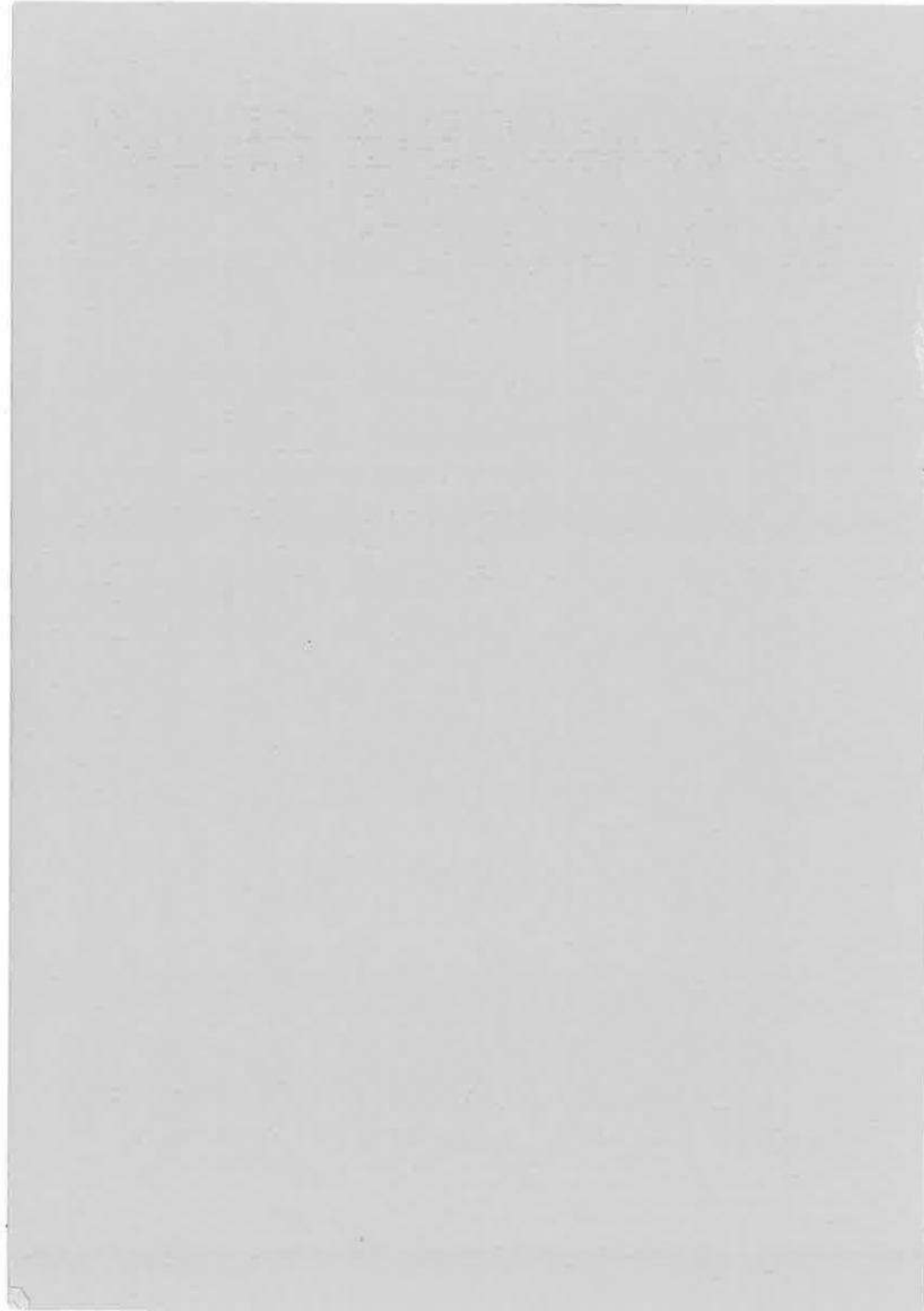


# DE TWINTIGSTE EEUW IN DE FILOSOFIE

Samengesteld door  
Johan Moyaert

**KRITIEK 20**

1990



# DE TWINTIGSTE EEUW IN DE FILOSOFIE

Samengesteld door  
Johan Moyaert

**KRITIEK 20**

1990

Dit is het tweede nummer van de jaargang '90 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.Van den Enden,  
C.Van Kerckhove, L.Vanneste, P.Willemarck.

Vormgeving : M.J.T'Joen. Omslagontwerp : M.Deceukelier.

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

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

\*

Jaarabonnement (2 nummers) : BF 350,-; fl. 20,-  
Enkelvoudig nummer : BF 200,-; fl. 12,-  
Betalingen op rekening : 448-0600001-57 met  
vermelding "Abonnement Kritiek (en jaartal)".  
Vanuit Nederland : op betalingen per internationale  
postwissel, de vermelding "Kritiek (t.a.v. Johan  
Moyaert)" aanbrengen.

## WOORD VOORAF

In elk van de bijdragen van deze bundel wordt het werk voorgesteld van een belangrijk 20ste-eeuwse filosoof. (Twee van de denkers die behandeld worden zijn eigenlijk geen 'filosofen' maar hun cultuurkritische beschouwingen zijn zo principieel dat ze hier volstrekt op hun plaats zijn.) Het gaat niet om lexicon-artikels waarin telkens het desbetreffende werk zou ingeleid worden. Aan de auteurs werd gevraagd eens eenvoudigweg te zeggen wat volgens henzelf het belangrijkste inzicht is dat door de denker in kwestie verworven is, en dat van blijvende waarde is omdat het onze hedendaagse situatie helpt te doorzien.

Nu alle bijdragen verzameld zijn valt op dat deze twee zaken telkens opnieuw in het midden komen : enerzijds de kritiek van de wetenschap, en anderzijds het zoeken naar redelijkheid op het gebied van de 'praxis' (zoals het door Aristoteles genoemd werd), namelijk van de politiek en de ethiek. (Natuurlijk hoort het juist bij een filosofische ondervraging na te gaan wat dan eigenlijk onder ethiek en politiek moet verstaan worden, en niet zomaar de gangbare gemeenplaatsen en pasklare ideeën onbevraagd over te nemen.)

De volgende denkers komen aan bod : Freud (1856-1939), Husserl (1859-1938), Heidegger (1889-1976), Gramsci (1891-1937), Marcuse (1898-1979), Sartre (1905-1980), Levinas (geb. 1906), Merleau-Ponty (1908-1960), Kuhn (geb. 1922), Foucault (1926-1984), McIntyre (geb. 1929), Lasch (geb. 1932).



## FREUD EN DE ETHICA

Rudolf Boehm

'Het gehele interesse van mijn rede (zowel de theoretische als de praktische) vat zich samen in de volgende drie vragen :

1. wat kan ik weten ?
2. wat moet ik doen ?
3. wat mag ik hopen ?

Het was Kant die dat zei, iets meer dan tweehonderd jaar geleden. Geldt dat ook nu nog ? De hedendaagse Westerse, 'postmoderne' mens zal zeggen : Wat kan ik weten ! Wat kan ik doen ! Wat kan ik hopen ! Hij vraagt niet langer, hij weet het antwoord, het luidt in de drie gevallen eenvormig, volgens hem : niets ! En toch : één van die drie vragen kan een mens moeilijk uit de weg gaan. Aangaande de vragen wat men kan weten en wat men mag hopen kan men - tegenwoordig - nogal gemakkelijk zijn schouders optrekken. Maar met de vraag 'wat moet ik *doen*' wordt iedereen onvermijdelijk, dag in en dag uit steeds opnieuw geconfronteerd. Weliswaar wordt die vraag nauwelijks nog aangevoeld, zoals Kant bedoelde, als een *morele* vraag, als de vraag wat ik moreel verplicht ben te doen; maar wel nog steeds als de 'louter praktische' vraag wat ik nu best 'zal' doen op dit of dat moment : afwachten of zelf een initiatief nemen, daar of elders naar toegaan, nog een kleine poging doen of het opgeven en dies meer. En alleszins in verband daarmee blijft ook steeds nog een vraag van *weten* een rol spelen, nl. de vraag om te weten wat ik zal (moeten) doen.

Zou het onze twintigste-eeuwse tijdgenoten die over geen filosofiehistorische vorming beschikken verbazen te vernemen dat men ooit reeds, nl. bijna tweeënhalfduizend jaar geleden in Griekenland, een poging heeft gedaan om daaromtrent zelfs een 'wetenschap'

te ontwerpen en dat men aan *die* 'wetenschap' de naam van 'ethica' heeft gegeven ? Ik schreef daarnet : 'zelfs' een wetenschap, ik had wellicht beter geschreven : 'tenminste' een wetenschap; want natuurlijk kon in zo'n ontwerp niet iedere mogelijke situatie voorspeld en in aanmerking genomen worden waarin ooit een mens een beslissing zou moeten nemen, maar kon er enkel een poging gedaan worden om een algemene richtlijn te geven voor het nemen van een 'goede', 'verstandige' beslissing in dergelijke situaties. Wat is het 'werk' van de mens ? Zo luidde de vraag van Aristoteles, de auteur van het eerste geschrift (in feite zelfs drie geschriften) in de geschiedenis van het Westers denken met de titel 'ethica'. Wat hij met die vraag bedoelde wordt onmiddellijk duidelijk uit de manier waarop hij haar verantwoordt : elke kunstenaar, een timmerman, een schoenmaker, heeft zijn 'werk'; elk onderdeel van het lichaam, het oog, de hand, de voet, heeft zijn 'werk'; zou dan de mens zelf niet ook zijn 'werk' hebben ? (Nicomachische Ethica', I, 7) In de 'Ethica' van Aristoteles die op die vraag een antwoord tracht te geven is dan ook nergens (of nauwelijks) sprake van 'moeten' ('Sollen'), plichten, normen of waarden, en evenmin van euvel, kwaad of zonde; maar enkel d  arvan waarvan een mens in zijn leven best dient 'werk' te maken. Die oude Griekse ethica is (bijna)   en en al - t.o.v. de hedendaagse betekenis van het woord 'moraal' - 'immoreel'.

Voor eeuwen en eeuwen werd dan dat soort ethica in het Westen verdrongen door de *kristelijke* moraal. Weliswaar was en is men ook nu nog de mening toegedaan dat die kristelijke moraal veruit *strengere* eisen aan de mensen zou stellen dan de voor-kristelijke ethica. In feite is net het tegenovergestelde het geval. In die moraal staat het idee van de 'zonde' centraal. Maar de enige zonde die volgens de



kristelijke verkondiging de mensen nooit wordt vergeven is de zonde 'tegen de Heilige Geest', en dat wil zeggen : alle 'zonden' uit onmacht (impotentia) en alle 'zonden' uit onwetendheid (ignorantia) zijn van geen tel, want enkel God de Vader is de macht (potentia), en enkel Kristus is de wijsheid (sapientia). Eigenlijk zijn daarmee reeds door de kristelijke 'moraal' de vragen : wat kan ik weten ? en : wat kan ik (en zelfs : wat moet ik) doen, terzijde geschoven, hoewel het net deze twee zijn, zoals gezegd, die een mens onmogelijk uit de weg kan gaan.

Freud was wellicht de eerste Westerse denker die de oorspronkelijke vraag van de ethica, zoals die in voorkristelijke tijden voor het eerst door Aristoteles uitdrukkelijk werd gesteld, ten gronde heeft heropgenomen (1) : de vraag waarvan een mens in zijn leven best dient 'werk' te maken, volstrekt 'immoreel' beschouwd, met het oog op het menselijk kunnen (of 'macht') en weten. En dat zou dan wel eens ook als het meest belangrijke in zijn werk moeten beschouwd worden.

Ondertussen was Aristoteles - onder de invloed van Platoon - in grote mate zelf mede verantwoordelijk voor het teloorgaan van zijn eigen oorspronkelijke ethische vraagstelling. Want zijn uiteindelijk antwoord op de vraag wat het 'werk' van de mens zou moeten zijn luidde, in één woord : filosofer ! En daarmee bedoelde hij : streef louter naar kennis (naar weten), en dit enkel terwille van de kennis (het weten) zelf ! Die aanbeveling hield ook reeds een afkeer in van elke menselijke 'wil tot macht' (en daarmee van de vraag : wat kan ik doen ?) alsmede een minachting voor elke vorm van 'praktisch' weten (een kennis verworven door enkel naar kennis om de kennis te streven, noemde hij : 'theoretisch' weten). (Het is een andere zaak dat Aristoteles, zoals zijn leermeester Platoon, de mening toegedaan was dat zo'n

louter 'theoretisch' weten *ook* in de praktijk zou blijken het meest nuttige weten te zijn, en dat het zelfs de mens die het weet te verwerven tot een 'godgelijk' bestaan zou kunnen verheffen.)

Nog belangrijker is het in dit verband vast te stellen wát Aristoteles bij die conclusie deed belanden. Daar waar hij de vraag stelt wat eigenlijk het 'werk' van de mens is onderlijnt hij onmiddellijk dat het hem enkel erop aankomt uit te zoeken wat 'eigen' (idion) is aan de mens. Bijgevolg sluit hij zonder meer uit dat het 'werk' van de mens kan gezocht worden in het zich voeden en zich vermeerderen, want dat vindt men ook bij de planten terug; en eveneens dat het kan te maken hebben met het domein van de waarneming, want dat kent ook een paard, een os, en elk dier. Onmiddellijk volgt daaruit dat het 'werk' van de mens enkel op het terrein van het 'verstand' (of de 'rede') kan gezocht worden (en natuurlijk ook dat de bedrijvigheid van het verstand niet op haar beurt enkel in de dienst kan staan van voeding en vermeerdering of waarneming van het leefmilieu). Daarmede is de weg vrij voor een betoog dat in conclusie de mensen aanbeveelt zich enkel aan een belangloze 'beschouwing' (theoria) van alles en nog iets toe te wijden. Want het zal wel waar zijn dat het meest 'eigene' van de mens zijn uitzonderlijk '*ascetisch*' vermogen is dat (volgens Platoon) aan de basis ligt van zijn vermogen tot louter theoretische kennis : zoals geen dier, of meer als enig ander dier, is de mens in staat de bevrediging van zijn behoeften en het waarmaken van zijn verlangens *uit te stellen* (om ze, zoals zich dat in de praktijk voordoet, allebei doelmatiger te bereiken - langs een omweg om).

- > Toch moet de vraag gesteld worden : waarom moet het 'werk' van de mens uitsluitend gezocht worden in het cultiveren van zijn meest '*eigen*' vermogen (het '*ascetisch*' vermogen), waarom moeten we dit, enkel omdat het ons onderscheidt van andere dieren, *idealiseren*

- en niet eerder 'werk' maken van hetgeen minder in onze aard ligt en waartoe we wellicht minder goed in staat zijn (dan andere dieren) ?

Freud heeft de ethische vraagstelling óók vernieuwd door, zoals men weet, van meet af aan afstand te doen van een dergelijke narcistische idealisering van het meest 'eigene' van de mens. Hij heeft de mens, voornamelijk maar geenszins uitsluitend door de klemtoon te leggen op zijn sexuele bepaaldheid, beslist terug geplaatst onder de planten en onder de overige dieren. Let wel, ik bedoel niet (zoals dat meestal gezien wordt) dat Freud enkel ermee begaan was een al te zeer 'geïdealiseerd' mensbeeld af te breken (hoewel ook hij het was die nadrukkelijk de éérste zin van Aristoteles' 'Metafysica' heeft in twijfel getrokken : 'alle mensen streven van nature naar weten', als ermede bedoeld is : 'weten om het weten'); ik bedoel veeleer dat Freud het niet nuttig achtte de mens enkel als streefdoel aan te bevelen zich boven zijn 'biologisch', driftmatig leven, boven zijn levens- (en doods-) driften te verheffen. Dát de mensen daartoe in staat zijn heeft Freud, denk ik, nooit ontkend; hij heeft er enkel de nadruk op gelegd dat ze er een zware prijs voor betalen, en de vraag gesteld of niet ook zo'n onthefing aan een driftmatig leven zich nog steeds moet voeden met 'energie' van het driftmatig leven zelf.

Ik vind er een mooie getuigenis voor in een brief die de (nog) jonge Freud in 1883 aan zijn verloofde Martha Bernays schreef (let wel, die brief dateert dus van vier jaar vóór het verschijnen van Nietzsches verhandeling over de vraag 'Wat betekenen ascetische idealen ?'). Naar aanleiding van Martha's beschrijving van een volksfeest waaraan ze had deelgenomen merkt Freud het volgende op : 'Het gepeupel leeft zich uit, en wij (bedoeld zijn : de burgers, zoals Freud er zelf een is) leggen ons ontberingen op. We doen het om onze integriteit te bewaren, we gaan spaarzaam om met

onze gezondheid, met ons vermogen om te genieten, en met onze emoties, we sparen onszelf op voor we weten zelf niet goed wat; en deze gewoonte om bestendig onze natuurlijke driften te onderdrukken geeft ons ons verfiind karakter ... We spannen ons veel meer in om ons leed te besparen dan om ons genietingen te verschaffen ... Onze gehele manier van leven stelt echter voorop dat we beschermd zijn voor grove ellende en dat we over de mogelijkheid beschikken om ons steeds meer te vrijwaren van alle sociale euvels. De armelui, het volk, ze zouden niet kunnen voortbestaan zonder hun dik vel en hun lichtzinnigheid ... waarom het ogenblikkelijk plezier versmaden als men toch op geen ander mag rekenen ? De armelui zijn te onmachtig, aan teveel dingen blootgesteld om zich te gedragen zoals wij ...' ('Briefe 1873-1939', S. Fischer, Frankfurt a.M., 1968, 1980). In feite bevat die brief in zijn geheel een anticipatie van Freuds latere leer over 'Neurose en psychose' (1924) en weerlegt hen die gemeend hebben dat Freud, meer bepaald in zijn neurosenleer, de sociaal-economische situatie waarin hij leefde volledig over het hoofd zou gezien hebben.

Iets analoogs valt op te merken m.b.t. het '*Oidipoes-komplex*' waaraan Freud zoveel belang hechte i.v.m. het ontstaan van neuroses zowel als psychoses. Men kan zich ergeren aan het feit dat dit 'interpretatieschema' al te gemakkelijk en al te eenvormig opgaat, voornamelijk daar waar Freud het toepast op literaire werken zoals Sofocles' '*Oidipoes*', Shakespeares '*Hamlet*' of Dostojevski's '*Broeders Karamasov*'. Nochtans kunnen we voor dit feit net bij Aristoteles een eenvoudige verklaring vinden (waar wellicht Freud zelf niet eens aan heeft gedacht : de basisverhoudingen tussen de mensen zijn nu eens die tussen heersenden en beheersten, tussen mannen en vrouwen, en tussen ouderen en jongeren : 'één het heerserlijke, één het vaderlijke, het derde het echtelijke' ('*Politiek*', I, 12). Opnieuw vond echter Aristoteles dat eigenlijk

enkel de eerstgenoemde van die verhoudingen het onderwerp kon vormen van zijn 'Politiek' (die hij liet aansluiten bij zijn 'Ethica') omdat al wat te maken heeft met de 'voortplanting' hoort bij hetgeen de mensen gemeenschappelijk hebben met de planten en met de andere dieren; terwijl inderdaad reeds Sofocles in zijn 'Oidipoes' en Shakespeare in zijn 'Hamlet' de vraag hebben opgeroepen (hoewel, tot op Freud, blijkbaar tevergeefs) of zo'n abstractie wel nuttig was als men het 'politieke' leven van de mensen wilde begrijpen. Overigens is Aristoteles in feite zelfs nog één stap verder gegaan. Enkel de mens is volgens hem een gemeenschapswezen (een 'politiek dier') dat een verhouding tussen heersenden en beheersten (zeg maar : een klassenmaatschappij) instelt; dit in tegenstelling met dieren of goden ('Politiek', I, 2). Zijn ethische aanbeveling aan de mensen luidt echter, zoals gezegd, voornamelijk louter naar kennis om de kennis te streven - omdat dit de mensen tot een 'godgelijk' bestaan kan verheffen; dus, in feite, een apolitiek bestaan !

- > Als men zich nu afvraagt of Freud wel 'echt', en zelfs op de eerste plaats, als een 'filosoof' kan of moet beschouwd worden (2), moet men zich op de eerste plaats rekenschap afleggen over het feit dat 'filosoferen' in één betekenis, nl. als het streven naar kennis om de kennis, enkel een invulling voorstelt van de *voorafgaandelijke* - en meer 'principiële' - vraag, waarvan de mensen in hun leven vooral 'werk' zouden moeten maken; en dat het - bijgevolg - in een dieper liggende betekenis niets anders is dan *begaan zijn met de 'principe'-vragen zelf* of met de vraag, te weten, wát eigenlijk 'het eerste' is 'waarvandaan iets is, ontstaat of gekend wordt' (Aristoteles' eigen bepaling van wat een 'principe' is). Dit 'eerste' heeft Freud getracht aan te duiden in zijn - herhaaldelijk gewijzigde - driftenleer. Op deze 'principiële' basis, dus op een 'filosofische' basis, heeft hij dan ook gepoogd een antwoord te geven op de vraag die reeds Aristoteles

in het centrum plaatste van zijn ethica. Hij is tot de conclusie gekomen dat de feitelijke menselijke gedragingen hoe dan ook niet te begrijpen zijn zonder te aanvaarden dat er *twee fundamenteel aan elkaar tegenovergestelde* en met elkaar *onverzoenbare driften* aan ten grondslag moeten liggen die hij op het laatst als 'levensdrift' en 'doodsdrift' kenschetste. Men kan zich niet aan allebei tegelijk overlaten. Maar enkel toegeven aan één van die driften leidt, als het de levensdrift is, tot een psychose, als het de doodsdrift is, tot een neurose. Welke oplossing blijft er dan nog? Het laatste antwoord op deze vraag dat Freud gevonden heeft luidt: 'Normaal of "gezond" noemen we een gedraging ... die evenmin als de neurose de realiteit verloochent, maar dan weer zoals de psychose zich inspant om de realiteit te veranderen'. ('Het realiteitsverlies in de neurose en in de psychose', 1924). Waarvan we in ons leven moeten 'werk' maken is telkens te weten wanneer we aan onze levensdrift, en wanneer we aan onze doodsdrift moeten toegeven. (Enkel streven naar het weten om te weten moest volgens Freud, als ik hem goed begrijp, erop neerkomen éénzijdig enkel aan onze levensdrift - jawel! - toe te geven en onze doodsdrift te verdringen; ik durf dit zeggen omdat ik van mening ben dat wat Freud 'levensdrift' noemt eigenlijk het verlangen naar een *zinnvol* leven is, en wat hij doodsdrift noemt, eigenlijk - paradoksaal genoeg - de loutere behoefte aan het behoud van ons leven, aan het louter *overleven*. Maar dit is een ander onderwerp.) Freuds aanbeveling is mijns inziens inderdaad *ethisch* van aard, hij heeft het over de manier waarop we ons kunnen of moeten *gedragen* t.o.v. de 'driften' die ons willen beheersen, en geenszins enkel, deterministisch of fatalistisch, over driften waaraan we zonder verweer onvermijdelijk zouden ten prooi vallen (zoals men meestal meent Freud te moeten verstaan).

Men kan Freud verwijten dat hij zich al te zeer heeft

ingespannd, of zich al te zeer ertoe heeft beperkt, louter 'wetenschappelijke' taal te spreken, d.w.z. zich te beperken tot de bevestiging van ruime algemeenheden; met het gevolg dat zijn ethische aanbeveling niet veel meer lijkt in te houden dan de raad zich neer te leggen bij wat nu eens, eens en voor altijd, de 'condition humaine' is. (Een opstelling die men best kan begrijpen, om te voorkomen dat de mensen zich verbeelden dat een psychoanalyse hen het eigen weten, wanneer zij aan de éne en wanneer ze aan de andere drift moeten toegeven, zou kunnen besparen; iets wat in feite blijkbaar toch niet kon worden voorkomen.) Toch heeft Freud tenminste op één punt (nog afgezien van wat boven werd opgemerkt m.b.t. zijn brief van 1883), bewust of onbewust, een doorslaggevende bijdrage geleverd tot het inzicht in een bepaald *in onze tegenwoordige samenleving* alles overheersend verschijnsel; nl. het feit dat de gedragingen van moderne Westerse mensen nu veel meer bepaald worden door wat Freud 'narcisme' heeft genoemd dan door hun gewoonlijk alom veronderstelde puur 'egoïsme'. Als 'egoïsme' een streving is om eerst en vooral te voorzien in het eigen materieel welzijn, ware het ook ten koste van alle anderen, dan betekent 'narcisme' een verlangen om vooral zelf voor de anderen, of in de ogen van de anderen, belangrijk, nuttig of nodig te zijn (zelfs ten nadele van het eigen 'egoïsme'), ontaard tot het verlangen om door de anderen, of tenminste één andere, geliefd te worden - enkel terwille van zichzelf. Welk een onthutsende rol die - zeker oude, maar heden ontaarde - drijfveer speelt in de moderne samenleving hebben we inmiddels geleerd uit de werken van Herbert Marcuse (die in feite ervóór opkwam) en van Christopher Lasch, maar ook van Arthur Koestler.

Of om hetzelfde nog op een heel andere manier te zeggen : zelfs de 'materialist' *Marx* zag zich verplicht om reeds op de éérste bladzijde van zijn hoofdwerk ('Het kapitaal') vast te stellen : 'De koopwaar is om

te beginnen een uiterlijk object dat door zijn eigenschappen menselijke behoeften bevredigd van één of andere aard. De natuur van deze behoeften, of ze b.v. uit de maag of *uit de verbeelding* voortkomen, doet er niet toe.' En in een bijhorige voetnota haalt Marx, blijkbaar met volledige instemming, de uitspraak van een zekere Nicholas Barbon aan : 'de meeste dingen hebben hun waarde daarvandaan dat ze *behoefden van de geest* bevredigen'. Ongelukkig heeft Marx uit deze vaststelling eigenlijk nooit enige conclusie getrokken. Het begrip 'narcisme' zou wel eens het antwoord kunnen zijn op de vraag met *wat soort* 'verbeelding' of 'behoefden van de geest' we hierbij eigenlijk te maken hebben.

Op dit vlak blijven zich heden, in navolging van Freud, de grootste vragen stellen voor een 'eigentijdse' ethica.

\*

#### Noten

- (1) Freud had wel op dit gebied één grote voorloper, nl. Nietzsche. In zijn 'Zelfvoorstelling' van 1925 merkt hijzelf daarover op : 'Nietzsche, wiens vermoedens en inzichten vaak op de meest verrassende manier overeenkomen met moeizaam door de psychoanalyse verworven resultaten, ben ik net daarom gedurende lange tijd uit de weg gegaan.'
- (2) Freud zelf schreef in 1896, op het moment dat hij de weg naar zijn psychoanalyse begon op te gaan, in een brief aan zijn vriend Wilhelm Fliess : 'Als jonge mens hunkerde ik naar niets anders dan naar filosofisch inzicht; en ik sta nu op het punt die hunkering waar te maken door van de geneeskunde



over te gaan naar de psychologie' ('Briefe', zie  
boven).

\*

\*        \*

## HUSSERLS ONTDEKKING VAN DE "EINSTELLUNG" (\*)

Lode Frederix

i. In het centrum van Edmund Husserls filosofie staat de ontdekking van een tegenstelling die in alle denkbare opzichten van het allergrootste belang is voor de filosofie en (dus) voor het leven. Het betreft de tegenstelling tussen de zogenaamde 'natuurlijke' en de 'fenomenologische instelling'. We schetsen in het kort wat de tegenstelling inhoudt.

De 'natuurlijke instelling' is de 'instelling', het *bewustzijns*perspektief waarin het objekt absoluut primeert. Ze is een 'extroverte instelling', de 'instelling naar buiten', op de op zichzelf zijnde en spontaan gegeven wereld, op het bewustzijnstranscendente gericht. Hierin heerst er zowel een "Weltverlorenheit" (!) als een noodzakelijk hiermee verbonden "Selbstverlorenheit", omdat het subjekt als *oorsprong van alle transcendenties* niet aan bod komt. Het subjekt wordt immers zelf 'geobjektiveerd', 'gematerialiseerd', 'gesubstantieerd', 'verwereldlijkt' - 'vermenselijkt' ! Niets van dit alles in de radikale en konsekwente *reflektieve*, de 'fenomenologische of transcendentale instelling'. Hierin primeert het subjekt absoluut. Ze is een kompromisloos 'introverte instelling' waarin beide "Verlorenheiten" opgeheven zijn. In de 'fenomenologische instelling' (door de zogenaamde fenomenologische *epoché* en reductie) wordt niets verloren, maar integendeel alles gewonnen : de wereld doordat zij 'gesubjectiveerd' wordt - tot louter *fenomeen* 'herleid' wordt - en zo begrepen wordt in haar *ware* zijn als puur *korrelaat* van het bewustzijn, en het subjekt doordat het gezuiverd wordt van alle 'geobjektiveerdheid', van alle 'wereldse kenmerken'. Alle objectiviteit blijkt een "konstitutieve Leistung" te zijn van het bewustzijn. Het bewustzijn verschijnt aan zichzelf als de onher-

leidbare, alles-dragende *oergrond* van *alle* zijn; het is absoluut in de zin van alles-omvattend en 'eeuwig', onvernietigbaar (de vernietiging moet zelf immers ook een grond hebben).

De beschreven tegenstelling tussen de 'objektivistische, bewustzijns-uitschakelende, wetenschappelijke (door Husserl *ten onrechte* 'natuurlijk, naïef' genoemde) instelling' en de 'subjektivistische, bewustzijns-relaterende instelling'.

2. Waarom is Husserls ontdekking zo belangrijk? Omdat hieruit minstens twee dingen te leren zijn: 1. concreet, dat alle zijnden door een (transcendentiaal) subjekt gekonstitueerd zijn, en 2. algemeen, dat alle (kennis)objecten bovendien steeds binnen 'perspektieven' of "Einstellungen" gegeven worden, 'perspektieven' die medekonstitutief zijn voor 'verschijningswijzen' van de objecten - en buiten het verschijnen zijn ze niets!

2.1. Dat alle zijnden 'pure modi van de transcendentale subjektiviteit' zijn, is een waarheid die slechts in de 'fenomenologische instelling' kan worden ontdekt en uitgewerkt. De uitwerking gebeurt in fenomenologische, dit zijn transcendentiaal-psychologisch beschrijvende analyses van de konstituerende bewustzijnsakten. De ontdekking is revolutionair. Ze gaat volledig in tegen het proces van 'vervreemding', van 'desubjektivering' van het objektieve tegenover het subjektieve zoals dit zich in de Westerse geschiedenis van de wetenschap tot dan toe heeft voltrokken. Hier ligt een belangrijke basis voor een fundamenteenkritiek op de Westerse wetenschap. Hierin verdwijnt het contact tussen objekt en subjekt volledig, met als gevolg dat de kennis van het objekt onbruikbaar, *irrelevant*, mensvreemd wordt. Zolang men niet beseft dat het objekt niet enkel 'rekonstruktief' afhankelijk is van het - transcendentiaal - subjekt (zoals de 'klassieke'

idealisten te kennen gaven), maar in de eerste plaats 'konstitutief', zal de wetenschap ons geen bruikbare kennis opleveren, want waarom zou ze haar totaal 'on-natuurlijke', 'tegenmenselijke' ziens- en behandelingswijze tegenover de dingen wijzigen? Op grond van welke andere inzichten dan de fenomenologische, zal de wetenschap haar onderzoeksthema's en -methoden heroriënteren?

Met deze visie op de objekt-subjekt-verhouding heeft Husserl bovendien de enig mogelijke weg gevonden om tegelijk twee 'eeuwige' en onafscheidelijke problemen - in principe - op te lossen: dat van de 'transcendentie' - hoe kan het bewustzijn het 'totaal andere', het materiële bewustzijnsvreemde vatten? - en dat van de *adaequatio rei et intellectus* (1). De oplossing van het 'raadsel', van het 'mysterie', van "die Bedenklichkeit der Transzendenz" - uitdrukkingen uit de vijf revolutionaire voorlezingen uit 1907, gebundeld in *Die Idee der Phänomenologie* (2) - en van het *adaequatio*-probleem ligt, zoals te verwachten is, in dezelfde lijn: aangezien het ding op zichzelf louter 'subjektieve gekonstitueerdheid' is, in welke zin men het ook opvat, 'verschijnt' het 'reëel transcendente' als een interpretatie toegekend aan een bepaalde 'ideële immanentie', waarmee niets anders gezegd is dan dat de *res* uit de *intellectus* komt. Hieruit volgt ten eerste, dat de *res* van meet af aan niet bewustzijnsvreemd is, geen pure andersheid, geen zuiver 'tegenover' is - het transcendentie-probleem -, en ten tweede, dat de vergelijking, de *adaequatio* tussen de *res* en de *intellectus* zinloos wordt. De *adaequatio*-benadering van het waarheidsprobleem is niet langer vol te houden.

2.2. De tweede en meer omvattende idee die we ter harte moeten nemen is dat alles "Einstellung" is. Geen mens ontsnapt aan een "Einstellung" (HU VI, 326).

De mens is steeds gevat in een of andere "Einstellung". En alles wat hij denkt, doet, presteert wordt bepaald door de "Einstellung" waarin hij zich op dat moment bevindt. Husserl omschrijft de 'instelling' in het algemeen als een "habituell festen Stil des Willenslebens in damit vorgezeichneten Willensrichtungen oder Interessen, in den Endzwecken, den Kulturleistungen, deren gesamter Stil also damit bestimmt ist" (HU VI, 326).

'Instelling' betekent thema, in een 'instelling' leven is iets op een bepaalde wijze thematiseren. Elke thematisering is een 'abstrahering', maar dan niet als "ein tätigen Von-etwas-absehen", wel als "ein ausschliessliches Auf-etwas-hinsehen und infolge dessen auf nichts anderes Achten" (HU VI, 308-309). Leven is onophoudelijk thematiseren. Dat Husserl het thema zelf thematiseert heeft als eerste en belangrijkste reden dat het thema (de 'instelling', het perspectief) de wijze bepaalt waarop de gethematiseerde dingen voor ons zijn, de wijze waarop we ze 'ervaren', 'zien'. De verandering van 'instelling' is niets anders dan een "thematische Übergang von einer Auffassungsrichtung in eine andere, denen korrelativ verschiedene Gegenständlichkeiten entsprechen" (HU IV, 210; zie ook HU IV §§5-7 en 53).

Dat alles betekent nu uiteraard dat niet enkel de 'gewone' sterveling, maar evenzeer elke wetenschapper in een of andere 'instelling' - perspectief, thematische 'abstraktie' gevangen zit. Bijgevolg is elke poging om alle perspectiviteit of thema-gebondenheid uit te schakelen, om in de 'klassieke' zin onbevooroordeeld, 'neutraal', 'objektief' te zijn, gedoemd te mislukken : het 'objektieve' verschijnt in de fenomenologie zelf als een thema, 'instelling' of perspectief, en in zoverre is het 'objektieve' niet zo 'objektief' als de wetenschappers ons willen doen geloven ! Dat inzicht is van het grootste belang voor

de kritikus van de wetenschapsidee. Thema is als 'abstraktie' een keuze (om iets zus of zo te 'zien' en niet anders) en als keuze kan/moet de vraag naar het motief gesteld worden. Husserl stelt voor het eerst de wetenschap voor de mogelijkheid en noodzakelijkheid haar thema - wetenschappelijk weliswaar - te motiveren. Zolang wetenschappelijke objectiviteit eenvoudig werd vereenzelvigd met 'neutraliteit' of 'a-thematiciteit', 'a-perspektiviteit' was dit onmogelijk : waar niet uitdrukkelijk 'gekozen' of 'gethematiseerd' wordt, stelt zich geen vraag naar de keuze-verantwoording. Van zodra echter het niet-kiezen wordt begrepen als een zeer specifieke vorm van keuze (3), dringt zich vanzelf de motivatie- of verantwoordingsvraag op. Husserl wordt heel zijn leven lang door deze vraag gekweld. In zijn benadering van de vraag naar de verantwoording van de 'strengere wetenschap' moeten we twee 'lagen' onderscheiden : ten eerste, de 'onderste' laag van de moreel-'praktische' verantwoording - waarom *überhaupt* 'strengere wetenschap' ? -, en ten tweede, de 'bovenste' laag van de 'theoretisch-methodologische' verantwoording - waarom hebben we deze 'strengere wetenschap' (namelijk de fenomenologie) nodig en hoe bereiken we ze ? welke wegen moeten we hiervoor bewandelen ? Zonder diep in te gaan op de verantwoordingsvraag bij Husserl stellen we vast dat hij veruit de meeste aandacht schenkt aan de tweede 'laag' en in het bijzonder aan de vraag naar de 'wetenschappelijke verantwoording' van de methode waarmee de transcendentale subjektiviteit kan worden blootgelegd. Om 'strengere wetenschap' te hebben moet ook de verantwoording van de methode - de zogenaamde 'weg(en) in de transcendentale subjektiviteit' - streng wetenschappelijk zijn.

Door de tamelijk (maar vanuit Husserls standpunt begrijpelijke) eenzijdige belangstelling voor de vraag

naar de verantwoording van de methode, geeft hij duidelijk blijk van een blind vertrouwen in de idee van wetenschap. Dat kolossale vooroordeel (!) geeft hij nooit op. De thematiek van de wetenschappelijkheid wordt wel meermaals 'verantwoord', maar zo oppervlakkig, zo bevooroordeeld en onkritisch - ook in de *Krisis* ! -, dat men ze moeilijk ernstig kan nemen.

Niettemin ! Husserls fenomenologie levert ons op grond van de 'instelling'-idee het inzicht in de mogelijkheid en de zinvolheid van de verantwoording van de thema-keuze. Dat de verantwoording niet in alle kritische ernst gebeurt, is minder belangrijk. Het inzicht in de noodzakelijkheid en in de noodzakelijk kritische diepgang van de verantwoording kan ook op een heel andere, 'anti-husserliaanse' grondslag ontstaan : op grond van het inzicht in de 'twijfelachtigheid' of 'bedenkelijkheid' van het wetenschap-project zelf.

Maar de 'instelling'-idee heeft nog een andere niet te overschatten verdienste : het zeer helder kunnen stellen van het probleem van de *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, van de 'instelling- of perspectievenverschuiving', waartoe Husserl alle kennis-theoretische fouten herleidt (HU II, 39). Zelfs al zou hij hierin overdrijven (wat nog niet zeker is), zeker is wel dat de *metabasis* - het ondoordacht en onterecht door elkaar halen van perspectieven, met andere woorden het innemen van een verkeerd perspectief voor een 'juist' probleem en dus het niet konsekvent innemen van een perspectief - één van de meest voorkomende en noodlottige vergissingen is die een filosoof kan maken.

Elke filosofische kritiek dient daarom in de eerste plaats een kritiek van de bewustzijnspectieven te zijn (dus een thema-kritiek). En dat heeft Husserl op zijn manier als geen ander begrepen.

