ons leven zelf voor zover het neerkomt op 'filosoferen', enkel zinvol in de veronderstelling dat dat voor onze culturele gemeenschap noodzakelijk en onmisbaar is, en twijfelen we niet aan de zin van ons 'filosoferen' telkens we moeten ondervinden dat nogal wat mensen dat als een overbodige luxe beschouwen? Mocht dat niet het geval zijn, zou dat dan niet ook een elementaire vorm zijn van 'zelfgenoegzaamheid', in dit geval doordat we zouden weigeren er belang in te stellen dat anderen ons nodig hebben?

Om het nog aan de hand van een ander voorbeeld toe te lichten: "vriendschap bijvoorbeeld. Hoe is die te ervaren als de bevrediging van een overlevensbehoefte? Men praat immers gewoon graag met zijn vriend, men is graag samen, men zoekt elkaar op. Men wisselt gedachten en diensten uit, en-

zovoort. Men 'verrijkt' elkaar. Het is een stuk 'goed leven'". Aldus Willy. Kan men dát vriendschap noemen? Aan een vriend moet ik iets hebben, en wel iets dat ik nodig heb. Ik moet er iets aan hebben als ik hem opzoek, als ik met hem samen ben, ik moet iets hebben aan wat hij mij kan zeggen; zijn gedachten, en diensten die hij mij bewijst, moeten voor mij belangrijk zijn. Slechts in dit geval kan hij voor mij een vriend zijn; ik kan hem niet om ik weet niet welke andere redenen als een 'vriend' beschouwen en dan maar blij zijn als hij eens langs komt (om zijn namiddag te passeren), met zijn gebabbel, met zijn naïeve ideetjes en met zijn 'diensten' waar ik niet om heb gevraagd (b.v. de zoveelste aanbieding me met zijn auto te vervoeren); dat soort verhouding heb ik met mijn kapper, mijn apothekeres en sommige buurmänner en -vrouwen (en let wel, niet eens een onvriendelijke verhouding). Voor zover heeft het belang dat ik stel in een vriend wel degelijk te maken met mijn 'overlevingsbehoefte', nl. op dezelfde manier waarop 'cultuur' van landbouw tot en met wetenschap en filosofie (en ik zou zelfs zeggen: tot en met literatuur en kunst, maar dat ligt wel iets ingewikkelder) van levensbelang zijn voor de gehele maatschappij, en daarmee ook voor elk (niet zo individueel) lid van de maatschappij. Maar al dit volstaat zelfs nog niet om van vriendschap te kunnen spreken. Voor vriendschap is een wederkerigheid vereist. Ik stel het op prijs, ik heb het nodig, dat ook hij aan wie ik nood heb, van zijn kant mij niet minder nodig heeft, in wezen voor dezelfde dingen. (Een verhouding waar enkel de ene de andere nodig heeft, en de andere liet enkel op prijs stelt dat de ene hem nodig heeft, is bijvoorbeeld die tussen leermeester en leerling; dat is dan echter nog geen vriendschapsverhouding.)

Wat is er nu op tegen? Het is wel duidelijk dat Willy een

afkeer heeft van al wat trekt op, en kan genoemd worden, 'wil tot macht' (die hij ook, om voor mij nog steeds onbegrijpelijke redenen, mede onderbrengt onder zijn begrip van 'zelfgenoegzaamheid', en elke gedraging, of motivering, die met een 'wil tot macht' in verband kan gebracht worden; en dat het hem stoort dat ik niet elke gedraging of motivering onvoorwaardelijk afkeur die trekken vertoont van een 'wil tot macht'. In zijn ijver ziet Willy echter twee feiten over het hoofd. Ten eerste vergeet hij dat ik een verband heb gelegd tussen het verlangen (of het belang) dat een ander me nodig heeft en een soort 'wil tot macht', om te waarschuwen tegen een overdreven waardering van het 'altruïsme van morele gedragingen (zoals ik me tevoren verzette tegen de betichting van louter 'egoïsme', van politieke gedragingen). Ik heb niet gesteld, zoals Willy denkt, dat "wat *achter* mijn verlangen om noodzakelijk of nuttig te zijn" voor anderen steekt een "verlangen naar *macht*" is, maar dat het eerstgenoemde verlangen, of we dat nu willen bekennen of niet, een 'wil tot macht' is en dat het, indien het vervulling vindt, onevenwichtige machtsverhoudingen schept. Waar onze beste bedoelingen, de anderen niet van ons afhankelijk te willen maken, niets aan kunnen veranderen. Waar het mij op aankomt, is of en op welke manieren morele gedragingen tot stand komen, om welke motieven dan ook. ("Het gaat Rudolf om de algemeenheid, het 'overleven' als dusdanig", zegt Willy, hoewel hij dan ook weer zegt "dat Rudolf het materiële leven als dusdanig maar niets vindt", hij had mogen zeggen, het louter overleven 'als dusdanig'; maar ben *ik* het voor wie het enkel nog "om het overleven als dusdanig" gaat, en niet, in de tegenwoordige tijd, honderden van miljoenen mensen?) De ijdelheid op onze zuivere morele ingesteldheid, op onze loutere 'goede wil', is net de bron van een narcis-

tische ontaarding van ons verlangen dat anderen ons nodig hebben, los van het besef dat we aan hun noden ook nog daadwerkelijk moesten beantwoorden om aanspraak te mogen maken op enige waardering.

Het tweede punt waar Willy geen aandacht voor heeft, is dat ik welbewust in dit verband heb gesproken over een "bijzondere 'wil tot macht'", 'wil tot macht' tussen aanhangstekens. Want normaal gezien denkt men bij 'macht' enkel aan overheersing en beschikking over andere mensen, liefst verworven en gehandhaafd door geweld, list en bedrog. In het onderhavig geval wilde ik echter net de nadruk leggen op een soort 'macht' over andere mensen die verworven en eventueel gehandhaafd wordt door dienstbaarheid en beschikbaarheid en de daarvoor vereiste morele kwaliteiten, vernuft, bekwaamheid en begrip. Het is weliswaar opvallend dat het bedrog gepleegd door ongeschikte 'machthebbers' in de eerste betekenis van het woord, er net in bestaat zichzelf te beroemen op hun zogezegde dienstbaarheid en beschikbaarheid en de daarvoor vereiste morele en intellectuele kwaliteiten. Ik ben er echter werkelijk van overtuigd dat zo'n bedrieglijk bewind zich nooit op lange termijn kan handhaven, zelfs niet met geweld, indien de 'ondergeschikten' zich maar bewust worden van hún eigenlijk superieure macht. Ik pleit dus eigenlijk, met een Nietzscheaanse term maar niet in de Nietzscheaanse betekenis, voor een 'slavenmoraal'. Wat de slaven betreft meent Willy: "je maakt ze wel *gewillig* door ze elk alternatief te ontnemen (zoals de Griekse en Romeinse slaven deskundig en gewillig waren)"? Neen, "élk alternatief ontnemen" kun je mensen enkel in 'limietgevallen'. Daarbij komt dan soms wel het uiterste alternatief kijken, inderdaad de doodsverachting, de bereidheid een als zinloos ervaren leven (of louter overleven) op het spel te zetten (zie boven).

In wezen echter zijn de (zogezegd) 'ondergeschikten' steeds 'oppermachtig' t.o.v. de (zogenaamde) 'machthebbers'; want deze laatsten zijn voor de bevrediging van hun materiële behoeften (of genietingen) onmiddellijk aangewezen op de diensten van de eersten, terwijl deze 'ondergeschikten', zeg maar het volk, eigenlijk een 'bewind' enkel nodig hebben met het oog op een 'langer termijn'.

Hier breek ik echter beter af, want nu kom ik bijna volledig terecht op het terrein van de politiek.