Vele problemen kunnen relatief eenvoudig worden opge-

lost door een perspektief, ofwel konsekwent in te nemen (dus niet voortdurend onderhuids met andere perspektieven af te wisselen), ofwel konsekwent en volledig te wijzigen ten voordele van een ander perspektief. In de kennisleer hebben we een dergelijk soort 'oplossing' al ontmoet. Door het innemen van de 'fenomenologische instelling' krijgen we een totaal nieuwe en pas echt relevante en adekwate oplossing voor het transcendentie- en *adaequatio*-probleem. Nog vele andere kennistheoretische problemen vinden hun oplossing in de opheffing van de *metabasis* : volgens Husserl vinden alle kennistheoretische scepticismen hierin hun oorsprong. Een nieuw perspektief zou met een elk relativistisch scepticisme uitschakelen. En ook al zijn wij geenszins geïnteresseerd in een universele en voor alle tijden geldende "Allwissenheit" of waarheid - niet omdat ze *in concreto* toch niet haalbaar is (dat weet Husserl trouwens zelf ook (zie HU VIII, 196)), maar wel omdat ze nooit praktisch relevant kan zijn - toch menen we dat Husserl in principe gelijk heeft. We denken hier in het bijzonder aan het statuut-probleem van de logika (in zowel de enge 'formele' als de brede 'materieel-ontologische' zin). Hiervan hangt in de eerste plaats (niet uitsluitend) alle 'echte objectiviteit' in de zin van universaliteit af. Als de logika tot psychologie herleid wordt, dan is wetenschappelijke objectiviteit onmogelijk want slechts relatief op de menselijke psychische konstitutie betrokken. (Dit is het thema van de *Prolegomena zur reinen Logik* (HU XVIII).) Maar, om kort te gaan, aangezien psychologie in het 'fenomenologisch perspektief' integraal opgelost wordt in het absolute bewustzijn - de 'objektieve' oorsprong van alle zijn -, kan de logika niet meer gerelativeerd worden in zoverre zij hiermee wezensmatig verbonden is (zoals ook reeds in de 'natuurlijke instelling' gesteld wordt, ook al is de wezensmatige verbondenheid hierin puur 'toevallig') : ze is dan even



absoluut als haar absolute 'subjektief-objektieve' zijnsgrond (zie o.a. *Formale und transzendente Logik* (HU XVII)).

Een heel ander probleem dat gediend is met de bewustmaking van het *metabasis*-fenomeen is dat van de vrijheid en daarmee onmiddellijk verbonden dat van de verantwoording. Naast de 'formele' voorwaarde - de loutere veelheid van 'instellingen' biedt de 'fenomenologische instelling' nog een 'materiële' voorwaarde voor de verantwoording.

Husserl brengt het probleem van de vrijheid en de verantwoording meermaals ter sprake, zij het dikwijls tamelijk algemeen en sloganesk. Het uitgangspunt voor de vrijheids- en verantwoordingsdiskussie vinden we in Husserls opmerking dat de positieve wetenschappen - de wetenschappen in de 'natuurlijke', of beter, in de 'naturalistische instelling' - aan de mens alle vrijheid ontnemt. Zij vatten alle werkelijkheid, inkluis de mens als psycho-fysische eenheid op als streng kausaal gedetermineerd. Van vrijheid, laat staan van verantwoording kan er dan geen sprake meer zijn: "Der strenge Kausalismus, den die Naturwissenschaft für das Gesamreich der Natur fordert, scheint die Freiheit aufzugeben, die der Handelnde beständig voraussetzt und betätigt ... Denn dieser Natur gehört auch das den psychischen Leiblichkeiten übergeschichtete Seelenleben an ..." (HU VIII, 231). Husserl zegt hier echter wel "scheint". Want is dat zo? Tegenover de wetenschappen, die menen dat alles streng kausaal gedetermineerd is, dat er op zichzelf enkel een meedogenloos determinisme in de natuur "waltet", staat de in de 'reflektieve instelling' van de fenomenologie (maar ook in die van de 'gewone' mens!) niet weg te spekuleren ervaring, 'verschijning' van het "ich kann" als "praktische Möglichkeit" (HU IV, 257-258). Dit 'ik kan' als praktische (in tegenstelling tot louter logische) mogelijkheid reveleert de autonomie van de

rede, "die 'Freiheit' des personalen Subjekts", die erin bestaat "dass ich nicht passiv fremden Einflüssen nachgebe, sondern aus mir selbst entscheide ... frei tätig bin, und das in der Weise der Vernunft" (HU IV, 269). De menselijke vrijheid lijkt in de eerste plaats te bestaan in zijn relatieve - autonomie.

In de 'fenomenologische instelling' blijkt de autonomie echter absoluut, totaal te zijn (maar ze is dan ook niet meer 'menselijk'). "Nur der phänomenologischer Idealismus gibt dem Ich ... die wahre Autonomie und gibt ihm Kraft und sinnvolle Möglichkeit der absoluten Selbstgestaltung und der Gestaltung der Welt nach seinem autonomen Willen" (HU VIII, 506). Toch is het niet de autonomie als zodanig die vrijheid schept, maar veeleer de 'ware' autonomie, de "Autonomie der Vernunft". De vrijheid ligt niet zomaar in het feit dat ikzelf beslis, dat ik mij niet laat meeslepen door factoren die ik niet beheers, maar in de *redelijkheid* van de autonome wil, in het feit dat de autonomie slechts de autonomie van de rede kan zijn, dat ik op redelijke grond kan beslissen. "Wahrhaft frei entscheiden" betekent redelijk beslissen, beslissen op grond van inzicht, van een - fenomenologisch - "verstehen" (in tegenstelling tot een positief wetenschappelijk "berechnen" (zie HU VIII, 247)) van de feitelijkheid en dat houdt in "das Recht seiner Entscheidung vor sich selbst verantworten /können/" (HU VIII, 197). Voor Husserl zijn vrijheid en mogelijkheid tot (zelf)verantwoording synoniem : dit laatste biedt immers de enig echte autonomie. Zonder (zelf)verantwoording kan er slechts 'gedrevenheid', 'meegesleurdheid' zijn. (Zelf)verantwoordelijkheid (=redelijkheid) is het wezen van de vrijheid. De mens wordt door Husserl 'persoon' genoemd in zoverre hij "das Subjekt der unter dem Gesichtspunkt Vernunft zu beurteilenden Akte /ist/ ...,

das 'selbst-verantwortlich' ist ..." (HU IV, 257).

Het is duidelijk dat voor Husserl het vrijheidsbegrip afhankelijk is van de 'fenomenologische instelling', van een bepaald soort perspectief op de werkelijkheid in verhouding tot de mens. In de 'natuurlijke instelling' is de mens louter 'sub-jezt', onderworpenheid. Hierin is elke verantwoording slechts schijn, kritiekloze aanpassing aan het onvermijdelijke, 'objektieve', hét criterium van de 'verantwoording' in de 'natuurlijke instelling'. Als bovendien blijkt dat het 'objektieve op-zichzelf-zijn', zoals de naturalistische wetenschappen het trachten te ontcijferen, 'zich oplost' in het alles-konstituerende 'schijnen' van het absolute bewustzijn, dan wordt de sinds eeuwen gevoerde strijd tussen, enerzijds, de zogenaamde feitelijkheid of 'zijn' van de onvrijheid (bij voorbeeld in het deterministisch materialisme) en, anderzijds, de ervaring of 'schijn' van de - minstens gedeeltelijke - vrijheid of autonomie als verantwoordingsmogelijkheid (fenomenologie), definitief beslechtbaar. Vermits het innemen van de 'natuurlijke instelling' met haar wetenschappelijke obsessie niet langer noodzakelijk en onvermijdelijk is, verschijnt ze als de onredelijkheid zelf - niet ter wille van de vrijheid als autonomie (*autarkie*) die wordt opgegeven, maar ter wille van de weigering verantwoording af te leggen, eindige dus kiezende mens te zijn, ter wille van de absurde en levensbedreigende behoefte god te zijn - een behoefte waarvan helaas uitgerekend Husserl als geen ander slachtoffer is !

Uit het voorgaande zou moeten gebleken zijn hoezeer het vrijheidsprobleem bepaald wordt door het *metabasis*-fenomeen (4). Zolang men zich in de 'natuurlijke instelling' ophoudt, kan er van vrijheid - in welke zin ook - geen sprake zijn. Het is overigens goed te onderstrepen dat de eigenlijke bepaling van vrijheid als autonomie (=mogelijkheid tot verantwoording)

onafhankelijk blijkt te zijn van de 'instelling' die men inneemt. Ook in de 'natuurlijke instelling' is dat de meest voorkomende definitie van vrijheid. De nieuwe 'instelling' biedt een blik op het domein - het alles-overheersende domein, zo blijkt gaandeweg - waarin deze vrijheid een wezenskenmerk vormt en belangrijker wordt in de mate dat de 'instelling' radicaler of konsekwenter wordt ingenomen (5). Op grond van het inzicht in het bestaan van totaal verschillende 'instellingen' tot of benaderingswijzen van het vrijheidsprobleem, blijkt het probleem niet langer een waarheidsvraag te zijn - is de mens vrij? -, maar een thema-vraag - wat willen we van/met de vrijheid? Aanvaarden we ze of niet? Hoe willen we de werkelijkheid benaderen? Wetenschappelijk (onvrij, passief, receptief, als een *fatum*) of 'menselijk' ('vrij', verantwoordend kiezend, ingrijpend, weerstand biedend ... in functie van een bestaan op mensenmaat)?

*Er is alles gewonnen met een fenomenologisch-filosofische benadering van de mens-wereld-verhouding. De beslissing voor de fenomenologische benadering is de eerste redelijke en morele beslissing. Geen 'strengere wetenschap' - ook de fenomenologie als strenge wetenschap niet -, geen god - ook de god van Heidegger niet - zal ons redden, maar enkel en alleen de herwaardering van het thema 'de behoeftige mens in zijn - beleefde - wereld'.*

\*

Noten.

(\*) De tekst is een kortere versie van het artikel 'Het belang van Husserls aanzet tot een fenomenologie van de bewustzijnspectieven', verschenen in *Tijdschrift voor filosofie*, jrg. 52, nr. 3, blz. 469-494.

Op suggestie van de redactie van dit tijdschrift werd het woord 'perspektief' daar als een vrouwelijk substantief gebruikt ('de perspektief'). Hier hebben we, ter wille van de welluidendheid, daarvan afgezien ('het perspektief'), ongeacht het kleine betekenisverschil dat de 'Van Dale' hiervoor aangeeft.

- (1) Het is hier niet de plaats om aan te tonen dat de andere - 'theoretische', zich zonder uitzondering in de 'natuurlijke instelling' afspelende - benaderingen van het transcendentie-probleem steeds neerkomen op het *adaequatio*-probleem van de waarheid en dat dat probleem in een 'theoretisch' perspektief onvermijdelijk resulteert in een onvruchtbaar en voor de praktijk onzinnig *ignorabilismus*.
- (2) *Husserliana*, Band II (HU II), Martinus Nijhoff, Den Haag 1958. In het volgende citeren we als volgt : HU Romeins cijfer (band), arabisch getal (pagina)
- (3) De specifieke keuze van het niet-kiezen kiest *in concreto* wel degelijk : zowel in de fenomenologie als in de 'positieve' wetenschappen verdwijnt de 'onzekere', 'wisselende' "Alltagswelt" ten voordele van resp. de wereld als louter korrelaat, als pure verschijning en als mathematisch, chemisch en/of biologisch gereduceerde 'eeuwige', 'wetmatige' wereld. Het niet-kiezen speelt zich slechts hierin af. De verantwoordingsvraag dringt zich daarom met nog meer kracht op. Het wezen van het niet-kiezen of niet-thematiseren veronderstelt steeds een initiële 'keuze' voor de afstandelijke 'onverschilligheid' ten opzichte van de konkrete "Lebenswelt" als "Lebenswelt (niet als 'wetenschappelijk thema, zoals bij Husserl). De 'onverschilligheid' is een universeel basiskennmerk van de objectiviteit.

- (4) Dit geldt zo mogelijk nog meer voor de hiërarchie liggende strijd tussen het materialisme en het spiritualisme. Ook deze is redelijk 'eenvoudig' te beslechten door terug te keren tot de hieraan ten grondslag liggende bewustzijnspektieven. Het spiritualisme is het resultaat van een perspektieven-vermengeling : het 'subjektivistisch' 'fenomenologisch perspektief' wordt 'geobjektiveerd', 'gesubstantialiseerd' en zo gehypostasieerd. De "Erlebnisse" (het bewustzijn) worden als zodanig tegelijk 'van binnen' en 'van buiten' bekeken, waarbij men over het hoofd ziet dat de beide perspektieven ontisch totaal onvergelykbare 'dingen' tot 'verschijning' brengen en met elkaar geen uitstaans hebben (als men tenminste konsekwent de 'fenomenen' van beide 'instellingen' vergelijkt). Symptomatisch voor de perspektieven-vermengeling is het bekend spiritualistisch argument tegen de materialiteit van de 'geest', dat 'de materie niet kan denken'. Maar denken *qua* denken behoort tot het domein van de 'fenomenologische instelling', terwijl de materie, als chemische stof, tot dat van de 'natuurlijke' behoort. In het 'fenomenologisch perspektief' wordt er *überhaupt* niets gezegd of zelfs maar gesuggereerd over 'materialiteit' of 'immaterialiteit' van het bewustzijn : daarover geeft het geen enkele aanwijzing. Het bewustzijn is hierin volstrekt a-materieel.
- De onthulling van de twee 'instellingen' en van het *metabasis*-fenomeen leert ons met betrekking tot het vrijheidsprobleem dan ook dat dat volledig onafhankelijk staat tegenover de materialistische leer ! De 'waarheid' van het materialisme, die men tot op heden bijna volledig uit de weg is gegaan ter wille van de hierin verloren gegaande vrijheid (de 'psychologische' argumenten komen achteraf), staat de zinvolheid van het

thema 'vrijheid' geenszins in de weg. Beide zijn volkomen 'verzoenbaar', voor zover ze niets met elkaar te maken hebben : ook al is alles gedetermineerd - wat wil dat overigens zeggen ? - ik blijf ervaren dat ik mij 'goed' of 'slecht' kan verantwoorden, vrij kan handelen, kan doen wat ik wil enzovoort. Niets is absurder dan uit die 'ervaringen' de immaterialiteit van de geest te willen afleiden. Dit is de *metabasis* op zijn ergst.

Ten slotte blijkt uit het *metabasis*-fenomeen nog de onverschilligheid van het vrijheidsprobleem ten opzichte van elk 'pan-legisme'. Met 'pan-legisme' bedoelen we de stelling dat alles volgens vaste wetten verloopt. (Het materialisme is één soort 'pan-legisme' : dit voegt hieraan namelijk toe dat alles kausaal-legisch gedetermineerd is, dat de wetten (*leges*) oorzaak-gevolg-wetten zijn.) Dat alles, denken en zijn, doordrongen is van wetten, daar was Husserl als geen ander van overtuigd. (Daar is een flink stuk van zijn 'leer' op gebaseerd : de mogelijkheid om wezenswetten uit de fenomenen te 'schouwen', de "Wesens(an)schau(ung)".) Alleen, het is mijn verstand zelf dat mijzelf en de wereld wetten voorschrijft (HU VI, 205). Hiermee wordt de autonomie van de rede bewaard en de voorwaarde geschapen voor de verantwoordingsmogelijkheid. (In ons boek *Te weinig democratie ? Principiële beschouwingen over het ideaal van de Westerse democratie* (Gent, Kritiek, 1987) hebben we in het hoofdstuk over het wezen van de natuurwet iets gelijkaardigs 'bewezen'. De konsekwenties voor de praktijk zijn aanzienlijk !)

- (5) We hebben in ons boek *Te weinig democratie ?* reeds gewezen op het zelfvernietigende van het ideaal van vrijheid. In de fenomenologie van

Husserl blijkt iets analoogs. Wanneer we absolute vrijheid willen, verliezen we elk contact met de 'ware' "Lebenswelt" ten gevolge van de noodzaak radikale *epoché* te moeten oefenen. En waar dit contact verdwijnt, verdwijnt alle mogelijkheid tot vrijheid, ook het noodzakelijke minimum.

\*

\*

\*



## OPVOEDING TOT DENKEN

Enkele notities bij het werk van Martin Heidegger

Harry Berghs

*'Gemeiner muss, alltäglicher muss  
die Frucht erst werden.  
Dann wird sie den Sterblichen eigen.'*

Hölderlin, W.IV p. 238.

Gevraagd werd in kort bestek aan te geven wat volgens mij 'het belangrijkste inzicht is door Heidegger verworven en nog steeds van grote waarde, omdat het onze hedendaagse situatie helpt doorzien.' Mijn antwoord luidt : Heidegger heeft te kennen gegeven dat we nog moeten leren denken. In *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* zegt hij : "Wir alle bedürfen noch einer Erziehung zum Denken" (*Zur Sache des Denkens*, p. 80). De vraag is wat onder opgevoed- of onopgevoedzijn in het denken bedoeld wordt en of Heidegger er eventueel de geschikte pedagoog voor is.

Hier volgen slechts enkele notities : vluchtige aantekeningen ooit genoteerd bij de lezing van zijn werk om merkwaardige zaken te onthouden of te toetsen. Dat ze qua keuze en belichting wat subjectief zijn is onvermijdelijk. Wellicht kunnen ze toch anderen op het spoor zetten van wat de titel beoogt. Of Heidegger daarbij dan leidsman zal zijn is een andere zaak. De zaak zelf is van groter belang en daarover heeft hij wel wat te zeggen.

Zoals gebruikelijk begon ik aantekeningen te maken over en bij het werk van Heidegger toen ik me voornam te doctoreren. Het oorspronkelijke thema was de filosofie van de techniek. Friedrich Dessauer had me in zijn *Streit um die Technik* (1956) in de materie georiënteerd. Er werd mij aanbevolen dit verder uit

te werken en er enkele andere belangrijke hedendaagse filosofen van de techniek aan toe te voegen. Eén ervan werd Heidegger, omdat hij juist voor de tijd dat ik moest kiezen *Die Frage nach der Technik und die Kehre* (1962) als een afzonderlijk fascikel had laten verschijnen. Om een lang verhaal kort te maken : van al die verschillende filosofen van de techniek (Bergson, Marcel, Dessauer, Gehlen, Simondon) bleef tenslotte alleen Heidegger over wegens zijn onvergelijkelijk originele en diepzinnige benadering ervan.

Aanvankelijk las ik hem echter niet zonder een sceptische vooringenomenheid. Wat ik toen het existentieel-psychologisch aspect van zijn werk noemde, d.w.z. de concreet menselijke inslag ervan, weerhield vooral mijn aandacht : zijn afkomst en zijn studies, zijn provincialisme en zijn idiolect, zijn ingenomenheid met de Duitse taal en bodem, zijn politiek engagement en de halfslachtige distantiëring ervan; niet in't minst ook de klaarblijkelijke dubbelzinnigheid in zijn woordgebruik nog aangedikt door zijn irriterende zelfinterpretaties. Heine-manns *Existenzphilosophie, lebendig oder tot ?* had me attent gemaakt op de *Heroïsche trots van M. Heidegger* (hfst. 5) die hij tenslotte een dwaallicht noemde, de bundel *Nachlese* van Schneeberger was juist verschenen, evenals *In Sachen Heidegger, Versuch über ein deutsches Genie* van Hühnerfeld en de tweede druk van Löwiths *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Van De Waelhens vernam ik dat Heidegger in *Sein und Zeit* was vastgelopen en dat het een onmogelijk project was gebleken, onvoltooid en als zodanig af. De oorspronkelijke vraag naar de zin van het zijn was immers in de existentiale analytica uitgelopen op een vorm van wijsgerige antropologie. Na de *Kehre* beoogde hij iets heel anders en ging hij wellicht de mist in. Wat er door de latere Heidegger

over de techniek zelf gezegd werd leek me daarenboven (in aansluiting bij verschillende commentatoren) weinig ter zake.

Het begon me echter op te vallen dat Heidegger door commentatoren vaak tendentiekus bejegend, geciteerd of vertaald werd. Maar vooral kon ik vaststellen dat zijn eigen teksten de beste inleiding waren tot zijn denken en dat ik daar doorheen op een oorspronkelijke wijze het te onderzoeken fenomeen zelf kon bevragen. Op een half jaar tijd heb ik dan een studie van verschillende jaren in een voor Heidegger meer positieve zin herschreven en kon ik ze met overtuiging verdedigen voor mijn doctoraat in 1970. Ze was getiteld : *Techniek en Vrijheid. Een onderzoek van het fenomeen techniek in het denken van Martin Heidegger.* Een uit-treksel ervan verscheen onder de (wat strijdvaardige) titel : *Het zakelijk karakter van Heideggers vraag naar de techniek*, waarin gesteld werd dat zijn filosofie van de techniek bij uitstek ter zake was. Heel wat materiaal uit dit manuscript kwam als commentaar terecht bij de vertaling van de twee delen die ik in de Nederlandse Heidegger Bibliotheek verzorgde, namelijk *De techniek en de ommekeer* en *De tijd van het wereldbeeld*. Wellicht loont het de moeite dat doctoraatswerk in zijn geheel nog eens up to date te maken, mede gelet op wat er ondertussen nog aan Heidegger-teksten is gepubliceerd, want ik meen dat het beantwoordt aan de vraag in de aanhef van dit artikel. Met nog meer overtuiging dan toen zou ik nu immers willen bevestigen dat het voor onze tijd belangrijke in Heideggers denken zijn fenomenologie van techniek en vrijheid is. En ik voeg er aan toe : het belangrijkste is de wijze te erkennen, waarop we met die fenomenen dienen om te gaan om ze te begrijpen, namelijk door 'anders' te denken. Eerst wil ik bondig iets zeggen over techniek en vrijheid om iets langer stil te kunnen staan bij dit denken dat wij nog moeten le-

ren.

Het zijn ervaren we in onze tijd in termen van een technisch bestel. Zo noemt Heidegger het 'wezen' van de techniek dat zelf niet iets technisch is en dat zijnshistorisch (dus niet puur geschiedkundig) aan de moderne wetenschap voorafgaat en haar fundeert. Dit wezen van de techniek en de wetenschap is een bestiering van het zijn zelf, aangezet in het denken van de Grieken bij de aanvang van onze Westerse beschaving en tot ontplooiing gekomen sedert Descartes in de tijd van het wereldbeeld. De vraag naar de techniek is voor Heidegger de meest acute vraag, niet zozeer omdat ze ingaat op het actuele gevaar van bijvoorbeeld de kernbewapening, maar vooral omdat ze het uiterste gevaar laat onderkennen waarin wij mensen in het tijdperk van de techniek verkeren. Wie daarin een afkeer of een veroordeling van de techniek blijft lezen, zit vast in ondertussen wel erg verouderde cliché's. Het komt er volgens Heidegger immers op aan oog te hebben voor het dubbelzinnig wezen van de techniek dat ontbergt én verbergt tevens. Een eensporige ('eingleisige') benadering van dit fenomeen laat ons in de waan dat we de techniek weer in handen kunnen krijgen door nog méér techniek. Het uiterste gevaar is dat van de gebeurlijke 'onteigening' van de mens, waardoor hij niet meer in staat zou zijn andere wijzen van ontberging (de denkende en de dichterlijke - die volstrekt niet samenvallen) te ervaren.

Hierin speelt de oorspronkelijke vrijheid van de mens. Zij is volgens Heidegger geenszins identiek met het moderne begrip van autonomie. Vrijheid is te verstaan in een ontologische betekenis die de secundaire vormen ervan, zowel de psychologische, de politieke als de ethische pas mogelijk maakt. Onder het 'ethische' wordt hier een gecodeerd regelgedrag verstaan, zoals een deontologische code dit voorschrijft aan een of andere professie. Het is ondertussen wel duidelijk

dat we een dergelijke ethiek bij Heidegger niet hoeven te zoeken en dat zulks bij hem ook geen tekort is. De bedoelde vrijheid is immers geen puur menselijke capaciteit. Ze is een oorspronkelijke beschikking van het zijn, namelijk een *Dasein* (Er-zijn) waarin de mens geworpen is en van waaruit hij pas kan overgaan tot een eigen en eigenlijk bestaansontwerp. Precies door te vragen naar de techniek, op de wijze waarop hij het doet, vraagt Heidegger uitdrukkelijk naar het eigene en eigenlijke van het menszijn. Dat heeft bijvoorbeeld niet te kiezen voor of tegen de techniek, want zou dit wel het geval zijn dan was hij niet de buur, de wachter en de herder van het zijn, maar de heer ervan. Dan zou techniek een instrument zijn en dan zou een ethiek voor het tijdperk van de techniek regels moeten opstellen om haar mentaal weer in handen te krijgen. Het eigene en eigenlijke *Dasein* van de mens staat vanaf de aanvang centraal in Heideggers bekommerning. In zijn later werk wordt het geëxpliciteerd waar hij over de 'topologie' of de 'plaats' of 'localiteit' (Ortschaft) van het zijn spreekt en van het 'wonen' in de 'nabijheid' van het zijn. In deze context is er ook sprake van het 'gewöhnen' dat het Griekse woord 'ethos' verluiddt. We bevinden ons dan in een domein dat de (traditionele) ethiek en het handelen overstijgt en dat voorafgaat aan het onderscheid tussen theorie en praxis. Zonder de zorgvuldige bevraging daarvan is een eigentijdse ethiek bodemloos of overgeleverd aan de willekeur van de macht.

Toch wordt zeer terecht en in aansluiting bij Foucault het denken van Heidegger een 'ontologie du présent' genoemd, zoals dit doorklinkt in de titel van de Breimense reeks lezingen *Einblick in das, was ist*, waarin de vraag naar (het ding en) de techniek centraal staat. Het gaat in zo'n (fenomenologische) ontologie immers niet om een simpele beschrijving van de huidige situatie of om een optelling van symptomen, maar

om een toegesproken worden door de 'constellatie van het zijn'. De ontologie van het heden omvat de vraag naar de voorwaarden van ware kennis en voorafgaandelijk de vraag naar wat we onder waarheid en kennis verstaan (cfr. Gerard Visser, *Voorwoord* in zijn excellentie studie : *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*, Sun, 1989). Ze overstijgt echter zowel de *Kritik der reinen Vernunft* als de poging om 'die Sache selbst' in een *Phänomenologie des Geistes* of in een *Philosophie als strenge Wissenschaft* te zoeken. Wat is immers de zaak van Heideggers denken? Noch de rede op zich noch de subjectiviteit van het bewustzijn, maar de vermelde constellatie van het zijn.

Deze constellatie is niet de situatie van de mens in de wereld of 'la condition humaine', waarvan sprake was in de existentialistische literatuur. Ze is de zijnshistorisch te begrijpen verhouding tussen zijn en mens. Heidegger noemde haar eens het 'tussene', waarin de mens aan het zijn toebehoort en toch in het zijnde een vreemdeling blijft. Ik heb dat tussene in *De tijd van het wereldbeeld* (p. 116) becommentarieerd als de plaats in de mens waar het zijn zich openbaart; het 'Dasein' namelijk, waarin een andere dimensie dan die van de pure voorhandenheid van zijnden zich manifesteert. Het is een dimensie die derhalve niet van de mens zelf komt, maar die zich ook niet kan openen zonder hem. Deze opening is het opene voor al het aan- of afwezige. Het is de oorspronkelijke vrijheid en de oerzaak zelf van het denken die Heidegger 'lichting' heeft genoemd. Het denken wordt daar niet van buitenaf aan toegevoegd als een vreemde kritische instantie in de zin van Kants politiefunctionaris die de grenzen van de rede moet bewaken, want de vermelde lichting is de onverborgenheid zelf die zijn en denken, d.w.z. hun aanwezigheid aan en voor elkaar pas toestaat. De saamhorigheid van zijn en denken, van aanwezigheid en vernemen, is vanuit dat element pas als

mogelijkheid gegeven. Een mogelijkheid, wel te verstaan, die reeds in *Sein und Zeit* hoger werd genoemd dan de werkelijkheid en die de waarheid als ontberging en verberging en de vrijheid als ontbergende openheid of 'aanwezendheid' betreft. Dit aanwezen in de zin van het laten zijn van de zijnden bevrijdt de mens tot zijn vrijheid, doordat zij hem pas de mogelijkheid opent tot het doen van een keuze. Als dat aanwezen de mens eerst opdraagt wat noodzakelijk is, dan is het niet de menselijke willekeur die over de vrijheid beschikt, want de mens is dan eigenlijk bezeten door (of in het bezit van) de vrijheid die alleen waarborg is van de eigenlijke verhouding tot het zijnde als geheel, een verhouding die de geschiedenis van de mens fundeert en bepaalt. Hier is sprake van wat de 'gelatenheid' genoemd is die ons toelaat ja en nee te zeggen tot de dingen en die ons open stelt voor het geheim, d.w.z. voor de waarheid of het gebeuren van het zijn. Telkens gaat het hier om de constellatie tussen zijn en mens die ook wel zonder meer de verhouding (das Ver-Hältnis) wordt genoemd.

De opvoeding tot denken moet deze oorzaak van het denken beogen. Het gaat over een unieke verhouding die in het zijn zelf ligt. Logisch denkend geraken wij er niet, want dan wordt zij opgevat als een correlatie met twee termen. Dan wordt het zijn weer herleid tot een zijnde en ons denken tot een zijnsvergetende metafysiek. We zullen deze verhouding analogisch moeten denken, d.w.z. op de wijze van een aanvankelijk beantwoordend denken waarin het zijn zelf ter sprake kan komen (cfr. noot 9, p. 78-79 in *De techniek en de ommekeer*). Wie dit een grondeloze mystiek acht, slechte mythologie of een verderfelijk irrationalisme zou zich (nog) eens nuchter moeten laten aanspreken door de vragen die zich dan stellen. Onopgevoed zijn is immers volgens Aristoteles 'er geen oog voor hebben waaromtrent het nodig is een bewijs te zoeken en

waaromtrent dit niet hoeft'. Wie vooraf al gefixeerd is op de wijze waarop datgene wat geen bewijs behoeft moet worden ervaren om voor het denken toegankelijk te worden, die staat in de door Aristoteles gestigmatiseerde houding. Hij zweert dan bijvoorbeeld bij Kant, Hegel, Husserl of bij een of ander gevestigd -isme uit de geschiedenis van de filosofie, zonder dat hij in staat is de vooronderstellingen van zo'n keuze ernstig te onderzoeken. Is dit echter ook niet het geval als we kiezen voor Heidegger ?

Dat is niet ons probleem. We hoeven niet te kiezen voor of tegen zijn 'filosofie', want zij is niet van die aard dat we haar aan andere filosofieën kunnen toevoegen om er dan op grond van een vergelijking een keuze tussen te maken. Het denken van Heidegger is toch wel iets aparts, maar alleen in deze zin dat het hem niet toebehoort; het is niet zijn vinding waar hij patent op zou kunnen aanvragen. Het denken in kwestie is er een dat niet van hem uitgaat, maar dat op hem toekomt. De fenomenologie, zegt hij zelf, is eigenlijk geen richting naast andere. Ze is de zich van tijd tot tijd veranderende en daardoor blijvende mogelijkheid van het denken om te beantwoorden aan het appél van wat te denken geeft (*Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, p. 90). De wijze waarop Heidegger aan dit appél beantwoordt kan ons inspireren, maar behoeft geen strikte navolging. Wat kan er in kort bestek over worden gezegd ?

Vooreerst dat hij het denken opvat als het begaan van een weg of liever van een veelvoud van wegen. Tegenover de wat grove dichotomie van het denken van voor en na de ommekeer (of van Heidegger I en II) verdedigde Heidegger in zijn brief aan Richardson een 'meervoudig denken' (Richardson, W.J., *Through Phenomenology to Thought*, 1963, p. XXIII : "Nur ein mehrfaltiges Denken gelangt in das entsprechende Sagen jenes Sachverhalts"). Onder de titel *De meervoudigheid van*



*het ene zijnsdenken* schreef ik in 1970 een stuk dat dit meervoudige wegkarakter van Heideggers denken benadrukte, zoals het gemeengoed was geworden sedert Pöggelers knappe synthese in *Der Denkweg* Martin Heideggers, 1963 (Ned. vert. 1969). Enige verdienste lag in het benadrukken van de betekenis van de *Kehre* en van wat de vroomheid van dit denken werd genoemd, namelijk het vragen. Op de weg van het denken gaat het immers niet om het vinden van een wetenschappelijke verklaring voor iets objectiefs dat daar ergens voor ons ligt. Het gaat om een vragen naar de zin van het zijn, later uitgedrukt in termen van de waarheid van het zijn en van vermelde 'lichting'. Dat dit vragen vragend blijft en iets geheimvols betracht, kan hier alleen maar negatief geduid worden door te zeggen dat het nooit door een (definitief) antwoord zal worden ingehaald of voorbijgestoken. Wij kunnen er alleen aan beantwoorden door op weg te gaan. Dat Heidegger zijn verzameld werk het motto meegaf "Wege - nicht Werke" zegt hetzelfde. Het eigene van dit denken is niet tot resultaten te komen of 'werken' te produceren, maar op weg te zijn en vragen te stellen.

Vervolgens kan hieruit blijken dat dit denken nooit begrepen kan worden als de inname van een standpunt, als de uitwerking van een systeem of als de promotie van een methode. Zelfinterpretaties zijn hier vanzelfsprekend, zoals men toch ook niet aarzelt keer op keer terug te komen op een bezoek aan de *Nachtwacht* of aan het *Lam Gods*. De stap terug (Schritt zurück) betekent in een denkbeweging precies het intreden in het ongedachte van wat tot dusver metafysisch werd gedacht. Door de terugkeer tot de grond van het metafysisch denken wil Heidegger zich de Westerse metafysiek in haar geheel toeëigenen en op een hoger niveau brengen ('über-' en 'verwinden'). Dit impliceert derhalve geen regressie in de geschiedenis, maar een fundamenteel terugtreden voor de zaak van

het denken, namelijk het zijn zelf dat in de gelatenheid van het 'andere' (d.i. denkender) denken echt 'zijn' wordt gelaten, wat het volgens zijn wezen ook is. In deze context is het dan begrijpelijk te vernemen dat 'de wetenschap niet denkt'. Het voorrecht van de positieve wetenschap is immers haar zekerheid. Een denken dat onderweg is heeft echter geen zekere en methodische gang. Het heeft wel een doel, maar geen einde, want het doel is het denken van het zijn. Er kan dan wel sprake zijn van *het einde van de filosofie* in de zin van een traditionele tot voltooiing gekomen metafysica, maar het positieve van die filosofie blijft ook dat daarin pas *de opgave van het denken* 'ter sprake kan komen'.

Daarom brengt tenslotte de zaak van het denken, namelijk de verhouding van zijn en mens als een gebeuren van de waarheid, nog een derde term aan : de taal. M.a.w. het denken dat we moeten leren is niet alleen het begaan van een 'weg', maar ook een 'luisteren'. Luisteren naar de taal van wie ? Die van Heidegger ? Ja, ongetwijfeld ook, zonder dat we ons druk hoeven te maken om het antwoord op de vraag wie de mooiste of de grootste in het land van de wijsgeren zou zijn. Heideggers taal is eigenaardig, maar dat is ook het geval bij andere filosofen van naam. Wie van Heidegger wil leren zal daarom eerst ook zijn taal moeten leren verstaan. Die behoort tot de meest preciese taalvormingen van het Duits, zodat we zijn woorden zo intensief moeten beluisteren als die van een dichter. Wät echter met behulp of onder impuls van die taal beluisterd moet worden is ... de stille stem van het zijn. Ook deze stem spreekt ons aan, maar precies in een taal die Heidegger pregnant het geluid van de stilte noemt ('das Geläut der Stille' in : *Unterwegs zur Sprache*, p. 29 e.v.). Hij verstaat de taal als de 'logica' van het vragen naar de waarheid van het zijn. Deze logica heet bij hem ook 'Sigaretik',

afgeleid van het Griekse woord *sigâô*, d.i. zwijgen, stil zijn, rustig zijn, ophouden. Het spreken van die taal is het verluiden van de stilte, waarin het onderscheid tussen zijn en zijnde, tussen wereld en ding zich aan ons op- en toedraagt.

Ik heb er nog niet uitdrukkelijk op gewezen dat de denker van het zijn vooral degene is die ons het besef heeft bijgebracht van de zijnsvergetelheid. Het gaat hier niet om het vergeten van een paraplu of van de datum van de Franse Revolutie. Het vergeten heeft betrekking op een wezenlijk gebeuren in onze geschiedenis dat volgens Heidegger reeds vanaf de aanvang haar in de richting heeft doen gaan die we kennen. De gevolgen van deze zijnsbestiering zijn zowel positief als negatief. Dat de opkomst van de moderne wetenschap en techniek een positieve ontwikkeling voor Heidegger betekent, heb ik reeds laten verstaan. Maar het is zijn zorg het negatieve ervan te onderkennen dat onmiskenbaar en in een versneld tempo het lot van de hedendaagse en toekomstige mens mede bepaalt. De repercussie van deze vergetelheid op de mens is het ontheemdzijn. Het is in dit verband niet te verwonderen dat Heidegger niet incidenteel, maar op heel zijn denkweg een fundamentele bijdrage levert tot wat op onze dagen de milieu- en woonproblematiek wordt genoemd.

In een boekbespreking van Maarten Doorman las ik het onderscheid dat hij maakte tussen de Engelstalige, de Duitse en de Franse filosofie. De eerste is een laboratorium waarin geanalyseerd wordt op grond van alledaagse ervaringen en men geniet tussendoor van een zelfgesmeerde boterham. De tweede is een groeve waarin verschillende figuren alles ernstig en diepgravend in kaart brengen. De derde is een salon waarin men blijk geeft van eruditie, esprit en een stijl die helderheid suggereert. Binnen deze voorstelling van zaken is het duidelijk dat we dan met

Heidegger in een groeve zitten. Een groeve hoeft geen graf te zijn en dat is het in dit geval ook van geen kanten. Het gegrAAF naar het zijn en naar het eigenlijk zijn van het mensenwezen heeft ondertussen immers de Duitse bodem ver overschreden en is een planetaire aangelegenheid geworden. Is dit een triomf voor de mens Heidegger ? Moet men zich dan onvermijdelijk, dit beamend, compromitteren met iemand die in de nazitijd, ook al was het maar kortstondig, fout is geweest ?

Misschien moeten we op dit punt ook leren luisteren naar de stille stem van Heidegger die sprekender kan zijn dan elke vlugge en vluchtige bekentenis ooit geweest zou zijn. Omdat hij in menig opzicht ten onrechte in de hoek is geraakt waar de slagen vallen, ben ik tenslotte toch met een zekere mildheid over de man gaan denken. Iedereen die geïnteresseerd is in zijn werk moet daarover maar in het reine komen met zichzelf. Er is over zijn verleden zakelijke informatie ter beschikking. Misschien kan een substantieel commentaar bij *Der Feldweg* op korte tijd enige soelaas brengen. Het wachten is echter op een biografie die zeker wat wijsgeriger zou moeten zijn dan degene die Elisabeth Young-Bruehl over Hannah Arendt schreef. Van deze laatste is te leren hoe wij in de trant van Heidegger de gedachtenloosheid te boven kunnen komen en hoe we heel concreet, bijvoorbeeld ten aanzien van onze politieke problemen, kunnen leren denken. Ondertussen zijn de tendentieuze voorgestelde feiten en clichés, foute of verminkte citaten of vertalingen met betrekking tot Heidegger legio en ze worden nog van hand tot hand doorgegeven. Het zou jammer en verloren tijd zijn als jonge mensen zich daardoor zouden laten afschrikken. Het komt er ook hier op aan tot de zaak zelf te gaan. Dat zijn de teksten van een betrouwbare wegwijzer die we zorgvuldig moeten leren spellen. Niemand hoeft dan te blijven staan bij wie hem de weg heeft getoond.

Als besluit een tekst die hier terzake is :

"... das zuerst Nötige (ist) dies, dass wir zuvor das *Wesen* des Seins als das Denk-würdige bedenken, dass wir zuvor, solches denkend, erfahren, inwiefern wir geheissen sind, solchem Erfahren erst einen Pfad zu spüren und ihn in das bislang Unwegsame zu bahnen. Dies alles vermögen wir nur, wenn wir *vor* der anscheinend immer nächsten und allein als dringlich erscheinenden Frage : Was sollen wir tun, dies bedenken: *Wie müssen wir denken ?* Denn das Denken ist das eigentliche Handeln, wenn Handeln heisst, dem *Wesen* des Seins an die Hand zu gehen. Dies sagt : dem *Wesen* des Seins inmitten des Seienden jene Stätte bereiten (bauen), in die es sich und sein *Wesen* zur Sprache bringt. Die Sprache gibt allem überlegenwollen erst Weg und Steg. Ohne die Sprache fehlt jedem Tun jede Dimension, in der es sich umtun und wirken könnte. Sprache ist dabei niemals erst Ausdruck des Denkens, Fühlens und Wollens. Sprache ist die anfängliche Dimension, innerhalb deren das Menschenwesen überhaupt erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören. *Dieses anfängliche Entsprechen*, eigens vollzogen, *ist das Denken*. Denkend lernen wir erst das Wohnen in dem Bereich, in dem sich die Verwindung des Seinsgeschickes, die Verwindung des Gestells, ereignet." (*Die Technik und die Kehre*, p. 39-40; Ned.vert. in *De techniek en de ommekeer*, NHB 1973).