* * *

Tot besluit nog eens, mijn schetsen die aanleiding hebben gegeven tot deze discussie komen maar zijdelings in aanraking met het eigenlijk vraagstuk van een moraal, spijs de klemtoon die ik heb gelegd op ons moreel eigenbelang. De taak van een moraal zou die moeten zijn van een thematische kritiek op feitelijk overheersende 'zedes'. De verdienste van Willy bestaat er in mijn ogen in, die kritische vraagstelling van een moraal te willen vernieuwen. Zelf geloof ik dat vooral twee houdingen van de mensen aanleiding geven tot zo'n kritiek. Ten eerste hun onzinnige weigering om zich afhankelijk te maken van anderen, de eigenlijke 'zelfgenoegzaamheid' (in feite denk ik, een verwaarlozing van hun materiële behoeften en belangen ter wille van een overschatting van de kansen van een zinvol leven); en ten tweede hun onderschatting van hun eigen behoefte aan een zinvol leven en hun daarmee verbonden moreel belang, nl. zich in te laten met de materiële behoeften van anderen. In de grond

wellicht twee keer hetzelfde; eigenlijk het zich onschuldig en bevredigd voelen met een goede wil, goede bedoelingen en een nogal beperkt medeleven met anderen.

DE GRENZEN VAN DE GEVOELIGHEID. LYOTARDS
LECTUUR VAN DE ANALYTICA VAN HET
VERHEVENE

Paul Willemarck

Lyotard leest de *analytica van het verhevene*¹ als splijtstof in de systematiek van het kritische denken. In de ervaring van het verhevene ondervindt het subject van het denken een zekere lust in de onlust die zich van de voorstelling meester maakt wanneer ze met haar eigen limiet wordt geconfronteerd. Welk is deze? Het zou de limiet van het esthetische als zodanig zijn: de limiet van de gewaarwording, de grens van de gevoeligheid. Kants beschouwing over het verhevene is geheel en al gewijd aan de analyse van deze eigenaardige grenservaring. Het is de analyse van het gevoel van een ongevoeligheid of van een gevoeligheid voorbij de gewaarwording. Men kan het wellicht ook de geest van de roes noemen. Het is een eigenaardig samengaan van ongevoeligheid en overgevoeligheid, van verdoving en opwinding, waarbij de laatste paradoxalerwijze precies door de eerste wordt aangestoken. Kant noemt het een begeesterend welbehagen (A 104) dat onze zinnen scherpt voor onze ware bestemming. Het betreft een bogere gevoeligheid die ons in staat stelt in naam van de morele vrijheid aan de natuur weerstand te bieden.

In de ontledingsleer van het schone maakt Kant een harmonie zichtbaar tussen de verbeelding en het verstand in een

¹ *Leçons sur l'Analytique du sublime*, 1991.

spel zonder bepalende kracht ten opzichte van het object. De schoonheid verschijnt als een harmonie die een belofte inhoudt voor eenieder die ze "onder ogen" krijgt. Ze zou belangeloos, algemeen en vooral noodzakelijk zijn, hoewel zich dit enkel toont als een voorbeeld. De schoonheid levert weliswaar slechts enkele regels op voor het subject van het smaakoordeel, maar ze suggereert tegelijk de mogelijkheid van een objectieve harmonie². De ontledingsleer van het verhevene daarentegen wijst in een heel andere richting. De voorstelling die het gevoel van het sublieme oproept heeft te maken met een grootte of kracht die het voorstellingsvermogen te boven gaat. Dit onvermogen maakt de voorstelling blind voor de natuurlijke schoonheid. Het is alsof de verbeelding ongeduldig wordt. Ze gaat de natuur enkel nog 'gebruiken', ze geweld aandoen. De ontledingsleer van het verhevene luidt een esthetica zonder natuur in, een gedenaatureerde esthetica zo men wil.

Wat verheft de geest in het verhevene? Helemaal niet de vormen van de natuur maar veeleer een gebrek eraan. Het is niet de veelheid, noch de rijkdom van de vormen van de natuur die het gevoel van het sublieme in ons oproepen maar wel de grootte, de kracht, de loutere hoeveelheid van wat zich aankondigt in de gewaarwording. Het is de gewaarwording (aisthesis) van een aanwezigheid die alles wat de voorstelling kan bevatten overtreft. Deze esthetica is, zoals men ziet, gedoemd om te verdwijnen. Waarom er dan over spreken? Wat maakt haar noodzakelijk? Niets minder dan precies datgene wat de gehele Kritiek bezielt: de transgressiviteit van het denken. Het verhevene beantwoordt aan een dubbele uitdaging: enerzijds wil de verbeelding gecon-

²De analyse van de teleologische oordeelskracht zal vervolgens de objectieve realiteit hiervan trachten aan te duiden.

fronteerd worden met de grenzen van datgene wat ze kan tonen, tenminste tonen dat ze niet méér tonen kan — anderzijds tracht de rede, tegen alle redelijkheid in, in de zintuiglijke waarneming objecten te vinden die overeenstemmen met haar begrippen. Met andere woorden, in het verhevene is het denken terug gefascineerd door zijn eigen mateloosheid. Het gevoel van het sublieme geeft dit ons te kennen door zijn ambivalentie, tegelijk lust en onlust, geluk en ongeluk.

Zoals de ontleding van het schone zal deze van het verhevene gebruik maken van de 4 gezichtspunten van de oordeelsfuncties: kwantiteit, kwaliteit, relatie, modaliteit. In de overgang waarmee de ontleding van het verhevene begint wordt dit parallellisme genoegzaam benadrukt. Maar ook de verschillen blijven niet uit. Beide oordelen zijn singulier, en beogen universaliteit. Beide oordelen behagen omwille van henzelf en zijn belangeloos. Maar terwijl het schone de gewaarwording is van de harmonie van deze of gene vormen, is het verhevene de gewaarwording van datgene wat het vormeloze of onbegrensde in ons oproept. Terwijl het gevoel van het schone een harmonie tussen verbeelding en *verstand* aanwijst, zal het gevoel van het verhevene een verhouding tussen de verbeelding en de *rede* aanduiden. Kant verklaart dit als volgt: het gevoel van het schone wijst op een harmonie tussen verbeelding en *verstand*, terwijl het gevoel van het verhevene een verhouding tussen de verbeelding en de *rede* aanduidt. In beide gevallen zal dit nochtans enkel op een subjectieve manier gebeuren, d.i. gevoelsmatig, zonder begrip. Noch in het schone, noch in het verhevene is het gegevene een begrip, enkel een voorstelling.

* * *

De analytica van het schone begint met het gezichtspunt van de kwaliteit. Waarom? Omdat het smaakoordeel zich karakteriseert door een bijzondere verhouding ten aanzien van het object. Het smaakoordeel is enkel betrokken op de vorm van de voorstellingen en niet op het object, daarom was het een belangeloos welbehagen. Maar in het verhevene is aan de vorm niet dezelfde rol toebedeeld. De natuur waarover in het verhevene sprake is, is een ruwe natuur, een natuur die niet zozeer vormen als wel grootheden bevat. De natuur die in ons een verheven gevoel oproept is vormeloos. Kant moet bijgevolg met een ander kenmerk beginnen, hij begint met het gezichtspunt van de kwantiteit.

Het gezichtspunt van de kwantiteit in de reflexie articuleert de tegenstelling eenheid/verscheidenheid: toegepast op het gevoel van het verhevene geeft dit het volgende alternatief: wanneer ik oordeel dat dit groot is, heb ik dan het gevoel van een grootte onder meerdere groottes (verscheidenheid), of heb ik het gevoel van de grootte zonder meer, van de grootheid zelve (eenheid of identiteit)? Het antwoord ligt voor de hand. Het verhevene laat zich voelen als datgene wat absoluut groot is. Vandaar de openingszin van par. 25: "Verheven noemen we dat wat eenvoudigweg (schlechthin) groot is. Maar", voegt Kant eraan toe, "groot-zijn en een grootheid zijn, zijn volstrekt verschillende begrippen." Het eerste duidt Kant aan als *magnitudo*, het laatste als *quantitas*. De grootheid (*quantitas*) laat zich tellen en is dus eigenlijk een veelvoud of samenstelling die op een andere grootte is gebaseerd, de grondmaat. De *magnitudo* is de grootte die we als het ware in één oogopslag vatten. De

grootheid van het verhevene of sublieme³ laat zich niet tellen (a posteriori), ze laat zich enkel a priori vatten (in de synthese van de intuïtie). In die zin is ze de grondmaat waarop alle getallen uiteindelijk moeten terugvallen. Ze is vergelijkbaar met de oogopslag die ook zonder vergelijking werkt. Niettemin zal het toch ingewikkelder zijn dan de openingszin suggereert. De grootheid van het verhevene is niet identiek met de grondmaat van de intuïtie, ze overtreft ze bijna, zegt Lyotard⁴. Wat reeds bevestigd wordt naar het einde van par. 25: "Niets (...) van al wat object van onze zinnen kan zijn, kan in dit opzicht verheven genoemd worden." De reden hiervan is te zoeken in het feit dat het verhevene niet naar het object van de zinnen verwijst maar naar een geestesstemming. Deze gestemdheid van de geest, zo zullen we zien, zal een verwijzing zijn naar haar bestemming (finaliteit).

Het tweede gezichtspunt op het verhevene is het gezichtspunt van de kwaliteit. Het gezichtspunt van de kwaliteit vertaalt zich in reflexieve termen als het gevoel van overeenstemming of tegenstrijdigheid, anders gesteld lust of onlust.

³De benoeming van het verhevene laat in onze taal ook een ander woord toe, het sublieme, waarvan verondersteld wordt dat het hetzelfde benoemt; niettemin mag het ons niet ontgaan dat de naam 'het sublieme' ook een andere connotatie heeft: het ongelofelijke, in de zin van het ondenkbare, bijvoorbeeld het ongelooflijk schone. Dat is een betekenisverschuiving in de richting van het schone waarvan we ons wellicht het best kunnen behoeden door de naam 'het verhevene' te gebruiken.

⁴*Leçons*, 106; cf. A 89: "De voorstelling van een begrip wordt *kolossal* genoemd, voor zover het voor elke voorstelling bijna te groot is (en dus aan het relatief monsterlijke grenst); omdat het doel van de voorstelling van een begrip bemoeilijkt wordt door het feit dat de aanschouwing van het object voor ons opnamevermogen bijna te groot is."

Het bevreemdende nu dat zich in het verhevene voordoet is dat beide gevoelens van toepassing zijn. Het verhevene is een gevoel van onlust omdat het ons confronteert met de grenzen van onze verbeelding. De geest eist van de verbeelding een voorstelling van het actueel oneindige, van het absoluut grote, van de totaliteit, en de verbeelding komt aan die verwachting niet tegemoet. De verbeelding kan de voorstelling in het oneindige voortzetten (opvatten, apprehensie) maar ze kan het oneindige niet samen nemen (comprehensie). Wanneer de verbeelding wil weergeven (reproductie) wat ze na elkaar eerst heeft opgenomen (apprehensie) dan ontmoet ze gauw een intuïtief maximum, een maximum van de waarneming of gewaarwording, boven hetwelk alle verdere gewaarwordingen verloren gaan. Dit is wat de verbeelding overkomt in de aanschouwing van het object dat het gevoel van het verhevene in ons opwekt. Het geeft *onlust*, tegenstrijdigheid tussen datgene wat werd geëist en datgene waartoe onze verbeelding in staat is.

Maar waarom laten we ons verleiden tot deze verloren betrachtting? Wat bezielt ons iets aan onze verbeeldingskracht te vragen wat ze onmogelijk geven kan? Kant geeft ons een hint aan het begin van par. 27, die het gezichtspunt van de kwaliteit van het welbehagen in de beoordeling van het verhevene behandelt. Kant geeft aan wat ons zou kunnen motiveren om de maat van onze vermogens te overschrijden, en met welk gevoel dit besef van de onaangepastheid van ons vermogen gepaard gaat: het is de achting voor de stem van een wet in onszelf. De tekst luidt als volgt: "Het gevoel van de onaangepastheid van ons vermogen in het bereiken van een idee *die voor ons een wet is*, noemen we *achting*" (A 96). Wat betekent dit? De onaangepastheid die in het gevoel van het verhevene onlust opwekte, zou nu eigenlijk

achting zijn? Helemaal niet. Achting is een moreel gevoel, dat als zodanig geen uitstaans heeft met het gevoel van lust of onlust die de esthetische oordeelskracht animeert. Indien Kant de paragraaf over de kwaliteit van het welbehagen in de beoordeling van het verhevene begint met een beschouwing over het morele gevoel dan is dit enkel om de ware aard aan te duiden van het gevoel dat we hier beschouwen. Het betekent nochtans niet dat Kant van mening is dat het gevoel van het verhevene hier eveneens een moreel gevoel zou zijn. Het betekent enkel dat in het gevoel van het verhevene rekening moet worden gehouden met een moreel motief, de achting voor de bovenzinnelijke ideeën in ons.

In het gezichtspunt van de kwantiteit kregen we reeds een verwijzing naar een bovenzinnelijk substraat maar we kregen geen inzicht in de *noodzaak* van die verwijzing, we kregen enkel een inzicht in een configuratie (deze van de grootte in de natuur) die zo'n idee betreffende het verhevene scheen te bevorderen. Het gezichtspunt van de kwaliteit kan ons evenmin zo'n inzicht meegeven. Het gezichtspunt van de kwaliteit kan ons enkel een notie geven van de samenstelling van het verheven gevoel. Als zodanig krijgen we in het gezichtspunt van de kwaliteit een globale karakteristiek van het verheven gevoel. Om de noodzaak van de verwijzing naar de ideeën te begrijpen moeten we de twee laatste gezichtspunten bekijken: *relatie* en *modaliteit*.

Het gezichtspunt van de relatie articuleert de tegenstelling innerlijk-uitwendig. Uitgedrukt in die relatie die ons hier bezighoudt, luidt dit: is het gevoel van het verhevene in ons opgeroepen door iets buiten ons, of door iets innerlijks? Het antwoord, zoals ook het gevoel, is dubbelzinnig: het verhevene neemt betrekking op een wet *in ons*, maar kent dit gevoel door een zekere verwisseling toe aan een object dat

er de aanleiding voor vormt, buiten ons. In de formule uit par. 27 die de conclusie van het gezichtspunt van de relatie anticipeert: "het gevoel van het verhevene in de natuur is achting voor onze eigen bestemming, die we aan een object van de natuur door een zekere subreptie (verwisseling van een achting voor het object in plaats van voor de idee van de mensheid in ons subject) bewijzen, hetwelk ons de superioriteit van de redelijke bestemming van ons kenvermogen ten aanzien van het grootste vermogen van de zinnen eveneens aanschouwelijk maakt." Het verhevene zou als het ware per abuis aan een object buiten ons toegekend worden, en we denken meteen aan de voorbeelden die Kant ons zelf geeft: de Egyptische piramides, de St. Pieterskerk in Rome, of aan die andere die Lyotards voorkeur wegdragen: Barnett Newmanns abstracte schilderwerken, of de muzikale experimenten van de hedendaagse klassieke muziek. En hoewel dit correct is, past hier toch ook de nodige voorzichtigheid. De regels van het transcendentale denken willen namelijk dat de vermogens gescheiden zijn, dat wil zeggen dat het esthetische oordeel hier niet mag geanalyseerd worden aan de hand van produkten van menselijk kunnen (kunstprodukten) en zelfs niet aan de hand van natuurlijke fenomenen, omdat deze ook kunnen worden opgevat in een doelbegrip en dus geen louter esthetisch oordeel betreffen (A 88). Het enige fenomeen dat aan dit begrip ontsnapt is de *ruwe natuur* (A 88) voor zover ze ons begrip (mogelijke kennis) overstijgt. Dit is de reden waarom Kant in de gehele *analytica* van het verhevene de fenomenen van de ruwe natuur zal privilegiëren, omdat zij *enkel* nog door een zuiver esthetisch oordeel kunnen worden opgevat. We hebben reeds gezien hoe, dat wil zeggen hoe moeilijk en onlustvol dit gebeurt (A 94). Blijft de vraag waarom men zich aan deze afgrondelijke opschudding (A 97)

onderwerpt? We zagen reeds dat het om een achting voor een wet in onszelf zou kunnen gaan, een wet van morele aard (A 92). We zullen zien dat het geen morele achting is die ons hier animeert, maar veeleer een soort echo van deze achting in het bereik van het zuivere esthetische oordeel, dat wil zeggen in het bereik van de contemplatie (*Leçons*, 281). Deze weerklank is de morele weerstand tegenover de neiging die ons gemoed dreigt te gaan beheersen ten aanzien van de overweldigende natuur.