\*

\*            \*

## OVER IDEALISME EN MATERIALISME : ANTONIO GRAMSCI

Sonja Lavaert

"Toch ziet men dat Machiavelli's benadering van het vraagstuk van de politiek (...) ook vandaag de dag nog bestreden wordt : zijn benadering is geen 'allegaards denken' geworden. Wat betekent dat ? Betekent het alleen maar dat de intellectuele en morele revolutie die in nuce in het denken van Machiavelli opgesloten ligt, nog geen werkelijkheid is geworden, nog niet de openlijke, publieke vorm van de nationale cultuur is geworden ? Of heeft het een puur actuele betekenis ? Wijst het niet op de kloof die tussen geregeerders en geregeerden bestaat, wijst het er niet op dat er twee culturen bestaan : die van de geregeerders en die van de geregeerden ? Betekent het niet dat de heersende klasse, net als de Kerk, een bepaalde houding aanneemt t.o.v. de 'simplen zielen', een houding die ingegeven wordt door de noodzaak om enerzijds de kloof niet verder te verbreden en anderzijds de 'simplen zielen' in de overtuiging te laten dat Machiavelli niet meer dan een diabolische verschijning is ?"

(1)

Zo beweert Antonio Gramsci en hetzelfde kan misschien ook over hemzelf gezegd worden. Hij is zowat de enige Italiaanse filosoof van deze eeuw die bekendheid over zijn landsgrenzen verwierf. Hij heeft het marxisme verder gedacht, herwerkt en er een fundamentele bijdrage toe geleverd. En toch is hij buiten de zeer kleine rangen van Westeuropese communistische partijen vrijwel onbesproken. Hij was één der belangrijkste Italiaanse politici en één der grondleggers van de Italiaanse communistische partij. De vergelijking met Machiavelli dringt zich wel op : hij is vooral gaan schrijven in een periode dat hij van de reële politiek afgesneden werd; zijn geschriften zijn ook voor filosofieken goed te begrijpen; en vanuit academische

milieus wordt hij als filosoof niet altijd ernstig genomen. Net als Machiavelli is hij een politiek filosoof te noemen omdat filosofie voor hem betekent : kritiek. Maar deze kritiek heeft zich niet kunnen doorzetten, is geen werkelijkheid geworden. Tenzij dan voor de reeds lang heersende klasse, aan wie de les uiteraard niet besteed is.

In dit licht gezien is een onderhoud met Gramsci een noodzaak, een kwestie van verantwoordelijkheid. Bovendien is er daar nog een andere, meer actuele reden voor. De marxistische ideologie dreigt van de wereldbol te verdwijnen. In de enkele landen waar pogingen ondernomen werden om een op Marxistische leest geschoeide economie uit te bouwen, heerst grote crisis. Of omdat die economie niet leek te lukken; of omdat men meer 'vrijheid' wil. Een nieuwe maatschappij-opvatting wint steeds meer veld, een opvatting die er veelal in bestaat zich te vergapen aan de rijkdom en de vrijheid van het westen. En van de weeromstuit voelt men zich in het westen in die rijkdom en vrijheid bevestigd. Wie gedacht had dat dit de Westerse linkse bewegingen aan het denken en spreken zou zetten, is verkeerd. Iedereen lijkt blijkbaar vergeten te zijn dat die rijkdom armoede op een andere plaats betekent, en dat die vrijheid moeilijk te verantwoorden is, op politiek vlak soms maar een illusie. Ook in dit licht is een onderhoud met het verbeterd marxisme van Gramsci een noodzaak.

### 1. *Hegemonie*

Gramsci wordt getormenteerd door het probleem hoe je iets verandert in de maatschappij, en eens veranderd hoe je alles in goede banen leidt. In welke richting de veranderingen moeten gebeuren staat vast : hij is overtuigd communist en zijn inspiratiebron daarbij is in de eerste plaats Marx, soms ook Lenin. Geen van beide vertellen echter "hoe" het moet. Of liever :

Lenin heeft daar wel theorieën over maar die zijn geenszins van toepassing op Westerse landen. Het marxisme is met andere woorden geen politieke filosofie. Gramsci noemt het wel de filosofie van de praxis, maar de link naar de praktijk ontbreekt erin. De vraag van de 'macht' wordt niet gesteld. Hoe je iets kunt veranderen en in goede banen leiden is immers het antwoord op de vraag van de macht.

Het is dus normaal dat het marxisme moet verder uitgewerkt worden. Dat is ook vóór Gramsci gebeurd en wel in twee richtingen. Enerzijds zijn enkele elementen van de filosofie van de praxis expliciet of impliciet overgenomen door en opgenomen in bepaalde idealistische stromingen, waarbij Gramsci denkt aan Croce of Sorel. Anderzijds is er de orthodoxe reactie die het antwoord zoekt in het traditionele materialisme om vervolgens in de praktijk op te lossen in plat materialisme. Geen van beide reacties zijn echt politiek of praktisch te noemen. Gramsci's probleem wordt door hem zelf ook in die vorm gesteld : hoe geraak je uit het dilemma van het solipsisme of het mechanistisch materialisme ? Dit probleem wordt nu net behandeld in de context van de vraag wat filosofie betekent. Is filosofie een receptieve bezigheid, een ordende, of is het een absoluut creatieve ? De idealisten geloven in de creatieve filosofie, terwijl de mechanistische opvatting gelooft in een absoluut onveranderbare externe wereld en dus in een receptieve of ordende filosofie. Nu zijn beide volgens Gramsci de keerzijden van één en dezelfde medaille. "Men moet de vraag 'historisch' stellen en tegelijk aan de basis van de filosofie de 'wil' stellen (in een laatste analyse de praktische en politieke activiteit), een rationele niet arbitraire wil, die zich realiseert in zoverre hij overeenkomt met historisch objectieve noodzakelijkheden." (2) De filosofie is dus creatief, maar op een relatieve manier. Gramsci lijkt zich in de eerste plaats te verzetten



tegen mechanistisch materialisme, want hij is ervan overtuigd dat de mens zijn eigen geschiedenis maakt. Daarover gaat het immers precies. Zijn begrip van hegemonie ontstaat uit deze controverse, dwz. uit zijn kritiek op het economisme en op de reductionistische opvattingen van de filosofie van de praxis.

Vooraf Croce bezondigt zich aan een dergelijke reductionistische opvatting. Nadat hij het materialisme tot een plat, kritiekloos materialisme herleid heeft, is het een koud kunstje het helemaal af te maken. Maar zo gaat het niet. In de "Filosofia di Benedetto Croce" stelt Gramsci zich de vraag : sluit het marxisme de ethisch-politieke geschiedenis uit ? Erkent het marxisme niet de realiteit van de hegemonie ? Geeft het marxisme niets om de culturele en morele leiding en beoordeelt het de feitelijkheden van de bovenbouw werkelijk als 'schijn' ? Wel integendeel, en was Croce wat minder speculatief en wat meer kritisch geweest, ook ten aanzien van het marxisme, dan zou hij ontdekt hebben dat "de term 'schijn' voor bovenbouw niets anders betekent dan een oordeel van 'historiciteit' van deze bovenbouw. Dit oordeel wordt polemisch geformuleerd tegen populaire dogmatische opvattingen en is dus in een 'metaforische' taal, aangepast aan het publiek waarvoor ze bestemd is. De filosofie van de praxis bekritiseert de herleiding van de geschiedenis tot enkel politiek-etische geschiedenis als ontoelaatbaar en willekeurig, maar sluit deze politiek-etische geschiedenis niet uit." (3) In hetzelfde werk wat verder zegt Gramsci : "De bewering dat het over 'schijn' gaat heeft geen enkele transcendente of metafysische betekenis; het is een eenvoudige bevestiging van de 'historiciteit'." (4)

In "Benedetto Croce e il materialismo storico" gaat Gramsci zelfs zo ver te beweren dat de leer van de idealist Croce over politieke ideologieën afgeleid is uit het marxisme. Ideologieën zijn instrumenten van

de politieke leiding, en voor het marxisme zijn deze instrumenten verre van arbitrair. Het zijn reële historische feiten, die bestreden en ontluisterd moeten worden, niet omwille van morele redenen, maar om politieke redenen : "Om een bepaalde hegemonie te vernietigen en er een andere te vestigen" (5), een noodzakelijk element in de maatschappijverandering. Voor het marxisme zijn bovenbouwelementen reëel. Trouwens, het marxisme is zelf een bovenbouw, een filosofie, echter totaal verschillend van de andere filosofieën. "De andere ideologieën zijn geen organische scheppingen, omdat ze tegenstrijdig zijn en gericht op de verzoening van tegengestelde en tegenstrijdige belangen (...). De filosofie van de praxis daarentegen streeft er niet naar de tegenspraken die in de geschiedenis en maatschappij bestaan vreedzaam op te lossen, integendeel, zij is de theorie zelf van deze tegenspraken." (6)

Men kan maar structuren veranderen door de vestiging van een nieuwe hegemonie, dus door voorbereidend denkwerk en door de mensen te overtuigen van nieuwe denkbeelden. Vooral in de westerse maatschappijen waarin de staat slechts één van de vele middelen is waarmee de heersende klasse haar macht verzekert, gaat de fase van het intellectuele en morele leiderschap de revolutie of verovering van de macht vooraf. Omgekeerd is het ook zo dat cultuur en politieke bewegingen niet te herleiden zijn tot economische belangen. Ideeën zijn geen mechanisch product van de economische basis. Om de maatschappij te veranderen moet men dus voorbereidend denkwerk doen, kritische analyses, die niet enkel een economische analyse mogen zijn. Dergelijk soort "kritische activiteit beperkt zich tot het ont-hullen van zwendel, het veroorzaken van schandalen en het snuffelen in de zakken van publieke personen". (7) Bovendien veroorzaakt dit over het algemeen niets meer dan moraliserend gepreek en oneindige persoonlijke

kwesties. Het economisme, vooral in de politieke theorie en praktijk, moet bestreden worden. Want als men het economische als objectief verklaringsbeginsel acht, ziet men over het hoofd dat opvattingen de waarde van materiële krachten bezitten. Men ziet als 't ware het fundamenteelste van de politiek over het hoofd.

## 2. *De intellectuelen*

Naast het belang van de culturele hegemonie insisteert Gramsci tevens op de rol van de intellectuelen, die zijns inziens in de organisatie van de hegemonie, de verhouding tot stand brengen tussen de heersende maatschappelijke groep en de gehele maatschappij. Er bestaat niet zoiets als intellectuelen en niet-intellectuelen of filosofen en niet-filosofen. Er bestaan filosofen zoals we gewoon zijn van ze te noemen en filosofen zoals we dat allemaal zijn. Aan elke beslissing, elke daad of niet-daad, ligt immers een bepaalde levensopvatting ten gronde. Het verschil tussen de twee soorten filosofen is van kwantitatieve aard: de 'technische' filosofen kunnen logischer denken, kennen de geschiedenis van de filosofie en weten bijgevolg wat reeds gezegd is en waar ze moeten bij aanknopen of waar ze zich tegen moeten afzetten. De band tussen de maatschappelijke groep van 'technische' intellectuelen en de wereld van de productie is niet direct of mechanisch, doch bemiddeld via het totale maatschappelijke weefsel. Het is een historische band. De intellectuelen zijn de bedienden van de heersende groep. Zij oefenen de ondergeschikte functies uit van enerzijds de maatschappelijke of burgerlijke hegemonie en anderzijds van de politieke heerschappij (die plaatsvindt via de 'spontane consensus' en via het dwangapparaat van de staat die de consensus afdwingt). De band intellectuelen-volk net als intellectuelen-reali-teit is opnieuw een verhouding van hegemonie, waarvan Gramsci zegt dat ze noodzakelijkerwijze een pedago-

gische verhouding is. Dit is niet bedoeld in 'katholieke zin' (zoals hij dat begrijpt) waar de leraar geniet van zijn soevereiniteit over zijn leerlingen en steeds poogt hen in een zekere graad van schaapachtige domheid te houden. Tussen de leraar en de leerling bestaat een actieve wederzijdse verhouding. De verhouding tussen een filosoof en zijn culturele omgeving, die als zijn 'leraar' fungeert, is van dezelfde aard. Een echte intellectueel of filosoof is politicus, en kan ook niets anders zijn, dwz. een actief mens, die aan zijn culturele omgeving de problemen ontleent die om formulering en oplossing vragen. De politieke voorwaarde om de juiste verhouding leraar-leerling tot stand te brengen is vrijheid van denken en meningsuiting. Pas wanneer deze (burgerlijke) eis is vervuld, kan historisch het nieuwe type filosoof tot stand komen, het type namelijk dat zijn private individu overstijgt, om de culturele omgeving te veranderen : de politieke filosoof.

De cultuur is helemaal niet onbelangrijk in de pogingen om een maatschappij te veranderen. Ook niet de filosofie, integendeel. Filosofische kritiek valt het heersende gezond verstand of de culturele hegemonie aan. Om niet arbitrair te zijn moet er bij de gewone mensen (ook filosofen) reeds een diffuus gevoel aanwezig zijn, waarvan die filosofische kritiek dan een goede verwoording is. De 'technische' filosofen moeten dus steeds een soort van cultureel contact met de 'eenvoudigen' hebben. Dat contact wordt verzekerd door de politiek.

### 3. *Machiavelli, de moderne heerser*

De nadruk die Gramsci legt op cultuur, intellectueel werk, filosofie, kritische analyses,... in één woord de bovenbouw, is zeer groot. Hij vat dit samen in zijn hegemoniebegrip, dat kan omschreven worden als culturele, morele, ideële of ideologische heerschappij.

Het antwoord op zijn vraag zoals gesteld aan het begin van deze tekst, lijkt dus te zijn : hegemonie. Opnieuw dringt de vergelijking met Machiavelli zich op. Achtervolgd door de corruptie en onkunde van de heersers in die tijd, schreef de Florentijn minutieus uit hoe je de zaken moet aanpakken, hoe je de macht verwerft en behoudt. En een macht gebaseerd op consensus is de enig mogelijk houdbare, of de enig wenselijke. Hegemonie dus ?

Gramsci heeft het ook over Machiavelli. Volgens hem is *De Heerser* noch een utopie, noch een doctrinair bedenk-  
sel, wegens de artistieke vorm waarin het werk gegoten is. Machiavelli beschrijft het proces van collectieve wilsvorming aan de hand van de kwaliteiten, de karakteristieke trekken, de plichten en behoeften van een concrete persoon. Daardoor wordt de artistieke fantasie van de mensen die hij wil overtuigen geprikkeld en concrete vorm gegeven aan de politieke passies. Gramsci trekt dit door naar de actualiteit en oordeelt dat de moderne heerser geen concreet individu meer kan zijn. Deze plaats kan enkel ingenomen worden door een organisme, door een complex maatschappelijk element waarbinnen een als zodanig erkende en in de actie al gedeeltelijk bevestigde collectieve wil concrete vorm begint aan te nemen. De moderne heerser is de politieke partij. Partijen zijn het beste middel om leidinggevende capaciteiten te ontwikkelen. Daarbij voorondersteld is het eerste en eenvoudigste element van de politiek, dat nochtans vaak over het hoofd wordt gezien, namelijk dat er echt regeerders en geregeerden bestaan. Deze veronderstelling is de voorwaarde om überhaupt iets over politiek te kunnen zeggen. De autonomie van de politiek moet gesteld worden, zoals Machiavelli dat heeft gedaan, om niet steeds te verglijden in abstract gemoraliseer. "Gegeven dit feit moet men nagaan hoe men het meest doeltreffend leiding kan geven (gegeven bepaalde doelein-

den), en hoe men dus de leiders het best kan voorbereiden (en hierin bestaat nauwkeuriger gezegd de eerste fase van de wetenschap en praktijk van de politiek), en hoe men aan de andere kant de lijnen van de minste weerstand, of de meest rationele lijnen kan kennen om de gehoorzaamheid van de volgelingen of geregeerden te waarborgen." (8)

Het gaat opnieuw over macht door consensus en over hegemonie. En de partij heeft een centrale rol in het vormen van die hegemonie of verkrijgen van die consensus. Op een bepaalde plaats wordt de partij zelfs een "collectieve intellectueel" genoemd (9) : ze is politiek van aard. Men begint pas aan politiek te doen, wanneer men de puur economische (private) belangen overstegen heeft. De klasse bereikt een politieke uitdrukking, of maakt een partij, wanneer de bijzondere belangen van bijvoorbeeld de beroepsgroep kunnen overstegen worden, en zelfs meer, kunnen opgeofferd worden om een eigen hegemonie te vestigen. Hegemonie situeert zich per definitie niet enkel op economisch niveau maar ook op moreel, intellectueel niveau. Men kan ook zeggen dat "de partijen werken aan de schepping van de integrale en allesomvattende nieuwe intellectualiteit, dwz. dat zij de smeltkroes zijn van de eenwording van theorie en praktijk, opgevat als werkelijk historisch proces." (10) De twee fundamentele opdrachten van de partij zijn de morele hervorming en de totstandbrenging van een nationale collectieve wil. Door de nadruk zo sterk te leggen op het moment van de bovenbouw kan men zich afvragen waarin Gramsci nog verschilt van de speculatieve idealisten, waar hij het toch ook niet mee eens is. Het verschil ligt hierin dat Gramsci meent dat ethische hervorming ook geen zin heeft zonder economische hervorming. De moderne heerser of de partij werpt het bestaande systeem van ethische verhoudingen totaal omver, precies omdat

elk van zijn handelingen enkel als nuttig of schadelijk worden opgevat in functie van de werkelijke (economische) structuren. Hij kan zich niet verstoppen achter een godheid of categorische imperatief. Als niet in de behoeften van de mensen kan worden voorzien, is de politieke keuze allicht verkeerd geweest.

De band tussen ideologie en economie wordt verzekerd door de politiek (door hegemonie, door de partij). Economie is het fundament, maar is allesbehalve determinerend. Dit is geen filosofische muggezifterij; deze opvatting is daarentegen bepalend voor het handelen. Als economie niet determinerend is, zal de aanpassing van een maatschappij aan een verandering van de economische structuur ook niet mechanisch gebeuren. Evenmin zal de aanpassing (en dus de consensus) volgen uit pure dwangmaatregelen van de staat, want dwangmaatregelen grijpen door hun dwangmatige aard per definitie enkel in op het economische niveau. Een woordje uitleg bij Gramsci's opvatting over de staat, is hier wel op zijn plaats. Iedere staat is ethisch omdat één van de belangrijkste functies van iedere staat ligt in het verheffen van de grote massa van de bevolking tot een bepaald cultureel en moreel niveau. Dit niveau stemt overeen met de productie en met de belangen van de heersende klassen. In die zin zijn onderwijs en rechtspraak de belangrijkste staatsactiviteiten. Onderwijs als positief opvoedende functie en rechtspraak als repressief en dus negatief opvoedende functie. Je moet wel verschillende momenten van de staat onderscheiden, en bij een machtsovername, en dus een zich nieuw vormende staat, gelden ook andere regels. In haar vorming doorloopt iedere staat een economisch-corporatieve fase. Pas daarna doet het culturele probleem zich in zijn totaliteit gelden, en kan men de twee momenten onderscheiden. Deze momenten zijn de staat als bureaucratisch dwangapparaat (of

politieke maatschappij) en de staat als hegemonie (of burgerlijke maatschappij). Gramsci noemt dit tevens "hegemonie in het pantser van de dwang" (11). Zijn eigenlijke hoop is dat de staat geleidelijk zou afsterven, of liever dat de hegemonie zich zou uitbreiden en de staatsdwang in dezelfde mate teruggedrongen zou worden.

#### 4. *Een seculiere visie*

Als je het probleem in deze context plaatst wordt duidelijk hoe de klemtoon op de bovenbouw en de hegemonie-opvatting samenhangen met het probleem van de vrijheid. Met het thema van de staat, of van de politiek, is meteen reeds het thema van de vrijheid gesteld. In verband met de rol van de intellectuelen zagen we trouwens reeds hoe de vrijheid van meningsuiting en denken een politieke voorwaarde vormt voor de totstandbrenging van de juiste verhouding leraar-leerling en dus voor de vorming van de hegemonie. De staatsdwang kan maar verminderen ten gunste van de hegemonie als er op dat vlak vrijheid is. Misschien is 'vrijheid' een verkeerd gekozen term, en gaat het veeleer over een seculiere visie op de mens. Vrijheid van denken en meningsuiting is heel concreet bevattelijk. Dat dit niet samenvalt met vrijheid van het individu om om het even wat te doen, is reeds moeilijker te begrijpen. We zijn immers gewoon om onder vrijheid de puur individuele vrijheid te verstaan, waarvan vrijheid van denken uiteindelijk maar een klein onderdeel is. Ik heb de indruk dat vrijheid als probleem of thema zoals wij dat kennen, voor Gramsci totaal onbestaande is. Hij ziet 'vrijheid' als een filosofisch probleem, in de discussie namelijk of de mens zichzelf bepaalt en dus vrij is ten aanzien van een mogelijke niet-determinerende natuur. Om zichzelf te kunnen bepalen is de 'individuele vrijheid' van denken en uiting van dat denken dan een politieke voorwaarde.



Dit alles wordt duidelijk in "Wat is de mens?" (12) Als we de vraag stellen wat de mens is, bedoelen we eigenlijk : wat kan de mens worden, dwz. kan de mens zijn eigen lot bepalen ? Deze vraag brengt ons meteen in de nabijheid van, maar vooral in tegenstelling tot de katholieke zienswijze. Het katholicisme vat de mens op beperkt tot zijn individualiteit, en het denken van de mens is die individualiteit zelf. Op dat punt precies behoeven we een herziening van het mens-concept, aldus Gramsci. De mens bestaat als individu, maar ook als mens tegenover andere mensen en als mens tegenover de natuur. De verhoudingen mens-andere mens en mens-natuur zijn geen eenvoudige, mechanische verhoudingen, doch conflictuele, actieve verhoudingen. Tegenover de natuur bijvoorbeeld verhoudt de mens zich niet als deel van die natuur, maar wel via zijn werk en door de techniek. De mens verandert die natuur en verandert daardoor mede zichzelf. Techniek is immers niet alleen wetenschap die industrieel wordt toegepast; ook 'mentale instrumenten' zijn techniek, dus ook filosofie is techniek. Alleen al zich bewust zijn van bepaalde verhoudingen, verandert die verhoudingen qua belangrijkheid en qua aspect. In die zin is elke kennis macht. Of elke filosofie politiek. Vervolgens treedt het conflictueuze element ook op door de geschiedenis : een verhouding is steeds mede gevormd door de geschiedenis van die verhoudingen, via het bewustzijn daarvan. Elk denken en elke filosofie is dus ook historisch. Het denken is politiek en historisch. Totaal relatief dus ? Ook dat is niet juist. Gramsci's bekommernis is aan te tonen dat de mens niet 'datgene is wat hij eet' of dat de menselijke verschillen niet de biologische zijn, of dat het bindende element onder mensen niet het 'denken' is, maar wel de 'inhoud' van dat denken. Wat je werkelijk denkt onderscheidt je van anderen of verenigt je met anderen. Filosofie (en cultuur, techniek, enz...) moeten bijgevolg

niet als een luxe overboord gegooid worden. Het is uitermate belangrijk dat de filosofische discussie gevoerd wordt. Soms vernestelt Gramsci in een terminologie die nog uitdrukking is van een plat materialistische filosofie. Vanuit zijn optiek zou met name de term bovenbouw beter onderbouw genoemd worden. Want wat is filosofie anders dan een opvatting over de mogelijke handelswijze om aan de noden van de mensen te voldoen, noden die ook wel moreel maar nog steeds op een dringende manier materieel zijn? Op die manier is Gramsci geen relativist en noch minder een speculatieve idealist: politiek nadenken en filosofie zijn een noodzaak in functie van de menselijke behoefte.

\*

#### Noten

- (1) Antonio GRAMSCI, *Marxisme als filosofie van de praxis*, Een bloemlezing samengesteld, ingeleid en vertaald door Yvonne Scholten, Kritische Bibliotheek van Gennep, A'dam 1972, p. 150.
- (2) Voor de Italiaanse tekst van de Quaderni del Garcere werd gebruik gemaakt van de verzamelde uitgave bij Edizioni Riuniti, die de geschriften bundelt volgens thema, op een andere manier dus dan waarin ze door Gramsci werden achtergelaten. De hier betreffende tekst komt uit het deel *Il Materialismo Storico*, p. 27. Eigen vertaling.
- (3) *ibid.*, p. 235.
- (4) *ibid.*, p. 238.
- (5) *ibid.*, p. 292.

- (6) *ibid.*, pp. 292, 293.
- (7) *Note sul Machiavelli*, p. 42.
- (8) *ibid.*, p. 21.
- (9) *Gli Intellettuali*, pp. 13, 14.
- (10) *Il Materialismo Storico*, p. 15.
- (11) Antonio GRAMSCI, *Grondbegrippen van de politiek*, Sun, Nijmegen 1980, p. 65.
- (12) *Il materialismo Storico*, pp. 32-39.

\*

\*      \*

## HERBERT MARCUSE ALS POPULAIRE ONHEILSPROFEET

Ludo Abicht

*Drie petites histoires ter inleiding :*

Op tien mei 1968 zit Herbert Marcuse in het appartement van Eliane Kaufholz, docente Duits aan de Sorbonne, die hem voor een reeks lezingen had uitgenodigd. Marcuse is verrast en geschokt door de studentenrevolte die in Parijs is losgebarsten en bekend dat hij er niets van begrijpt. Intussen lopen er in het Quartier Latin jonge mensen rond die alsmaar "Marx Mao Marcuse" scanderen.

Vier jaar later, in 1972, wordt Herbert Marcuse in San Diego, een superpatriottische marinestad in Zuid-Kalifornië, door lokale vigilantegroepen met de dood bedreigd, omdat hij de aanstoker zou zijn van de nieuw-linkse revolte. TIME magazine wijdt dus een artikel aan Marcuse, geïllustreerd met een foto van de filosoof, omringd door studenten die hem dag en nacht "bewaken". Kommentaar bij de foto : "Marcuse surrounded by some of his students. If he is right, we all lose. The kids dig the tension."

In 1975 hadden we Marcuse uitgenodigd om aan de Antioch University in Yellow Springs een seminarie te komen leiden over "de perspectieven van de progressieve beweging". In de inleidende voordracht ontwikkelt hij in het kort nog eens al de aspecten van zijn sociale filosofie. Voor hij aan de uiteenzetting over het feminisme begint pauseert hij, bekijkt aandachtig de overvolle aula en zegt dan met overtuiging : "Ik ben van mening dat alle vrouwen sexobjecten zouden moeten zijn, want..." Hij heeft nooit de kans gekregen om zijn zin af te maken en heeft zich daardoor waarschijnlijk voor eeuwig de woede van een aantal radicale feministen op de hals gehaald. Ach-

teraf, in een nog steeds vijandig gezinde atmosfeer, legt hij ons uit dat hij had willen zeggen dat vrouwen, net als mannen, zowel sexobject als seksobject zouden moeten zijn, maar dat hij met die uitspraak begonnen was om het publiek wakker te schudden.

Uit dergelijke petites histoires, en iedereen die Marcuse gekend heeft kan die lijst naar believen aanvullen, kan men eventueel de geschiedenis van zijn leven en denken op een min of meer betrouwbare manier reconstrueren. Of men kan er een aantal constanten in herkennen die hun verklaring vinden in de specifieke omstandigheden waarin Marcuse geleefd en gedacht heeft. Zo is Marcuse pas aan het einde van zijn ontwikkeling bij het grote publiek bekend geworden en waarschijnlijk om de verkeerde redenen. De academici en hun studenten zijn, net als het vulgum pecus, ook eerst door de media op het belang van Marcuse gewezen, zodat het plotseling "in" was, een cursus over Marcuse en eventueel de Frankfurter Schule te doceren of te volgen. Het zou niet de eerste keer in de geschiedenis zijn dat de geleerden zich door het marktmechanisme van de door hen zo principieel verworpen popcultuur laten inspireren. De meeste jongeren die in die tijd "Marx-Mao-Marcuse" riepen, kenden Mao uit het handige rode zakboekje, wisten van Marx dat het erop aankwam, de wereld te veranderen en hadden de grootste moeite van de wereld met de Duits-Engelse dialectische volzinnen en culturele referenties van *de één-dimensionale mens*. Er liep helemaal geen rechte lijn tussen de verbaasde, door twijfels bezeten Marcuse in het appartement op de Boulevard Hausmann en zijn ongevraagde volgelingen op de Boul Mich. De superpatriotten van San Diego maakten dezelfde fout als de kontesterende studenten, alleen waren zij veel meer op de praktijk gericht dan hun theoriebezeten opponenten. En wanneer TIME het over "we all" heeft, die door de ideeën van Marcuse bedreigd worden, dan gaat het om een nog groter mis-

verstand, want de moderne vormen van aliënantie, waarover Marcuse het tenslotte had, holden vooral de levenszin, de "quality of life" van de doorsnee Timelezers uit, of ze dat nu beseften of niet. De derde anecdote is m.i. nog revelender, omdat het een illustratie is van zowel de denk- en discussiemethode van Marcuse als van de receptie in dat milieu, waarin hij volgens de media als een goeroe vereerd werd. Er blijft echter een dubbelzinnigheid bestaan, omdat Marcuse na het onverwachte succes van de kontestatieperiode, zich inderdaad uitdrukkelijk tot de jonge opstandelingen gericht heeft, onder meer in *Counter-revolution and Revolt* en *An Essay on Liberation* en in tal van interviews uit de laatste decade van zijn leven. Het grote misverstand had blijkbaar ook bij hem wortel geschoten en hem ondanks zijn scepticisme ertoe gebracht, voor een gedeelte achter zijn eigen imago aan te lopen. Deze stelling roept vragen op: zit er een lijn in de ontwikkeling van zijn denken sinds het begin van de jaren dertig? - hoe verklaart men die merkwaardige vergelijking met Marx en Mao? - blijft er, na de ineenstorting van de kontestatiebeweging, nog iets filosofisch en politiek waardevols van zijn werk over?

*Alleen negatief denken kan bevrijdend zijn*

De hoger geciteerde provocerende uitspraak over de rol van de vrouw als sexobject leidt ons terug naar zijn doctorale dissertatie over de ontologie en de geschiedenisfilosofie van Hegel en naar de dialectische denkvorm die Marcuse tot op het laatst is blijven handhaven. Dit denkschema, dat uitgaat van de theoretische negatie van het bestaande, werd gebruikt voor de achtereenvolgende analyses van het Europese fascisme, het Sovjet marxisme en tenslotte het westerse consumptiekapitalisme dat hij trouwens, zichzelf corrigerend, ook altijd "het productiekapitalisme" is blijven noemen. Wat het fascisme be-

treft, wees hij er al in 1934 op, dat de totalitaire staatsvorm een mogelijke maar niet noodzakelijke transformatie van de liberaal-burgerlijke kapitalistische maatschappij was en verder, dat de idee van de "autoritaire persoonlijkheid" geen recente uitvinding was, maar het resultaat van een ontwikkeling die onder meer teruggaat tot Luther, Calvijn en de contra-revolutie van de negentiende eeuw. Deze analyse, die deel uitmaakt van het gedachtegoed van het *Institut für Sozialforschung*, is tegelijkertijd een kritiek op de vrijheidsgedachte en het idealisme van de Verlichting en, indirect, een in vraag stellen van de vooruitgangsidee die ook door het klassieke marxisme aanvaard werd. Hier ligt ook de aanzet tot een ecologische verruiming van de kritiek die in de late geschriften van Marcuse regelmatig opduikt. Dit inzicht in de ontoereikendheid van het productivisme versterkte ook zijn wantrouwen tegenover de ontwikkelingen in de Sovjet-Unie. Zijn genuanceerde beoordeling van het Sovjet marxisme werd door de orthodoxe kommunisten veroordeeld als goedkoop en lasterlijk antikommunisme, terwijl de burgerlijke ideologen in hem een verkapt verdediger zagen van het Stalinisme. Marcuse zag de ontwikkelingen onder Stalin als een rationalisatie van een reële materiële conditie die theoretisch en organisatorisch door de pragmatische verschuivingen onder Lenin voorbereid werd. De geleidelijke beperking van burgerlijke (en socialis-tische) vrijheden is volgens hem direct verbonden met het productivistische economische model, dat een voortdurende uitbreiding van het staatsapparaat noodzakelijk maakte. Hij gelooft dat de uitweg uit de stagnatie van de Oosteuropese landen hoofdzakelijk van binnenuit, vanuit de eigen rationaliteit van het historische materialisme moet komen, en zeker niet via een toenemende assimilatie aan het in wezen irrationele en daardoor uitzichtloze kapitalistische systeem. In het licht van de huidige ontwikkelingen in

Oost-Europa is een dergelijke stelling meer dan ooit actueel. Zijn analyse van de hooggeïndustrialiseerde westerse maatschappij, waardoor hij in ruime kring bekend zal worden, berust op een drietal hypothesen die men schematisch als volgt kan samenvatten :

1. het systeem omvat alle aspecten van de hedendaagse maatschappij : de economie en de sociale sector, de intellectuele en materiële cultuur, tot zelfs die gebieden die traditioneel de centra van de oppositie waren : wetenschap, kunst en filosofie.
2. voor de te voorziene toekomst kan deze maatschappij kwalitatieve veranderingen van het systeem tegenhouden (repressieve tolerantie), en
3. er bestaan nog krachten en tendenties die dit gesloten geheel kunnen doorbreken en de bestaande maatschappij grondig kunnen vernietigen (The Great Refusal, de rol van de marginale groepen). Voor we ingaan op het verband tussen deze analyse en de revoluties van deze marginale groepen in de jaren zestig en zeventig, is het belangrijk erop te wijzen dat er in het denken van Marcuse een rode draad loopt tussen zijn kritiek op het fascisme, het Sovjet marxisme en de westerse consumptiemaatschappij. De drie analyses vloeien uit elkaar voort en versterken elkaar zodanig, dat het - goed Hegeliaans - niet mogelijk is om een gedeelte van Marcuses kritiek te begrijpen zonder een inzicht in het geheel. Vandaar dat zij die Marcuse naast Marx stelden, en a fortiori zij die een verband zagen tussen hem en (Lenin-Stalin-) Mao zich in feite grondig vergisten, hoe leuk en ludiek de alliteratie verder ook mocht zijn.

*Negatief denken alleen kan niet bevrijdend zijn.*

De populariteit, waarvan Herbert Marcuse een tijdlang het gevleide slachtoffer was, blijkt achteraf een vergiftigd geschenk te zijn geweest. Wie zijn boeken en essays las, merkte een diepe kloof tussen zijn moeizaam uitgewerkte, grotendeels pessimistische theo-



rie en de vrolijke euforie van de nieuw-linkse kon-  
testatairen die zich op Marcuse beriepen. Voor een  
hele generatie van linkse intellectuelen was Marcuse  
erin geslaagd, de malaise die ze aanvoelden over het  
voortleven van het fascisme, de ontgoochelende ont-  
wikkelingen in de landen van het "reële socialisme"  
en de toenemende vernauwing van het bewustzijn in de  
consumptiemaatschappij kernachtig te verwoorden en  
in kaart te brengen. Het Gelukkige Bewustzijn dat  
door de machthebbers en hun ideologen in Oost en West  
werd voorgeschreven en bevorderd, en dat zich bij ons  
vooral uitte in de verheerlijking van de "business  
order" via de media en de reclame, moest inderdaad  
door een negatief denken ondergraven worden, zodat  
men opnieuw van "de vervreemding van het bewustzijn"  
kon overgaan tot "het bewustzijn van de vervreemding"  
als eerste voorwaarde voor de maatschappelijke veran-  
dering. De ideeën van Marcuse in dit verband zijn  
voldoende bekend en gepopulariseerd en hoeven hier  
dus zeker niet te worden herhaald. Het is veel be-  
langrijker, na te gaan in hoever dit "negatieve den-  
ken" van een oorspronkelijke rationale kritiek lang-  
zamerhand het karakter kreeg van een bezwerend ritue-  
eel, waarbij het revolutionaire gebaar, het "teken"  
(de Che Guevara-T-shirts in de dure boetiek) zelf tot  
een uiterst effectieve vorm van repressieve toleran-  
tie degenereerde en dus aanleiding gaf tot ontmoedi-  
ging en recuperatie of, in het andere geval, tot een  
ideologische verstrakking van neo-Stalinistische sig-  
natuur. Misschien is de briljante carrière van een  
Eldridge Cleaver, die het op vijftien jaar tijd be-  
stond, te evolueren van sexueel misdadiger tot revol-  
utionaire leider (Black Panthers) en vandaar tot  
mode-ontwerper en tenslotte tot fundamentalistisch  
predikant een te felle karikatuur, maar ze illus-  
treert, wat in meer gematigde vormen in brede lagen  
van de kontestatie aan de gang was. Voor de dialec-  
tische filosoof Marcuse was dat "negatief denken"

slechts een fase in het revolutionaire proces. Voor vele kontestatairen die zijn geschriften citeerden bevestigde zijn analyse hun vermoeden, dat "het systeem" een zodanige greep op de burgers gekregen had, dat alle hoop op reële verandering moest worden opgegeven. Met andere woorden : Marcuse bewees dat hun ontevredenheid over het individuele en sociale leven gegrond was, maar tegelijkertijd toonde hij aan hoe de macht alle instrumenten in handen had om die ontevredenheid te kanaliseren en, zo nodig, brutaal uit te schakelen. Volgens Ernst Bloch ligt het wezenlijke verschil tussen de bijbelse profeten en de Griekse waarzeggers (voor-spellers) hierin, dat de voorspellingen van bijvoorbeeld Cassandra onherroepelijk uitkomen, terwijl de joodse profeten de mensen nog altijd een kans geven, om zich te bekeren en het onheil af te wenden. Heeft de mislukking van de kontestatie niet eens en voorgoed bewezen, dat Herbert Marcuse eerder tot het genre van de Griekse waarzeggers moet worden gerekend ?

*Voorbij het realiteitsprincipe.*

Het antwoord op deze laatste vraag is vandaag, tien jaar na de dood van Marcuse, niet zo eenvoudig te formuleren. De ontwikkeling van de kapitaalsconcentratie, de aftakeling van het socialisme als wereldsysteem en de groeiende controle van de bewustzijnsindustrie in de publieke en de privésector wijzen erop, dat de één-dimensionaliteit nog meer dan vroeger het karakter van onze maatschappij kenmerkt. De Grote Weigering van de studenten en andere marginale groepen is zelfs als na te streven doel verdwenen en de kontestatie zelf is één van de vele retrothema's geworden die door de media worden aangeboden. Zonder te twifelen aan de algemene juistheid van zijn "negatieve" analyse van onze maatschappij, moeten we ons toch vragen gaan stellen over de waarde van zijn profetische voorspellingen. Die berustten onder meer op

een nieuwe interpretatie van Freuds Realitätsprinzip dat volgens Marcuse niet meer zo radicaal onverenigbaar hoefde te zijn met het Lustprinzip als Freud had gedacht. Bij Freud leidde dit heel consequent en overtuigend tot de pessimistische cultuuropvatting die we het duidelijkst leren kennen in *Das Unbehagen in der Kultur* : of we laten onze instinkten vrij en dat leidt ons regelrecht naar de totale chaos en zelfvernietiging, of we aanvaarden de onderdrukking ervan en leven in een geordende, functionerende wereld zonder geluk of vreugde. Marcuse gaat in zijn kritiek uit van de hypothese dat Freuds psychoanalyse in wezen sociologisch is en alleen binnen een specifieke historische en sociale context kan begrepen en aanvaard worden. De materiële en technische ontwikkeling van de westerse maatschappijen schiep onvermijdelijk nieuwe krachten die het systeem van binnen uit kunnen aantasten. Wanneer we er in slagen, de bevrediging van onze materiële, sensuele en geestelijke behoeften uit de commerciële en dominerende controlesfeer te houden of eruit te bevrijden, wanneer onze fantasie niet door de massamedia geprogrammeerd wordt en onze esthetische ervaring niet langer door de zogenaamde populaire cultuur bepaald wordt, zal volgens hem de tegenstelling tussen de status quo en de realiseerbare nieuwe, niet-repressieve maatschappij zo scherp worden dat de revolutie niet langer kan uitblijven. Deze variëteit op Marx' klassieke tekst over de tegenstellingen tussen de productiekrachten en de productieverhoudingen is de kern van Marcuses profetisch optimisme, dat op geen enkel moment als determinisme kan geïnterpreteerd worden. Hiermee komen we tenslotte tot de vraag, of Marcuses denken vandaag nog relevant is voor de theorievorming en de praktijk van diegenen die weigeren te geloven dat "de strijd tussen kapitalisme en socialisme voorbij is en het kapitalisme gewonnen heeft, "zoals Heilbroner het onlangs in het *New Yor-*

1. *ker* magazine schreef. Ik denk van wel. In de eerste plaats, omdat zijn negatieve analyse verder reikt dan de klassieke marxistische veroordeling van de laatkapitalistische maatschappij en een aanzet vormt tot een ecologistische kritiek op historisch materialistische basis. Ten tweede, omdat hij met zijn nadruk op de "subjectieve factor" niet alleen de lijn doortrekt van Freud naar Wilhelm Reich, maar tegelijkertijd een bijdrage levert aan de discussie over determinisme en vrijheid zoals die uit de confrontatie tussen Freud en Sartre naar voren komt (Vanneste : 1988; Gutwirth : 1989). Dit houdt ook in, dat de discussie over de eventuele "agenten" van de revolutionaire verandering na de mislukking van de contestatie opnieuw aan de orde is, want ook Marcuses marginalen zijn niet in staat gebleken zich uit de greep van het systeem te bevrijden. Daardoor verandert uiteraard de hele strategie voor verandering en worden we gedwongen, alle tot nog toe uitgeteste modellen als ontoereikend of gevaarlijk te verwerpen. Hier heeft het negatieve denken een heilzaam effect gehad op het valse bewustzijn van de progressieven uit de verschillende kampen. Dat de wisseloplossing die Marcuse voorstelde evenmin bevredigend was ligt waarschijnlijk aan het feit dat zelfs hij de flexibiliteit en de aanpasbaarheid van het machtsysteem onderschat heeft. Hij staat daarin verre van alleen.
2. Ten derde ben ik het kritisch eens met zijn verwerping van de zogenaamde populaire cultuur en zijn verdediging van de grote culturele tradities van onze en andere beschavingen als eigenlijke dragers van menselijke waarden. Kritisch, omdat zijn beeld van de "high culture" noodzakelijk (?) beperkt blijft tot een kleine minderheid die dan weer even onvermijdelijk nauwe banden heeft of getolereerd wordt door de nieuwe transnationale machtselites. De afbraak van de pogingen tot democratisering van het onderwijs zijn daarvan een schrijnend bewijs. Maar dat is een

discussie die men moeilijk met Marcuse of enig ander lid van de Frankfurter Schule kon voeren, omdat hun rechtmatige verdediging van "de Europese cultuur" m.i. erg aristocratisch gekleurd was (in tegenstelling tot de ideeën van Gramsci op dit punt). Tenslotte daagt Marcuses impliciete pessimisme ons uit, om te gaan zoeken naar die sociale krachten die een verandering nog potentieel kunnen teweegbrengen. Daar hij ons in feite weinig speling laat, wordt deze speurtocht alsmaar moeilijker, want elke verworpen poging verenigt de politieke en filosofische "gereed-schapskist" (Foucault) waaruit we werktuigen kunnen halen om ons uit de greep van het zich sluitende systeem te bevrijden. Ik denk dat zijn analyses en begrippen nog steeds bruikbaar zijn, ook al hebben we zijn "oplossingen" helaas als onrealistisch en vaak contraproductief moeten opzij zetten. Een terugkeer naar de liberaal-burgerlijke euforie van het vooruitgangsdenken is na de kennismaking met Marcuse al even onmogelijk als de terugkeer naar het orthodoxe leninisme. Erger nog : door zijn ontleding van het Gelukkige Bewustzijn kunnen we ons ook daardoor niet meer in slaap laten wiegen, hoe aantrekkelijk een dergelijke passiviteit bij momenten ook is. Net als de ongelukkige geciviliseerden van Freud moeten we met een Unbehagen rondwalen dat ons nooit helemaal met rust laat. Zoals Bert Brecht het al zei in "Der Radwechsel" :

De chauffeur van de bus verwisselt het wiel.  
 Ik zit langs de kant van de weg en wacht.  
 Ik hield niet van waar ik vandaan kom.  
 Ik houd niet van waar ik heenga.  
 Waarom ben ik zo ongeduldig ?

\*

\* \*

## SARTRE, ONEINDIGE VRIJHEID IN EINDIGHEID

Luc Vanneste

Het werk van Sartre was voor mij een toegangspoort tot de filosofie. Hij was gewoon de eerste filosoof die ik een beetje heb leren kennen. Aanvankelijk ging dat via de sekundaire literatuur, daarna via het literair werk van hemzelf. Het zware filosofische gedeelte leerde ik pas later, aan de universiteit kennen. Tot Sartre was dus een geleidelijke toenadering mogelijk. Wie zestien, zeventien jaar was, hoefde zich niet meteen te verdrinken in zeer moeilijke en dikke boeken. Het kon makkelijk via een reeks werkjes die populariseerden wat de toen reeds legendarische man had geschreven. Ook al moet men zich achteraf wel eens vragen stellen over de kwaliteit van sommige van die boeken, voor mij zijn ze uiterst belangrijk geweest. En ik denk dat dit belang verder gaat dan mijn persoon, verder trouwens ook dan de figuur van Sartre. Maar dat hij dan ook nog de gave had om romans en toneelstukken te schrijven, was evenzeer van betekenis. In het academische wereldje houdt men er niet zo van. Een romanschrijver moet zich bij zijn leest houden. Wat hij neerpent kan gewoon niet zo ernstig zijn als het gewrocht van de wetenschapper-filosoof. Het ging zo ver dat sommigen bij Sartre toch de schijn van ernst probeerden te redden door een strikte scheiding te proklameren tussen het filosofische en literaire werk. Tegenover iemand die beweerde dat in alle uitingen van een mens de totaliteit van zijn persoonlijkheid spreekt, durfde men zonder blikken of blozen doen of zijn romans van een mindere dimensie waren. Zelf had ik op dat punt gelukkig minder complexen. De romans en toneelstukken maakten mij vertrouwd met zijn denkwereld en dit was een stevig vertrekpunt om later ook het filosofisch werk te

ontdekken.

Sartre is voor mij op die manier sinds mijn adolescententijd een levensgezel geweest. Dat ik mij gemakkelijk in zijn nabijheid kon bewegen was een grote stimulans. Natuurlijk was ik ook inhoudelijk aangetrokken door wat ik ontdekte. Maar ik kan toch niet nalaten om die toegankelijkheid heel sterk te onderlijnen. Het was voor mij niet mogelijk om op die leeftijd met het werk van Merleau-Ponty bezig te zijn, om een tijdgenoot en ondanks alles een geestesgenoot van Sartre te noemen. Filosofen onderschatten wel eens het probleem van de leesbaarheid. Soms laten ze er zich zelfs toe verleiden om kriptische formuleringen een garantie te noemen voor de degelijkheid van hun betoog. Er is een bijna karikaturaal voorbeeld van een auteur die weliswaar niet direkt een filosoof was, maar toch op een hele schare filosofen een zware stempel gedrukt heeft. Ik heb het over Jacques Lacan, die zelfs luidop durfde stellen dat hij met opzet een moeilijk toegankelijke taal gebruikte. Er was een soort inwijding nodig om in zijn gedachtenwereld binnen te komen. Lacan gedroeg zich als een hogepriester, die zijn leer moest beschermen tegen een al te gemakkelijke doorgronding. Wie van zijn ideeën de franjes durft afkappen, houdt echter heel dikwijls slechts iets banaals en eenvoudigs over. Bij Sartre was dat anders. Hij was geen hogepriester, hij was een eenvoudige leraar. Maar dat kan niet beletten dat hij soms ook moeilijke dingen moest overbrengen. Soms kon ik zelfs na lange tijd zijn denkwegen niet volgen. Alleen kwam het dan niet in mij op om hem dat kwalijk te nemen. Het is geen toeval dat hij een goede, weliswaar onkonformistische, leraar geweest is.

Wat trok me bij hem inhoudelijk zo aan ? Ik denk dat het vrij eenvoudig te formuleren is. In alle geval zit voor mij precies daar nog altijd een sterke band

met de filosofie die mij het eerst bekoorde. Ik verwijs naar een klein artikel uit 1945. Het is opgenomen in de derde bundel 'Situations'. De titel is een vraag : "Qu' est-ce qu' un collaborateur ?". Sartre antwoordt : *"Indien de kollaborateurs uit de duitse overwinning besloten hebben dat het noodzakelijk was zich aan de autoriteit van het Reich te onderwerpen, dan is dit vanuit een diepe en oorspronkelijke keuze, de ondergrond van hun persoonlijkheid : zich neerleggen bij de voldongen feiten, wat die ook zijn."*

(p. 51-52). Een kollaborateur legt zich neer bij de werkelijkheid. Hij is een realist. Maar een kollaborateur wordt natuurlijk niet plots realist op het moment dat hij een bezetter tegenover zich heeft. Het realisme van de kollaborateur is een levenshouding die niet plots in oorlogstijd gedijt. Het is een levenshouding die in oorlogstijd gewoon de bijzondere vorm van de kollaboratie aanneemt. De tegenpool van de kollaborateur is de weerstander. Hij legt zich juist niet neer bij wat de werkelijkheid lijkt te dikteren : *"Tegenover hen toont inderdaad de weerstand, die uiteindelijk overwonnen heeft, dat de rol van de mens erin bestaat neen te kunnen zeggen tegenover de feiten, zelfs op die momenten dat het er naar uitziet dat men er zich moet bij neerleggen. Het is zeker dat men eerder zichzelf moet willen overwinnen dan het lot, maar indien men eerst zichzelf moet overwinnen, dan is dat om het lot beter te overwinnen."* (p. 61).

Kollaboreren of weerstand bieden, dat is de keuze waar ieder mens voor staat. Zo heb ik Sartre van bij het begin begrepen. En hij voegde er aan toe dat de meeste mensen kiezen voor de kollaboratie. En als zestien-, zeventienjarige kon men dat gemakkelijk rond zich heen konstateren. Mijn omgeving was realist, spoorde aan tot realisme. Sartre beweerde dat het anders kon, ja dat het anders moest, want de kollaborateur draagt hoe dan ook verantwoor-



delijkheid voor zijn keuze : het is een diepe en oorspronkelijke keuze !

Die stelling heeft hij nooit meer laten schieten. Etienne Vermeersch schreef reeds in 1967 dat het existentialisme als voorbijgestreefd moet beschouwd worden. Wat Sartre betreft ziet hij de oorzaak in diens grotere belangstelling voor het marxisme (p. 99). Vermeersch begrijpt het niet of is ter kwade trouw. Sartres belangstelling voor marxisme kon gewoon op geen enkel moment zijn eigen instelling overschaduwden. Ter illustratie geef ik hierna een passage die te lezen is in een boek uit zijn meest "radikaal marxistische periode". Hij was op dat moment nogal nauw verbonden met de franse maoïsten. Het citaat zal de aanhalingstekens onmiddellijk duidelijk maken: *"Het marxisme stelt de historische ontwikkeling voor alsof het sinds vader Abraham dezelfde individuen zijn die de geschiedenis maken. In werkelijkheid zijn het verschillende individuen, de ene uit de andere geboren. De jongeren van iedere generatie verschijnen in een samenleving die zijn leidende klasse heeft, zijn uitgebuitenen, zijn instellingen en zijn conflicten. Maar vermits zij er niet verantwoordelijk voor zijn, zijn zij verplicht deze anders op te nemen. Bijgevolg is de geschiedenis helemaal niet zoals de marxisten ze zien."* (1974, p. 126). Belangstelling voor het marxisme of niet, Sartre houdt vast aan zijn oorspronkelijke vrijheidsidee. Men kan dat trouwens ook vaststellen in zijn Flaubert-studie.

Ik verdenk Vermeersch niet zomaar van kwade trouw. Ik heb daarnet opgemerkt dat ik het eigenlijke filosofische werk van Sartre pas aan de universiteit heb leren kennen. Daar moet nog iets aan toegevoegd worden, want Sartre stond helemaal niet op het programma. Men onderwees hem niet. En zeker de school die Vermeersch aan de R.U.G. vertegenwoordigde en waar op dat moment de absolute meerderheid van de profes-

soren en assistenten min of meer bij aansloot, vond Sartre eigenlijk een beetje een onozelaar. Hij was voor hen geen ernstig filosoof, eigenlijk niet helemaal een filosoof. Kafeefilosof, zou hem beter passen. Ik moet erkennen dat precies die lichte weerzin die de academici tegenover hem ondervonden voor mij juist een aantrekkingspunt was. Ik hield niet zo van hun ernst. Ik vond hen zelf niet zo belangrijk. Dikwijls braakten zij in mijn ogen de grootste onzin uit. Maar zij waren professor. De titel gaf hen de schijn van degelijkheid. En die eisten zij op, ook al hebben een aantal van hen in de loop van vele jaren nauwelijks enig (kreatief) werk afgeleverd. Of beter : precies daarom, want hoe minder zij werkten, hoe meer zij zich aan hun titel vastklampten. Sartre had lak aan titels. Hij had zich een zelfstandigheid verworven die hij louter aan zichzelf te danken had. Hij hoefde geen staatspositie die veiligheid geeft tot aan het pensioen. Dat pensioen konden de professoren toen trouwens nog heel lang uitstellen. Ik herinner me les gekregen te hebben van een man die zonder enige twijfel seniel was, in de zuiver medische zin van het woord. Ik voelde het in die kontekst zo aan dat de academici Sartre zijn zelfstandigheid niet gunden. Hij stelde hun veilige bestaan in vraag. En hij hoefde dat niet eens expliciet te doen. Gewoon door te bestaan zoals hij bestond, door in de praktijk te bewijzen dat het anders kon, voelden ze zich bedreigd. En dus maakten ze er een kafeefilosof van. Dat kon natuurlijk henzelf overtuigen, maar niet de rebelse snaak die ik was. Ik leerde bij Sartre trouwens dat dit middel altijd door de "esprit de sérieux" wordt gehanteerd. De eigen veiligheid wordt steeds en overal verzekerd door imaginaire burchten op te trekken. Men klampt zich vast aan maatschappelijke posities, men beroept zich op het verleden ... Sartre was een ontmaskeraar van dat soort burgerlijkheid.

Het begrip "mauvaise foi" is bij Sartre fundamenteel. Ik denk ook dat het een fundamenteel begrip blijft voor wie wil begrijpen hoe de mens funktioneert, maar ook hoe onze samenleving funktioneert. Want het gaat niet alleen om een individu, het gaat om een gedrag dat door de samenleving als zodanig bevorderd wordt. Laat me even een voorbeeld uitwerken, dat uit mijn persoonlijke ervaring komt.

Een jonge vrouw wordt aangesteld als vrijgestelde voor een progressieve organisatie. Nog voor men haar ontmoet, weet men : zij heeft maar één arm. In één adem wordt daaraan toegevoegd : zij heeft een heel slecht karakter ! Zij wil macht, niets dan macht en wil daar gewoon alles voor doen. Het is niet mogelijk die uitspraken zo maar als roddel te bagatelliseren (tenzij men beseft dat roddel geen bagatel is). Men voelt scherpe vijandschap, agressie. Zonder een vraag te stellen, krijgt men ook onmiddellijk te horen dat zij haar arm verloren heeft bij een zelfmoordpoging. Toen ik haar echt zag was ik getroffen door haar jeugd. Zij is begin de twintig. Dat levenloze ding dat een arm voorstelt, roept ontzetting op : hoe is het mogelijk dat iemand zich op een dergelijke manier voor het leven verminkt ? Maar van dat slecht karakter is niet veel te merken. Hoogstens kan men zeggen dat ze zelfbewust is, maar dat kan geen verkeerde eigenschap zijn voor een vrouw die beroepshalve initiatief zal moeten ontplooiën en leiding zal moeten geven. Vanwaar dan die agressie ? Ik denk dat zij angst oproept. Zij had eigenlijk dood moeten zijn. Het is bijna niet mogelijk een trein te overleven. Zij roept angst op omdat zij haar leven letterlijk vergooid heeft, maar gedwongen werd het terug op te nemen. Maar toen zij het terug opnam was dat niet meer hetzelfde leven, het was verminkt. En toch deed zij het en startte opnieuw. Zij roept angst op omdat zij bijna een perfecte illustratie is van wat

Sartre vrijheid noemt. Het doet blijkbaar pijn gekonfronteerd te worden met iemand die haar leven op een dergelijke radikale manier zelf bepaalt. Naar mijn aanvoelen is het echter niet zozeer de zelfmoordpoging die verontrust, maar de moed toch nog opnieuw te beginnen. En wat angst oproept wordt ingedekt. De agressie moet haar op afstand houden. De agressie spijkt haar vast aan een slecht karakter.

Wie zich op een dergelijke manier aan vooroordelen te buiten geeft is ter kwade trouw. Hij bindt iemand zo strak mogelijk vast aan een feitelijkheid. Hij beperkt de ander in zijn kansen, door hem vast te pinnen op één mogelijkheid. En hij doet dit omdat die ander hem zijn eigen vrijheid toont. Want die vrouw met haar ene arm bewijst dat ik vrij ben. En mijn angst betreft precies mijn eigen vrijheid. Die dek ik toe, door haar vrijheid te maskeren. De ander wordt dus onvrij gemaakt, opdat ikzelf van de vrijheid zou verlost zijn. Kwade trouw is een vluchtreactie. Vrijheid is blijkbaar niet zo begerenswaardig. Vrijheid is een last, is negatief. Als Sartre schrijft dat we veroordeeld zijn tot vrijheid, dan is dat bijna op te vatten zoals de christenen spreken van de zondeval. We doen wat ons best om aan dat noodlot te ontkomen ! Maar in onze vlucht zijn we ter kwade trouw. Dat wil zeggen dat we op het ogenblik van onze vlucht ook beseffen dat we vluchten. We ontkennen onze vrijheid, maar we weten dat we dat niet kunnen. Kwade trouw is een subtiel spel tussen weten en niet-weten. Het is een gespeeld niet-weten. Het kan dat we zo in ons spel opgaan dat we er tijdelijk niet aan denken te spelen. Maar steeds opnieuw worden we ermee gekonfronteerd, al is het maar door een tegenvoorbeeld.

Keren we nu naar dat voorbeeld van daarnet terug. Waarin bestaat de vrijheid van die jonge vrouw ? Zij is verminkt en niet zo vrij dat zij dat fysieke feit

ongedaan zou kunnen maken. Sartre heeft - uiteraard - niet beweerd dat er geen grenzen zijn. Die jonge vrouw is vrij in haar houding tegenover haar gebrek. Zij zou er depressief bij kunnen worden. Of zij zou iedereen de oren van het hoofd kunnen janken om haar ongeluk. Maar zij vindt de kracht om er bovenop te komen. Zij overstijgt haar fysieke gebrekkigheid. Vrijheid is niet meer dan dat : het tussen haakjes plaatsen van de kausaliteit, het geven van een eigen zin aan de feitelijkheid. Dat is alles ! Vrijheid is letterlijk negatief, negatie, niets. Het is de vrijheid van de vraagsteller, die per definitie de mogelijkheid openlaat van een negatief antwoord. Daardoor maakt hij zich los van de kausale orde van de dingen. Hij maakt zich niet los van de dingen, hij vernietigt de dingen niet. Hij verandert gewoon zijn houding tot de dingen. En dat is vrijheid : *"Deze mogelijkheid voor de menselijke realiteit om een niets af te scheiden dat hem isoleert, heeft Descartes in navolging van de stoïcijnen een naam gegeven : het is de vrijheid."* (Sartre, 1943, p. 61). Ik kan er niet genoeg de nadruk op leggen dat vrijheid niet meer is dan dat. Vrijheid is ook voor Sartre helemaal niet onbeperkt : *"Zijn-voor-zich betekent de wereld overstijgen en maken dat er een wereld is door hem te overstijgen. Maar de wereld overstijgen betekent juist niet die wereld overvliegen, het betekent zich erin engageren om eruit op te duiken. Het betekent noodzakelijkerwijze zich dit perspectief van overstijgen eigen maken. In die zin is de eindigheid noodzakelijke voorwaarde van het oorspronkelijk projekt van het zijn-voor-zich."* (p. 391). Sartre heeft het op dat moment juist over lichamelijke gebrekkigheid, die al dan niet overstegen kan worden door er een eigen zingeving aan te geven. *"Maar dat ongrijpbare lichaam betekent juist de noodzaak dat er een keuze is, dit wil zeggen dat ik niet alles tegelijk ben."* (p. 393). Vandaar dat beperktheid voor-

waarde is voor vrijheid, want zonder keuze van één welbepaalde mogelijkheid geen vrijheid. Vrijheid staat helemaal niet gelijk met een gratuite daad of met onbepaalde keuzemogelijkheden. Vrijheid en eendigheid zijn integendeel synoniem. Ik kies dat éne, dit wil zeggen : ik beperk mij tot dat éne. Maar vrijheid is ook synoniem met verantwoordelijkheid : door al die andere mogelijkheden uit te sluiten, ben ik de oorzaak van wat overblijft. We bevinden ons in een situatie die niet te justifiëren valt, we vinden ze zoals ze is. Maar doordat we er de zin van bepalen zijn we op een even totale wijze verantwoordelijk voor wat totaal onjustifiëerbaar is (p. 116). We zijn veroordeeld tot vrijheid, schrijft Sartre herhaaldelijk.

Zijn alle mensen dan zo rationeel, dat ze koel en in volle bewustzijn hun lot bepalen ? Zo ziet Sartre het niet, ook al kan men dat ideaal van een totale luciditeit in zijn werk wel eens ontmoeten. Wat immers te denken van volgende uitspraak : *"In feite hebben motieven en beweegredenen slechts dat gewicht dat mijn projekt, dit wil zeggen de vrije bepaling van het doel en van de gekende te realiseren daad, hen toekent. Wanneer ik delibereer, is het spel gespeeld."* (p. 527). Wanneer motieven en drijfveren zich aanmelden, is het al te laat. Sterker nog, motieven en drijfveren melden zich aan in functie van keuzen die dan eigenlijk al gemaakt zijn. Kiezen is springen. Men kan nadenken, men kan het voor en tegen op een rij zetten. Maar de uiteindelijke keuze is irrationeel (in de betekenis van : niet bewust overwogen). En eigenlijk is zij gemaakt vooraleer de rationaliteit in werking treedt. Nadenken over een keuze moet de keuze achteraf funderen. Wanneer dat niet lukt, wordt de keuze niet noodzakelijk herroepen. Het volstaat soms eenvoudig voorrang te geven aan de irrationaliteit. Hoogstens blijft dan een gevoel van onbehagen,

twijfel over. Is het nadenken dan overbodig? Een keuze achteraf funderen, geeft een fundament achteraf. Het is als het spuiten van beton onder een huis dat op zand staat. Als het lukt, staat het huis, dat eerst met instorten bedreigd was, vast. En wanneer dat funderen niet lukt, is het niet uitgesloten dat de keuze herroepen wordt. Maar als dat herroepen dan niet lukt, kan men de twijfel nog altijd wegmoffelen. Dat is precies *mauvaise foi*: men beseft het, maar duwt dit beseft op de achtergrond.

In het postuum gepubliceerde 'Cahiers pour une morale' vindt men een passage die deze idee verheldert. Sartre heeft het daar over de *mauvaise foi* van de gelovige, die eigenlijk helemaal niet gelooft. Hij gelooft alleen maar dat hij gelooft, zijn geloof is per definitie ter kwade trouw. *"Men gelooft niet, men gelooft dat men gelooft. (...) Opdat de Pascaliaanse weddenschap niet alle aardse genietingen zou komen vergiftigen, opdat wij de dood niet in extase zouden afwachten, moeten er twee niveaus zijn, zoals voor de gekken die zich inbeelden Napoleon te zijn, maar weten dat ze schoenmaker zijn."* (Sartre, 1983, blz. 154). Als de gelovige zou geloven, wordt zijn leven totaal onleefbaar. Maar zoals de gek weliswaar Napoleon speelt, maar dit nooit zo ver drijft dat er geen enkel verschil meer zou zijn tussen zijn rol en zijn eigen persoon, zo houdt de gelovige voldoende ruimte over om te leven. Als hij gelooft dat hij zijn linker wang moet aanbieden op het moment dat iemand hem een klap op de rechter gegeven heeft, dan zal hij dat in werkelijkheid nooit doen. Maar hij gelooft het ook alleen maar, hij doet uiteindelijk alleen maar alsof. Er zijn twee niveaus, zo gaat de passage van daarnet verder: *"Er zijn twee referentieordes, waarvan de ene objekt uitmaakt van een zekerheid en van reële beweringen en een mythische orde, van spel en alsof."* (p. 154). Dit komt nog het best

tot uiting wanneer de gelovige bidt, een gedrag dat voor een ongelovige zo vreemd overkomt : *"In de momenten van gebed is de gelovige zoals de psychastenikus : zoals deze de pijn nabootst, bootst hij het geloof na. Alles komt van hem, alleen de passiviteit ontbreekt. Het is zoals bij de frigiede vrouw, die dat niet wil zijn en zich wringt van plezier, maar zonder plezier."* (155). De frigiede vrouw, de psychastenikus, de gelovige : zij doen alsof, zij spelen mime, zij spelen een rol. Maar zij ontkennen vooral bij zichzelf een rol te spelen. Zij doen alsof, maar geven dat voor zichzelf niet toe. Zij doen tegenover zichzelf alsof ze juist niet spelen. .

Ik wil dat nog op een andere manier formuleren, want de uitdrukking spel kan tot misverstanden aanleiding geven. Spel staat hier bijvoorbeeld niet voor wat niet ernstig zou zijn. Het gaat niet om een onderscheid tussen het spelen van een spel en het niet spelen. Ook wie niet ter kwade trouw is speelt een rol, maar hij doet niet alsof de rol die hij speelt zijn enige mogelijkheid is. Hij laat zich juist niet vastpinnen op de ene rol die hij op een bepaald moment speelt. Er is pas kwade trouw wanneer iemand toelaat dat dit gebeurt of wanneer hij dat bij zichzelf doet. De frigiede vrouw is dus niet ter kwade trouw omdat zij plezier voorwendt. Zij is ter kwade trouw omdat zij doet alsof zij plezier heeft en het besef daarvan bij zichzelf ontkent. Dit voor zichzelf ontkennen dat zij plezier heeft, onderscheidt haar bijvoorbeeld van de hoer, die bij haar klanten de indruk wekt van genot, maar dat zeker zichzelf niet probeert wijs te maken. Hetzelfde geldt voor de gek die zich gedraagt alsof hij Napoleon was. Hij is van de acteurs te onderscheiden in zoverre het bij deze niet zou opkomen te ontkennen een rol te spelen.

Ik leg hier zoveel nadruk op, omdat dit bij Sartre misschien niet altijd even scherp gesteld wordt, ter-



wijl we toch op een essentieel punt in zijn denken zitten. Als men het onderscheid niet hanteert, wordt iedereen ter kwade trouw, wordt de uitdrukking zo algemeen dat ze een banaliteit wordt. En Sartre ziet wel degelijk een verschil tussen een houding van goede en kwade trouw, ook al gebruikt hij die eerste uitdrukking niet. Ik verwijs hiervoor naar een passage in 'L' Etre et le Néant', waar hij het voorbeeld geeft van een kelner : *"Wat ik probeer te realiseren is een zijn-op-zich van de kelner, alsof het niet precies in mijn macht zou liggen om aan mijn plichten en aan mijn publieke rechten zelf hun waarde en dringendheid te verlenen. Alsof het niet mijn vrije keuze zou zijn om iedere morgen om vijf uur op te staan of in bed te blijven, op gevaar van ontslagen te worden. Alsof door het feit zelf dat ik deze rol laat bestaan, ik haar niet langs alle kanten zou overstijgen, ik mij niet zelf zou vormen als iemand die boven mijn voorwaarden uitstijgt."* (100). De kelner probeert de kelner na te bootsen, maar hij kan onmogelijk uitsluiten dat hij op datzelfde moment nog duizend andere dingen is. Hij valt niet samen met het être-en-soi van de kelner. Maar is hij ter kwade trouw, omdat hij dat in zijn dagdagelijkse bestaan probeert ? Nee, want aan dat ontsnappen van het zijn-op-zich van de kelner is een simpele grens gesteld : *"Het valt nochtans niet te betwijfelen dat ik in een bepaalde zin kelner ben. Zou ik mezelf anders niet evengoed diplomaat of journalist kunnen noemen ?"* De kelner is per slot van rekening kelner ! Hij is het niet in de mate dat hij alleen maar kelner zou zijn, want hij is ook echtgenoot, vriend en noem maar op. Hij is het ook niet in de mate dat hij tot zijn dood kelner zal zijn, want morgen is hij misschien verkoper, of nog iets helemaal anders. Maar op dit eigenste ogenblik is hij kelner en geen taxichauffeur : *"Maar indien ik het ben, dan kan dit slechts op de wijze van het zijn-op-zich. Ik ben het op de wijze van het zijn*

*wat ik niet ben (...) Langs alle kanten ontsnap ik aan het zijn en nochtans ben ik.*" En toch is hij kelner ! Hij wordt een kelner ter kwade trouw op het moment dat hij zichzelf wijsmaakt dat hij alleen maar dat is of beweert tot zijn laatste dag kelner te zullen zijn. Kollaboreren of weerstand bieden, dat is de keuze, zo hebben we gezien. Maar wie kollaboreert blijft verantwoordelijk : hij heeft het altijd geweten ! Hoogstens was dat weten op de achtergrond, maar het was er.

Ik moet dan toch nog eens terugkomen op de psychasthenikus. Waar hebben we het nog gehoord dat hij alleen maar doet alsof ? De hysterikus simuleert, was toch de bijna algemeen aanvaarde stelling, vooraleer Freud zijn verdediging opnam. Keert Sartre dan terug naar voor-freudiaanse tijden ? Ik heb over de relatie Freud-Sartre elders uitvoerig geschreven, maar moet mij hier toch kort herhalen. Want als ik de *mauvaise foi*, de keerzijde van de vrijheid, een kernbegrip wil noemen, een begrip dat de moeite waard blijft om nog te hanteren, dan moet het gekonfronteerd worden met het begrip onbewuste. Alleen is het resultaat zeker geen frontale botsing. Wanneer men naar de vroege werken van Freud teruggrijpt is er zelfs helemaal geen konfrontatie. Ik verwijs meer bepaald naar de "ziektegeschiedenissen" die bij de 'Studien über hysterie' horen en die in 1895 gepubliceerd werden. En om dat te illustreren kan ik niets beter doen dan de woorden citeren van miss Lucy R. Freud bracht haar konversieverschijnselen in verband met haar verliefdheid op haar patroon. En toen hij haar vroeg waarom ze over die verliefdheid niets verteld had, antwoordde ze hem : *"Ik wist het niet of beter, ik wilde het niet weten, wilde het uit mijn hoofd slaan, niet meer daaraan denken. En ik geloof dat het me de laatste tijd ook gelukt is."* (175). Zij wilde het niet weten en duwde haar weten op de achtergrond : wat is dat

anders dan datgene wat Sartre *mauvaise foi* noemde ? Wie twijfelt leest nog volgende passage uit het geval van Elisabeth v. R. : *"Met betrekking tot die neiging was er de eigenaardige toestand van weten en tegelijk niet weten, de toestand van de afgescheiden psychische groepen. Iets anders is echter niet bedoeld, wanneer men beweert dat deze neiging haar 'niet duidelijk bewust' is geweest. Er is niet bedoeld een mindere kwaliteit of een geringere graad van bewustzijn, maar een afscheiding van het vrije associatieve gedachtenverloop met de andere voorstellingsinhouden."* (p. 232). Nu is het natuurlijk juist dat de uitdrukking onbewuste bij Freud steeds meer afgesloten werd van het bewuste, dat het weten steeds minder geworden is. Maar daar staat iets tegenover bij Sartre. Vooral wanneer men zijn biografische studies leest blijkt overduidelijk dat hij het zelf moeilijk helemaal kon stellen zonder een soort onbewuste. Het is niet mogelijk het hele verhaal hier over te doen en bijvoorbeeld uit te weiden over de historische en sociale kontekst waarin het onbewuste ontstaan is. Ik kan alleen niet nalaten hier op te merken dat J. Van Den Berg hierover zeer lezenswaardige zaken geschreven heeft. Verder beperk ik me tot het besluit waartoe ik zelf gekomen ben : tussen de polen weten en niet weten is er een oneindige gradatie die verschilt van probleem tot probleem, van moment tot moment, van persoon tot persoon. Maar die uitersten komen zelden of helemaal niet voor. Het wetend niet weten is resultaat van een wegduwen van het weten, van datgene wat Freud verdringing noemde. Sartre heeft gelijk met zijn kritiek dat een verdringende instantie ergens moet weten wat zij verdringt. Maar ten eerste hoeft dit geen uitgebreid weten te zijn. Het hoeft zelfs geen weten te zijn in de enge kognitieve betekenis van het woord, het kan ook een aanvoelen, een beseffen zijn. En ten tweede kan dat verdringen zo hard gebeuren dat het weten of het beseff maar heel

vaag meer is. Miss Lucy R. probeerde er niet aan te denken, zij probeerde het uit haar hoofd te slaan, en dat lukte haar de laatste tijd ook !

Sartre is en blijft de filosoof van de vrijheid. Zijn vrijheidsbegrip is wel iets ingewikkelder dan vaak wordt verondersteld. Vrijheid staat uiteraard niet gelijk met doen waar men zin in heeft. Vrijheid is integendeel moeilijk, want vrijheid betekent voor alles verantwoordelijkheid. Vrijheid is oneindig in zoverre telkens opnieuw ontsnapt moet worden aan wat gegeven is. Maar die oneindige vrijheid speelt zich af in een eindige situatie, ja eindigheid is er de voorwaarde van. De vrijheid wordt ontvlucht in de mauvaise foi. Dat is de houding van de gemiddelde mens. Tot besluit wil ik die laatste idee nog wat meer toelichten. Ik verwijs hiervoor opnieuw naar een passage uit 'Cahiers pour une morale'. Ze is niet helemaal afgewerkt, maar voor mij gaat het niet-temin om een sleutelpassage (p. 25 en 26). Sartre onderscheidt er zeven facetten van de moraal van de middelmatigheid, van het middelmatig zijn, van de gemiddelde mens. De laatste drie zijn evenwel slechts heel summier aangegeven, ik laat ze hierna buiten beschouwing.

Er is ten eerste de middel-mens die zich op het niveau van de middelen bevindt : *"Hij verliest zich met opzet in het oneindige van de middelen om het doel niet in het gezicht te kijken. Het doel is voorondersteld."* De middel-mens is bang voor zijn doelen en doet dan maar alsof ze buiten hem bepaald worden. Precies daarom wordt het doel onafhankelijk. Het middel dat aldus afgestompt wordt, geeft een veilig gevoel : *"Door de gewoonte en door de tevredenheid om in een oneindig proces geworpen te worden waar men nooit tegenover het essentiële staat."* Aan dat afstomingsproces kleeft ook nog een vorm van pedantisme : men hecht zoveel belang aan de voorbe-

reiding dat het doel verdwijnt. Bij het schilderen wordt bijvoorbeeld het zoeken van een gepast penseel het belangrijkste. Er is evenwel niet alleen de angst voor de doelen of het pedantisme. Er is ook - en hiermee komen we bij het tweede facet - het willen zijn zoals iedereen, het verdwijnen in de anonimiteit van de massa's. Maar ook hier is het motief angst, want in de anonimiteit zoekt men precies beschutting: *"Dus komt niets hem beroeren dat aan hem is voorbestemd. Ongelukken zijn gevolg van het toeval. Statistisch onwaarschijnlijk. Altijd is de dikte van de massa voor hem. De middel-mens is de statistische mens. Hij weigert het lot."* De middel-mens weet zich ten derde gejustifieerd en inessentieel: *"Gejustifieerd omdat hij een middel is om apodiktische doelen te bereiken (omdat ze nooit in vraag worden gesteld) en inessentieel, want uitwisselbaar met om het even welk ander middel, dus zonder verpletterende verantwoordelijkheid."* Het vierde facet ligt heel dicht bij het tweede: de middel-mens is het statistisch gemiddelde, *"Hij weet dat hij het grootste aantal is, omdat hij het grootste aantal wil. Het is dus hij die de dominerende kwaliteiten van de maatschappij kreëert. De engelsman, de fransman, zijn 'middelen'."*

Op die manier karakteriseert Sartre de moderne mens. Ik denk dat die karakterisering - in al zijn eenvoud - heel treffend blijft en werkelijk het fundament blootlegt van ons samenleven. De hedendaagse mens is een angstig diertje. Op de vlucht voor de zelfbepaling, probeert hij zich over te geven aan een automatisch aflopend proces en zich te verschuilen in de grote kudde. Maar wanneer hij zijn ogen weer open doet, is hij alleen. De middelmatige mens slaagt er maar niet in zijn eenzaamheid te dragen. Maar precies zijn gebrek aan moed is het fundament van het systeem. In zijn roman 'Afscheidswals' analyseert

Milan Kundera dit zeer treffend : "Hij krabde de hond over de rug en dacht na over de vertoning waarvan hij zojuist getuige was geweest. De oude mannen met de lange staken vloeiden samen met gevangenisbewakers, ondervragers en verklikkers die de buurman bespioneren of hij tijdens het boodschappen doen geen politieke praatjes houdt. Wat dreef deze mensen tot hun troostloze activiteit ? Woede ? Zeker, maar ook een verlangen naar orde. Omdat het verlangen naar orde de mensenwereld wil veranderen in een anorganisch rijk waar alles klopt en werkt, ondergeschikt aan regels die elk individu uitsluiten. Het verlangen naar orde is tevens een verlangen naar de dood, want het leven is een doorlopende verstoring van de orde. Of andersom : een verlangen naar orde is een deugdzaam voorwendsel voor het tekeergaan van de haat van de mens." Natuurlijk herkent iedereen hierin het Oostblok van voor de perestroika. Maar Sartre heeft datzelfde waargenomen in de westerse samenleving die de perestroika zo graag zou willen inhalen !

\*

#### Bibliografie van de geciteerde werken

- FREUD, S., *Studien über Hysterie* (1895). In : G.W.I.
- KUNDERA, M., *Afscheidswals*.
- SARTRE, JP., *L'Être et le Néant* (1943), Paris 1971.
- SARTRE, JP., *Qu'est-ce qu'un collaborateur ?* (1945).  
In : *Situations III*, Paris 1949.
- SARTRE, JP., (avec GAVI, Ph. et VICTOR, P.), *On a raison de se révolter*, Paris 1974.
- SARTRE, JP., *Cahiers pour une morale*, Paris 1983.

VERMEERSCH, E., *Epistemologische inleiding tot een wetenschap van de mens*, Brugge 1967.