“Vermetel overhangende, als 't ware dreigende rotsen, donderwolken die zich ophopen in de hemel en met bliksems en donderlagen voorttrekken, vulkanen in heel hun verstorend geweld, de verwoesting die orkanen achterlaten, de grenzeloze oceaan die zich ontketent, de hoge waterval van een machtige stroom en dergelijke, maken ons weerstandsvermogen in vergelijking met deze machten, tot een onbeduidende kleinigheid. Nochtans wordt hun aanblik, indien we ons in veiligheid bevinden, des te aantrekkelijker hoe angstaanjagender hij is; en we noemen deze objecten graag verheven omdat ze de zielsterkte boven haar gewone middelmaat uitdrijft, en ons in onszelf een volstrekt andersoortig vermogen om te weerstaan laat ontdekken dat ons de moed geeft om ons met de schijnbare overmacht (Allgewalt) van de natuur te kunnen meten.”

Met andere woorden, het sublieme roept in ons een kracht op die ons toelaat aan de natuur in haar grootste geweld weerstand te bieden. Hierin kunnen we wellicht een goede grond vinden om ons aan een afgrondelijke onlust te onderwerpen. Die grond is kennelijk niet in onze natuur te zoeken, maar in een ander bereik dat ons al datgene wat ons aan de natuur verbindt (goederen, gezondheid en leven) als klein laat voorkomen (A 104). Het bereik en de bestemming waaraan Kant hier kennelijk refereert is ongetwijfeld het bereik van de *vrijheid*. Dat stemt ook volkomen overeen met

het gezichtspunt van de relatie van waaruit de analyse nu wordt gevoerd.

Het verhevene stimuleert de ziel in haar zelfontdekking. De ruwe natuur die ons als verheven voorkomt, trekt ons precies aan in de mate waarin ze ons overstijgt. Waarom? Omdat ze in ons een kracht aanwakkert die in ons de gedachte oproept om aan dit natuurgeweld te weerstaan. Als zodanig is het gevoel van het sublieme weliswaar geïnspireerd door de gedachte van onze vrijheid van handelen, maar dat betekent nog niet dat het gevoel van het sublieme identiek is aan het morele gevoel. Het morele gevoel is het respect voor de morele wet omwille van hemzelf. Het gevoel van het sublieme is weliswaar de weerklank van dit respect voor de absolute geldigheid van de morele wet, maar enkel in de vorm van de gedachte aan een weerstand⁵ tegen de overmacht van de natuur (in de vorm van de neigingen).

Kant beëindigt zijn beschouwing (par. 28) over het verhevene volgens de relatie met het volgende paradoxale besluit: "Bijgevolg is de verhevenheid niet in een natuurlijk ding, maar enkel in ons gemoed vervat, inzoverre dat we ons ervan bewust worden de natuur in ons, en daardoor ook de natuur buiten ons (inzoverre ze ons beïnvloedt), meester te zijn. Alles wat dit gevoel in ons oproept, waaronder (ook) de macht van de natuur die onze krachten opvoerdert, heet dan (hoewel oneigenlijk) verheven" (A 108).

Blijft vervolgens de vraag wat de noodzaak is van dit gees-

⁵ Enkel de *gedachte*, immers het verhevene toont zich enkel in de contemplatie van de overmacht van de ruwe natuur wanneer het subject niet bedreigd wordt door diezelfde krachten, maar dit enkel zou worden wanneer men deze krachten waarlijk weerstand zou willen bieden (A 102). Vgl. par. 35; de lust die het verhevene oproept is de lust van een redenerende contemplatie.

telijk gevoel? Heeft iedereen het? Mogen we veronderstellen dat iedereen noodzakelijk in dit gevoelen deelt zoals in het geval van de schoonheid? Of is een zekere cultuur verondersteld om het gevoel van het verhevene te ondergaan? Wat is de *modaliteit* van het esthetische oordeel betreffende het verhevene? We weten dat het gevoel van het verhevene evenals het gevoel van het schone noodzakelijk *moeten* zijn indien we ze transcendentale geldigheid willen toekennen⁶. Het gezichtspunt van de modaliteit betreft het koppel materie/vorm, in reflexieve termen: aandoening/modus. De vraag die ons hier bezighoudt is: op welke manier toont zich het verhevene, als mogelijkheid of als onmogelijkheid, als werkelijkheid (zijn) of als onbestaande (niet-zijn), of tenslotte als noodzaak of toeval?

Het gaat hier om een modaliteit van esthetische oordelen, dit wil zeggen om een modus die zich niet in een begrip maar wel in een gevoel aankondigt. In het gevoel van het schone toont de noodzaak zich op de manier van een belofte. Het is de verwachting die telkens weer opnieuw tot stand komt door de bijzondere bevallige verhouding van de (ken)vermogens van het gemoed (verbeelding en verstand). In de verrukking (of begeestering) van het verhevene toont zich deze noodzaak enkel wanneer we de idee in ons voelen (A 108) van een hogere bestemming, onze vrije moraliteit.

⁶ A 111: "In deze modaliteit van de esthetische oordelen, namelijk in de passende noodzakelijkheid ervan, ligt een hoofdmoment voor de kritiek van de oordeelskracht. Immers ze maakt er een apriorisch principe in kenbaar, en haalt ze uit de empirische psychologie, waarin ze anders onder het gevoel van lust en pijn (enkel met het nietszeggende bijwoord van een *fijner* gevoel) zou begraven zijn, om ze zodoende, en met haar de oordeelskracht, in die klasse te plaatsen waaraan apriorische principes ten grondslag liggen, en ze als zodanig in de transcendentale filosofie binnen te halen."

Dat betekent alvast dat deze verrukking een minimum aan cultuur vooronderstelt. Tenminste zoveel cultuur als nodig is om *ontvankelijk* te zijn voor ideeën. Dat betekent dat hier niet zozeer een kunsthistorische bagage is vereist als wel de idee van de vrijheid in ons. Om deel te kunnen nemen aan de verheffing van dit ambivalente gevoel moet men zich tenminste kunnen indenken dat men zich redelijkerwijze boven de kracht van de natuur verheven kan weten, namelijk als vrije wil. Indien men dit niet kan opbrengen dan komt men nooit boven de slaafse smaak van de schone nabootsing uit (mimetologie). Dat betekent nochtans niet dat dit gevoel cultureel is bepaald zoals een conventie dat is (A 110). Het gevoel van de verrukking of begeestering voor de macht van onze eigen vrijheid is geen loutere gewoonte (mores), een afspraak (conventie) die cultureel gesanctioneerd is. Het gevoel van het verhevene is niet gebaseerd op de idee van een toeval of een veralgemeende willekeur. Het verhevene betreft zich op de idee van een hogere bestemming in ons die in ons de gedachte oproept om aan het geweld van de natuur weerstand te bieden. Het is geen sociale of culturele afspraak die we ter kennis of ter harte moeten nemen. Het is een gedachte aan onze bestemming, die door het gezonde verstand⁷ aan elkeen moet worden toegeschreven, sterker — van elkeen moet worden geëist. Met andere woorden de noodzakelijke geldigheid van het gevoel van het verhevene is niet zoals deze van het smaakoordeel in de gemeenschappelijke zin gelegen, maar in een begrip (een vage voorstelling eerder) van het gezonde

⁷Niet de gemeenschappelijke zin, vgl. par. 20, A 63: een gemeenschappelijke zin verschilt ten gronde van het gezonde verstand, "het gezonde verstand oordeelt immers niet volgens het gevoel, maar altijd volgens begrippen (ofschoon deze begrippen gewoonlijk slechts optreden als beginselen, vaag in de voorstelling)."

verstand. Dat is de reden waarom de verheven begeestering vaak als een intellectuele geweldpleging wordt ervaren (A 109).