\*

\*

\*

## EMMANUEL LEVINAS - EEN KLEINE GESCHIEDENIS

Jacques De Visscher

La raison la plus raisonnable, n'est-elle pas la veille la plus éveillée, l'éveil au sein de l'état de veille, au sein de la veille comme état ? Et la relation éthique à l'autre, n'est-ce pas l'événement où cette révolution permanente du dégrisement est vie concrète ? La vivacité de la vie n'est-elle pas excension, rupture du contenant par le non-contenable, forme qui cesse d'être son propre contenu déjà s'offrant en guise d'expérience - éveil à la conscience dont la conscience de l'éveil n'est pas la vérité, éveil qui reste mouvement premier - mouvement premier vers autrui dont la réduction intersubjective révèle le traumatisme, frappant secrètement la subjectivité même du sujet ? Transcendance. Ce terme est employé sans aucun pré-supposé théologique. C'est au contraire, l'excension de la vie que toute théologie pré-suppose. Transcendance, comme l'éblouissement dont parle Descartes à la fin de la 3<sup>e</sup> Méditation : douleur de l'oeil excédé de lumière, le Même dérangé et tenu en éveil par l'autre qui l'exalte. Si à *partir de cette transcendance de la vie*, on pense l'idée de Dieu, on peut dire que la vie est enthousiasme et que l'enthousiasme n'est pas ivresse mais dégrisement. Dégrisement toujours à dégriser, une veille à la veille d'un réveil nouveau. L'éthique.

(Emmanuel Levinas)

Voor Roger Burggraeve



1

Het is door de lectuur van een artikel van Remy Kwant in *Streven* (april 1966) dat ik voor het eerst iets over Emmanuel Levinas heb vernomen. De auteur van het artikel had zich kennelijk goed voorgenomen om de Frans-joodse wijsgeer, in 1906 in Litauen geboren, voor een ruim publiek te presenteren. Bijgevolg, zo meen ik mij nog vaag te herinneren, kwam ook iets van Levinas' opleiding in Frankrijk en in Duitsland bij Husserl en Heidegger ter sprake. Maar de grootste aandacht van het artikel gaat naar een deel uit *Totalité et Infini* (eerste uitgave bij Martinus Nijhoff, Den Haag, in de prestigieuze Phaenomenologica reeks, 1961), meer in het bijzonder de menselijke verhouding. Toen ik dit artikel las, was ik nog sterk onder de indruk van de lectuur van het werk van Jean-Paul Sartre en Simone de Beauvoir en van een beweging die later met de benaming 'feminisme' populair is geworden. Van deze eerste kennismaking met Levinas heb ik dan ook geen positieve indruk gekregen, aangezien deze leerling van Husserl en Heidegger zo sterk de onvoorwaardelijkheid in de ethiek van de menselijke betrekkingen beklemtoont en het over de vrouwelijkheid van de woning durft hebben.

2

De tweede persoon door wie ik iets over Levinas heb vernomen, is wijlen Albert Dondeyne die tijdens een voordracht in Gent in het Park Hotel een discussie met (ik geloof) H. van Praag over humanisme aanging. In de hedendaagse wijsbegeerte zou Levinas op een indrukwekkende manier een radicaal humanisme denken, waardoor de mens niet vanuit God, maar vanuit zijn ontmoeting met de Ander de Wet zou vervullen. De Andere die mij aankijkt, *moet* ik onvoorwaardelijk eerbiedigen - alleen zijn blik al verbiedt mij hem

te doden. Dit is de meest elementaire humanistische wet die tegelijk de vervulling van de goddelijke wet betekent. Dondeyne kon kennelijk met het denken van Levinas goed omspringen en zijn betoog heeft toen op mij indruk gemaakt. Dat deze conferencier bovendien een beminnelijk en innemend man was, zal er ook wel iets aan hebben gedaan.

3

Vanaf de jaren zeventig botste ik vaak, soms al te vaak, op verwijzingen naar Levinas, de ene overtuigender dan de andere. Maar een wijze van refereren begon mij toch traag maar zeker te irriteren: het was het sloganeske gebruik van 'het gelaat van de Andere' of het om de oren slaan met 'la trace de l'Autre', of het met retorische tremolo's dwepen met uit hun context gerukte zinnetjes van een of andere talmoedcommentaar. Vooral sommige katholieken, in onvrede met bisschoppen en paus, vonden dat zij slechts christelijk konden doen als ze met een of ander citaat van Levinas voor de pinnen konden komen. Intussen realiseerden zij niet dat deze zelfde Levinas een vrij grote sympathie voor een streng-orthodox denkend katholicisme weet op te brengen en van de duidelijkheid van de huidige Poolse paus houdt. Een en ander - vooral het gedweep van mensen die *Totalité et Infini* zelfs nog niet hebben doorbladerd, laat staan dat ze zouden weten dat Levinas heel wat Husserl-studies heeft gemaakt - heeft meegebracht dat ik nog niet zo vlug naar het werk van Levinas zou grijpen, hoewel ik er toch van overtuigd was dat dit vroeg of laat moest gebeuren om eens te weten hoe interessant zijn werk uiteindelijk wel is.

4

Emmanuel Levinas hoorde ik voor het eerst in het voorjaar van 1977 toen hij op uitnodiging van het Centrum voor godsdienstwetenschappen (destijds een

initiatief van L. Apostel, G. Sanders en R. Thibau) aan de Rijksuniversiteit in Gent een lezing gaf met als titel *La philosophie et l'éveil*. Men had Levinas wel gevraagd een lezing te geven over iets in de aard van 'religion et spiritualité juive', maar daar had de man kennelijk geen zin in en hij haalde een tekst uit die hij al op een paar andere plaatsen had voorgelezen en die hij nog hier en daar zou herhalen. Een van de (kleinere) auditoria van de Blandijnberg zat bomvol met mensen die nu eindelijk eens *hun* Levinas zouden kunnen horen. De verwachtingen waren hoog gespannen, maar werden niet ingelost. Niet alleen kon men de spreker zo moeilijk verstaan, maar bovendien - en vooral - had Levinas blijkbaar niet de minste zin om wat hij te vertellen had didaktisch voor te stellen. Hij las gewoon een zeker niet eenvoudige tekst af en in de weinige vragen na de lezing deed hij zich niet de moeite om de grenzen van zijn referentiekader te doorbreken. Voor ons was hij *l'Autre* naar wie wij ons dienden toe te wenden. Alleen wie wat vertrouwd was met de husserliaanse fenomenologie, zoals Rudolf Boehm en Silvio Senn, konden zich bij hem verstaanbaar maken. Het publiek reageerde grotendeels ontgoocheld: het had een tekst gehoord en nauwelijks iets begrepen van wat die tekst zou moeten betekenen; de toehoorders hoorden wel, vooral op het einde toen het geduld wel al erg op de proef was gesteld, enkele keren de woorden 'L'Autre' en 'Transcendance', maar die zaten volledig in een discours vervlochten dat voor de meesten aan het begrip ontsnapte. Ik heb de tekst later in *Les études philosophiques* (vol. 32, 1977, blz. 307-308) gelezen en ik begreep toen wel dat die 'voordracht' van Levinas nauwelijks kon 'overkomen'. Het is en blijft een moeilijke tekst die men rustig en aandachtig moet lezen en gedeeltelijk herlezen. Moet men dat eigenlijk niet met elke wijsgerige tekst? Per slot van rekening was het wel goed met zo'n moeilijke uiteenzetting

te worden geconfronteerd. Niet alleen realiseerde ik mij dat al dit sentimentele gebazel en gedoe om en rond 'le visage de l'Autre' - waarin men dan nogal vlug het onzichtbare gezicht van God wou projecteren - bij de auteur zelf niet te vinden was, maar, wat uiteindelijk belangrijker is, ik diende te beseffen dat ik een niet geringe inspanning moest leveren om een toegang tot dit denken - dat voor mij steeds maar origineler zou worden - te verkrijgen. De laatste woorden van Spinoza's *Ethica* zijn hier ook van toepassing : *Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.*

5

Mijn allergie ten aanzien van het gemakkelijke gebruik van Levinas heeft zich in de loop der tijden - naargelang ik hem zelf meer en meer ben gaan lezen - verstevigd. Ook de vergemakkelijkende uitlegkunde van sommige commentaren konden (kunnen) me irriteren. Natuurlijk moet men de zaken niet moeilijker en gecompliceerder uiteenzetten dan nodig is, maar in het vulgariseren en populariseren zit het grote gevaar van de simplificatie, hoewel dit helemaal niet hoeft. (Ik heb bovendien zelf moeten leren hoe veel moeilijker het is een helder en bevattelijk artikel te schrijven, zonder in banaliteiten te vervallen, dan een technisch stuk voor vakgenoten - die het dan toch niet lezen). Ondanks sommige weerstanden, zo moet ik achteraf bekennen, hebben de commentaren van Theo de boer (*Tussen filosofie en profetie*, Baarn, Ambo, 1988<sup>2</sup>), Roger Burggraeve (*Mens en medemens; verantwoordelijkheid en God*, Leuven, Acco, 1986) en de verschillende geannoteerde tekstuitgaven en vertalingen van Ad Peperzak mij veel geleerd. Deze auteurs hebben Levinas heel grondig gelezen en - wat het belangrijkste is - ze verwijzen de lezer steeds opnieuw naar de tekst. Hun commentaren vormen geen vervangende lectuur; uiteindelijk moet men Levi-

nas zelf - in het Frans - lezen, hoe moeilijk, ja, zelfs criptisch zijn teksten ook mogen zijn.

6

De echte doorbraak in mijn Levinas-lectuur betekent ongetwijfeld mijn directe kennismaking met *Totalité et Infini*. Ter voorbereiding van een lezing over de mens en zijn zelfbepaling (later als *Over zelfontplooiing, continuïteit en traditie in De Vil van Minerva* (volume 2, nr. 1, herfst 1985) gepubliceerd) las ik parallel zowel het geciteerde boek van Levinas als het uitdagende werk *Der Einzige und sein Eigentum* van Max Stirner. Het is een hoogst boeiende confrontatie Levinas en zijn tegendeel (of Stirner en zijn schaduw) voor zich te zien - het is trouwens een confrontatie waarmee Stephan Strasser zich ook ooit heeft ingelaten (zie zijn : *The Unique Individual and His Other*, in : Anna Teresa Tymieniecka, *Analecta Husserliana VI. The Self and the Other*, Dordrecht, Reidel, 1977, blz. 9-26). In deze confrontatie maakte ik met een heel radicale verwoording kennis, die mij leerde hoe de mensen eigenlijk de voorkeur zouden willen geven aan het model van Stirner : zonder compromissen de eigenmachtigheid en zelfbepaling affirmeren, tenzij men voor de overmacht staat, en verder elke metafysische waardebepaling als een falsificatie in het dagelijks leven ontmaskeren. Daartegenover staat bij Levinas dat het verlangen naar de andere de oorspronkelijke metafysische relatie is - het hoogste goed aan gene zijde van het zijn. Ik vraag mij af of de meesten niet ook dit willen verwerkelijkt zien of als een werkelijke beleving ervaren. Dat wil dus zeggen dat wij mensen zijn die innerlijk in conflict leven : enerzijds zonder ambras een radicaal egoïsme willen aanhangen, maar, anderzijds, zich realiseren dat dit toch 'dät' niet is en dat er een sublieme erotiek moet mogelijk zijn. Het doet mij denken aan een passage uit een film van de Zweed

Ingmar Bergman, een cineast wiens oeuvre mij veel heeft geleerd, *Van aangezicht tot aangezicht* (de referenties naar Paulus komen bij Bergman vaak voor) : de ongelovige arts, die - uiteraard - niet toevallig Tomas heet, zegt op een bepaald ogenblik in een gesprek met zijn collega Jenny Isaksson, die net uit een zelfmoordpoging werd gered, het volgende : "Er is een bezweringsformule voor ons die niet geloven. Af en toe zeg ik die hardop tegen mezelf. Ik spreek de wens uit dat iemand of iets zo'n diepe indruk op me zal kunnen maken *dat ik werkelijk mag worden*. Ik herhaal het keer op keer : kon ik maar ooit op een dag werkelijk worden. Ik bedoel dat ik de stem van een mens hoor en erop vertrouw dat die voortkomt uit een mens die net zo gemaakt is als ik. Dat ik een paar lippen aanraak en in dat duizendste deel van een seconde weet dat dit een paar lippen zijn. Dat ik dat afschuwelijke ogenblik niet door hoef te maken waarin ik moet controleren of ik werkelijk een paar lippen heb gevoeld. Met werkelijkheid bedoel ik dat vreugde vreugde is en vooral dat verdriet verdriet mag zijn. De werkelijkheid is misschien helemaal niet wat ik me ervan voorstel. Misschien bestaat zij wel niet. Misschien alleen maar als verlangen". Dit is een treffend voorbeeld van de menselijke dubbelzinnigheid : zijn verlangen naar de andere als hoogste werkelijkheid is tegelijk ik-gericht. Stirner en Levinas vertolken op de meest radicale manier elk een pool of dimensie uit deze dubbelzinnigheid. Stirner heeft men al lang als onmenselijk afgeschreven. Met Levinas hebben zijn critici meer moeite, afgezien van een technisch-fenomenologische discussie, wordt hij wel eens als een masochist afgedaan, en verwerpt men hem op een analoge manier waarop men destijds Kants *Kritik der praktischen Vernunft* heeft verworpen. De asymmetrische structuur van de rechtvaardigheid, waarin de Andere prioriteit heeft,ervaart men al even verpletterend als Kants categoris-

che imperatief. Men noemt dit een kadaver-moraal. En, zoals Levinas in de openingszin van *Totalité et Infini* schrijft, wil hij niet het slachtoffer van de moraal worden : "On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale". Juist : van de *moraal* hoeven we het slachtoffer niet te zijn, maar in de *ethiek*, als triomf van de redelijkheid, moet de eerbied voor de Wet primeren. Het is, zoals Kant uitdrukkelijk zegt, de mens die in zichzelf de Wet ontdekt en die dus autonoom en bijgevolg redelijk in de categorische imperatief de Wet verwerkelijkt. In die zin volgt Levinas de meester uit Königsberg; alleen wil Levinas kost wat kost vermijden dat de mens ook hier het Andere tot het zelf terugvoert of reduceert, en stelt hij als eerste categorische imperatief niet de - abstracte - universaliteit van de Wet, maar een herformulering van de tweede categorische imperatief die voor hem geen afgeleide van de eerste mag heten. Deze imperatief kan als volgt luiden : handel ten aanzien van de Andere steeds onbaatzuchtig en onvoorwaardelijk want hij is jouw naaste, de hulpbehoevende die primeert.

Deze weinig comfortabele categorische imperatief ervaren velen als een aanslag op hun identiteit en integriteit, autarchie en zelfbepaling. Maar de categorische imperatief heeft natuurlijk niet de bedoeling om de mensen met rust te laten of een gemakkelijk leven te bezorgen. Het is de kern van de Samaritaanse toewijding, zonder dewelke de mens niet beschaafd kan heten. Echt handelen is zedelijk handelen, schrijft Levinas ergens. En de vele commentaren en beschouwingen die hij bij allerlei gelegenheden heeft uitgesproken, zijn zovele varianten op het thema van een herformulering van het kantiaanse primaat van de praktische rede. Het betreft daadwerkelijk een herformulering omdat hij op de meest radi-

cale manier de Andere ter sprake heeft gebracht, wat anderen voor hem - met uitzondering van Christus in zijn bergrede - meestal zo schuchter geformuleerd hebben. De wijze waarop Levinas deze hele, voor de hedendaagse mens zo problematische aangelegenheid inleidt en ontwikkelt, behoort voor mij tot het beste wat de hedendaagse wijsbegeerte heeft verteld. De lezer verwijs ik daarom zo dringend naar de lectuur van *Totalité et Infini*, waarvan nu trouwens een vrij behoorlijke Nederlandse vertaling van de hand van Theo de Boer en Chris Bremmers (Baarn, Ambo) op de markt is.

7

Nog steeds begrijp ik het succes van Emmanuel Levinas niet. Wat hij vertelt, is wel intellectueel moeilijk, daar heb ik nu dank zij een intense en systematische lectuur wel minder last mee, maar is vooral existentieel moeilijk. Van waar die aantrekkingskracht? In de persoonlijke omgang is de man niet erg fascinerend, eerder gewoon, zelfs een beetje stug. Ik heb de indruk dat hij trouwens vrij eigenzinnig is en niet zo gemakkelijk naar iemand luistert. Hij is een leraar die eerder corrigeert dan zijn 'interlocuteur', die hij vaak niet zo goed kent, wil begrijpen. In dat verband zal ik nooit de situatie vergeten in Leusden toen in de Internationale School voor Wijsbegeerte in het najaar van 1988 een congres over zijn werk doorging waarop Levinas zelf aanwezig was. Aangezien hij geen Nederlands verstaat, moest een tolk hem bijstaan, maar vaak kon de tolk haar/zijn zinnen niet afwerken, aangezien Levinas al onmiddellijk reageerde op hetgeen hij hoorde en waarmee hij wellicht niet altijd akkoord kon gaan. Op die manier ging veel verloren omdat de tolk niet kon uitspreken wat hij had te vertellen.

Maar afgezien van de persoon Emmanuel Levinas - of misschien preciezer : ook in de persoon van Levinas



blijkt dat het levinasiaanse denken over de ethiek als eerste filosofie en levenshouding moeilijk is en helemaal niet aantrekkelijk. Vanwaar dan dit succes? Misschien omdat men er toch van overtuigd is dat er voor deze asymmetrische metafysische plicht geen alternatief bestaat dat de naam *ethiek* waardig is. Inderdaad, wat blijft er van de ethiek over als men de kantiaans-levinasiaanse plichtsvervulling negeert of verwerpt? Wordt het niet een gewelddadige en/of uiterst geraffineerde oorlog van allen tegen allen?

8

Natuurlijk is de categorische imperatief, de plicht of de Wet niet alles. Er is ook nog iets aan gene zijde van de ethiek, met name de liefde, waarover Kant nauwelijks gesproken heeft, Heidegger ook niet, maar Levinas toch iets meer. Ik herinner mij een vraaggesprek dat Benoît Angelet en Paul Willemarck destijds van Levinas hebben afgenomen en waarin hij uitdrukkelijk zegt "qu'il faut introduire l'amour dans la justice" - de liefde, deze dimensie die de strenge dimensie van de rechtvaardigheid niet vernietigt, maar opheft, optrekt, een ruimer perspectief biedt. Men vergeet dit te vaak in discussies waarin men zo gemakkelijk de mond vol heeft van structurele oplossingen, maar intussen de hulpbehoevende Andere vergeet, of gewoon, diegene die we lief hebben en met wie we onze concrete existentie delen - de concrete andere, dat wil zeggen diegene met wie we erotisch vergroeid zijn.

9

Er zijn voor mij nog twee andere belangrijke thema's in het oeuvre van Levinas dat ik, op de talmoed-commentaren na, haast helemaal heb gelezen en gedeeltematig herlezen. Het is het thema van de argwaan tegen de kunst en het schone en het fenomeen van het wonen. Deze twee thema's vindt men veeleer in enkele oudere

teksten terug. Het hoofdstuk over de woning, *La demeure*, in *Totalité et Infini* beschouw ik als een hoogst noodzakelijke aanvulling op Heideggers *Bauen Wohnen Denken* - de beide teksten moeten trouwens elke architect en binnenhuisarchitect dringend bestuderen (mijn architectuur-studenten in Sint-Lucas kennen dus ook deze teksten), omdat ze het wezen van het huis en van het wonen ter sprake brengen. Men leze en herleze de volgende passus: "Aucune relation humaine ou inter-humaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides et la maison fermée: le recueillement dans une maison ouverte à Autrui - l'hospitalité - est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation, il coïncide avec le Désir d'Autrui absolument transcendant. La maison choisie est tout le contraire d'une racine. Elle indique un dégagement, une errance qui l'a rendue possible, laquelle n'est pas un *moins* par rapport à l'installation, mais un surplus de la relation avec Autrui ou de la métaphysique" (blz. 147). Dit is de metafysische grondslag van de architectuur die de herbergzaamheid op het oog heeft die verder gaat dan wat Heidegger heeft geschreven. Is dat haar grondslag niet, dan staat architectuur gelijk met ofwel estheticisme ofwel technologisme. Er kan geen architectuur werkzaam zijn, als het wonen en de woning niet *echt* gedacht zijn. In dat perspectief is *Totalité et Infini* toonaangevend.

## 10

Het tweede thema is de kunst. In een paar opstellen voor *Les temps modernes*, het tijdschrift dat Jean-Paul Sartre kort na de tweede wereldoorlog heeft opgericht en een tijd met Maurice Merleau-Ponty heeft samengesteld, in enkele studies over Maurice Blanchot, in enkele passages in *De l'existence à l'existant* en tenslotte in enkele vraaggesprekken heeft Levinas

zich over het fenomeen van de kunst uitgesproken. Globaal toont hij zich vrij verwant met Plato's argwaan ten aanzien van de dichter. Het opstel, *La réalité et son ombre*, dat ik heb vertaald en van een uitvoerige commentaar voorzien (*De werkelijkheid en haar schaduw*, Kampen, Kok-Agora, 1990) draagt trouwens een platoonse titel en bekritiseert de kunst omdat zij als beeld de werkelijkheid versteent. Elk beeld fixeert in zijn momentopname iets van de werkelijkheid dat voor altijd in het tussentijdse wordt verzelfstandigd. Het esthetiseren van dit beeld betekent voor hem een abstractie, een schoonheid die ons van de ellende en het onheil van de wereld verwijdert. Voor Levinas is er iets monsterachtigs in de bedwelmende schone kunsten, in het meeslepende ritme van het muzikale van elke kunst - de schone kunsten bedriegen.

Levinas heeft heel goed begrepen dat de aanhankelijkheid aan het smaakoordeel, zoals Kant het in de *Kritik der Urteilskraft* (§§ 1-22) zo schitterend en trefzeker heeft ontleed, de levenshouding van de apolitieke hedendaagse en areligieuze mens is. Verwerpt hij nu het esthetische en de kunst volledig? Toch niet. In zijn opstel gaat hij in ieder geval in op het onderscheid tussen esthetische objecten en kunstwerken. Terwijl de eerste door hun abstractie demundialiseren, hebben de tweede - en dan vooral de traditionele figuratieve of literaire kunsten - duidelijk iets te vertellen. Er is echter een wijsgerige kritiek, een hermeneutiek, nodig die de kunsten een plaats - zeker geen absolute, de religie vervangende functie - in het maatschappelijk leven kan geven die de Andere ter sprake brengt.

Ik kan hier Levinas grotendeels volgen, alleen komt het mij voor dat zijn kritiek op de kunst te eenzijdig is. Het blijft natuurlijk waar dat een esthetisme zonder grenzen een nihilisme betekent en bijge-

volg moet worden ingeperkt wil de mens daarvan niet het slachtoffer zijn. De mens als expressie - zoals Levinas dat zo vaak en heel treffend in talloze geschriften heeft beschreven - roept inderdaad een halt aan het estheticisme. Precies de expressie zegt dat de mens geen object, geen organisme, systeem of dier is. Maar, zoals Levinas doet, over de kunstwerken spreken alsof ze in eerste instantie versteen-de schaduwbeelden zijn, gaat mij te ver. Kunstwerken zijn expressief, dat ontlenen ze aan hun subjectiviteit, aan de bezieling die zij van de mensen hebben gekregen, bijgevolg kunnen zij iets van de wereld evoceren. Het merkwaardige, en tegelijk het raadselachtige, is hierbij dat wij via deze werken onszelf en de wereld soms heel wat beter leren kennen dan in de zogenaamde rechtstreekse relatie tot onszelf en tot de wereld. De kunst leert ons onze mediërende verhouding tot de wereld beter onderkennen. Helaas vind ik dit bij Levinas niet terug; hier lijkt hij zelf wat het slachtoffer van een platonisch moralisme te zijn.

II

Voor mij behoort Emmanuel Levinas tot die filosofen die ik graag lees als ik iets van hen in handen krijg. Natuurlijk herhaalt hij zich - hij is gewoon zichzelf - maar wat hij bij herhaling ter sprake brengt, mag worden herhaald. Men moet niet altijd opnieuw van bepaalde mensen - die men dan helaas tot vedetten verheft - iets nieuws verwachten, iets totaal anders. Lijkt dit niet op een wachten op godot? Men moet het geen enkele mens - filosoof, theoloog, dichter of proza-schrijver - aandoen voor de mensheid een goeroe of profeet te zijn - ze slagen er toch niet in en men verwijt hen dan uiteindelijk dat ze niet realiseren of volhouden in datgene waarin ze zo 'beloftevol' leken te zijn. Levinas heeft over de intermenselijke verhoudingen dingen gezegd

die voor velen iets nieuws betekenen. Hiermee heeft hij een beslissende bijdrage tot het ethisch denken van het Avondland geleverd. Hij is echter ook interessant op die punten waarin hij uitdaagt, zoals in zijn hoofdstuk over het wonen of zijn beschouwingen over de kunst - waarmee ik het maar half eens ben. Op die manier is zijn wijsbegeerte er een waarmee men dialogueert en die men niet zo maar aanhoort. Dat is vruchtbaar.

\*

\*      \*

## MERLEAU-PONTY EN DE EINDIGHEID

Willy Coolsaet

## 1. Een eindigheidsfilosofie.

Wat van Merleau-Ponty een klassiek denker maakt, die men altijd weer zal gaan lezen, omdat hij ons inzichten bijbrengt die van blijvend belang zijn, is volgens mij zijn kijk op de menselijke *eindigheid*. Merleau-Ponty stelt in zijn beide hoofdwerken *La structure du comportement* en *Phénoménologie de la perception* - waarop we ons hier hoofdzakelijk steunen - de meest *fundamentele* filosofische vraag : de vraag naar de relatie tussen kennis en realiteit, vraag die medebeslist over de mens, over de werkelijkheid, en over de zin van werkelijkheid en leven. De problematiek van Merleau-Ponty is weliswaar nog begrensd omdat zij hoofdzakelijk een kennisproblematiek is. Maar het betreft een *fundamenteel* punt. De oorspronkelijke bijdrage van Merleau-Ponty bestaat erin erop te wijzen dat de *kennis eindig* is. De eindigheid is hierbij de *positieve voorwaarde* voor de ontsluiting van werkelijkheid.

In die zin is Merleau-Ponty de verst gevorderde kritiek op de theoretische of objectieve (of objectivistische) rede. Zijn kritiek - die zich in de *fenomenologische* stroming inschrijft - gaat verder dan die van Husserl, zeker dan die van Heidegger of Scheler, en wijkt af van die van Sartre. Het komt me voor dat pas met Merleau-Ponty's vraagstelling de mogelijkheid rijst om het statuut van kennis (praktische kennis, theoretische kennis) werkelijk te doorgronden.

De kritiek op de *theoretische* rede dwingt Merleau-Ponty er toe de ogenschijnlijk tegengestelde hoofdstromingen van de westerse filosofie af te wijzen. Hij brengt zowel het intellectualisme - in de vorm

van de reflexieve analyse, in de vorm van bepaalde types van idealisme of logicisme of constructivisme - als de empiristische of positivistische filosofie onder kritiek. Tegelijk wijst Merleau-Ponty erop dat de *wetenschap* (in de vorm van wetenschappelijke psychologie, sociologie, enzovoort) de theoretische vooropzettingen *uitwerkt*. (Het idealisme van Hegel komt er bij Merleau-Ponty meestal al te rooskleurig uit. Ik kan dat punt hier niet uitwerken).

Het lijkt steeds weer alsof Merleau-Ponty tussen de beide genoemde extremen een *middenpositie* inneemt. Het kan zelfs lijken alsof hij tussen twee stoelen valt. In feite echter puurt hij uit de kritiek een oorspronkelijke, eigen positie, een nieuwe bepaling van de kennis, een andere uitgangspositie voor het kennen.

Waarover gaat het ? Men krijgt een eerste wenk als men op de titel van zijn hoofdwerk let. Het werk handelt over de *perceptie*. De perceptie is *funderend* voor de kennis, wat niet betekent dat alle kennis zich tot de perceptie *reducceert*, en wat de eigen aard van intellectuele kennis niet uitsluit; wat echter wel de traditionele of gangbare opvatting van de intellectuele kennis grondig *wijzigt*. De kennis moet (op)nieuw bepaald worden omdat ze hoe dan ook een perceptieve *component* (die een *fundament* is) heeft. Ook het denken is in een zekere zin perceptie, het is heel zeker *talig*, maar taal is eveneens niet zonder perceptieve ondergrond denkbaar.

Maar wat is *perceptie* ? Het is duidelijk dat we de perceptie niet als een gegeven dat in de beide genoemde hoofdstromingen en in de wetenschappelijke psychologie of fysiologie "geprepareerd" is geworden, als evangelie kunnen overnemen. De uitvoerigste beschouwingen van Merleau-Ponty betreffen dan ook de *perceptie* zelf. Hier steunt Merleau-Ponty in grote mate op fenomenologische en gestaltpsychol-

logische voorlopers. Het moet gezegd worden dat de meest onmiddellijke invloed die van de *Gestaltpsychologie* is (maar ruim te interpreteren, zodat ook *Kurt Goldstein* meegerekend kan worden). Merleau-Ponty heeft echter van meet af aan geleerd - vanuit de kritiek van de fenomenologie en vanuit de duiding door sommige fenomenologen, Aron Gurwitsch onder andere - dat de Gestaltpsychologie maar goed zit als ze zich losrukt van theoretische of objectivistische vooroordelen (de Gestaltpsychologie herleidt het psychische of het bewuste niet tot atomaire of moleculaire fysiologische gegevens, maar ze blijft reductionistisch voor zover ze de structuren of velden als natuurverschijnselen opvat).

Men kan de perceptie niet definiëren als men ze losrukt uit het verband van de *Gestalt* of structuur die de mens is, en die hij tegelijk met de wereld vormt. De mens is een *comportement* (de titel van het eerste belangrijke werk van Merleau-Ponty luidt dan ook: *Structuur van de gedraging*), en dat geldt ook voor de menselijke kennis, die onverbrekkelijk zowel sensorisch als motorisch (maar ook altijd affectief en valoriserend) is.

Per slot van rekening is de uiteindelijke steun voor Merleau-Ponty's visie op de perceptie zijn kijk op de menselijke *temporaliteit*, die trouwens niet alleen de *perceptie* fundeert, maar het oorspronkelijke fundament van alle menselijke gedragswijzen is. In de *temporaliteit* culmineert de menselijke eindigheid.

Dit alles wordt duidelijker als we Merleau-Ponty's denken confronteren met enkele eminente medestanders uit de fenomenologische richting. We krijgen zo de gelegenheid om de belangrijkste thema's van Merleau-Ponty's denken te verwoorden.



## 2. Merleau-Ponty en Sartre.

Het valt op dat Merleau-Ponty in zijn beide hoofdwerken slechts karig met het woord *existentie* omspringt. Het woord komt slechts enkele keren in de grondtekst voor; te vermoeden valt dat het een *late* invloed van Sartre en zijn existentialisme is, en het wordt in enkele voetnoten aangehaald (waarvan we veronderstellen dat ze achteraf geschreven zijn). Meestal spreekt Merleau-Ponty van Gestalt, structuur, vorm, en in zijn *Phénoménologie* spreekt hij van het lichaam, dat *corps-sujet* of *corps propre* is.

Merleau-Ponty is geen sartriaan, hoewel hij op enkele punten onder de verleiding van het existentialisme bezweken is. Merleau-Ponty is al te lang als een soort epigoon van Sartre beschouwd geworden. Nochtans had De Waelhens op niet mis te verstane manier reeds bij de tweede druk van *La structure du comportement* het wezenlijke verschil tussen beiden weergegeven. De inleiding van De Waelhens is volgens mij nog steeds een der beste teksten over Merleau-Ponty.

De Waelhens toont aan dat Sartre er een andere *ontologie* op nahoudt. Op *beschrijvend* vlak is bij Sartre veel te leren. Om maar iets te zeggen, het zo belangrijke onderscheid tussen *le corps pour moi* en *mon corps pour autrui* is van hem afkomstig. Verder lijkt het dat Sartre het bewustzijn echt in het lichaam en in de wereld *engageert*. Zijn ontologie echter, die op een radikale tegenstelling tussen bewustzijn of *pour soi* en ding of *en soi* gebouwd is, verhindert hem zijn fenomenologische beschrijvingen werkelijk te assumeren. De Waelhens zegt daarom terecht dat het pas met Merleau-Ponty is dat het bewustzijn ophoudt een *conscience-témoin* te zijn.

Ook politiek is Merleau-Ponty nooit een lakei van Sartre geweest. Men beseft te weinig dat Merleau-Ponty de politieke hoofdredacteur van *Les Temps mo-*

*dermes* was, en dat *hij*, niet Sartre, de politieke lijn van het tijdschrift bepaalde. Ik wil hier niet het verhaal van de breuk doen tussen de moraliserend ingestelde Sartre en de eerder pragmatisch denkende Merleau-Ponty.

Er valt zelfs te vermoeden dat het laatste hoofdstuk van de *Phénoménologie*, over de *vrijheid* - dat in feite één enkele grote reactie op Sartre is - een *toegevoegd* stuk is. In feite is het hoofdstuk over de *temporaliteit* (het voorlaatste) het werkelijke eindpunt. Merleau-Ponty wil hier de relaties tussen bewustzijn en natuur, tussen het innerlijke en het uiterlijke begrijpen; het gaat hem om de vraag naar de *zin*, en om de relatie tussen *sens* en *non-sens*.

### 3. De *temporaliteit*, kern van Merleau-Ponty's denken.

In de genoemde eindparagrafen (PP 489-495) verwoordt Merleau-Ponty zijn eigenste zaak. We zullen zien dat de *temporaliteitsproblematiek* direkt op het appel is.

"Het was ons te doen om de betrekkingen tussen bewustzijn en natuur, tussen innerlijke en uiterlijke te begrijpen. Of ook, het was ons te doen om het idealistisch perspectief volgens hetwelk alles object voor het bewustzijn is, te verbinden met het realistisch perspectief volgens hetwelk het bewustzijn ingeschakeld is in het weefsel van de objectieve wereld en van de gebeurtenissen op zich. Of ook en uiteindelijk, het was ons te doen om te begrijpen hoe de wereld en de mens toegankelijk zijn voor twee soorten van onderzoek, het ene verklarend, het andere reflexief. ... de vraag is, in laatste analyse, te begrijpen welk in ons en in de wereld de relatie is tussen *zin* en *onzin*. Wordt wat zin is in de wereld gedragen en geproduceerd door de samenvoeging of de ontmoeting van onafhankelijke feiten, of is, integendeel, de zin alleen maar de uitdrukking van een absolute rede" (PP 489-490) ?

Het uiteindelijke antwoord houdt een wezenlijke verwijzing naar de temporaliteit in. Voor het idealisme is elke betekenis middelpuntvliedend, een *acte de signification* of *Sinn-gebung*; begrijpen is steeds *construire, constituer, opérer actuellement la synthèse de l'objet*. Nu leert ons de analyse van het eigen lichaam en van de perceptie, zo zegt Merleau-Ponty, dat het ding wel betekenis, maar geen zuivere of intellectuele betekenis is. Inderdaad, als ik een ding begrijp, bewerk ik er niet actueel de synthese van, ik ga er naar toe [*je viens au-devant d'elle*] met mijn zintuiglijke velden, met mijn perceptief veld, en uiteindelijk met een typiek van alle mogelijke zijn, met een universele montage ten overstaan van de wereld. In het hart van het subject, ontdekken we, zegt Merleau-Ponty (PP 490), de presentie van de wereld, wat impliceert dat het subject niet als synthetische activiteit kan begrepen worden, maar ek-stase is, en dat elke actieve *opération de signification* ou de *Sinn-gebung* afgeleid en secundair is ten overstaan van de *prégnance de la signification dans les signes*. Onder de *intentionnalité d'acte* ou *thétique*, en als de mogelijksvoorwaarde ervan, treffen we een *intentionnalité opérante* aan, die reeds aan het werk is vóór elke *thèse* of vóór elk oordeel (PP 491). Dat laatste is een verwijzing naar Husserl.

Men ziet hoe Merleau-Ponty zijn diepste mening verwoordt zonder ook maar enige verwijzing naar Sartre. Er is veeleer verwijzing naar de Gestaltpsychologie, vermits Merleau-Ponty, in de aansluitende zinnen, direct het verband legt tussen *structure* (of *Gestalt*) en *signification*. "Het verschil tussen de Gestalt van de cirkel en de betekenis van de cirkel is dat de laatste door een verstand erkend wordt dat ze produceert [*engendre*] als plaats van punten op gelijke afstand van een centrum gelegen, en de eerste door

een subject dat met zijn wereld vertrouwd is en in staat is om ze /de Gestalt/ als een modulatie van deze wereld, als circulaire fysionomie te vatten" (PP 491). We moeten *kijken* om te weten wat een tableau is, zegt Merleau-Ponty, en we moeten dat doen vanuit een bepaald gezichtspunt, vanuit een bepaalde afstand en vanuit een zekere richting (*sens*).

Dat alles, zo zegt Merleau-Ponty (PP 492), wordt bevestigd door de analyse van de tijd. We zijn in een zekere zin de tijd, we zijn tijd, of we scheiden tijd af, we zijn *au passé, au présent et à l'avenir* (PP 492). De tijd is letterlijk de zin van ons leven. De analyse van de tijd, zegt Merleau-Ponty (PP 492), heldert alle vorige analyses op, omdat ze het subject en het object als twee abstracte momenten van een enkele structuur laat verschijnen, en die structuur is aanwezigheid, *présence*. "Het is door middel van de tijd dat men het zijn denkt". Het is als temporaliteit dat men de relaties tussen ziel en lichaam kan begrijpen, immers het is zinloos om het *pour soi* met een zeker object (*en soi*) te verbinden waarvan het de causale invloed zou ondergaan. Het subject of het *pour soi* is veeleer *la révélation de soi à soi, le creux où le temps se fait*, en als de 'en soi'-wereld de horizon van mijn heden is dan, bestaat het probleem er alleen in te weten *comment un être qui est à venir et passé a aussi un présent*. Men kan zo begrijpen dat de wetenschappelijke thematisatie en het objectieve denken geen enkele lichamelijke functie zullen kunnen vinden die streng onafhankelijk is van de structuren van de existentie, en dat er, omgekeerd, geen enkele "spirituele" act is die niet op een lichamelijke infrastructuur steunt. Ja, ik moet zelfs zeggen dat ik niet een lichaam heb, maar dat het wezenlijk is dat het dit lichaam hier is. Deze relaties zijn temporele relaties. Ze zijn temporele relaties in de zin van *overgangssynthesen* - begrip dat

Merleau-Ponty van Husserl overneemt.

Als Merleau-Ponty de invloed van de stichter van de fenomenologie ondergaan heeft, dan op de eerste plaats op het vlak van de temporaliteitsproblematiek. Van daar de volgende uitweiding.

#### 4. *Merleau-Ponty en Husserl.*

Husserl is voor Merleau-Ponty een blijvende inspiratiebron geweest. Merleau-Ponty neemt van hem de idee van een fundering van de rationaliteit over. Evenwel, van meet af aan schraapt Merleau-Ponty de motivatie van Husserl om tot een (nieuwe) fundering van het *theoretische ideaal* te komen. Merleau-Ponty lost de spanningen die die eis bij Husserl meebrengt, op door de *leefwereld werkelijk* centraal te plaatsen. De intentionaliteit is bij Merleau-Ponty een directe gerichtheid op de dingen en op de wereld, niet een toegang tot een transcendentale interpretatie van de realiteit. Bij Merleau-Ponty is er niet langer van een transcendentaal ego sprake. De betekenis is werkelijk geïncarneerd. Het subject als lichaam en existentie is werkelijk gesitueerd en engageert zich als eindig wezen in de fysieke en culturele realiteit.