* * *

Keren we terug naar het begin. We kondigden een beschouwing aan over de grenzen van de esthetiek en daarbij zou het over het sublieme (of verhevene) gaan. Het sublieme zou het esthetische in een zekere zin overschrijden en er toch de limieten van zichtbaar maken. Anderzijds zou het ook een illusie teniet doen die door het smaakoordeel opgeroepen werd.

De derde Kritiek moest de sluitsteen vormen van het systeem van de zuivere rede, daartoe ontwikkelt Kant de notie *doelmatigheid*. Deze doelmatigheid zou in de schoonheid een overeenstemming van de verbeelding en het verstand tonen. In het verhevene toont ze de tegenstrijdige verhouding tussen de verbeelding en de rede (moraal). Hierdoor is Kants poging om een sluitend systeem van de zuivere rede te schrijven gekelderd. De overeenstemming die in de schoonheid esthetisch, d.i. subjectief ervaren werd kon in de idee van de teleologie van de natuur een objectieve vorm meekrijgen. Het gevoel van het verhevene opent nochtans een bres in deze geregelde eenheid. Het verhevene doet het gevoel *geweld* aan, terwijl het ons onze ware bestemming toont, namelijk deze van een vrij wezen. Maar het kan dit enkel doorheen een geweldpleging ten aanzien van de verbeelding. Kant duidt het aan als een *offer* of ook nog als een *roof* (Beraubung) (A

115, A 119). Niettemin zou het resultaat van deze roof en dit offer enkel een verrijking zijn: een wegvallen van bepaalde grenzen (A 123), die het bereik en de macht van de verbeelding zouden vergroten (A 115). De verbeeldingskracht zou in de ervaring van het verhevene zichzelf bevrijden en verrijken door een offer te brengen in naam van de vrijheid (de moraal), of nog, door zichzelf te beroven ten voordele van dit nieuwe bereik waarvan het weliswaar de oorzaak kan aanvoelen (A 115), maar waarvan de ware grondslag haar ten enen male verborgen blijft.

“Het welbehagen van het verhevene van de natuur is bijgevoel ook enkel *negatief* (in tegenstelling tot het welbehagen in het schone dat *positief* is), namelijk een gevoel van de beroving van de vrijheid van de verbeeldingskracht door haarzelf, doordat ze volgens een andere wet dan deze van het empirische gebruik, doelmatig bepaald wordt. Hierdoor verwerft (bekommt) ze een uitbreiding en macht die groter is dan deze die ze opoffert en waarvan de grondslag haar verborgen blijft, terwijl ze de opoffering of de beroving en ook de oorzaak waaraan ze onderworpen wordt, *voelt*” (A 115–116).

We herkennen hierin moeiteloos de gedachte van een ascetische zelfverrijking door onthouding, ontzegging of versterking. Het is een traditionele figuur in de moraal. De vraag is enkel wat die figuur hier moet betekenen in de analyse van de zuiver esthetische oordelen. Betekent dit dat de esthetica zich voortaan zal voegen naar de voorschriften van de moraal? Of sterker: dat de moraal de esthetica haar voorstellingen gaat voortekenen, -spelen, -schrijven, ...? Zeker niet. De moraal drukt enkel de eis uit dat men *vrij* zou handelen, of tenminste de eis dat men zou bandelen alsof men volstrekt vrij was. Het is deze eis die de *verrukking* in ons oproept. Niettemin hadden we reeds gezien dat het gevoel

van het verhevene geen moreel gevoel was (dat is enkel de *achtung*, het *respect* voor de wetmatigheid van de wet die men volgt). Het verhevene daarentegen was als het ware een echo van dit respect in de gedachte aan de weerstand tegen de overmacht van de ongetemde, de ruwe natuur. Met andere woorden het verhevene zou dus een weerklink zijn van de vrijheid in het spel van de zuivere verbeelding. Wat mag dit anders betekenen dan de loutere mogelijkheid van de vrije verbeelding? Het verhevene zou met andere woorden een 'beeld' geven van de mogelijkheid in alle vrijheid te verbeelden? Welk beeld kan dit wel zijn? Het zal een teken zijn, de verwijzing naar een ander bereik, een andere macht. Het is het teken van een idee — deze van de vrijheid — in al de vormen waarin de mens zijn bovenzinnelijke bestemming voelen kan. Hegel zal deze figuur dialectisch recupereren en ze aan de basis leggen van zijn kunstfilosofie. Voor Hegel is de schoonheid (sic) het teken van de idee van het absolute. In zijn esthetica zal hij de vormen ervan in de geschiedenis van de schone kunsten analyseren. Deze lange beschouwing eindigt in de gedachte van de dood van de kunst wanneer de absolute idee zichzelf begrijpt aan gene zijde van de gevoelens. Kant daarentegen weigert de dialectische interpretatie van het sublieme. Volgens Kant laat het sublieme enkel een negatieve voorstelling (negative Darstellung) toe. En hij vergelijkt het offer van de verbeelding in het verhevene met het verbod om God uit te beelden bij de Joden en Mohammedanen.

"Men moet er niet bezorgd om zijn dat het gevoel van het verhevene door zo'n abstracte (abgezogene) manier van voorstellen, die ten aanzien van het zinnelijke volstrekt negatief wordt, verloren zou gaan; immers hoewel de verbeeldingskracht boven het zinnelijke uit

niets vindt waaraan ze enig houvast zou kunnen hebben, voelt ze zich toch ook precies door het wegruimen van de grenzen van de zinnelijkheid onbegrensd: en deze abstractie (Absonderung) is zodoende een voorstelling van het oneindige, die precies daarom nooit iets anders kan zijn dan een louter negatieve voorstelling, dewelke niettemin de ziel vergroot (erweitert)" (A 123).

Men denkt hierin de figuur van de abstracte kunst te herkennen, en dat is ongetwijfeld het geval. Maar we mogen niet vergeten dat Kant hier omwille van de zuiverheid van de transcendentale analyse eerst de kunstproducten uitgesloten had (A 88), en zelfs de natuurlijke zaken die een teleologische recuperatie toelieten (A 88, A 117). Dat betekent onder andere dat we in de abstracte kunst *niet enkel* deze negatieve voorstelling kunnen terugvinden, maar wellicht ook de schone voorstelling en zelfs doelmatige aspecten (alle technische eisen die het kunstobject aan de maker ervan stelt). De uitdrukkingen van de kunst begrijpen we immers nog steeds als uitdrukkingen van de schone kunst, en als artefacten moeten ze ongetwijfeld aan heel wat andere begrippen voldoen. Niettemin legt Lyotards lectuur van de analytica van het verhevene de vinger op deze abstracte of abstraheerende dimensie in de kunst die vooral in de verschillende avant-gardes duidelijk op de voorgrond treedt maar die ook van veel oudere signatuur is:

"We kunnen er de verschillende vormen van volgen in het Westen tenminste vanaf de Hoge Middeleeuwen, met het dispuut tussen de Victorijnen en de Bernardijnen, over het motief in de Barok dat het classicisme van de Renaissance tegelijk verdubbelt en tegenspreekt, de strijd tussen de Ouden en de Modernen, tot en met de toeëigening van het tractaat van Longinus en de discussie over het sublieme in de 18de eeuw, waarvan de kantiaanse Analytica een hoofdelement is. Deze mutatie in de kunsten en de literatuur, die steeds mogelijk is

zet zich tot op de dag van vandaag voort doorheen het romantisme en de *avant-gardes*" (*Leçons*, 188).