Het is duidelijk dat de gekende fenomenologische principes bij Merleau-Ponty een andere invulling krijgen. De reducties van Husserl spelen bij Merleau-Ponty een andere rol. De fenomenologische reductie is voor Merleau-Ponty een "verwondering" over de wereld, zoals Fink deze reductie genoemd heeft (PP VIII). De reflectie trekt zich niet uit de wereld terug in de richting van de eenheid van het bewustzijn als fundering van de wereld, ze zet een stap achteruit, zegt Merleau-Ponty, om de transcendenties te zien ontspringen, ze ontspant de intentionale draden die ons met de wereld verbinden, om ze te laten verschijnen. We doorbreken onze vertrouwdheid met de wereld maar precies om de wereld te kunnen zien, en deze breuk leert

ons dan het ongemotiveerde ontspringen van de wereld (PP VIII). Tenslotte, zo zegt Merleau-Ponty, is de grootste les die de reductie ons leert, de onmogelijkheid van een volledige reductie, reden waarom Husserl zich steeds weer over de mogelijkheid van de reductie vragen moest stellen. Over de eidetische reductie moet eveneens gezegd worden dat Merleau-Ponty ze nog slechts als een middel aanvaardt om onszelf en de wereld te begrijpen. De wezens moeten al de levende betrekkingen van de ervaring terugbrengen, zegt Merleau-Ponty (PP X). De wezens slorpen de facticiteit niet op. "De eidetische methode is deze van een fenomenologisch positivisme dat het mogelijke op het werkelijke fundeert" (PP XII).

Wat, per slot van rekening, Merleau-Ponty van Husserl overneemt is de temporaliteitsidee - maar het betreft een overname, die tot een omwenteling leidt, doordat ze centraal geplaatst wordt. Hierdoor wordt ook de intentionaliteitsidee gerevolutioneerd. De idee is bij Husserl zelf reeds aanwezig, maar, nogmaals, ze wordt bij Merleau-Ponty kern en centrum, organisatieperspectief. Husserl, zegt Merleau-Ponty (PP 178, voetnoot), heeft het bewustzijn of het opdrukken of opleggen van een zin [*l'imposition d'un sens*] lange tijd gedefinieerd door middel van het schema *Auffassung-Inhalt* als *beseelende Auffassung*. Hij zet een beslissende stap als hij in zijn voorlezingen over het tijdbewustzijn erkent dat deze *opération* een andere en diepere vooropzet, waardoor de inhoud zelf tot dit opvatten [*saisie*] voorbereid wordt. Niet elke constitutie, zegt Husserl, gebeurt volgens het schema *Auffassungsinhalt-Auffassung*. Het gaat om een temporeel proces, dat aldus de basis wordt van elke menselijke relatie tot zichzelf, tot de wereld, tot de andere. De intentionaliteit is dus niet oorspronkelijk *actintentionaliteit* (*intentionnalité d'acte*) - deze van onze oordelen en van onze bewuste stelling-

namen. De actintentionaliteit verwijst naar de *intentionnalité opérante* (fungerende *Intentionalität*) (PP XV), die voor de natuurlijke en antepredicatieve eenheid van de wereld en van ons leven zorgt, die aan de objectieve kennis voorafgaat, en er het origineel voor levert.

##### 5. Merleau-Ponty en Heidegger.

Natuurlijk dat Merleau-Ponty ook door Heidegger beïnvloed is. Vermits het onze bedoeling is op de eigenheid van Merleau-Ponty te wijzen, verwoorden we hier Merleau-Ponty's kritiek op Heidegger. Waaruit nogmaals kan blijken hoezeer het in feite Husserl en de Gestaltpsychologie zijn die voor Merleau-Ponty richtinggevend zijn.

Merleau-Ponty verwijt aan Heidegger (en aan Scheler) een samenvoeging van een extreem rationalisme en een extreem irrationalisme. Volgens Merleau-Ponty zijn beide denkers, in de problematiek van de tijdelijkheid, minder radikaal dan Husserl (*Cours*, blz. 151-152). Zo acht Scheler een *Wesenschau* mogelijk die boven alle fysiologische of historische particulariteit uitgaat. En Heidegger meent blijkbaar dat de "macht" van de filosofie zo groot is dat ze oog in oog met de waarheid kan staan, zonder daarbij het "ontische" nodig te hebben. Beiden bevestigen de (radikale) oppositie van het ontologische en het ontische. Husserl daarentegen, zegt Merleau-Ponty, poogt een afhankelijkheidsrelatie te denken. Merleau-Ponty en Husserl doen inderdaad veel grotere inspanningen om rationeel te blijven.

De kritische opmerking van Merleau-Ponty aangaande Heidegger stemt met een uitspraak van De Waelhens overeen : dat het vreemd is dat *Sein und Zeit* ten hoogste dertig lijnen wijdt aan het probleem van de perceptie en geen tien aan dit van het menselijk lichaam (De Waelhens in zijn voorwoord bij *La Structu-*

*re du Comportement*). Even interessant is wat De Waelhens als aanloop hiertoe zegt : Heidegger die zeer resoluut lijkt te zijn in de poging om existentie en aan-de-wereld-zijn te identificeren verwaarloost niettemin de beschrijving van dit mengsel dat het menselijke bewustzijn is. Hij plaatst zich steeds op een niveau van complexiteit waarop men zich kan voorstellen dat het probleem opgelost is. "Want het is in het stadium van de perceptie en van het zintuiglijke dat het zijn beslissende behandeling moet krijgen" (blz. V). Er is bij Heidegger niet zo iets als een *corps-sujet*.

#### 6. De ervaring.

Hoewel Merleau-Ponty op de eerste plaats de kennis herdefinieert en de vraag naar het statuut van het zijn noodzakelijkerwijs hierin betreft, leidt zijn denken toch tot een praktische filosofie, die vanuit de beleving, vanuit *le vécu*, vanuit de préreflexieve dimensie van het bestaan, dit is, vanuit de subjectieve ervaring (en Merleau-Ponty definieert *ervaring* als het gebied dat op de beleefde perceptie steunt) begrepen moet worden.

Merleau-Ponty komt vanuit zijn inzicht in de menselijke eindigheid tot fundamentele uitspraken over de zin van het politieke. Hij herdefinieert Marx - hoewel hij hiervoor veel tijd nodig had, en de feiten hem een steuntje moesten geven om tot de afwijzing van de marxistische revolutieopvatting te komen. Dat dit voor Merleau-Ponty zo moeilijk lag (weliswaar niet moeilijker dan voor zijn tijdgenoten, maar in het licht van zijn fundamentele optie gezien iets wat van meet af had kunnen gebeuren) heeft ook wel te maken met zijn enigszins vastzitten aan een absolutistisch gebleven waarheidsbegrip. Ik kan dat punt hier niet behandelen (1). In feite is Merleau-Ponty direkt de weg ingeslagen van het zoeken naar een fundering van



de Rede en van de Cultuur, daarin meegezogen door een soort hegelianisme dat uiteindelijk tot zijn filosofie van *Le visible et L'invisible* leidt. Het valt op dat Merleau-Ponty ondanks zijn filosofie van het gesitueerde en zich engagerende *Lichaam* geen problematiek van de behoeften of van de (zintuiglijke) belangen ontwikkelt. En waar hij over de menselijke verhoudingen spreekt, is heel vaak een aardig stuk sartrianse impact op te merken.

Wat het zintuiglijke, het biologische, en de verhouding ik-de andere betreft, is de belangstelling van Merleau-Ponty, in de lijn van zijn fundamentele aanpak eerder "epistemologisch" te noemen. Zo wijst hij op de impasse waarin de traditionele filosofie terecht komt als ze de *présence* van de andere wil denken. Bij Merleau-Ponty moet men, tenslotte, geen reflecties over moraal, over de zin van het leven, zoeken die verdergaan dan *algemene* gevolgtrekkingen uit de fundamentele menselijke eindigheid. Dat alles wijst erop dat het denken van Merleau-Ponty inspiratiebron zou kunnen zijn voor de hier opgesomde levensgebieden.

Het denken van Merleau-Ponty is een eigen *stijl*, een klimaat, dat men proeft ook daar waar Merleau-Ponty niet uitdrukkelijk zijn epistemologisch standpunt inneemt. Het is de stijl van een *eindigheidsfilosofie*, die op alle vlakken van het menselijk bestaan de ervaringsdomeinen zo beschrijft dat ze als verworteld verschijnen in temporaliteit, in lichamelijke, in leefwereldlijke natuur en cultuur, ja dat ze als *leefwereldlijke* problemen overkomen. Dezelfde stijl - het woord *stijl* is zelf een der grondwoorden van Merleau-Ponty, het is synoniem van *Gestalt*, en bedoeld is *fysionomie*, zintuiglijke betekenis - treft men in zijn beschouwingen over expressie, over kunst, over het spreken, over de seksualiteit, economie, aan. Men zou dezelfde *stijl* kunnen transponeren naar gebieden die niet onmiddellijk Merleau-Ponty's aandacht weg-

droegen, zoals de menselijke behoeften en belangen. Men kan het begrip van structuur of Gestalt voor een filosofie (en een wetenschap) van het sociale moeilijk onderschatten. Uit de lange voetnota over het sociale, over de geschiedenis, over de cultuur, op het einde van het hoofdstuk over *le corps comme sexué* (PP 199-202) is een hele methodiek van de menswetenschappen af te leiden. Zoals de mens is de maatschappij een Gestalt, een verstrengeling, in spanning en ambiguïteit, ze bestaat uit de tegenstelling van figuur en fond, of van impliciet en expliciet, van delen die reeds in het geheel samengekomen zijn, maar een zekere autonomie bewaren. Men heeft geen behoefte meer aan een "causale" verklaring, of, zoals Merleau-Ponty ergens zegt, er is overal een *causalité en réseau* werkzaam, die geen objectieve of lineaire causaliteit is.

Het komt mij voor dat de diepste inzichten wat de menselijke *eindigheid* betreft, het begrip *Gestalt* in de zin van een vereniging van een zin met zijn vele *voorwaarden* zou kunnen zijn. Hier ligt nog onontgonnen gebied.

### 7. Gestaltpsychologie.

Hoewel Husserl de belangrijkste inspiratiebron van Merleau-Ponty is, en Merleau-Ponty met recht de meest direkte voortzetter van Husserl genoemd kan worden, steunt zijn werk op heel wat gestaltpsychologische inbreng.

Merleau-Ponty is dezelfde mening toegedaan als Koffka die spreekt van een compatibiliteit tussen de theorie van de vorm (of *Gestalt*) en de fenomenologie (*Cours*, blz. 142). Merleau-Ponty stelt vast, met Gurwitsch instemmend, dat de Gestaltpsychologie in feite de fenomenologische reductie beoefent, in de vorm van de kritiek op het constantieprincipe (PP 58).

Waarover gaat het ? Het is de kritiek op de objectivistische idee dat dezelfde condities dezelfde gevolgen meebrengen. Een voorbeeld betreft de relaties tussen volwassene en kind (*Cours*, blz. 115). Het volwassen universum bevat het kinderlijke universum niet als een onderdeel ervan; als de kinderlijke wereld van de volwassene afwijkt komt dat niet door een gebrek aan aandacht bij het kind, dat bijvoorbeeld dezelfde kleurenperceptie als de volwassene zou hebben als het maar voldoende aandacht zou schenken. Voor een zelfde object is de perceptie die er uit voortvloeit niet noodzakelijk dezelfde (*Cours*, blz. 131). Het kinderlijke leven is namelijk op eigen wijze gestructureerd.

De Gestaltpsychologie brengt, dus het begrip van de punctuele correspondentie, in de perceptie, tussen de fysische en psychologische elementen, onder kritiek; voor de Gestaltpsychologie is er verschil tussen de menigvuldigheid van de stimuli en hun globale som, er zijn wederzijdse acties, "transversale" functies en eigenschappen. Het begrip "gewaarwording" of sensatie is onhoudbaar als het onafhankelijk van een milieu moet begrepen worden (*Cours*, blz. 206).

Men ziet hoe de kritiek op de hypothese van de constantie in feite de idee verwoordt dat de totaliteit, die structuratie of Gestalt is, een oorspronkelijk gegeven is, dat het oorspronkelijke zin, betekenis is, niet som van afzonderlijke gegevens. Dat is zuivere fenomenologie : wat gegeven is, veronderstelt *Auffassung* of *interpretatie*, het is een *zin*, er is geen strikt parallellisme tussen stimuli en perceptie. We nemen vaak niet "alles" waar, of de betekenis van het geheel van de prikkels wijkt af van hun som. Een zelfde object kan meerdere en afwijkende waarnemingen opleveren.

Dat brengt ons bij het begrip *Gestalt* - dat Merleau-Ponty overneemt, hoewel hij er de filosofische impli-

caties beter van doorziet dan mensen als Koffka en Köhler. Wat Merleau-Ponty in zijn eerste boek *structure* noemt, is in feite het *Gestaltbegrip* van de Gestaltpsychologen. Een structuur is geen (intellectuele) betekenis. Ze is een *signification lourde of incarnée*. "De 'Gestalt' is een orde die zich spontaan, en dit zonder gepreëtableerd lot, instelt (qui s'établit spontanément), door de bemiddeling van de aanwezige elementen. Als de condities gegeven zijn, is er een schikking (arrangement), een relatief evenwicht, dat oorspronkelijk is ten overstaan van de voorafgaande krachten" (*Cours*, blz. 124). De Gestalt is *perceptief*, en dat straalt op alle andere domeinen van het menselijke uit. Ook het denken behoudt er zijn perceptieve kant door, "Er zijn vormen in het psychisme, dit is, gehelen, binnen dewelke de eigenschappen van elk element onscheidbaar zijn van de configuratie van het geheel" (*Cours*, blz. 138). Geleijk welke "vorm" blijft aan het concrete aspect, dit is aan de feitelijke gegevens gebonden. Een vorm, ook en misschien vooral een gedachte vorm, overstijgt nooit het perspectief, de situatie, de tijd. De tijdelijkheid is per slot van rekening de fundamentele wortel van het perceptieve en intellectuele leven. De grote verdienste van de Gestaltpsychologie, zegt Merleau-Ponty, is de idee van een *structuratie*, "dit is een orde die niet aan de materialen toegevoegd is (qui n'est pas surajouté aux matériaux), maar die er immanent aan is en zich door middel van hun spontane organisatie realiseert" (*Cours*, blz. 181). Merleau-Ponty wijst hiermee de scheiding af tussen perceptie en denken (of tussen perceptie en wat anders ook). Het denken is ook een vorm van "perciëren". Het is geen autonome realiteit, die van de perceptie gescheiden is, of die de perceptie als het ware tot kennis moet sublimeren. Trouwens elke act veronderstelt de temporaliteit. Perciëren is een soort

ontcijferen, het is een activiteit, geen intuïtie (in de zin dat men in één slag zou waarnemen, en als het ware met het ding zou fusionneren). Merleau-Ponty wijst voortdurend op het tijdelijk proces van alle waarnemen en denken. Zijn *Phénoménologie de la perception* is doorspekt van tijdsanalyses, en ze bevinden zich op de meest cruciale plaatsen.

Het is misschien niet toevallig dat we eindigen met een verwijzing naar het begrip *structuur* of *Gestalt*. Het begrip verwijst wezenlijk naar de menselijke eendigheid. Waarnemen - van *Gestalten* - gebeurt vanuit een perspectief, vanuit een bepaald punt, en deze beperking is de (positieve) mogelijkheidsvoorwaarde die ons met de realiteit in contact brengt. Het traditionele denken is geneigd te menen dat dit perspectief - dat met de dingen zelf een structuurverhouding aangaat - ons in feite van de dingen *afhoudt* (zodat de ware toegang tot de realiteit in feite via het denken zou moeten gebeuren). In het begrip *Gestalt* verbergt zich de fundamentele problematiek van de "grondverhoudingen" - de verhouding tussen het ding zelf, de Gestalt nogmaals - en zijn talloze *voorwaarden*. Deze moeilijke verhouding - want ze houdt een spanning, een conflict in - is voor de realiteit zelf constitutief. Ook het eigen lichaam (le corps propre) verhoudt zich tot zijn "delen" als tot de voorwaarden ervan. Als we straks zegden dat de Gestaltpsychologie ook het denken van Kurt Goldstein omvat, dan dachten we daarbij aan zijn fundamentele aanwezigheid in de beide hoofdwerken van Merleau-Ponty - op de meest cruciale plaatsen, namelijk daar waar Merleau-Ponty de conflictuele dialectiek van het lichaam, van de verhouding mens-mens en mens-wereld uitlegt. Hier komt nogmaals de eendigheidsconceptie van Merleau-Ponty naar voren.

Figuur-fond, impliciet-expliciet, vóór-reflexief-reflexief, bewust-medebewust - al deze samenhangen zijn

verstrengeld met het Gestalt-begrip. Hier komen fenomenologie en Gestaltpsychologie samen. De genoemde begrippenparen zijn de meer concrete en technische aanwijzingen van Merleau-Ponty's filosofie van de eindigheid. Ze vraagt op deze en op nog veel andere gebieden om een uitwerking. De genoemde begrippenparen bevatten een impliciet programma, waarvan de uitvoering wellicht de heropleving van een kritische - niet ontologiserende en dus werkelijk *leefwereldlijke* fenomenologie zou kunnen inluiden.

\*

#### Noot

- (1) Zie hiervoor het belangrijke artikel van Rudolf Boehm, *Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty*; eveneens mijn *Naar een filosofie van de eindigheid*.

\*

\*      \*

## KUHN EN DE "NOODZAKELIJKE SPANNING"

Erik Oger

### 1. *Fysica, geschiedenis en filosofie van de wetenschappen*

De bijdrage die Thomas S. Kuhn tot de hedendaagse filosofie leverde, ligt bijna uitsluitend op het gebied van de filosofie van de wetenschappen en in't bijzonder die van de natuurwetenschappen. Wanneer zijn ideeën ook daarbuiten een reële invloed bleken te hebben, zoals vooral in de sociale wetenschappen en in de theorie van de sociale wetenschappen, maar ook soms in de kunstgeschiedenis en esthetica, dan was dat eerder onrechtstreeks en ongewild. In tegenstelling tot sommige andere belangrijke wetenschapsfilosofen, zoals o.a. Karl Popper (1) en Hilary Putnam, publiceerde Kuhn uitsluitend op het vrij beperkte domein van de geschiedenis en de filosofie van de natuurwetenschappen.

Zijn historische monografieën, enerzijds over het ontstaan van de moderne wetenschappen (de astronomie van Copernicus (2) ) en anderzijds over de hedendaagse quantumtheorie (3) zullen hier volledig buiten beschouwing blijven. We zullen ons beperken tot zijn hoofdwerk, het vrij korte essay, waarmede hij zijn reputatie internationaal vestigde : *The Structure of Scientific Revolutions* van 1962 (4) en tevens tot een aantal belangrijke theoretische opstellen die de conceptie van dit boek samenvatten, tot op zekere hoogte corrigeren en nuanceren, of verder uitwerken. Samen met eerder historische studies werden deze teksten later gedeeltelijk in een boek gebundeld dat als titel meekreeg : *The Essential Tension* (5).

Kuhn publiceerde eerst zijn wijsgerige ideeën nadat hij reeds een lange weg had afgelegd. Zijn hoofdbelangstelling ging al zeer vroeg naar de positieve we-

tenschappen uit. Hij studeerde daarom theoretische fysica. Maar tevens had hij toen reeds als neveninteresse de filosofie van de wetenschappen. Het was eerder toevallig dat hij zich na zijn studies met onderzoek van de geschiedenis van de wetenschappen (fysica, scheikunde, biologie) ging bezig houden. (Kuhn bezit dus een vrij grote vertrouwdheid met wetenschap, namelijk vanuit een dubbele invalshoek : aanvankelijk als theoretische fysicus en daarna als historicus van de wetenschappen.)

Het contact met de geschiedenis bracht een aantal van Kuhns grondovertuigingen in verband met wetenschap danig aan het wankelen. Het riep zijn filosofische interesse opnieuw wakker. Progressief kwam hij tot het inzicht, dat het gangbare beeld dat men rond 1950 in de Verenigde Staten van wetenschap had en dat ook hij als vanzelfsprekend had overgenomen, op ernstige misvattingen berustte. In die tijd heerste er namelijk in de epistemologie zeer sterk een positivistische en sciëntistische denkwijze. Ontevreden hierover, kwam hij ertoe meer systematisch vragen te stellen over hoe wetenschap dan werkelijk functioneert, wat de aard van wetenschappelijke ontdekkingen zijn, hoe een bewijsvoering verloopt, enz. (6).

## 2. *Kuhns kritiek van het logisch positivisme*

Laten we daarom in een eerste aanzet, zeer algemeen en schematisch, de wetenschapsopvatting die Kuhn op het einde van de veertiger jaren aantrof, plaatsen tegenover deze die hij in zijn boek uitwerkte.

Vóór Kuhn werd de wetenschap vaak gezien ten eerste als een *geheel van termen en begrippen*, die in hun betekenis door strenge definities eens en voor altijd dienen vastgelegd te worden; ten tweede als een *geheel van proposities*, die met elkaar formeel-logische verbanden hebben; en ten derde als een *geheel van methoden en regels* - hoofdzakelijk deze van verificatie en



falsificatie - die het de individuele wetenschapper zouden moeten mogelijk maken, op een quasi feilloze wijze, een beslissing te nemen om een bepaalde theorie te aanvaarden of integendeel te verwerpen.

Kuhn daarentegen meent *vooreerst* dat zulke definities van belangrijke termen (zoals b.v. "kracht", "massa", "mengsel", "deeltje", enz.) in de opleiding van de wetenschapper vaak niet gegeven worden en daarenboven ook vaak niet kunnen gegeven worden. De betekenis van deze termen wordt niet zozeer met behulp van definities geleerd, maar veeleer met behulp van een exemplarische methode van voorbeeld en tegenvoorbeeld. (Dit houdt verband met zijn leer van het "paradigma", waarop ik later zal terugkomen.) Tevens wijzigen zich vaak de betekenis van dergelijke termen in de overgang van een bepaalde theorie naar een andere. (Dit houdt verband met het erg bediscussieerde probleem van de "betekenisvariantie", dat ik hier buiten beschouwing zal laten.) *Vervolgens* bekijkt Kuhn de wetenschap niet zozeer als een statisch geheel met een uitgesproken logische structuur, maar vooral als een dynamisch proces dat - na periodes van relatieve kalmte - revolutionaire ontwikkelingen doormaakt. *Tenslotte* meent hij dat de beslissingen die de wetenschapper neemt niet door vaste regels of methoden bepaald of gedicteerd worden, maar door min of meer disparate waarden slechts kunnen beïnvloed en georiënteerd worden. Het is volgens Kuhn niet zo dat op een bepaald ogenblik een individuele wetenschapper een afzonderlijke theorie met de wereld zelf confronteert en uit deze vergelijking de waarheid of de valsheid van de theorie afleidt. Integendeel, het gaat om een moeizaam en langgerekt proces van een gehele wetenschappelijke gemeenschap, die met behulp van een erg complex geheel van begrippen, theorieën, technieken, modellen, enz. de wereld - voor zover ze zich binnen dit denkkader toont - stukje bij beetje tracht te ontcijferen.

We verduidelijken dit aan de hand van een drietal punten.

1. Een streng *logisch-methodologische* benadering, die de betekenis van een empirische studie van het verschijnsel "wetenschap" niet of onvoldoende inzielt loopt - door een monstrueuse hypertrofie van de normativiteit over de facticiteit - het gevaar (in de formulering van W. Stegmüller (7) ) een "metascience of science fiction", in plaats van een "metascience of science" uit te werken. De benaderingswijze van Kuhn is daarentegen eerder *empirisch*. Het gaat er hem niet om voor te schrijven hoe de wetenschapper *moet* werken, ook als hij dat niet doet, maar wel om te beschrijven hoe hij *in feite* werkt. Dit empirisch onderzoek was aanvankelijk eerder historisch en psychologisch, de laatste tijd meer sociologisch en linguïstisch georiënteerd. Om te begrijpen hoe wetenschap werkt, moeten we in eerste instantie begrijpen hoe de "wetenschappelijke gemeenschap" als geheel werkt en ook wat de aard van het taalgebruik van deze gemeenschap is.

2. Een robuust *realistische* benadering stelt dat in het algemeen de wereld meer lijkt op de wijze waarop de actuele wetenschappelijke theorieën deze wereld weergeven dan de voorafgaande, verleden theorieën. Een dergelijke benadering loopt het gevaar het revolutionair karakter van de ontwikkeling van wetenschap te miskennen. Kuhn heeft veel twijfels betreffende het poneren van "een vaststaand doel, een voorgoed vastgelegde wetenschappelijke waarheid", die progressief zou benaderd worden. Hij breekt radicaal met de opvatting dat de ontwikkeling door aanwas, cumulatief en progressief gebeurt. (We treffen bij hem een bepaald relativisme aan.) In de plaats van een dergelijke teleologische benadering komt hij zeer dicht bij een *instrumentalistische* positie. De belangrijkste waarde is niet het vinden van de waarheid als een correspondentie van de theorie met de wereld, maar wel het oplossen van technische deelproblemen, het doen

van zo nauwkeurig mogelijke voorspellingen, enz.

3. Een consequent *empiristische* benadering houdt aan het onderscheid tussen observatie-termen en theoretische termen vast. Ze meent dat er zoiets als een neutrale observatietaal bestaat, die doorheen de verandering van de wetenschappelijke theorieën onveranderd zou blijven en waaraan dan deze theorieën dienen getoetst te worden. Volgens Kuhn echter is er geen externe, vaste en neutrale toetsinstantie meer. Er is, zegt hij, een "nauwe en onvermijdelijke verstrengeling van wetenschappelijke observatie en wetenschappelijke theorie". De feiten zijn steeds enigermate theorieafhankelijk en theorie-gebonden. Niet enkel theorieën, maar ook observaties kunnen betwist worden. Daarenboven kunnen theorieën niet uit de feiten afgeleid worden. Ze zijn "imaginaire stellingen". Een theorie ontstaat niet door afleiding (inductief of deductief), maar zoals een kunstwerk door creatie.

### 3. Twee betekenissen van "paradigma"

Er bestaat weinig twijfel over dat de term "paradigma" de belangrijkste term in de theorie van Kuhn is. Het is om deze reden dat we ze nauwkeuriger onder de loupe willen nemen. Maar onmiddellijk beginnen dan reeds ernstige moeilijkheden. In zijn boek wordt deze term in vele en uiteenlopende betekenissen gebruikt, waardoor veel verwarring en misverstanden ontstonden. Nergens treffen we een duidelijke definitie aan, wat trouwens op basis van zijn zojuist geschetste wetenschapsconceptie ook niet meer verwonderlijk is. Gelukkig heeft hij achteraf gepoogd deze onduidelijkheid op te heffen (8).

Ter verheldering is het goed dat twee verschillende betekenissen van de term "paradigma" duidelijk worden onderscheiden. In een *eerste, enge betekenis*, die trouwens ook de gewone, gangbare betekenis is, heeft "paradigma" de betekenis van voorbeeld. Een bepaalde,

belangrijke wetenschappelijke prestatie fungeert als navolgenswaardig voorbeeld of model, waarnaar de wetenschapper zich in zijn onderzoek gedurende een zekere tijd dient te refereren, o.a. de pendel van Huyghens of het hellend vlak van Galilei. De wetenschapper moet trachten op andere gebieden van het onderzoek gelijkaardige oplossingen te vinden. Hij meent dat het probleem waarmee hij nu te kampen heeft, verwant is aan het probleem waarvoor men vroeger reeds een "voorbeeldige" oplossing heeft gevonden. Kuhn stelt dat de wijze waarop een opleiding van een aspirant wetenschapper verloopt te vergelijken is met het leren van een taal door een kind. In beide gevallen geschiedt het leerproces door het verwerven niet van algemene en abstracte definities, maar van relevante en concrete voorbeelden. In de wetenschap kunnen deze voorbeelden ofwel in de laboratoriumsituatie rechtstreeks aangewezen worden, ofwel in de collegesituatie met behulp van taal nauwkeurig beschreven worden. Kuhn ging van deze eerste betekenis uit toen hij het woord "paradigma" koos.

In een tweede, ruime betekenis, die vrij sterk van de vorige, lexicale afwijkt, heeft "paradigma" in Kuhns boek ook de betekenis gekregen van al datgene waarover bij de leden van een bepaalde wetenschappelijke gemeenschap een consensus bestaat en dat zij op dat ogenblik niet bereid zijn "in vraag" te stellen. Dit geheel van aangelegenheden (niet slechts van theoretische aard) waarover men het eens is, vormt de grondslag en het vertrekpunt van verder onderzoek. Het paradigma in deze tweede betekenis is dus het denkkader waarbinnen de wetenschapper werkt en waaraan hij gedurende een zekere tijdspanne als het ware "dogmatisch" (9) blijft vasthouden.

Hiertoe behoren niet slechts de *concrete voorbeelden*, die men de wetenschapper gedurende zijn opleiding bijbrengt (het paradigma dus in de enge betekenis), maar

o.a. ook zekere *metafysische overtuigingen*, die aangeven met wat voor entiteiten de wereld zoal bevolkt is en die een belangrijke heuristische functie kunnen vervullen en verder ook een aantal *waarden*, die de wetenschapper bij zijn keuze van een bepaalde theorie moeten helpen oriënteren, zoals nauwkeurigheid, consistentie, eenvoud (d.w.z. ordening brengen in een veelheid van tot op dat ogenblik uiteenlopende en verwarde gebeurtenissen), een grote reikwijdte en vruchtbaarheid (d.w.z. het vermogen om nieuwe verschijnselen te kunnen verklaren), enz.

Achteraf betreurde Kuhn dat hij ook voor al deze elementen waarover een consensus bestaat de term "paradigma" gebruikte. In het "Naschrift" van zeven jaar later bij de tweede editie van zijn hoofdwerk voerde hij daarom voor deze tweede betekenis een nieuwe term in, nl. "disciplinaire matrix". Een bepaalde wetenschappelijke *discipline* kan slechts haar onderzoek verder doorvoeren als dit gebeurt binnen een voorafgaande stabiele vorm of *matrïjs*. In tegenstelling tot wat men vaak beweert, is het niet mogelijk dat de wetenschapper volledig onbevooroordeeld naar de wereld stapt. Maar dit is niet enkel niet mogelijk, het is volgens Kuhn daarenboven ook niet wenselijk. Afhanke-lijkheid van en vasthoudendheid aan de traditie is een noodzakelijke voorwaarde voor elk vruchtbaar onderzoek.

Een paradigma - als een soort van denk- en werkkader opgevat - bevat echter nog vele leemten, vaagheden en soms zelfs dubbelzinnigheden. Het is de taak van de wetenschapper dit paradigma aan te vullen, te articuleren en te preciseren. Deze activiteit noemt Kuhn "normale wetenschap". De wetenschappelijke onderzoekers worden hoofdzakelijk voor een dergelijke activiteit opgeleid. Dergelijk onderzoek doen ze dan ook voor het overgrote gedeelte van hun tijd en vaak zelfs geheel hun leven. Ze zijn dus niet getraind om een theorie te verifiëren of te falsifiëren, maar enkel

om op zo nauwkeurig mogelijke wijze min of meer kleine deelproblemen progressief op te lossen. Deze activiteit kan met het leggen van een moeilijke puzzel (of met het spelen van schaak) vergeleken worden. Kenmerkend hiervoor is dat ze vaak tergend traag, stukje na stukje (of zet na zet voortschrijdt en binnen een reeds aanwezig kader, dat (voorlopig) niet meer in twijfel getrokken wordt, verloopt.

#### 4. *Kuhns dialectiek*

Op deze wijze worden door de wetenschappelijke gemeenschap aanvankelijk de vrij eenvoudige en meest in het oog springende problemen opgelost. Slechts daarna zal men zich noodgedwongen op de overblijvende, meer ingewikkelde moeten concentreren. Juist door dit voortschrijdend specificeren en uitwerken van het denkkader wordt het mogelijk bepaalde anomalieën te ontdekken. De discrepanties tussen het denkkader en bepaalde resultaten, die men door herhaald testen steeds opnieuw bekomt, kunnen niet meer zo gemakkelijk aan toevalligheden toegeschreven worden. Uiteindelijk, na een langgerekt proces, wordt men ertoe gedwongen de bekomen resultaten van het onderzoek niet meer als voorbeelden van de onbekwaamheid van de wetenschapper, maar eerder als tegenvoorbeelden of falsifiërende instanties van het denkkader zelf te interpreteren.

Belangrijk is echter in te zien, dat deze discrepanties slechts duidelijk kunnen vastgesteld worden wanneer het paradigma een grote precisie en omvang heeft verkregen. Enkel door aan het paradigma met de grootst mogelijke "tenaciteit" vast te blijven houden, door het tot in de kleinste details uit te werken en tot zijn meest ruime dimensie uit te bouwen, brengt het (met grote waarschijnlijkheid) zijn eigen crisis en uiteindelijk ook zijn definitieve ondergang voort. Een wetenschappelijke revolutie bestaat dan in de vrij plotse overgang van het oude paradigma naar een nieuw

(overgang die Kuhn vaak met een "Gestalt-switch" uit de waarnemingspsychologie vergelijkt). Wanneer tussen de leden van een wetenschappelijke gemeenschap een ernstige *dissensus* ontstaat, gaat de gemeenschappelijke grondslag van het onderzoek aan het wankelen. Sommigen blijven nog aan het oude paradigma vasthouden, anderen grijpen reeds naar een nieuw. Maar ook deze laatsten zijn het dikwijls onderling oneens over welk paradigma zij als basis van verder onderzoek dienen te aanvaarden. Men bekomt aldus verschillende rivaliserende scholen.

Hoe kan deze "strijd" tussen de verdedigers van de verschillende paradigma's beslecht worden? Hoe kan terug een situatie van normale wetenschap ontstaan? Het is duidelijk dat de *dissensus* het normaal wetenschappelijk onderzoek onmogelijk maakt: Een dergelijke toestand wordt als ondraaglijk ervaren. De noodzaak doet zich in toenemende mate gevoelen opnieuw de hegemonie van één enkel paradigma te vestigen. Dit nieuw paradigma moet in ieder geval aan de voorwaarde voldoen de moeilijkheden - die tot de crisis hebben geleid - niet te vertonen.

Zonder dat Kuhn - voor zover ik weet - deze term gebruikt, zou men een dergelijke conceptie van wetenschapsontwikkeling, die verloopt doorheen de bochten van revolutionaire omwentelingen, *dialectisch* kunnen noemen. Een stabiele periode van normale wetenschap, waarin consensus heerst, leidt door een immanent proces haast noodzakelijk tot haar tegendeel: een revolutie, waarin *dissensus* domineert. Deze revolutie leidt opnieuw tot de installatie van een periode van normale wetenschap. Kuhn zelf noemt deze slingerbeweging een "noodzakelijke spanning" (10). Ze is een heen en weer gaande beweging tussen het overheersen van de cohesiekracht van de consensus of van de centrifugale kracht van de *dissensus*, tussen een convergent denken, tussen tenaciteit of proliferatie, tus-

sen traditie of vernieuwing, tussen dogma of kritiek. Alhoewel deze twee denkwijzen met elkaar volledig in tegenspraak zijn, brengt toch de ene onwillekeurig haar tegendeel voort. In wetenschap kan het nieuwe slechts voortgebracht worden door een opleiding, die sterk de binding met de traditie beklemtoont en omgekeerd brengt de revolutie een nieuwe traditie op gang.

##### 5. *Twee haperingen in de dialectiek*

Tot besluit stelt zich de vraag of Kuhn op voldoende wijze dit heen en weer van de slingerbeweging heeft begrijpelijk gemaakt.

Vooreerst een opmerking wat de *heengaande beweging* betreft. Op het eerste gezicht komt zijn beschrijving van het proces dat naar een crisis leidt zeer overtuigend over : enkel door de uitbouw en precisering van het paradigma wordt de wetenschapper zich steeds meer bewust van de moeilijkheden ervan. Eerder in de lijn van Paul Feyerabend (11) kan men echter stellen dat de normaal wetenschappelijke onderzoeker niet zozeer de moeilijkheden zal tastbaar maken en accentueren, dan wel trivialisieren en onderschatten. Zonder theoretisch alternatief zal hij de anomalieën en afwijkingen niet als weerleggingen, maar als in de toekomst op te lossen deelproblemen blijven beschouwen. Kuhn heeft niet duidelijk gemaakt waarom de weerbarstige stukjes van de onderzoekspuzzel op een bepaald ogenblik als evidenties voor de onbruikbaarheid van het paradigma worden beschouwd. Wanneer men zich binnen het ene gegeven denkkader blijft opstellen, zullen daarenboven een aantal moeilijkheden (die vaak de belangrijkste zijn) zonder meer niet zichtbaar worden. Soms maakt een alternatief theoretisch denkkader nieuwe observaties mogelijk (b.v. de beroemde experimenten van Eddington in 1919), die binnen het eerste denkkader zo goed als niet konden gedaan worden, maar toch een vrij sterke weerlegging ervan betekenen.



Ten tweede een opmerking wat de *teruggaande beweging* betreft. Eerder in de lijn van Larry Laudan (12) kan men stellen dat Kuhn niet verklaart hoe de strijd tussen de rivaliserende scholen kan beëindigd en beslecht worden. Hoe kan een toestand waarin één bepaalde school een monopoliepositie bekleed, gerealiseerd worden? Met welke middelen geraakt men vanuit het diepe dal van de crisis op de uitgestrekte hoogvlakte van de normale wetenschap? Kuhn heeft met zijn leer van de incommensurabiliteit en de betekenisvariantie dermate diepe communicatiekloven tussen de verschillende scholen aangebracht, dat een confrontatie en overbrugging haast onmogelijk wordt. In zijn voorlaatste hoofdstuk over "de beëindiging van revoluties" moet hij zich daarom behelpen met begrippen die uit de religie ("geloofsovertuiging", "geloofsbasis", "bekeeringservaring"), de psychologie ("Gestalt-switch") en de retorica ("overredingstechnieken") stammen. Dergelijke begrippen alleen, zonder aanvulling met andere (zoals o.a. uit de argumentatietheorie) zijn echter onvoldoende om de vorming van een wetenschappelijke consensus te verklaren.

\*

#### Noten

- (1) In de geschriften van Popper vinden we ook elementen van een sociale filosofie, een cosmologie en een antropologie.
- (2) *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Vintage, New York, 1957.
- (3) *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894-1912*, Oxford and New York, 1978.
- (4) *The Structure of Scientific Revolutions*, Univ.

- of Chicago Press, 2 ed., 1970. Ned. Vert. : *De structuur van wetenschappelijke revoluties*, Boom Meppel, Amsterdam, 1972.
- (5) *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Univ. of Chicago Press, 1977. Ned. Vert. slechts gedeeltelijk : *De noodzakelijke spanning*, Boom Meppel, Amsterdam, 1979. Enkele andere filosofische artikels die niet in *The Essential Tension* werden opgenomen :
- "Reflections on my Critics", in : *Criticism and the Growth of Knowledge* (Ed. I. Lakatos & A. Musgrave), Cambridge Univ. Press, 1970, pp. 231-278.
  - "Notes on Lakatos", *Boston Studies in Philosophy of Science*, 8 (1971), pp. 137-146.
  - "Theory-Change as structure-change. Comments on the Sneed formalism", *Erkenntnis*, 2 (1976), pp. 179-199.
  - "Metaphor in Science", in : *Metaphor and Thought* (Ed. A. Ortony), Cambridge U.P., 1979, pp. 409-419.
  - "Commensurability, Comparability, Communicability", *Philosophy of Science Association*, 2, 1982, pp. 669-688.
  - "Rationality and theory choice", *The Journal of Philosophy*, 10 (1983), pp. 563-570.
- (6) In het voorwoord van *The Essential Tension* beschrijft Kuhn de ontwikkeling van zijn ideeën.
- (7) "Das Problem der Induktion : Humes Herausforderung und moderne Antworten", in : *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, (Hrsg. H. Lenk), Vieweg, Braunschweig, 1971, pp. 28-29.
- (8) Vooral in het "Naschrift" van 1969 bij *The Structure...* en in "Second Thoughts on Paradigms", in: *The Essential Tension*, pp. 293-319.