Liotard noemt de aandacht voor het sublieme in de moderne kunst een mutatie in het doel van de kunst, maar het moet duidelijk zijn dat deze betekenissen structureel in alle grote kunst vevat zitten. Waarom spreekt hij dan niettemin over een mutatie? Ongetwijfeld omdat hij in het onderzoek van het sublieme een vraag aan het werk ziet die het gehele 'postmoderne' denken animeert, namelijk de vraag naar de zin van het zijn (Heidegger), of ook deze naar de oorsprong of de vorming van de betekenis (Derrida). Maar Lyotard articuleert deze vraag vanuit een ander perspectief, namelijk vanuit de nood van onze gevoeligheid. Daarom grijpt hij terug naar de kantiaanse esthetiek. De kantiaanse esthetiek analyseert de gevoeligheid van onze geest als articulaties van het reflexieve denken. In de esthetica articuleert deze gevoeligheid zich in de vorm van gevoelens van lust en/of onlust in de gewaarwording (aisthesis). Lyotard noemde deze articulaties tautegorisch (in analogie met de basisvormen van het verstand, die categorisch zijn — de categorieën). Dat gevoelens tautegorisch zijn wil zeggen dat ze onscheidbaar vorm en inhoud zijn tegelijk, ze spreken uit zichzelf als lust en/of onlust. In de schoonheid refereert de lust aan de doelmatigheid van de vormen (zonder evenwel een begrip voorop te stellen, zonder doel). In het verhevene refereert de dubbelheid van het gevoel (lust en onlust tegelijk) aan het tekortschieten van de vormen om de oorsprong van alle betekenis aan te duiden: het absolute of de vrijheid — de oorsprong of bezieling van de betekenis die zich enkel kan tonen vanuit de verschillen die de vormen van de verbeelding vastleggen. De abstracte kunst toont op een zeer aanschouwelijke manier de paradox

hiervan aan. Enerzijds toont ze het tekortschieten van de vormen ten aanzien van het absolute grote, het actueel oneindige, de totaliteit. Anderzijds toont ze ook dat de vrije weerstand enkel betekenis kan krijgen vanuit het spel van de vormen (de verschillen) als ware het vanuit de afwezigheid van de vormen, daar waar men ze nodig acht. Met andere woorden, de abstracte kunst toont ons heel aanschouwelijk hoe we in onszelf verdeeld zijn tussen het afgrijzen voor de volle vrijheid (de opgave van de verbeelding, de weerstand van het witte blad) en de bevalligheid van de schone vormen (de natuurlijke harmonie, de utopie van het begrip).

Dit is het resultaat van de *analytica van het verhevene*. Terwijl de bevalligheid de illusie wekt alsof het gevoel een grondslag heeft in de objectieve werkelijkheid, toont het verhevene hoe het bereik van het gevoel in zichzelf verdeeld is. Het resultaat is dat het 'subject' het gevoel heeft van een opdracht, namelijk tegemoet te komen aan de nood van zijn gevoeligheid. Deze opdracht die zich in het gevoel van het verhevene laat gevoelen is een figuur van een algemener fenomeen dat Lyotard aanduidt als het *geschil*, le différend. Het geschil laat zich voelen in de reflexie die het ongezegde beluistert vooraleer het een idioom gevonden heeft⁸. Het geschil is de naam voor deze strijd die zich in de gevoeligheid aan onze oordeelskracht opdringt.

"Het geschil is de onstabiele toestand, de toestand van de taal waar iets dat moet kunnen worden gefraseerd het nog niet kan. Deze toestand bevat een stilte die een negatieve zin is, maar hij roept ook op tot zinnen die in principe mogelijk zijn. Dat wat men gewoonlijk gevoel noemt, betekent deze toestand" (*Le différend*, fiche nr. 22).

⁸ Vgl. *Le différend*, p. 93 .v.

“In het geschil ‘vraagt’ iets om uitgedrukt te worden en lijdt het onder het onrecht (tort) dat dit niet meteen kan. Het is dan dat de mensen die dachten zich van de taal te bedienen zoals van een communicatiemiddel, leren doorheen dit pijnlijke gevoel dat de stilte begeleidt (en doorheen het plezier waarmee de uitvinding van een nieuw idioom gepaard gaat), dat ze door de taal zijn opgeëist” (o.c., fiche nr. 23).

RECENSIES

Is eigenlijk over het postmodernisme alles al gezegd?

F. De Wachter (red), *Over nut en nadeel van het postmodernisme voor het leven*, Pelckmans, Kapellen, 1993, 211 p, 690 BF.

De onlangs verschenen bundeling van op één uitzondering na reeds her en der gepubliceerde teksten omtrent postmodernisme, door een kring filosofen rondom de KUL is wel erg heterogeen. Daar verandert het netjes ordenen in thematische rubrieken (historiek, architectuur, mode, kunst, maatschappij, moraal) niet veel aan. Zo is ondermeer de bijdrage over de beschaving van de *look, lifestyle* à la Week-end Knack, enkele leuke inzichten niet nagelaten, veel te breed uitgesmeerd naar mijn gevoel. Anderzijds geeft nagenoeg elke auteur zijn persoonlijke afbakening tussen modernisme en postmodernisme, wat evenzeer verwarrend als verhelderend kan werken.

Als eerste poogt Antoon Braeckman in een prima historische schets te antwoorden op de vraag waarom de moderne tijd van zichzelf beweert dat hij modern is. Hier worden zowel de 'querelle' tussen de Anciens en de Modernes, als de recente Frans/Duitse polemiek tussen Lyotard en Habermas

uit de doeken gedaan.

Paul Cruysberghs grijpt het postmoderne wonen aan om zijn al even uitstekende contrastering modern/postmodern op te voeren. Treffend hoe de basismetaforen in de postmoderne architectuur vaak antropomorfismen zijn, die het lichamelijke être-au-monde benadrukken, de band met de natuur.

Frans De Wachter betoogt dat er alvast wat de moraal betreft wel degelijk van een heuse paradigmawissel moet gesproken worden: het gevoel doet zijn herintrede, op gevaar af van de ratio naar de verdomhoek te verdringen.

Gelukkig kunnen we om orde op zaken te stellen bij Roger Burggraeve & Steven Velle terecht voor een structurerende driedelige typologie van houdingen van postmodernisten t.o.v. de moderniteit:

1. Resignatie 'moderniteit mislukt', of positiever geformuleerd: 'moderniteit onvoltooid'. Het programma der moderniteit radicaliseren en verder afwerken is hierop de reactie.

2. Er is een paradigma-switch nodig: Bvb. de onttoverde wereld her-betoveren; kitsch wordt pastiche.

3. De moderniteit moet gereformeerd worden van binnenuit. Het nut van het postmodernisme als een heilzaam antidotum dus.

Het derde model, dat van een verlichting binnen de Verlichting, kan als een positieve echo opgevat worden van de titel van het boek die op postmoderne wijze Nietzsche parodieert: "Over nut en nadeel van het postmodernisme voor het leven". Postmodernisme soms ook nuttig dus.

In elk geval helpt zulk een ruime definitie het postmoderne verschijnsel in een positief daglicht plaatsen. Niet gewoonweg als nonsens te verwerpen dus, maar een uitdaging om op te nemen, nieuwe paradoxen om mee te worstelen. Ook

al werd het startsein gegeven in het decembernummer van *Playboy* uit 1969, in een artikel over literatuurwetenschap van de hand van Leslie Fiedle: la petite histoire, tussendoor.

Welke zijn nu die stimulerende paradoxen? We noteerden er alvast vier, her en der verspreid in het collectieve werk:

Volgens het postmodernisme (Lyotard) bestaan verschillende rationaliteiten naast elkaar, naar het voorbeeld van de van elkaar te dissociëren Wittgensteinse taalspelen. Kan de stelling gezien worden als een postmoderne reactie op de groeiende ééndimensionalisering van het economische denken? Misschien. Braeckman werpt hier terecht tegen op: "Sommige verhalen zijn onvermijdelijk sterker dan andere, hetzij dat ze intellectueel meer slagkracht hebben, hetzij dat ze met macht en dwang gepaard gaan". Zijn postmoderneren daar ook gevoelig voor? En wat dan?

Nauw hierbij aansluitend gaat het postmodernisme, mét Heidegger én Rorty, heftig tekeer tegen de totaliserende (eenzinnige) moderne rede; als tegengif pleiten zij voor de kritische functie van de ironie, het benadrukken van de eindigheid van de rede. Waar ligt de grens met de irrationaliteit van het 'anything goes'?

Venturi verkiest in zijn manifest van postmoderne architectuur het 'zowel-als' boven het 'ofwel-ofwel' (meerzinnigheid). Nog eens hetzelfde, raak geformuleerd, maar consequent overgebracht naar de logica, blijft er van een logica zonder uitgesloten derde wel niet veel meer over. Of toch?

Tegen de postmoderne kritiek op het simplisme van alle grote verhalen heeft A. Braeckman een dubbel verweer: 1. Grote verhalen zijn nuttig en onmisbaar voor kritiek, en 2. Wat is het postmodernisme zelf anders dan een groot meta-verhaal?

De Wachter verwelkomt de postmoderne herwaardering

van het gevoel, en de meervoudigheid van tradities in de ethiek, maar waarschuwt prompt: psychologie of esthetiek zijn geen ethiek, lokale gemeenschappen zijn niet vanzelfsprekend bevrijdend, lokaal kan iets gevonden worden dat ook voor anderen interessant is.

Eigenlijk komt het erop aan dat, naast de welkome reactie tegen de ontsporingen en eenzijdige overdrijvingen van de Verlichting, die het postmodernisme eindelijk vermag te brengen (waarom, waarom juist nu?), ook weer het gevaar bestaat dat de slinger te ver naar de tegenovergestelde, romantische pool gaat overhellen. Voor het irrationele, het alles-wat-lokaal-is-goed, het zelfgenoegzame laten wegvallen van conflictualiteit weze dus met rede gewaarschuwd!

Er is dus werk aan de winkel, ze hebben ons uit onze luie stoel gekregen. Dat leek aanvankelijk ook zo bij de lectuur van de uitdagende bijdrage van Rudi Visker, die de paradox multi- tegenover transculturaliteit nog eens overdoet, zoals C. Lévy-Strauss, A. Finkielkraut en T. Lemaire voor hem. We hadden dus iets nieuws verwacht, maar het decisieve verschil tussen zijn 'De ander in zijn onderscheid' en de onmogelijke 'multi-culturaliteit' is mij niet echt duidelijk geworden. Gaat het toch nog over iets meer dan over multiculturaliteit plus edelmoedigheid? Toegegeven, het betreft hier een heuse paradox, en paradoxen zijn per definitie ... onoplosbaar. Zijn verwijzing naar het rechtsgeding, als een geijkte procedure om aan een argumentatiestructuur van twee tegengestelde partijen recht te doen vind ik dan weer erg stimulerend.

Literatuur:

C. Lévy-Strauss *Race et histoire*, Gonthier/UNESCO, Paris, 1961.

A. Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Parijs, 1987.

T. Lemaire, *Twijfel aan Europa*, Ambo, Baarn, 1990.

Willy Weyns

* * *

HOOGHE, M., *En elke zondag kip. Het consumentisme en de vernietiging van het leefmilieu*, Kritak, Leuven, 1993, 92 p.

De betekenis van de titel wordt meteen bij de aanvang van het eerste hoofdstuk uitgelegd: "Het droombeeld van elke zondag kip te kunnen eten behoort tot het rijk van het land van Kokanje, het Luilekkerland, dat voor de Franse revolutie een zeer belangrijke rol speelde in het Europese volksleven" (blz. 11). Ondertussen is het zover gekomen, meent de auteur, dat het grootste deel van de West-Europeanen permanent in zo'n luilekkerland leven. Er is een zeer hoog niveau van consumptie tot stand gekomen, wat echter ook tot gevolg heeft gehad dat de milieuvervuiling catastrofale proporties heeft aangenomen. En toch stellen de mensen, hoewel de levensstandaard zo enorm gestegen is, zich nog steeds voor dat geluk neerkomt op 'elke zondag kip' (waarbij dit laatste uiteraard als symbool geldt voor al die materiële goederen waarvan ze het geluk verwachten). Met andere woorden, het

geluksbeeld is niet mee geëvolueerd met de feitelijk materiële situatie. Voor het eerst in de geschiedenis kunnen de mensen hun goesting doen en ze weten niets beters te verzinnen dan altijd nog meer te consumeren. Maar die mentaliteit stoot nu op de grenzen van onze wereld. De politiek, van haar kant, is tot niets in staat als de mensen in het Westen hun consumptiepatronen niet willen veranderen. Vandaar dat de auteur zich toelegt op het bekritisieren van het gedrag van de westerse consument. Die kritiek beslaat het grootste deel van zijn boekje. In het laatste hoofdstuk komt dan als slot een pleidooi voor een nieuwe ethiek: "meer aandacht voor de toekomst van de samenleving, een vermindering van het belang dat gehecht wordt aan materiële goederen, en de ontwikkeling van een vorm van deugden-ethiek" (blz. 84). (Wat het laatste punt betreft, dat wordt als volgt toegelicht: op het vlak van onze verhouding tot het milieu zouden we beter afstappen van de utilitaristische moraal die de morele hoedanigheid van een handeling een en al laat afhangen van de gevolgen van die handeling. Want de meeste milieuproblemen worden veroorzaakt door de massaliteit van het menselijk gedrag. Een enkel mens die auto rijdt brengt immers maar een minimale vervuiling teweeg, en daardoor wordt het gemakkelijk zich niet verantwoordelijk te voelen. Vandaar dat er misschien opnieuw moet gekeken worden naar de 'inherente morele kwaliteiten van een handeling'. Dat zou dan opnieuw een deugdenethiek zijn.)

Het beste in dit lezenswaardige boekje vind ik de beschrijvingen, in een zakelijke stijl, van 'rampzalige' evoluties zoals bv. in het hoofdstukje over 'de teloorgang van de groene ruimte'. De auteur heeft het er over de noodlottige gevolgen van de stadsvlucht: hoe, door het wegtrekken van de middenklasse, steden zoals Brussel verweesd achterblijven en

hele wijken monofunctionele gehelen zijn geworden (ze staan vol met kantoorgebouwen, zijn opgeofferd aan het autoverkeer of zijn helemaal ingepalmd door hotels, restaurants en cafés); en anderzijds hoe op het platteland enorm veel ruimte verspild wordt door de manier van bouwen, nl. de 'open' en 'halfopen' bebouwing met voortuintjes waar niemand iets aan heeft en overal wegen om de huizen voor de auto toegankelijk te maken (het is niet eens meer mogelijk om al die mensen die zo gelijkmatig verspreid over het land wonen met openbaar vervoer te bedienen).

Er klopt echter iets niet met de uiteindelijke verklaring die Marc Hooghe geeft van het gedrag van de consument. Er treden tegenstrijdigheden op. De beschrijvingen wijzen op iets anders dan wat begrippelijk wordt vastgelegd. In dit tijdschrift zijn heel wat bijdragen verschenen rond die thematiek die, naar ik meen, meer verheldering brengen (zie bv. de beschouwingen van R. Boehm over de 'groei' in *Kritiek 22* of mijn eigen bijdrage over A. Smith in hetzelfde nummer). Spijtig dat Hooghe die niet kent.

De consument, zo stelt hij, is iemand die bij het materiële is blijven hangen (door hem ook de 'lagere behoeften' genoemd). En dat is ook mogelijk omdat de 'primaire behoeften voortdurend kunnen worden uitgebreid' (p. 72). Maar zijn eigen beschrijvingen wijzen er ten overvloede op dat reeds andere behoeften in het spel zijn: behoefte aan 'status', aan 'identiteitsverwerving' (p. 27), of zelfs aan 'liefde, seks en vriendschap' (p. 80). Blijkbaar gaat het dus om sociale behoeften, die gefrustreerd blijven. Zo gezien is het ook onjuist te zeggen dat men altijd *meer* rijkdom wil: men wil altijd *andere* dingen, andere modes, zelfs voor dingen die vanuit hun natuur geen consumptiegoederen zijn, d.w.z. die niet bedoeld zijn om verbruikt te worden zoals voor voedsel

het geval is.