- (9) "The function of dogma in scientific research", in : *Readings in the Philosophy of Science* (Ed. B.A. Brody), Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1970, pp. 356-373.
- (10) Hierover vooral het titelopstel van *The Essential Tension*, pp. 225-239. Deze tekst werd spijtig genoeg niet in de Nederlandse vertaling opgenomen.
- (11) *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften*, Vieweg, Braunschweig, 1978, vooral pp. 160-164.
- (12) *Science and Values. The aims of science and their role in scientific debate*, Univ. of California Press, Berkeley e.a., 1984, pp. 16-19.

\*

\*

\*

INLEIDING TOT EEN ARCHITECTUUR VAN HET ZELF  
OVER HET DENKEN VAN MICHEL FOUCAULT

Chris Van Kerckhove

Michel Foucault, zo wordt gezegd, is een filosoof, een historicus, een strukturalist, een post-strukturalist, een post-modernist, een Marxist, een crypto-Marxist, een anti-Marxist, een technocraat, een neo-conservatief, een neo-liberaal, een Gaul-  
list, een nieuw filosoof, een gauchist, een anarchist, een nihilist, een idealist. Zorgt dit etikettenkleven voor enig soelaas? Ik meen van niet. Toch betekenen ze iets. De geschriften van Foucault bieden bij een eerste lezing zo weinig houvast, dat de lezer al snel aan het fantaseren gaat. Willen we toch een inzicht verwerven in zijn inderdaad niet steeds makkelijk toegankelijke filosofie, dan moet naar een steunpunt worden gezocht. Als belangrijkste invalshoek oordeel ik Foucaults nadenken over hoe men zich, gegeven een maatschappelijke structuur, tot zichzelf verhoudt of kan verhouden.

Ik heb me tot doel gesteld, binnen dit kader, de betekenis van de kennis van zichzelf en van de zorg voor zichzelf te onderzoeken. Ik begin met het ondervragen van de functie van de zelfkennis. Ik steun me hiertoe hoofdzakelijk op *De woorden en de dingen*. Vervolgens geef ik aan dat door middel van een kritiek op die zelfkennis de analytiek van de eindigheid op zoek gaat naar een nieuwe ontologie van het zelf. Tot slot analyseer ik me steunend op de (hernieuwde) *Geschiedenis van de seksualiteit*, de zin van de levenskunst, door Foucault binnen een ethisch kader geplaatst.

1. Ken uzelf

Indien naar het Delfisch principe wordt gevraagd,

antwoordt onze filosofische traditie steevast : *gnōti seauton*. Dit antwoord is niet verkeerd, maar wel onvolledig en daardoor een vertekening van de waarheid. Naast het orakelend 'ken uzelf' fungeert immers het voorschrift *epimeleia heautou*.

De 'zorg voor zichzelf' kan men beschouwen als een techniek van het zelf waarin de vraag centraal staat hoe zich tot zichzelf te verhouden. Drie andere technieken vallen te onderscheiden : ten eerste, technieken van de productie, die ons toestaan dingen te produceren, te transformeren of te manipuleren; ten tweede, technieken van tekensystemen, die ons het gebruik toestaan van tekens, bedoelingen, symbolen of betekenissen; ten derde, technieken van macht, die het gedrag van individuen determineren en hen aan bepaalde doelstellingen onderwerpen, kortom een objectivering van het subject. Met behulp van de derde techniek ontwikkelt men kennis over zichzelf, waarbij men tegelijk als subject en als object figureert. Als kennend subject is men object van kennis. Deze machtstechnologie verspreidt zich over diverse gebieden zoals economie, biologie, psychiatrie, geneeskunde en penologie.

Door middel van een *archeologie van de menswetenschappen*, zoals de ondertitel van *De woorden en de dingen* luidt, beoogt Foucault te schetsen op welk moment in de Westerse cultuur de mens zichzelf tot vraagstuk wordt, dit wil zeggen object van kennis wordt. Elk tijdvak wordt gekarakteriseerd door een grondstructuur die zijn cultuur uittekent. Een grondstructuur is een traliewerk van het weten dat bepaalt wat men op dat moment al of niet kan denken en kennen. Elke wetenschap ontwikkelt zich binnen de grenzen van een dergelijk episteme. De blik van Foucault richt zich in essentie op drie kennisdomeinen die zich binnen het klassiek episteme (1650-1800) ontplooien : 1. de algemene grammatica; 2. de

analyse van de rijkdommen; 3. de natuurgeschiedenis.

In het modern episteme (1800-heden) ruimen de drie klassieke domeinen plaats voor drie andere op basis van een nieuw ontstaan kennisraaster : 1. de filologie; 2. de politieke economie; 3. de biologie. Foucault toont hoe in hun elaboraties een menselijke gestalte als object van kennis huist : 1. de mens die praat; 2. de mens die werkt; 3. de mens die leeft. Kortom, het resultaat is een ontologisch conceptualiseren van de Waarheid mens; een abstractie die de disciplinerende kracht bezit de levende aan zich te onderwerpen of uit te sluiten.

Hoewel de geweldige effectiviteit van de disciplinerenng zich als macht laat kennen, vormt het begrip macht toch niet de draaischijf van het foucaultiaans systeem. Gezien elke disciplinerenng een individualiserenng is, cirkelt het denken van Foucault rond het begrip subject.

Omschrijven wat men onder subject moet verstaan is niet eenvoudig, daar een historische betekenisverschuiving plaatsvond van subject naar object. Een verglijden dat we cartesians kunnen noemen. Op basis van deze verschuiving dienen we aan de disciplinerende individualiserenng twee actievelden toe te kennen : 1. door controle of afhankelijkheid onderworpen worden aan een ander; 2. door een bewustzijn of zelfkennis onderworpen worden aan de eigen identiteit. Binnen elk van deze subjectiverenngen verwordt men tot een objectief subject. Het analyseren en kritiseren van deze objectiverenngsvormen vormt de algemene methode van Foucault.

Drie objectiverenngsgebruiken laten zich afbakenen : op een eerste wezen we daareven : de *wetenschappelijke*, bijvoorbeeld de objectivering van het sprekend subject in algemene grammatica, filologie en linguïstiek; of : de objectivering van het produc-

tief subject, van het subject dat werkt in economische analyses; of nog : de objectivering van het simpel feit dat men een levend wezen is in de biologie (dit alles wordt bestudeerd in *De woorden en de dingen*); een tweede gebruik bestudeert de objectivering van het subject in *opsplitsingspraktijken* : de gek en de redelijke, de zieke en de gezonde, de crimineel en de eerlijke (de opsplitsingspraktijken worden onderzocht in respectievelijk : *De geschiedenis van de waanzin*; *De geboorte van de kliniek* en *De geboorte van de gevangenis*); een derde onderzoekt de *zelfobjectivering*, dit wil zeggen de wijze waarop een individu zich tot subject van eigen handelen objectieveert : bijvoorbeeld in de seksualiteit : hoe heeft men geleerd zich te (h)erkennen als seksueel object (vormt het onderwerp van de *Geschiedenis van de seksualiteit*).

Foucault tracht door middel van wat hij een 'analytiek van de eindigheid' noemt, een nieuw mensbeeld te ontwikkelen dat ontsnapt aan deze drie disciplineringsvormen.

## 2. Analytiek van de eindigheid

Ik heb naar Descartes verwezen om de subject-object verhouding te plaatsen. Foucault laat zich binnen dit kader kennen als anti-cartesiaan, waarmee hij zijn voorkeur voor Kant uitspreekt. De cartesische vraag luidt : Wie ben ik ?, waarbij het *ik* staat voor uniek maar universeel en a-historisch subject. Het *ik* is iedereen, overal en op elk moment. Kant daarentegen vraagt : Wat zijn wij ? op een welbepaald historisch moment. Zijn vraag kadert binnen zijn onderzoek naar de betekenis van de Verlichting. In het artikel *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?*, wil Kant nagaan : wat gebeurt er op dit moment ? Wat gebeurt er met ons ? Wat is deze wereld, deze periode, dit exact moment waarin wij leven ? De

vragen hebben tot doel het analyseren van zowel onszelf als van ons heden. *Was ist Aufklärung?*, opent met het verwoorden van het motto van de Verlichting. "Verlichting betekent dat de mens treedt uit de onmondigheid waaraan hij zelf schuld heeft. Onmondigheid is het onvermogen zijn verstand te gebruiken zonder de leiding van een ander. Aan deze onmondigheid heeft men zelf schuld, wanneer de oorzaak ervan niet in een tekort aan verstand, maar in een gebrek aan vastberadenheid en aan moed ligt, zich van zijn verstand zonder leiding door een ander te bedienen. *Sapere aude!*" De uitroep 'durf na te denken!' lijkt wel op het lijf van Foucault gegoten.

Kant beoogt niet een analytiek van de waarheid, maar onderzoekt de mogelijkheid tot het ontwikkelen van een ontologie van het heden, tot het opstellen van een zijnsleer van onszelf. In een *onuitgegeven* les stelt Foucault dat de lezing van Kant ons voor de keus plaatst: we kunnen kiezen ofwel voor een kritische filosofie die zich aanbiedt als een analytische filosofie van de waarheid in het algemeen; ofwel, voor een kritisch denken dat de vorm aanneemt van een ontologie van onszelf, van een zijnsleer van de actualiteit. Het mag duidelijk zijn dat Foucault zich de tweede methode toeëigent. De ontologie van het zelf en van de actualiteit moet niet ontkennen wat we zijn, ze moet zich net met dit zijn confronteren teneinde haar waarheid te weigeren. Ze moet de klassieke en moderne subjectivering weigeren en op zoek gaan naar nieuwe vormen van subjectiviteit. Foucault vangt, zoals hoger gezegd, dit onderzoek aan met behulp van een analytiek van de eindigheid.

Reeds in 1964 kondigt hij in een essay over Artaud de dood aan van het object mens, van het individu dat is geboren uit de ontologiserende zelfkennis. Hij schrijft: "Wat weldra zal sterven, wat al in ons sterft (en op de dood waarvan onze huidige taal juist



is gegrondvest) is de *homo dialecticus* - het wezen van het vertrek, de terugkeer en de tijd, het dier dat zijn waarheid verliest en haar in verlichte vorm terugvindt, de persoon die een vreemde is voor zichzelf en weer een vertrouwd iemand voor zichzelf wordt. Deze mens was het soeverein subject en onderdanig object van alle vertogen die sinds lang over de mens, en in het bijzonder over de vervreemde mens in omloop waren. En gelukkig sterft hij in heel die stortvloed van woorden." Pas twee jaar later zal hij het thema uitwerken in een meer beruchte dan begrepen analytiek. Waarover men struikelt zijn enkele aan het eind van *De woorden en de dingen* eenvoudig geformuleerde zinnestukjes. "De mens is een uitvinding waarvan de archeologie van ons denken gemakkelijk de jonge datum kan aantonen. En misschien ook het naderend einde."

De analytiek van de eindigheid vindt haar ontstaan in de splitsing die het subject in zichzelf heeft aangebracht. Het subject weet zich door een niets gescheiden van de goddelijke plaats die het zich toedicht : Subject met een hoofdletter, het subject als oorsprong en grondslag van het weten, van de vrijheid, van de taal en de geschiedenis. Door middel van een dodelijke reductie tot het Zelfde, waardoor de eindigheid zich aftekent "in de paradoxale vorm van wat juist oneindig is", poogt de dialectiek de kloof drievoudig te dichten. Dit circulair overstijgen toont "hoe het transcendentale het empirische en het cogito het on-gedachte herhaalt, en hoe de terugkeer tot de oorsprong zijn achteruitwijken telkens herneemt."

Zichzelf omvormend tot een Godgelijk Subject tekent de moderne mens het eigen vonnis. Met Nietzsches verkondigen van de dood van God, wordt het op handen zijn van 's mensen dood ingeluid. In de leegte die ontstaat, ontvouwt zich een nieuw denken waarin de

zorg voor het zelf een centrale plaats bekleedt. Het subject is niet meer soeverein maar afhankelijk, niet één maar in zijn eenheid gespleten wat wil zeggen dat het nooit totaal met zichzelf samenvalt. De mens wordt een zijn wiens zijn van nu af en voor altijd ter discussie staat.

### 3. De zorg voor zichzelf

In de opengevouwen ruimte vraagt Foucault naar zin en betekenis van de techniek van het zelf. Dit ambacht impliceert dat we onszelf voortdurend dienen te maken, wat tegelijk wil zeggen dat elk gegeven Zelf (dwz. elke voor immer vaststaande eenheid) en elke Waarheid van dit Zelf uitgesloten is. De verhouding die men tot zichzelf behoort in acht te nemen, bepaalt hoe van ieder wordt verondersteld zich volgens de zelf bepaalde normen tot moreel subject van de eigen daden te vormen. Foucault is een ethisch denker geworden.

In *On the Genealogy of Ethics* schetst hij vanuit welke vier gezichtspunten men zich tot zichzelf kan verhouden: het eerste vraagt welk deel van mijn zelf of van mijn gedrag relevant is voor moreel handelen? Het vormt de *ethische substantie* (*substance éthique*) en het kan gaan over intenties (Kant) of gevoelens (wij nu); het tweede onderzoekt op welke wijze de mensen worden uitgenodigd of aangespoord hun morele verplichtingen te erkennen? Het betreft de *onderwerpswijze* (*mode d'assujettissement*); het derde gezichtspunt wordt gevormd door de *zelfpraktijk* (*pratique de soi*) of het ascetisme (*l'ascétisme*), maar ascetisme in een heel ruime betekenis; als vierde en laatste moet het *teleologisch* gezichtspunt in rekening worden gebracht: welk soort bestaan beogen we te realiseren met ons moreel gedrag?

De zorg voor het zelf is een bestaankunst die men niet automatisch mag gelijkenschakelen met narcisme.

Zelfverheerlijking is een levenswijze die zich meer naar de anderen richt dan uit is op een rechtstreekse confrontatie met zichzelf.

Voor de *Grieken* vormt de *aphrodesia*, die tegelijk daden, verlangens en geneugten zijn, de ethische substantie. De onderwerpingswijze is een politiek-esthetische keuze, dit wil zeggen het in maatschappelijk verband willen leven van een mooi leven. Ze impliceert een bepaalde techniek van lichaamsbehandeling en een ascese ten aanzien van zichzelf. Dit laatste verwijst ten slotte naar de teleologie die een beheersing van zichzelf is. Bij de *Stoïcijnen* treedt in de onderwerpingswijze een verandering op. Als universele en rationele wezens stappen zij over van 'de kunst goed te leven' naar de idee dat wij ons als leden van de menselijke samenleving op een bepaalde wijze moeten gedragen. In hun levenseconomie gaan de Stoïcijnen niet in de eerste plaats uit van zichzelf maar van de ander. Het gevolg is dat berekeningen ontstaan die regels opleveren welke vaststellen hoe zich tegenover zichzelf te bepalen. Met deze verandering wordt het constitueren van het zelf tot ethisch subject van het eigen handelen meer en meer problematisch. In het *christendom* wordt de *epimeleia heautou* omgevormd tot een *epimeleia tonalton*, tot een zorg voor de anderen. Het doel is bij de christenen onsterfelijkheid, zuiverheid, enzovoort. De ascese heeft inhoudelijke veranderingen ondergaan omdat het zelfonderzoek nu de gedaante heeft aangenomen van zelf-ontcijfering. Men wordt slechts een subject (*mode d'assujettissement*) in de mate men zich onderwerpt aan de goddelijke wet. Zelfs de ethische substantie is veranderd, omdat ze niet meer de *aphrodesia* is, maar verlangen, zinnelijke begeerte, het vlees, enzovoort.

Laat ik de ethische relatie tot zichzelf vanuit nog een ander gezichtspunt bekijken. Foucault onder-

scheidt in het seksueel gedrag drie gebieden die aan een ethisch oordeel kunnen worden onderworpen : daden, plezier en verlangen. Op basis hiervan kunnen vier formules worden opgesteld. De *Griekse formule* : daad - plezier - (verlangen). De daad staat voorop en het plezier en het verlangen zijn bijkomstig. Verlangen wordt tussen haakjes geplaatst omdat de stoïcijnse ethiek het verlangen begint te veroordelen. De *Chinese formule* : plezier - verlangen - (daad). De daad wordt tussen haakjes geplaatst omdat het uitstellen van de daad het plezier moet maximaliseren. Overdaad wordt negatief beoordeeld. De *Christelijke formule* : (verlangen) - daad - (plezier). Verlangen en plezier komen in een kwaad daglicht te staan, terwijl de daad iets neutraal is geworden. Daden staan in exclusieve dienst van het produceren van kinderen en het vervullen van de huwelijkse plicht. Als negatief element vormt het verlangen een bron van kennis : de soorten verlangens moeten in kaart worden gebracht om de perversiteiten te kunnen vernietigen. In de marge onderscheidt Foucault nog een vierde, de *moderne formule* : verlangen - (daad) - (plezier). Voorop staat het verlangen dat theoretisch wordt benadrukt en praktisch aanvaard. Daden zijn vrij onbelangrijk en plezier bijna ongekend.

Gezien het christelijk veroordelen van het verlangen en de daad, verdringt het 'ken uzelf' de 'zorg voor zichzelf'. De zelfpraktijk is vervangen door een kennispraktijk. De techniek van de zelfzorg is omgevormd tot een techniek van de zelfonthulling (kan men in zichzelf een pervers verlangen voelen borrelen ?). Met Descartes heeft de omkering zich voltrokken. Kennis staat niet langer in dienst van de bestaanskunst; het steeds belangrijker worden van de zelfkennis heeft geleid tot het vervangen van de ethiek door de bewijsbaarheid.

In het licht van de in wezen voor onze tijd doorslag-

gevende cartesiaanse zelfverloochening die de uiteindelijke heerschappij van het subject beoogt, in dit licht kan men een politieke ideologie van de individuen duiden. De rationaliteit van deze ideologie is het resultaat van een onophoudelijke correlatie tussen een toenemende individualisering en de zich versterkende gemeenschap als totaliteit. In de mate de disciplinerende macht anoniemer en functioneler wordt, wordt hij of zij op wie die macht wordt uitgeoefend meer en meer geïndividualiseerd. Tegen deze vernietigende zelfverloochening, door middel waarvan men desondanks poogt zich een eigen zelf toe te dichten, brengt Foucault, zoals we zagen, de ethiek van de levenskunst in stelling. De geëxalteerde zelfkennis loopt op haar eind en moet worden vervangen door de zorg voor zichzelf. Om het tot slot nog even anders te verwoorden. Het onderzoeken en kritiseren van de heersende ontologie die Foucault gefundeerd ziet in de klassieke periode (vanaf 1650), voert hem naar het nadenken over ethiek. Hoewel hij geen nieuwe ontologie opstelt, en dit ook niet beoogt, spreekt hij toch impliciet zijn voorkeur voor een bepaalde moraal uit. De *nieuwe* ethiek moet in staat zijn criteria aan te voeren met behulp waarvan men zich goed tot zichzelf kan verhouden. Deze ethische levenskunst blijft in de geschriften van Foucault een beetje zwevend, natuurlijk omdat Foucault dit project wegens zijn vroegtijdig overlijden nooit heeft kunnen voleindigen, maar vooral omdat zijn ethiek zich niet uitdrukkelijk gesteund weet door een ontologie. Dit gemis aan een expliciete ontologie veroorzaakt dat Foucault allerlei etiketten werden en worden opgeplakt.

*Bibliografie*

- FOUCAULT, Michel : - *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard 10/18, 1975. Ned. vert. : *Geschiedenis van de waanzin*. Meppel, Boom, 1979.
- *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*. Paris, P.U.F., 1973. Ned. vert. : *Geboorte van de kliniek : een archeologie van de medische blik*. Nijmegen, SUN, 1986.
  - *Les Mots et Les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966. Ned. vert. : *De woorden en de dingen. Een archeologie van de menswetenschappen*. Baarn, Ambo-Herdruk.
  - *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971. Ned. vert. : *De orde van het vertoog*. Meppel, Boom, 1982.
  - *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975. Ned. vert. : *Discipline, Toezicht en Straf. De geboorte van de gevangenis*. Groningen, Historische Uitgeverij Groningen, 1989.
  - *Le souci de soi, histoire de la sexualité, tome 3*. Paris, Gallimard, 1984. Ned. vert. : *De zorg voor zichzelf. Geschiedenis van de seksualiteit 3*. Nijme-

- gen, SUN, 1985.
- 'La folie, l'absence d'oeuvre.' *La Table Ronde*, 196, mai 1964. Ned.vert.: 'De waanzin, het afwezige werk.' In : FOUCAULT, Michel, *De verbeelding van de bibliotheek*. Nijmegen, SUN, 1986.
  - 'Un cours inédit.' *Magazine littéraire*, N° 207, mai 1984.
  - 'L'herméneutique du sujet.' In : FOUCAULT, Michel, *Résumé des cours 1970-1982*. Paris, Julliard, 1989.
  - 'Sécurité, territoire et population.' In : *ibid.*
  - 'La gouvernementalité.' *Magazine littéraire*, N° 270, septembre 1989.
  - 'Why Study Power : The Question of the Subject.' In : Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1983 (Second Edition).
  - 'On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress.' In : *ibid.*
  - 'Technologies of the self.' In : Martin, Luther H.; Gutman, Huch & Hutton, Patrick H. (eds.), *Technologies of the self. A*

*seminar with Michel Foucault.*  
London, Tavistock Publications,  
1988.

- 'The Political technology of  
individuals.' In : *ibid.*

DRYEFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul, *Michel Foucault.*  
*Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago, The University  
of Chicago Press, 1983  
(Second Edition).

ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion,  
1989.

KANT, Immanuel, *Wat is verlichting.* Kampen, Kok  
Agore Editie, 1988 (1784).

KARSKENS, Machiel, *Waarheid als macht. Een onderzoek*  
*naar de filosofische ontwikkeling*  
*van Michel Foucault. Deel 1 & 2.*  
Nijmegen, SUN, Te Elfder Ure  
37/38, Jaargang 28 nummer 2/3,  
September 1986.

WATSON, St., KANT and FOUCAULT : 'On the ends of man.'  
*Tijdschrift voor filosofie*, 47e  
jaargang, N° 1, maart 1985.

\*

\* \*



ALASDAIR MACINTYRE

MORALITEIT, MODERNITEIT EN HET GOEDE LEVEN

Koen Raes

Alasdair MacIntyre is altijd al een buitenbeentje geweest in de hedendaagse angelsaksische ethiek, die wordt gedomineerd door de analytische wijsbegeerte. Hoewel hij zelf de analytische methode hanteert, is hij er steeds van uit gegaan dat zij moet worden gecombineerd met historisch en cultuur-sociologisch onderzoek. De methode van het analytisch filosoferen volstaat niet om uitsluitel te geven over wat waar, vals of redelijk is, want het is pas vanuit hun historische gesitueerdheid dat (ethische) begrippen hun betekenis verwerven. Buiten hun context getild vervreemden zij van de praktijken waarnaar zij verwijzen. Zoals het begrip 'schaakmat' onbegrijpelijk wordt voor wie niet vertrouwd is met (de regels van) het schaken, zo is de betekenis van het 'taboe' nauw vervlochten met een maatschappelijke structuur waarin 'de moraal' (nog) geen onderscheiden plaats inneemt en evaluatieve vragen ook steeds 'feitelijke' vragen zijn. Een moraalfilosofie veronderstelt een historisch-sociale theorie. Dat maakte hij reeds duidelijk in zijn *A Short History of Ethics* (1966), *Secularisation and Moral Change* (1967) en *Against the Self-Images of the Age* (1971) en groeide uit tot de centrale these van zijn controversiële *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981). Daarin maakt hij een diagnose van ons tijdperk vanuit de (vast)stelling '*that the nature of moral community and moral judgment in distinctive-ly modern societies was such that it was no longer possible to appeal to moral criteria in a way that had been possible in other times and places -and that this was a moral calamity*' (A. MacIntyre, 1985, ix)

Het moderne individualisme met zijn abstract-formele invulling van het 'moral point of view' is moeilijk verzoenbaar met het ethische perspectief waarvan het nochtans de begrippen overnam. De betekenis van de deugden gaat verloren in een cultuur waarin het morele geheel uit individuele wilsuitingen wordt afgeleid en waarin moraliteit als de (ver)vreemde plichtverhouding van het individu ten opzichte van de anderen wordt gezien. Waar het individu en zijn handelen niet eerst maatschappelijk en contextueel wordt gezien, maar de ('morele') maatschappij integendeel uit de individuen wordt 'afgeleid' wordt de radicale kloof tussen 'zijn' en 'behoren' een onoverkomelijk obstakel om het ethische nog goed te begrijpen. *'In a society where there is no longer a shared conception of the community's good as specified by the good for man, there can no longer either be any very substantial concept of what it is to contribute more or less to the achievement of that good'* (A.MacIntyre, 1985, 232; cfr. ook M.Sandel, 1982).

Het resultaat van de Verlichting, waarvan MacIntyre, zoals Unger (1978) de wortels bij D.Hume situeert, is de overheersing van een tot instrumentalisme beperkte rationaliteit, die over de doelwaarden van de mens volstrekt niets mede te delen heeft en ze herleidt tot loutere preferenties. *'Reason is calculative; it can assess truths of fact and mathematical relations but nothing more. In the realm of practice it can speak only of means. About ends it must be silent'* (A.MacIntyre, 1985, 54). Liberalen en marxisten zijn in hetzelfde bedje ziek, waar het gaat om hun wezenlijk individualistische mensopvatting en hun instrumentalistische benadering van het sociale; beiden hebben zich *in de praktijk* ontpopt tot Weberianen. In dergelijke cultureel-maatschappelijke constellatie gaat de ethiek gewoon verloren.

*In Whose Justice ? Which Rationality ?* (1989) bekri-

tiseert MacIntyre moraaltheorieën, zoals die van John Rawls (1971), waarin over ethisch rationele criteria van rechtvaardige verdeling wordt geargumenteed onafhankelijk van de aard van de goederen die worden verdeeld en onafhankelijk van de verhoudingen die mensen eventueel tegenover die goederen innemen. Ook hier weer benadrukt hij de contextualiteit van de ethiek.

Wat volgt is een persoonlijke verwerking en uitwerking van enkele door MacIntyre ontwikkelde stellingen op basis van vaak andere literatuur. Zoals vele andere critici van de moderniteit (Adorno/Horkheimer, Habermas, Unger) staat MacIntyre stil bij de gevolgen van de versplintering van het klassieke realistische wereldbeeld en de nieuwe problemen en 'oplossingen' die daaruit voortvloeiden.

## I.

Het actuele ethische debat wordt gekenmerkt door de paradox dat iedere morele theorie zich als 'universeel' en 'onpersoonlijk' opwerpt terwijl tegelijk ieder debat tussen diverse ethische stellingnamen onbeëindigd blijft. Een dergelijk debat wordt zelfs gekenmerkt door verschillen in meningen die wezenlijk onverzoenbaar want onvergelykbaar zijn, verschillen die uitdrukking zijn van particularistische belangen. Er blijkt in de moderniteit geen consensus over waarden mogelijk en wanneer iemand het in een waardendebat (tijdelijk) 'haalt' dan komt dat niet door de overtuigende kracht van diens argumenten maar wel door diens mooipraterij, door de succesvolle verwerking van diens 'Wille zur Macht'. *'The major protagonists of the distinctively modern moral causes of the modern world...offer a rhetoric which serves to conceal behind the masks of morality what are in fact the preferences of arbitrary will and desire...'* (A.MacIntyre, 1985, 71) Het emotivisme van Stevenson

dat ervan uitgaat dat morele waarderingen niets anders zijn dan uitingen van subjectivistische preferentie, blijkt het aldus in de feiten te hebben gehaald. Er is dan geen verschil (meer) tussen preferentiële en evaluatieve uitdrukkingen, tussen retoriek en argumentatie en, maatschappelijk, tussen manipulatieve en niet-manipulatieve, strategisch-instrumentele en affectieve of communicatieve sociale verhoudingen.

Maar, aldus MacIntyre, deze overwinning vertelt ons meer over het soort maatschappij waarin wij leven dan dat zij het 'moral point of view' correct vertolkt. Zij vertelt ons meer over de manier waarop ethische termen worden gebruikt dan over hun betekenis. De hedendaagse maatschappij weet, integendeel, het ethische nog nauwelijks te vatten. Ze spreekt met de 'woorden' van weleer, maar de 'waarden' die ze betekenen worden er niet meer door gedekt omdat het mensen wereldbeeld waarin zij ontstonden versplinterde zoals de maatschappij-zelf geen eenheid meer vormt. Onze morele taal is verward. We spreken met fragmenten van betekenissen, de simulacra van een moraal, ontworteld uit de context waarin ze begrijpelijk waren. De moderniteit heeft ons niet alleen van onze vooroordelen bevrijd, zij heeft ons ook het morele oordelen bemoeilijkt door er de 'praktische' significantie van op te lossen in een contextloze taal.

De 'waarheid' van het emotivisme verwoordt de alomtegenwoordigheid van standaarden van proceduriële en bureaucratische rationaliteit, zoals die door Max Weber werden verduidelijkt en waarbij het 'moderne' streven naar waardenneutraliteit wezenlijk gekoppeld is aan de omvorming van alle maatschappelijke verhoudingen tot strategisch-instrumentele, d.w.z. manipulatieve verhoudingen. De hedendaagse maatschappij wordt niet gekenmerkt door een gemeenschappelijk wereldbeeld, een gemeenschappelijke visie op de diverse

vormen van het goede. Neen, zij heeft juist het ontberen van dergelijke eenheid tot grootste goed verheven. De 'vrijheid' van de mens is diens 'bevrijding' van enige substantiële inhoud, een bevrijding van alle (doel)waarden ten voordele van middelwaarden als 'efficiëntie', 'ruilwaarde', 'competitiviteit'. Mensen leven in de paradox dat zij zichzelf als 'autonome subjecten' behoren te zien, terwijl zij hun relaties met anderen in manipulatieve vormen (moeten) organiseren. Om hun autonomie te beschermen willen mensen niet zelf worden gemanipuleerd en om dat doel te verwerkelijken worden zij gedreven tot manipulatieve attitudes jegens anderen die ieder van hen voor zichzelf wenst te vermijden. Die diagnose vinden we zowel vertolkt in het bezitsindividualistische economisme van J. Buchanan of R. Posner als in Sartres existentiële fenomenologie van de ander. De eersten ontkennen het sociale door het te reduceren tot abstracte marktverhoudingen waarin enkel nog de 'ceteris paribus' - gelding van de criteria van 'rationeel' - d.w.z. accumulatiegericht - handelen wordt erkend. Sartre analyseert anderzijds in *L'Être et le Néant* (1943) de dilemmatische structuur van de intersubjectiviteit vanuit de sadistische en masochistische pathologie om de vrijheid van de ander te bezitten resp. zich tot totale slaaf van de vrijheid van de ander te maken. Hij toont de onmogelijkheid van dit streven aan, maar bevestigt tegelijk het manipulatieve mensbeeld. De liefde zou op drieërlei wijzen zelfvernietigend zijn; als de begeerte om 'geliefd te worden', als de onzekerheid over het 'geliefd blijven' en als een 'absolute' begeerte die door het bestaan van de anderen voortdurend wordt gerelativeerd. *L'enfer, c'est les autres...* Het gevolg is een radicale verantwoordelijkheid in een wereld van radicale eenzaamheid; *C'est donc en vain que la réalité humaine chercherait à sortir de ce dilemme : transcender l'autre ou se laisser transcender par lui, l'essence*

des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit. (J.P.Sartre, 1969, 505). Onze verhoudingen tot de ander worden gekenmerkt door onze pogingen "l'autre sujet" als een "l'autre objet" te onderwerpen. Er 'is' geen gedeelde wereld, er zijn alleen maar vijandige, individuele existenties.

De moderne morele cultuur geeft voortdurend prioriteit aan 'vrijheid' over 'waarheid' en kan aldus geen substantiële redelijkheid meer vinden.

## II.

Een ethiek van de waarden en de deugden heeft dan ook onverbidde plaats moeten ruimen voor een ethiek van de regels en de procedures. Waar geen eenheid meer kan worden gevonden in een gedeelde wereld, dient dergelijke eenheid artificieel geconstrueerd middels een geheel aan regels die zélf inhoudsloos zijn, de doelen van de mens 'open' laten. Alleen formele regelgehelen brengen mensen nog bijeen, alleen zij constitueren het maatschappelijke en ethische veld. Regelopvolging als verwachtingspatroon én als zelfdiscipline blijkt de enige optie die overblijft om de chaos van een onkenbaar zijn en de chaos der doelloze begeerten te vermijden. Hoewel de regels niet 'gefundeerd' kunnen worden, kan er tenminste mee gewerkt en gehandeld worden. Al zijn zij schijn, zij scheppen tenminste de illusie van orde en regelmaat. Zoals in het economische de ruil- als meerwaarde de activiteit overheerst en de gebruiks- als bevredigingswaarde er geen zelfstandige betekenis heeft, zo domineert in het ethische de regelwaarde, de 'rightness' of 'richtigheid' de waardering. Regels kunnen tenminste een zekere 'objectiviteit' claimen, ook al blijft die objectiviteit, net zoals 'de markt' contingent en ultiem afgeleid uit pure macht. De moderne moraal neemt de vorm aan van een soort van verkeersreglement, dat niemand meer volgt

wanneer het wakende oog niet kijkt en waarbinnen eenieder vrolijk zijn eigen koninklijke wagen volgens zijn eigen koninklijke stijl kan sturen in de richting die hij verkiest. Conflict - aanrijdingen - verschijnen er als economische geschillen die middels kosten-baten analyses - schadevergoedingen - kunnen worden beslecht.

Gehoorzaamheid aan - misschien arbitraire, maar tenminste 'geldende' - regels, ziedaar de morele deugd zelve. Het centrale probleem van de ethiek is dan gedefinieerd als het probleem van de regelopvolging : hoe weten we welke regels 'gelden', hoe vinden we de juiste toepassing van de regel, hoe moeten we regels combineren. De mens van de moraal is de berekenbare en berekenende mens die het 'probleem van de intersubjectiviteit' tot een probleem van gehoorzaamheid aan regelstandaarden heeft gereduceerd. Geen wonder dat het anti-moralisme voortdurend de moderne moraal-opvatting bedreigt. Het is immers blijkbaar de taak van de moraal *'den Menschen zuerst bis zu einem gewissen Grade notwendig, einförmig, gleich unter Gleichen, regelmässig und folglich berechenbar zu machen'* (F.Nietzsche, 1985, I, 303). Rechtvaardigheid wordt regulariteit en het 'ressentiment' tegenover wie zich niet aan de regels der maatschappelijke orde houdt. De mens van het ressentiment, de mens van de (moderne) moraal *'hat die Erfindung des schlechten Gewissens auf den Gewissen'* (F.Nietzsche, 1985, I, 305) Waar de controle over mensen niet meer extern kan worden gerealiseerd wordt moraliteit een devies tot zelfcontrole. De rijpste vrucht van de moraal is dan ook het 'soevereine individu' dat het 'buitengewone privilege' heeft dat het verantwoordelijk wordt geacht voor al zijn handelingen, verantwoording is verschuldigd tegenover een instantie voor wie niets verborgen blijft. Ook K.Marx keert zich tegen de moderne moraliteit van het (Lutherse) pro-

testantisme die weliswaar de gehoorzaamheid aan de (externe) autoriteit van de katholieke kerk doorbrak door de gehoorzaamheid aan de (interne) autoriteit van het geweten-tegenover-god te restaureren, maar niet ver genoeg ging. *'(Luther) hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äussern Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum innern Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt. Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe. Es galt nun nicht mehr den Kampf des Laien mit dem Pfaffen ausser ihm, es galt den Kampf mit seinem eigenen, innern Pfaffen, seiner pfäffischen Natur'*. (MEW I, 386; cfr. ook Raes K. 1984)

Terwijl precies deze moraal-opvatting door Nietzsche en Marx radicaal werd gehegeld, wordt zij in het oeuvre van de systeemtheoreticus Niklas Luhmann tot uitgangspunt genomen voor een zuiver procedurialistische rechts- en moraaltheorie; procedures - 'Verfahren' - vormen het cement dat het maatschappelijke bouwwerk bijeen houdt (N.Luhmann, 1969). Het is volgens hem eenvoudig 'Alteuropäisch' om 'achter' de geldende proceduriële regelgehelen, die menselijke praktijken ordenen en zin geven nog naar iets substantieels op zoek te gaan, bijvoorbeeld naar een procedure- (of theorie-) onafhankelijke 'waarheid' of naar een procedure-onafhankelijke 'ware gerechtigheid'. Dat zou onzinnig zijn; wetenschap, recht of moraal hebben ieder hun eigen *autopoësis* en het is slechts op grond van aan hen interne criteria mogelijk en zinvol een vraag naar 'waarheid' of 'rechtvaardigheid' te beantwoorden, terwijl het onmogelijk is die vraag vanuit een 'onafhankelijk' perspectief te benaderen, want dit bestaat niet. Regels verwijzen naar zichzelf. Zij hebben daarbuiten geen 'zin'



want 'zin' is een effect van hun gelding en niet andersom. Aldus ligt Luhmanns systeemtheoretische benadering van wetenschap, recht en moraal in het verlengde van R.Rorty's anti-realistisch postmodernisme in diens *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979).

Moraal wordt tot een rollenspel herleid van ego-alterverhoudingen, van relationele verwachtingspatronen die de morele communicatie mogelijk maken. '*Die Gesamtheit der faktisch praktizierter Bedingungen wechselseitiger Achtung oder Misachtung, macht die Moral einer Gesellschaft aus*' (N.Luhmann & S.Pfurtner, 1978, 51) De 'vrijheid' die aan de grondslag ligt van het morele handelen en waarden is een proceduriële, geen 'antropologische' categorie; zij is een 'product' van de proceduriële communicatie; '*Freiheit ist kein Merkmal des Verhaltens selbst und erst recht nicht eine natürliche Eigenschaft des Menschen. Sie ist ein Effekt der Kommunikation von Erwartungen, Normierungen und Voraussagen, entsteht und vergeht also mit Kommunikation.*' (N.Luhmann & S.Pfurtner, 1978, 60)

Intersubjectiviteit is als rollenspel altijd al door regels geconstitueerd, voorgeconstrueerd, met proceduriële 'zin' gevuld. Subjecten zijn constructies van vertogen of procedures. Zij spreken de zin der vertogen, handelen de zin der procedures. Buiten hen om is er geen authenticiteit, geen ontmoeting mogelijk. In deze optiek vervoegen het existentialisme en het structuralisme elkaar in hun afwijzing van ieder essentialisme. De mens is verloren, *l'homme est mort!* (Foucault, Althusser). Hij moet ofwel zichzelf voortdurend scheppen, ofwel wordt hij door maatschappelijke structuren geschapen.

### III.

Werd de ethiek in het 'openbare leven' tot moraal, tot regelsysteem herleidt, dan bleef van die andere dimensie van het ethische-als-levenskunst nog iets

bewaard in de privaatsfeer. In plaats van de meest wezenlijke zijnswijzen van de mens te vertolken krijgt deze ethische dimensie nu een afzonderlijke, gespecialiseerde plaats toegemeten, naast, en meestal onder politiek en economie. Zij is nog slechts 'amendement', indien al niet louter 'ornament' van het menselijke zijn. Ethiek-als-levenskunst diende wel geprivatiseerd, daar was geconcludeerd tot de onmogelijkheid van een gemeenschappelijke 'publieke' zijnswijze. De algemene, formele, publieke rechtsregels vormen de mogelijkheidsvoorwaarde voor het bestaan van enige substantiële ethische dimensie in het private zijn van mensen, losgerukt uit het sociale en politieke leven. De wereld van het private is de wereld van de doelen, de levensplannen, het goede leven. Zij vormt de vluchtheuvel waarin mensen, vervreemd, nog enig contact met elkaar hebben. Aldus worden 'ethische problemen' met individuele, micro-sociale problemen vereenzelvigd. In het openbare leven gelden andere waarden; recht en politiek vallen niet zomaar 'uit' de ethiek af te leiden. Zij moeten immers 'bemiddelen' tussen diverse 'incompatibele' ethische perspectieven. De scheiding tussen het publieke en het private institutionaliseert een dubbele moraal maar ook een dubbel zijn van mensen. De 'openbare moraal' is rationalistisch, universalistisch, formalistisch. Zij is een recht-moraal. Een 'private moraal' is eigenlijk overbodig; zij wordt een keuze of een vorm van spontaneïstisch passie-gestuurd handelen. Vrijtijdsbesteding, bijna.

Toch verschijnt de spanning tussen het publieke en het private in onze cultuur in steeds weer andere vormen terug aan de oppervlakte. Enerzijds wordt de privaatsfeer voortdurend verheerlijkt als een 'haven in a heartless world' (Lasch C. 1978) waarin mensen nog 'zichzelf' kunnen zijn, op adem kunnen komen na drukke arbeidsdagen, hun individuele zijn door intro-

spectie verrijkt kunnen beleven, onafhankelijk van enig beperkende 'public eye'; *my home is my castle*. De publieke sfeer is in dergelijk perspectief vooral de sfeer van de beperkingen, de plichten, de maskers die slechts kan worden verantwoord in de mate waarin hij een privéleven mogelijk maakt. Openbaarheid en sociabiliteit worden hier vereenzelvigd met onderwerping, individualiteit en 'privacy' met vrijheid (cfr. Raes K. 1989). Maar anderzijds wordt in diezelfde cultuur ook wel eens voorgehouden dat de private sfeer eigenlijk de sfeer is van de immoraliteit, van de arbitraire begeerten en hun onbeperkte bevrediging, van archaische en dierlijke instincten, de lichamelijke sfeer van seksualiteit en lust, vrouwelijkheid en verleiding. En feministen hebben benadrukt dat de privaat-sfeer voor heel wat vrouwen niets anders is dan een gevangenis die leidt tot verveling, eenzaamheid, onderdrukking, frustratie en de consumptie van grote hoeveelheden tranquilizers. De publieke sfeer komt dan het positieve statuut toe als oord van redelijkheid en beschaving, cosmopolitisme, 'mannelijkheid' en moraliteit. Die ambigue inschatting van de scheiding tussen het publieke en het private zou wel eens uitingsvorm kunnen zijn van het gevoel van ongenoegen dat mensen beleven in de hen opgedrongen vormen van 'moderne' sociabiliteit die geen eenheid in een menselijk leven(splan) mogelijk maken maar het fragmenteren en aldus vervreemden.

#### IV.

Zoals de menselijke rede volstrekt onafhankelijk van de menselijke begeerten werd geplaatst en zelfs vaak in een andere 'sfeer' werd gesitueerd en relevant geacht, zo lijkt de 'wereld van de waarden' al evenzeer volstrekt onafhankelijk van 'de wereld van de feiten' te bestaan. Terwijl er zich sedert Hume harde 'voorkeurverhoudingen' ontwikkelen tussen 're-

de' en 'feiten' enerzijds en 'begeerten' en 'waarden' anderzijds proberen anderen als in een slingerbeweging de ethiek alsnog te redden door haar over en weer ofwél in die rede ofwél in die begeerten te 'funderen' (cfr. Raes K. 1986, 1988). Na het afscheid van Aristoteles is het, in het beste geval, Kant of Bentham, Habermas of Deleuze/Guatari.

Volgens MacIntyre zijn beide projecten vergeefs; ethisch waarden heeft maar zin in het perspectief van de eenheid van rede en gevoel binnen een menselijk en dus sociaal levensplan dat in een traditie is gesitueerd en zich van daaruit volgens haar eigen telos ontwikkelt en op basis waarvan waarderungen hun betekenis verwerven. De keuze is er niet één tussen Kant of Bentham. De fundamentele keuze is die tussen Aristoteles of Nietzsche (A. MacIntyre, 1985, 109). Indien moraliteit inderdaad niets anders is dan een individualistische, preferentiële uitdrukking van goed- of afkeuring, dan heeft Nietzsche gelijk en kan mijn moraal slechts het product zijn van mijn wil, een zuiver persoonlijke schepping waarvoor ik alleen aan mezelf verantwoording ben verschuldigd.

V.

Alasdair MacIntyre pleit zelf voor een teruggrijpen naar een Aristotelische ethiek van de deugden, maar ziet dit slechts mogelijk in micro-sociale verbanden; *'What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us.'* (A. MacIntyre, 1985, 263). Uit de oud-Griekse 'heroische' samenleving leidt MacIntyre af dat *'all morality is always to some degree tied to the socially local and particular and that the aspirations of the morality of modernity to a universality freed from all particularity is an illusion'* (A. MacIntyre, 1985,

126-127). Het komt er voor MacIntyre op aan terug te speuren naar criteria van het goede die 'intern' zijn aan de praktijken en tradities waarop zij betrekking hebben en aldus de betekenis van de 'deugden' te herontdekken vanuit drie stadia : *'a first which concerns virtues as qualities necessary to achieve the goods internal to practices; a second which considers them as qualities contributing to the good of a whole life; and a third which relates them to the pursuit of a good for human beings the conception of which can only be elaborated and possessed within an ongoing tradition'* (A. MacIntyre, 1985, 273).

Vermeldenswaard is wellicht dat ook Foucault, die in het eerste deel van zijn *Histoire de de la Sexualité* het moderne vertoog over de seksualiteit als *scientia sexualis* volledig had ingeschreven in het proces waarbij het 'subject' door en in het vertoog over de 'waarheid van zijn ik' wordt gecreëerd, in het daaropvolgende deel zijn aandacht richt op de klassiek-griekse *ars erotica*, van het erotische als *'savoir faire'*, dat intrinsiek aan variabele, praktische functies gekoppeld was en waarin ethiek en esthetiek als *'levenskunst'* in elkaar vervloeden. (Foucault M. 1984).

Ik kan dit pleidooi voor een contextualistische ethiek, zoals ook geformuleerd door C. Gilligan (1982) en M. Walzer (1983), onderschrijven, mede omdat op het feitelijke vlak steeds weer blijkt dat mensen hun morele oordelen 'casuïstisch' vormen op basis van analogie-redeneringen die worden gesitueerd in concrete ervaringscontexten (Toulmin S. & A.R. Jonson, 1988). Er bestaat vandaag een opvallend contrast tussen 'geometrische', deductivistische en a-temporele moraaltheorieën waarin in abstracto over algemeengeldende rechtvaardige verdelingsregels wordt geargumenteerd, *onafhankelijk* van de objecten of

praktijken waarvoor die regels zouden 'gelden' en de feitelijk bestaande variabiliteit aan particularistische verdelingswijzen, al dient gezegd dat deze variabiliteit in de leefwereld wordt bedreigd door de zich opdringende overheersing van dergelijke algemene, bureaucratische allocatiemechanismen langs staatsapparaten en marktmechanismen. Abstract-universalistische moraaltheorieën opereren zoals kapitalistische marktverhoudingen als self fullfilling prophecies; zij onderwerpen sociale verbanden inderdaad steeds meer aan de abstracte standaarden der strategische ruilwaarde-rationaliteit.

Maar Alasdair MacIntyres traditionalisme en zijn reductie van dit ethisch contextualisme tot 'local forms of community' beschouw ik als een teleurstellende intellectuele abdicatie die enigszins herinnert aan Adorno's ultieme antwoord op de vraag waar men nog authenticiteit kan vinden in de moderniteit nl. in de eenzame verhouding van de musicus tot zijn piano met de muziek als schakel... In feite privatiseert en de-politiseert ook hij daardoor het ethische. Vooreerst is er op het feitelijke vlak geen argument te vinden om 'contexten' en 'praktijken' tot micro-sociale verbanden te beperken. Contexten kunnen evenzogoed mondiaal zijn en overigens hebben ook micro-sociale 'contexten' altijd bindingen met het geheel. Normatief staat deze inkringing van het ethische perspectief uiteindelijk niet zo ver af van haar privatisering en bagatellisering. Als antwoord op het wereldomspannend moderniseringsproces is zij wel een zeer zwakke kreet, die meer verwantschap vertoont met het intellectuele elitarisme van G.E. Moore en diens Bloomsbury-circle dan MacIntyre onderkent.

Het verwerpen van ieder universalisme of universalistisch perspectief kan vandaag niet meer gebaseerd zijn op het empirisch argument dat het een 'abstrac-

tie' zou zijn ten opzichte van de feitelijkheid. Politiek en economie zijn praktijken binnen mondiale contexten. Het is niet het 'universalisme' dat beide praktijken vandaag tot vervreemde praktijken maakt, maar wel het gegeven dat zij worden geordend op grond van aan hen externe standaarden.

Wezenlijk is de vraag naar de relatie tussen het 'individueel' en het 'collectief' goede. Zoals andere 'communitaristische' critici van het liberalisme verwerpt MacIntyre een 'deontologische' benadering van de morele intersubjectiviteit en van de maatschappij. Voor hem is een maatschappij wel degelijk een door substantiële doelen verbonden geheel waarin het gemeenschappelijk goede meer is dan een systeem van formele rechten. Hij verwerpt de contractualistische opvatting waarin individuen de maatschappij produceren en dus moreel ook hun verbintenissen 'kiezen'. Voor hem leven individuen altijd al in sociale verbanden en 'ontdekken' zij hun morele verbintenissen, eerder dan dat zij ze 'kiezen'. Toch is het hier nog maar de vraag wat MacIntyre precies bedoelt met dit 'ontdekken' van verbintenissen binnen sociale verbanden waarvan mensen altijd al deel uitmaken. Ook hier loert een onbeargumenteerd traditionalisme om de hoek waarin geen plaats meer is voor het individu of de groep die ook stelling kunnen innemen tegenover de sociale verbanden waarvan zij geacht worden deel te zijn. De radicale eliminatie van het keuze-element uit een benadering van morele verbintenissen biedt geen enkele garantie voor een rationeler invulling van het 'gemeenschappelijk goede'.

Een ander probleem met MacIntyres benadering houdt hiermee verband. Een substantiële deugden-ethiek wordt door hem, op grond van Aristoteles, al te positief ingeschat. In werkelijkheid impliceert dergelijke ethiek in haar spiegelbeeld steeds ook een even 'substantiële' ethiek van de ondeugden en kwa-

len ('vices') die tot 'tegennatuurlijke' zonden werden verheven en is het in die hoedanigheid dat een volstrekt vervormd Aristotelisme, waarin vooral het denken van Augustinus doorklonk, gedurende de ganse Middeleeuwen door het christendom werd vertolkt (Delumeau J., 1983). De grondige wereld- levens- en mensverachting die daarin naar voor kwam en ook een integrerend bestanddeel vormde van het toen geldende ethische naturalisme dat geen scheiding toeliet tussen 'is' en 'ought' -vragen werd terecht in vraag gesteld door de radicale kritiek van de Schotse Verlichter David Hume. Het verwerpen van iedere notie van 'menselijke natuur' of 'menselijk telos' betekende toen een bevrijding van al die normatieve zijnsconstructies waarin de plaats van de mens bij voorbaat was vastgelegd en iedere revolte daarom als immoreel kon worden beschouwd. Indien overigens MacIntyre's these van de historiciteit van het ethische steek houdt, dan is een 'terugkeer tot Aristoteles' überhaupt onzinnig. Een tegenstelling schetsen tussen 'traditie' en 'moderniteit' werkt vervalsend; de moderniteit behoort tot onze 'traditie' en bovendien omvat die moderniteit vele tradities waartussen moet worden gekozen.

In dit perspectief is ook Habermas' kritiek van de moderniteit vanuit de waarden van die moderniteit van belang. De eenzijdige implementatie van één ideaal van (strategisch-instrumentele) rationaliteit heeft de ethiek niet vernietigd, maar wel verdrukt. Habermas benadrukt de intrinsieke band tussen - de criteria die inherent zijn aan het - communicatief handelen en ethisch normeren als-gericht-naar-de-ander, die ook hij in de 'leefwereld' situeert (Habermas J. 1983), maar verwaarloost daarbij de mens als arbeidend, behoeftig en affectief wezen, dat ook naar zichzelf en naar de natuur is gericht en ook hierbij met de anderen verbonden is. Ook bij Habermas



blijft m.a.w. de radicale kloof tussen rede en gevoel overeind, terwijl net zij wordt aangewezen als problematisch. Ik zou pleiten voor een ethiek waarin én van het arbeiden én van het behoeften-bevredigen én van het affectief/cognitief communiceren in noodzakelijke verbondenheid met de ander wordt uitgegaan in de uitbouw van criteria van - individuele en collectieve - 'substantiële redelijkheid'. De Aristotelische ontwikkelingsgerichtheid binnen diverse contexten/activiteiten die ieder hun eigen normatieve criteria impliceren hoeft bovendien niet haaks te staan op iedere vorm van rekenkunde en van vergelijkende activiteit. Niet dat er vergeleken wordt staat ter discussie, wél de manier waarop zulks in de moderniteit geschiedt volgens standaarden die vreemd zijn aan de objecten of activiteiten die worden 'gemeten' en 'vergeleken'. Niet of er ethisch-rationele regels kunnen worden gevonden staat ter discussie, wel welke het meest gefundeerd zijn.

In die zin zijn de verwijten van 'regelobsessie' die MacIntyre tot Rawls richt niet helemaal terecht, want hem is het er juist om te doen een verzoening tot stand te brengen tussen een (individuele) Aristotelische deugden-ethiek, met een pluraliteit aan goede(re)n, en een (collectieve) Kantiaanse, universalistische regel-ethiek (cfr. Raes K. 1984, 159 e.v.). Men kan kritiek formuleren op Rawls' deontologische funderingspoging, maar dan moet men tegelijk ook een antwoord kunnen geven op de centrale vraagstelling van Rawls nl. hoe men tot een gedeelde moraalopvatting kan komen in een wereld van waarden-pluralisme (Rawls J. 1987, 1988). Dit waardenpluralisme is ook voor Aristoteles een gegeven, al ziet hij het, anders dan in Rawls' liberalisme, niet als een product van onderscheiden individuele wilsuitingen. Maar ook een pluralisme dat uitgaat van een diversiteit aan praktijken waaraan specifieke criteria voor het goede

intrinsiek zijn moet de vraag beantwoorden hoe zij ten opzichte van elkaar zijn gerelateerd. Op dit maatschappelijk probleem is MacIntyre - in tegenstelling tot M. Walzer - vooralsnog niet ingegaan.

Overigens beweert Rawls nergens dat er geen 'objectieve' of 'gedeelde' opvattingen van het goede zijn of kunnen zijn. Hij noemt zijn benadering uitdrukkelijk 'politiek' en niet 'metafysisch' (Rawls J. 1985) waarmee hij bedoelt dat zelfs indien er een algemeengeldende substantiële opvatting van het goede zou zijn, die op rationale grond boven elke andere is verheven, dan nog het probleem moet worden opgelost wat men maatschappelijk zal doen indien zij niet algemeen wordt aanvaard. Rawls beperkt het algemeen substantiële goede daarom tot een geheel aan primaire sociale goederen, waarvan hij meent dat eenieder ze nodig heeft, wat ook hun verdere opvattingen van het goede zijn. De prioriteit die Rawls, zoals alle liberalen, voor het overige blijkt toe te kennen aan 'vrijheid' over 'waarheid' bevredigt wellicht niet (alles hangt hier af van de draagwijdte die de verdeling der primaire sociale goederen heeft in de totaliteit van de maatschappelijke organisatie), maar wie de prioriteiten omkeert moet daarvan ook de politieke consequenties erkennen én expliciteren. Ook deze vraag beantwoordt MacIntyre niet.

De radicale scheidingen die in de moderniteit werden ingevoerd tussen kennis en wereld, rede en gevoel, feiten en waarden en individu en maatschappij hadden een bevrijdende betekenis ten opzichte van wereldbeelden waarin zij probleemloos in elkaar vervloeden. Het komt er niet op aan hen te negeren, maar in nieuwsoortige verbanden met elkaar te brengen. Alleen indien de diverse maatschappelijke praktijken inderdaad volstrekt los van elkaar zouden staan is de gefragmenteerde wereld van de moderniteit een onoverkomelijkheid.

## Bibliografie

- ADORNO T. & HORKHEIMER M. (1971) *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt.
- DELUMEAU J. (1983) *Le Péché et la Peur. La Culpabilisation en Occident (XIIIe - XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard.
- FOUCAULT M. (1984) *L'usage des Plaisirs*, Gallimard, Paris.
- GILLIGAN C. (1982) *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press.
- HABERMAS J. (1983) *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp.
- LASCH C. (1978) *Haven in a Heartless World. The Family Besieged*, New York, Warner Books.
- LUHMANN N. (1969) *Legitimation durch Verfahren*, Darmstadt, Luchterhand.
- LUHMANN N. & PFURTER S. (1978) *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt, Suhrkamp.
- MACINTYRE A. (1985) *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981), London, Duckworth.
- MACINTYRE A. (1989) *Whose Justice ? Which Rationality ?*, London, Duckworth.
- MARX K. & ENGELS F. (1972) *Werke*, Berlin, Dietz Verlag.
- NIETZSCHE F. (1985) *Werke in Vier Bänden*, Salzburg, Das Bergland Buch.
- RAES K. (1984) *Het Rechtvaardigheidsconcept van John Rawls*, Antwerpen, Kluwer.
- RAES K. (1984) *The Ethics of Anti-Moralism in Marx'*

Theory of Communism. An Interpretation, *Philosophica*, 34, 23-84.

RAES K. (1986) Intersubjectiviteit en Moraliteit. De Plaats van een Intersubjectief Perspectief in de Fundering van een Ethica, *De Uil van Minerva*, 3, 181-202.

RAES K. (1988) Politieke Filosofie en Politieke Economie ? Politiek in het Perspectief van de Gebruikswaarde en als Kritiek van de Ruilwaarde, *Kritiek. Speciaal Nummer 'Politiek en Filosofie'*, 33-67.

RAES K. (1989) The Privacy of Technology and the Technology of Privacy. The Rise of Privatism and the Deprivation of Public Culture, in SAJO A. & F.B. PETRIK (eds.), *High Technology and Law : A Critical Approach*, Budapest, Készült az OMIKK nyomdájában, 73-100.

RAWLS J. (1971) *A Theory of Justice*, Oxford University Press.

RAWLS J. (1985) Justice as Fairness. Political, not Metaphysical, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 223-251.

RAWLS J. (1987) The Idea of an Overlapping Consensus, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1-25.

RAWLS J. (1988) The Priority of Right and Ideas of the Good, *Philosophy and Public Affairs*, 17, 251-276.

RORTY R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.

SANDEL M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.

SARTRE J.P. (1969) *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris.

TOULMIN S. & JONSEN A.R. (1988), *The Abuse of Casuistry : A History of Moral Reasoning*, Berkeley, University of California Press.

UNGER R.M. (1978) *Knowledge and Politics*, London, The Free Press.

WALZER M. (1983) *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford, Basil Blackwell.

\*

\* \*

CHRISTOPHER LASCH OVER DE THERAPEUTISCHE ETHIEK EN  
HET VERVAL VAN DE POLITIEK

Johan Moyaert

Waar het Westen in de eerste plaats fier op gaat is dat door de verhoging van de produktiviteit van de arbeid 'het individu' steeds meer vrijheid heeft verworven. Elke eis om af te wegen of de baten van die vooruitgang wel opwegen tegen de kosten wordt principieel afgewezen als een achterlijke reflex. En nochtans, uit het beeld dat de Amerikaanse cultuurcriticus Christopher Lasch ophangt van de hedendaagse samenleving, blijkt dat zelfs de geprivilegieerden die nog kunnen genieten van de Westerse vrijheid zelf ook meer en meer overrompeld dreigen te worden door ontredding, onderworpenheid, machteloosheid. Lasch' diagnose staat lijnrecht tegenover die van Marcuse. Deze geloofde dat de ontwikkeling van de technologie de mogelijkheid schept voor ieder om zich voortaan naar believen over te geven aan een bestaan van louter spel en vertoon ('play' en 'display'). Maar precies dit vrije bestaan blijkt bij nader toezien iets zeer problematisch te zijn. Het lijkt veeleer op een krampachtig verweer tegen angst, een obsessionele bekommernis om het gevoel van eigenwaarde hoog te houden in een wereld waarin alles ons ontglipt, waarin onze afhankelijkheid toeneemt van ingewikkelde systemen die op ieder ogenblik dreigen in te storten, en waarin het besef van eigen overbodigheid ons benauwt. "De toenemende aandacht voor de persoonlijkheid in onze maatschappij vindt zijn oorsprong in de behoefte van het ego om zich te doen gelden, niet uit de louterere vreugde van de zelfexpressie, ..., maar om zich te verzetten tegen de krachten die het dreigen te vernietigen." (*Haven in a Heartless World* (1977), hfdst.4, par.1) De vrijheid van het leven van 'play' en 'display', door Marcuse zo opgehemeld, is in werkelijkheid een regressieve toestand, welke zich bij uitstek manifesteert in twee

bedenklijke fenomenen die twee kanten zijn van de 'cultuur van het narcisme' : de therapeutische gevoeligheid - Lasch spreekt ook van de 'therapeutische ethiek' of van het 'therapeutische model van autoriteit' - en het verval van het politieke leven.

### 1. De therapeutische ethiek

In de hoogindustriële beschaving treedt in de omgang tussen mannen en vrouwen, ouderen en kinderen, machthebbers en ondergeschikten, een merkwaardig soort tolerantie op. De progressieve ideologie van de 'tot niets verplichtende verbondenheid' ('nonbinding commitment') wordt uitdrukkelijk aanbevolen en gepropageerd door allerlei 'verlichte autoriteiten' als top-punt van menselijkheid. "'Radikale therapeutische wijsheid' spoort mannen en vrouwen aan al hun noden en wensen zonder voorbehoud tot uitdrukking te brengen - vermits alle noden en wensen evenzeer gewettigd zijn - maar vermaant hen niet te verwachten dat er ergens een partner is die ze kan bevredigen. Dit programma zoekt eigenlijk emotionele spanningen te verzachten door de eisen die mannen en vrouwen aan elkaar stellen te reduceren, in plaats van mannen en vrouwen in staat te stellen er beter aan te beantwoorden." (*The Culture of Narcissism* (1978), hfdst.8, par.6)

Het enige wat hier nog telt is dat men zich 'eerlijk' blootgeeft en dat de ander dat aanvaardt, en dat men zelf de uitingen van de ander waarin die zich blootgeeft, evenzeer tolereert. Op dezelfde manier wordt ook aan ouders aanbevolen tegenover hun kinderen het dogma van de authenticiteit te huldigen en alles te accepteren als het maar 'spontaan' gedaan wordt. Tegelijkertijd moeten ze zelf objektieve uitspraken over de realiteit en ethische veroordelingen vermijden. "Indien een kind gevoelens uit die ongepast zijn bij de omstandigheden dan moet de ouder in plaats van te wijzen op deze discrepantie, aan het kind duidelijk

maken dat hij de gevoelens van het kind begrijpt en zijn recht om ze te uiten erkent." (o.c., hfdst.7, par.5) In feite worden zodoende alle verhoudingen gereduceerd tot die tussen een patiënt en een therapeut, die misschien wel de moeite kan opbrengen om aandachtig te luisteren zodat zijn patiënt zich een moment belangrijk voelt wat hij ook te zeggen heeft, maar die zich als therapeut uiteraard geen zier aantrekt van wat zijn patiënt in werkelijkheid uitsteekt. Het vreemde is dat mensen in dit soort verhoudingen lijken te berusten, alsof ze niets meer te verwachten hebben. Onderzoek heeft zelfs uitgewezen dat klachten van werknemers over te lage lonen en slechte werkomstandigheden geneutraliseerd kunnen worden door hen tot het voorwerp te maken van de professionele attentie van een psychiater. (*The minimal Self* (1984), hfdst.1, par.6) Het loutere feit dat ze zich door een therapeut geobserveerd weten, geeft hen opnieuw enig gevoel van eigenwaarde en maakt dat ze voor de rest vrede nemen met hun situatie.

De regressie tot zo'n bestaan van niet-handelen gaat steeds samen met een of andere vorm van psychologisering : om bijvoorbeeld een eigen tekortkoming niet onder ogen te moeten zien (wat zou betekenen dat men een beroep zou moeten doen op de hulp van anderen) meet men zich een 'minderwaardigheidscomplex' aan. Dit heeft het dubbele voordeel dat men in de eigen superioriteit kan blijven geloven terwijl men toch voor niets meent te kunnen instaan. Voor de psychologische mens van onze tijd "staat het intellect in dienst van de uitvlucht" (*The culture of narcissism*, hfdst.2, par.3) Ook de media en de reclame-industrie geven gelegenheden in overvloed om zich te laten infantiliseren. Als wel-geïnformeerde die zich een eigen mening heeft gevormd over het wereldgebeuren, als consument die zich aan de nieuwste mode wil aanpassen, schroeft men zich op met prestaties die



voor anderen niets te betekenen hebben. Het aanschaffen van 'consumptiegoederen' is op zijn beurt een soort therapie : ze brengen hoop op nieuwe ervaringen en op meer prestige. Maar de gefrustreerdheid blijft, men weet wel hoe onbenullig zo'n vernieuwingen zijn, en werkelijke erkenning vanwege anderen komt er niet.

## *2. Het verval van het politieke leven*

Heel deze nog niet zo lang geleden ontstane sfeer van de psychologisering en de therapeutische moraal, van 'spel' en 'vertoon', en van de 'zelfontwikkeling', zien velen als een hogere dimensie die de moderne mens in zichzelf aan het ontdekken is. In feite echter bestaat al dat mooie hogere enkel uit mateloos opgeblazen ijsheden. Het is een dimensie waarin mensen verstrikt geraken als zinvolle werkzaamheid onmogelijk wordt. De opkomst van de therapeutische moraal, in de negentiende eeuw, is zelf maar een aspekt van een meer fundamenteel fenomeen : de depolitisering.

Het is vreemd dat de burgerij, die toch allerlei politieke onvrijheden wilde afgeschafte zien, zo vlug zelf het instrument is geworden van een nog radicalere afbraak van het politieke leven. Reeds in de zeventiende eeuw treedt bij de middenklasse een verval op van het 'gevoel van collectieve verantwoordelijkheid'. De 'respektabele mensen' verlangen "zich terug te trekken uit het ruime, veelvormige maatschappelijke leven om zich afzonderlijk te organiseren in een homogene omgeving, onder hun families, in huizen die ontworpen zijn voor een besloten bestaan, in nieuwe distrikten die vrij worden gehouden van alle besmetting door de lagere klasse." Ze zoeken zich af te zonderen van het "spektakel van ellende en verloedering". ( Zie het artikel

'Origins of the Asylum' in *The World of Nations* (1973).) Het is diezelfde klasse van burgers die gelooft in een eindeloze vooruitgang op basis van enerzijds de voortdurende produktiviteitsstijging door middel van de industrialisering en de automatisering van de produktie, en anderzijds de institutionalisering van de samenleving. Daarbij zijn systematisch aan de arbeidersklasse de mogelijkheden om initiatief te nemen ontnomen. Bijna alles wat de mensen een vanzelfsprekend gezag verleende tegenover hun medemensen hebben ze verloren : de bekwaamheid om materiële problemen op te lossen, een werk dat zinvol is en doelmatig gedaan wordt, ervaringen en inzichten die voor de jongere generatie nuttig zijn, medezeggenschap inzake de inrichting van de nabije omgeving. De macht die de arbeidende mens in zijn leefwereld bezat is verregaande afgebrokkeld : "Gedurende de eerste faze van de industriële revolutie hebben de kapitalisten de produktie weggehaald uit de huishouding en haar, onder hun toezicht, in de fabrieken gecollectiviseerd. Vervolgens hebben ze zich de vak-kundigheid en de technische kennis van de arbeiders toegeëigend door middel van wetenschappelijk management en die vakkundigheid samengebracht onder de direktie van managers. Ten slotte hebben ze hun controle ook uitgestrekt over het privé-leven van de arbeiders toen dokters, psychiaters, leraars, experts in voorlichting van kinderen, ambtenaren van de jeugdrechtbanken, en andere specialisten toezicht begonnen te krijgen op de opvoeding van de kinderen, iets wat voordien een zaak was van de familie." (Zie de 'Introduction' van *Haven in a Heartless World*)

In dit historisch perspektief bekeken verschijnt de burgerlijke cultus van de huiselijkheid als een hoogst dubieuze zaak, namelijk als iets zeer geforceerds sentimenteels. De familie is een vluchtoord geworden, en is niet langer een knooppunt van druk

sociaal leven. De ophemeling van deze minimale samenleving is een manier om te berusten in de nieuwe situatie van irrealiteit en onwaardigheid waarin het individu verzeild is geraakt. Alle liberalisering op het vlak van de persoonlijke verhoudingen verandert daar niets wezenlijks aan. Over de verhouding tussen het publieke leven en het familiale leven van het moderne individu verdedigt Lasch een ongewoon standpunt : "De eenvoudigste manier om mijn eigen opvattingen te onderscheiden van die van de academische sociologen is misschien de volgende vaststelling : zij nemen aan dat de mensen zich geen diepe bindingen buiten het gezin kunnen veroorloven en daarom hun toevlucht moeten zoeken in de huiselijke kring; ik daarentegen beweer dat het nu juist komt door het dreigend karakter van de buitenwereld dat de mensen geen diepe bindingen binnen het gezin kunnen ontwikkelen." (o.c., nota 16 bij hfdst.7) Op dit vlak liggen de belangrijkste inzichten van Lasch. Hij heeft begrepen dat de geëmancipeerde westerling zo gevoelig is geworden voor de boodschappen van de reclame en van allerlei professionele hulpverleners die begaan zijn met zijn persoonlijk geluk en zijn zelfontplooiing, *omdat* zijn bestaan zo futiel is, *omdat* hij zelf een substantieeloos wezen is. Vandaar zijn argwaan tegenover die zienswijzen van vele 'linkse' intellectuelen waaruit een ingesteldheid blijkt die typisch is voor de 'hogere middenklasse'. Hij bedoelt meer bepaald die zienswijzen "die zoveel radikalen ertoe gebracht heeft het zoeken naar persoonlijke 'authenticiteit' te verwarren met het zoeken naar culturele alternatieven voor het kapitalisme, en bovendien persoonlijke bevrijding te definiëren als het bevrijd worden van arbeidsdiscipline en gezag in 't algemeen. De moeilijkheid met deze definitie van de 'culturele revolutie' is dat ze ertoe neigt de aandacht af te leiden van het werk naar de vrije tijd, waardoor ze een van de krach-

tigste en gevaarlijkste tendenzen versterkt van de geavanceerde kapitalistische maarschappij - de poging om de zinloosheid van het werk te compenseren door de mogelijkheid van een spirituele vervulling door consumptie in 't vooruitzicht te stellen." (Uit het artikel 'Is Revolution Obsolete ?' in *The World of Nations*)

De wezenloosheid van het moderne individu is in de eerste plaats zijn volslagen gebrek aan politieke weerbaarheid, zijn belachelijke onderdanigheid tegenover de wetten van de Ontwikkeling. Wat depolitiserende eigenlijk is, heeft Lasch op uitdagende wijze uitgedrukt in zijn controversiële stellingen over het 'verdwijnen van de vaderfiguur'. Helemaal nieuw zijn ze niet. De filosoof Mas Horkheimer heeft reeds in de dertiger jaren - zoals blijkt uit zijn bijdrage tot de *Studien über Autorität und Familie* (1936), een collectief werk van het 'Institut für Sozialforschung' - opgemerkt dat het gezag van de vader, vooral in het arbeidersgezin, in verval was geraakt. "Met het ondermijnen van zijn objektieve sociale macht in het laat-kapitalistische tijdvak, was zijn autoriteit steeds meer ideologisch en irrationeel geworden." (1) Het ethisch verzet van het gezin, zijn "negatieve, anti-maatschappelijke functie" ging verloren. Maar de autoriteit ging over op maatschappelijke instanties buiten het gezin die nu zelf boven alle kritiek verheven waren en een "autoritaire persoonlijkheid hielpen scheppen, die subtieler was en beter bestand tegen verandering dan ooit te voren." Maar de idee dat autoritaire regimes niet meer afhankelijk zijn van de families werd nooit systematisch onderzocht binnen de *Frankfurter Schule*, en werd zelfs overschaduwde door de meer traditionele overtuiging dat de autoritaire persoonlijkheid iemand is met een te sterke binding met de ouders. (Zie : *Haven in a Heartless World*, hfdst.4, par.6)

De stelling dat het verdwijnen van de vaderfiguur de weg heeft vrijgemaakt voor de anonieme, willekeurige tyrannie van de bureaucratie, de markt en de media, is natuurlijk op veel verzet gestoten. In zijn pogingen om een type persoonlijkheid te vinden dat bestand is tegen de invasie van de technologische beschaving, gebeurt het inderdaad wel eens dat Lasch zich vergallopeert, zoals op het einde van *The Minimal Self*, waar hij aanknopend bij ideeën van Hannah Arendt, stelt dat : "de hoogste vorm van praktijk de politiek is, die het goede leven tracht te bevorderen door gelijke rechten te verlenen aan alle burgers en door regels en afspraken vast te leggen die niet zozeer bedoeld zijn om de problemen van de samenleving op te lossen als wel om de burgers aan te moedigen tot het zichzelf testen tegenover veeleisende normen van excellentie (bv. in wedstrijden van spreekvaardigheid of lichamelijke dapperheid) en zo de ontwikkeling van hun talenten ten top te drijven." Maar zulke ontsporingen zijn vreemde elementen in zijn betoog. Wat veruit doorslaggevend is, is juist de verdediging van een heel ander soort politieke cultuur dan die welke in de bovenstaande uitspraak aan bod komt (en eigenlijk met politiek geen uitstaans heeft).

Wat Lasch verstaat onder de heilzame tussenkomst van de vader is een handeling die ieder mens, of die nu man of vrouw is, om de beurt behoort te verrichten, een handeling die tegenwoordig helemaal dreigt achterwege te blijven met alle desastreuze gevolgen vandien. Het gaat om niets meer en niets minder dan de *politieke daad* in zijn elementairste, oorspronkelijkste vorm. Uit het werk van Lasch blijkt niet enkel dat de 'grote politiek' van bv. de U.S.A., gevoerd door de regering in samenwerking met de hogere kringen van het leger en de industrie, de dood betekent van het politieke leven (doordat ze nauwelijks

iets anders is dan een oproep tot algemene mobilisatie in dienst van het prestige van de natie en van de expansie van de economie), maar bovendien dat ook in de omgang tussen de individuen in de samenleving op lokaal niveau, het politieke verstand ontbreekt zodat ook daar reeds het gemeenschapsleven ontaardt. De mensen zijn zodanig begaan met hun eigen overbodig zijn en de futiliteit van hun bestaan dat ze tegenover de anderen door deze ene obsessie verteerd worden : zich perse te doen gelden - waardoor die escalatie op gang komt van zinloze prestaties de ene tegen de andere die in het ijle voert en ieder ten slotte in de verbittering drijft.

De politieke daad die deze verstarring doorbreekt en weer gemeenschap sticht bestaat er ten eerste in zeer openlijk de onderdanigheid ten overstaan van de wetten van de technologische ontwikkeling en van de economische concurrentiestrijd te laken; erop te wijzen welke ravages de vooruitgang teweegbrengt; en de belachelijkheid te tonen van de gehoorzaamheid aan de modes die het moderne leven ons oplegt en aan de ideologie van de plicht tot 'zelfontwikkeling' (bv. in de vorm van het 'zich goed informeren over wat er zoal in de wereld gebeurt'). Het is precies dit conformisme dat zo vaak de verleidelijke gedaante heeft van de 'spontaneïteit'. En ten tweede houdt die politieke daad in dat men erop wijst waar zinvol werk te doen valt, dat men beroep doet op de capaciteiten van anderen en hen taken toevertrouwt, hen aan het verstand brengt hoe ze zich ten nutte kunnen maken, desnoods buiten de officiële circuits om. Op het einde van zijn boek *The Agony of the American Left* (1969) merkt Lasch op dat het voor een nieuwe radikale beweging niet het eerste objektief moet zijn verkiezingen te winnen maar wel om h  ar perspectieven in het politieke debat te introduceren, maar evenzeer om reeds een alternatief netwerk van politieke verhoudingen

op te bouwen door op lokaal vlak acute problemen aan te pakken die door de officiële instanties genegeerd worden, en daarvoor een beroep te doen op bekwaamheden van mensen die beseffen dat hun talenten nu vergooid worden.

Noot :

- (1) Dit citaat en de twee volgende komen uit Martin Jay's bespreking van Horkheimers stuk in zijn boek *De dialektische verbeelding. Een geschiedenis van de Frankfurter Schule en het Institut für Sozialforschung 1923-1950* (uit het Engels vertaald door Chris Kooyman, Baarn, Ambo, 1973), p.154-155.





# KRITIEK

## AFZONDERLIJKE UITGAVEN

*Zopas verschenen :*

"NAAR EEN OPLOSSING VOOR HET  
VERKEERSPROBLEEM"

door Willy Coolsaet

Zowel voor de bescherming van het leefmilieu, voor energiebesparing, voor lawaaibestrijding, enzovoort, is de strijd tegen de gesel van de dodelijke en de zware ongevallen de beste strategie. Men kan dat met vele gegevens aantonen. De nadelen zijn gering, de voordelen zijn groot. Er is een snelheidsbeperking noodzakelijk. Men kan een waaijer van begeleidende en ondersteunende maatregelen voorstellen. Ongevallen, milieuproblemen, enz., stellen het probleem van de auto als dusdanig. Uiteindelijk zal grondig aan het systeem gesleuteld moeten worden. Het autosysteem staat representant voor ons gehele economische en ideologische bestel van "vooruitgang", van "alles wat kan, moet". De beheksing gaat zo ver dat men haast weigert de grote individuele en collectieve kosten ter kennis te nemen. De opruiming van het autosysteem kan een goede uitgangspositie zijn om tot duurzame produktie te komen.

*Het boek bevat 98 blz. en is te verkrijgen door storting van 230 frank op rekening 448-0600001-57 van Kritiek, Blandijnberg 2, 9000 Gent.*

*Eerder verschenen :*

- \* Willy Coolsaet : *Producers om te produceren. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx.* (uitverkocht)
- \* Rudolf Boehm (met medewerking van Lode Frederix en Paul Willemarck) : *Ideologie en ervaring. Materialen voor een ideologiekritiek op fenomenologische grondslag.* (uitverkocht)
- \* Lode Frederix : *Te weinig democratie ? Principiële beschouwingen over het ideaal van de Westerse democratie.* 280,- BF
- \* Ludo Abicht : *Brood, rozen en utopie.* 300,- BF
- \* *Politiek en filosofie* (met bijdragen van Rudolf Boehm, Wolfgang Eichhorn, Sonja Lavaert, Koen Raes, Ulrich Röseberg) 100,- BF
- \* Ludo Dierickx : *De groene idee, mens en natie.* 350,- BF
- \* Ludo Dierickx : *De groene idee, het monetaire en de macht.* 150,- BF



Rudolf Boehm : Freud en de ethica.	p. 5
Lode Frederix : Husserls ontdekking van de "Einstellung".	16
Harry Berghs : Opvoeding tot denken. Enkele notities bij het werk van Martin Heidegger.	31
Sonja Lavaert : Over idealisme en materialisme. Antonio Gramsci.	44
Ludo Abicht : Herbert Marcuse als populaire onheilsprofeet.	58
Jacques De Visscher : Emmanuel Levinas - een kleine geschiedenis.	68
Luc Vanneste : Sartre, oneindige vrijheid in eindigheid.	82
Willy Coolsaet : Merleau-Ponty en de eindigheid.	100
Erik Oger : Kuhn en de "noodzakelijke spanning".	117
Chris Van Kerckhove : Inleiding tot een architectuur van het zelf. Over het denken van Michel Foucault.	130
Koen Raes : Alasdair MacIntyre. Moraliteit, moderniteit en het goede leven.	143
Johan Moyaert : Christopher Lasch over de therapeutische ethiek en het verval van de politiek.	164