De verwarring is het frappantst waar Hooghe het heeft over de 'homo economicus', het type moderne mens dat al door Adam Smith zou gehuldigd zijn. Ja maar, Marc Hooghe zou niet een klein beetje verschieten als hij bij Smith eens ging kijken wat die zegt over de motivatie van diegenen die 'hun levensomstandigheden willen verbeteren' (de term 'homo economicus' zelf komt bij Smith niet voor), en die dus hun rijkdom willen vergroten. Ze kunnen dat maar door te sparen, door een deel van hun inkomen in kapitaal om te zetten. En het vermogen om te sparen, om bevrediging op te schorten, zelfs zo dat de bevrediging nooit komt, steunt op een ascetische reflex die diep in de mensen ingeworteld is, en die maar te verklaren is doordat de ascese zelf een soort bevrediging geeft. De soberheid, de zelfbeheersing die erin bestaat bevrediging uit te stellen, oogst nl. bewondering van de kant van de 'onpartijdige toeschouwer' en dat geeft de kracht om door te zetten. (Voor een meer uitvoerige uiteenzetting zie het hogervermelde artikel over Adam Smith). Bij Adam Smith staat radikaal het tegenovergestelde over de 'homo economicus' dan wat Hooghe meent! Het betreft nochtans een cruciaal punt. Want als Smith inderdaad de woordvoerder is, waar hij voor doorgaat, van het soort mens dat onze moderne economie voortstuwt, dan is het allesbehalve de soberheid waartoe we moeten oproepen als we onze produktie- en consumptiewijzen willen omwentelen.

Johan Moyaert

Willy Coolsaet

AUTARKEIA

Rivaliteit en
zelfgenoegzaamheid
in de Griekse cultuur

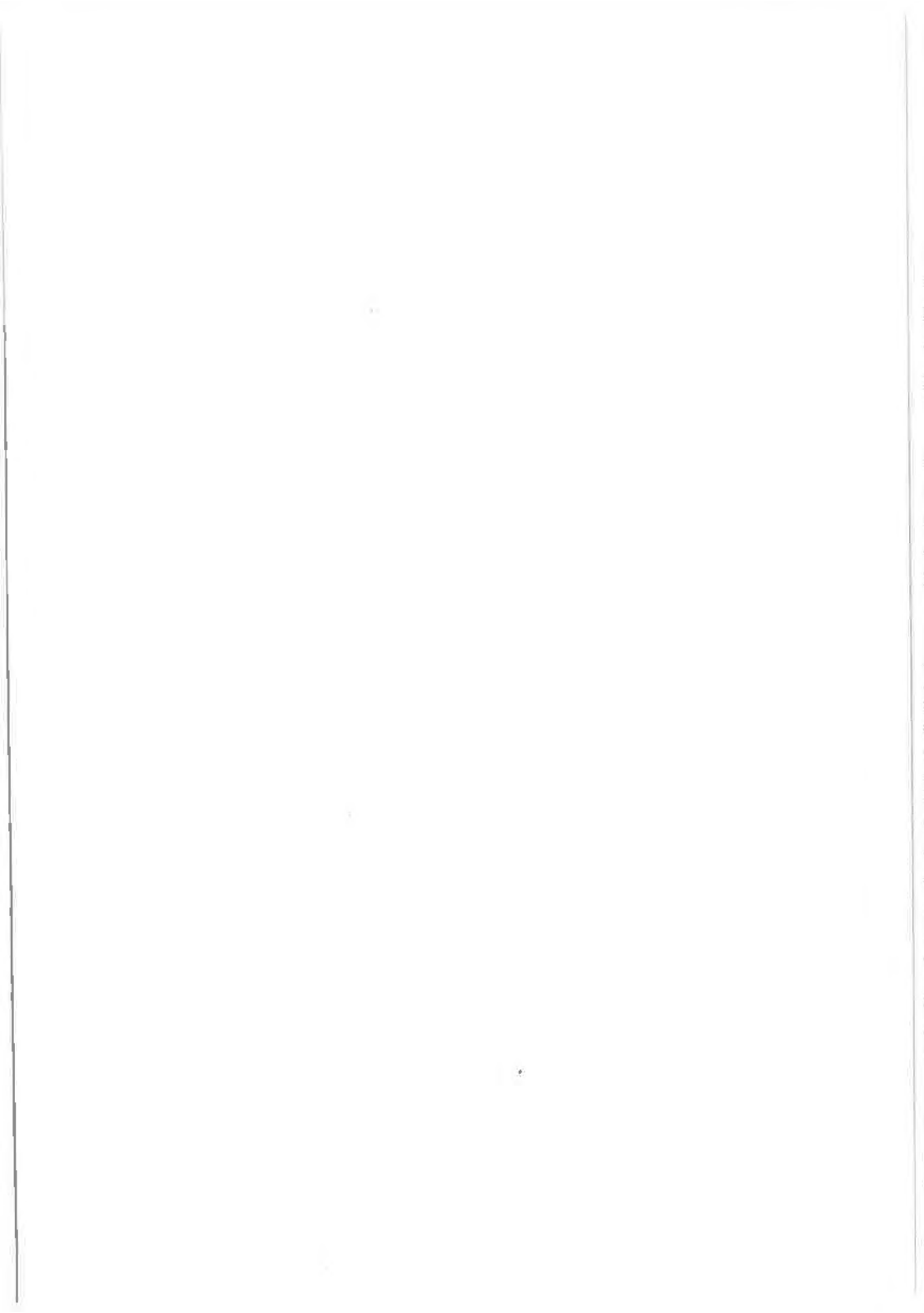


Kok Agora
Pelckmans

De cultus van de zelfgenoegzaamheid is een constante in de westerse en in het bijzonder in de Griekse cultuur. De verheerlijking van rivaliteit, strijd en oorlog — ter wille van roem en eer — is de typische bestaanswijze van de archaische en antieke Grieken. *Autarkeia* schrijft het verhaal van de menselijke verhoudingen — van Homeros over de Griekse tragedie naar het Athene van Pericles, uitlopend op Socrates, Plato, Aristoteles en de hellenistische filosofie (stoïcisme, epicurisme).

Het probleem van de zin van het leven wordt door Achilleus opgelost door een leven van roem en eer door middel van oorlog en strijd na te streven. De eindeloze rivaliteit die zich zo van de Grieken meestermaakt, wordt door de Griekse tragici tevergeefs bekampt. *Tevergeefs*, omdat ze zelf aan het ideaal schatplichtig blijven. Als met Socrates en Plato de *contemplatie* of *theoria* opkomt, blijkt nogmaals de vruchteloosheid van de strijd tegen de rivaliserende zelfgenoegzaamheid. De filosoof lost wel de strijder en de politicus af, maar hij zoekt nu de *autarkeia* in eenzaamheid.

Het Griekse mirakel lijkt, vanuit het oogpunt van de menselijke verhoudingen, minder aantrekkelijk dan steeds werd gedacht. Daarin ligt de cultuurkritische strekking van Coolsaets boeiende relaas: in de vaststelling dat bij de Grieken, en niet alleen bij hen, de *solidariteit* het steeds heeft moeten afleggen tegen de *rivaliteit*. Het essay toont bovendien aan dat ook en vooral de tegenwoordige mens nog in grote mate in de Griekse hang naar zelfgenoegzaamheid gevangen zit.



INHOUD

Woord vooraf	p. 5
Boehm R., <i>De honger en de zin van het leven</i>	p. 8
Vanneste L., <i>Over ware en valse behoeften</i>	p. 44
Boehm R., <i>Hoe men zich voelt — of over de oorsprong van de intentionakiteit</i>	p. 65
Coolsaet W.,	
- <i>Ludwig Feuerbach over het geluk</i>	p. 81
- <i>Over de plaats van de gevoeligheid in het menselijk leven</i>	p. 109
- <i>Liefde versus liefdesverlangen</i>	p. 141
Boehm R., <i>Gevoelens, begrip en morele gedraging</i>	p. 164
Willemarck P., <i>De grenzen van de gevoeligheid. Lyotards leetuur van de analytica van het verhevene</i>	p. 182
Recensies	p. 201
