

De stelling van het grondverschil

Willy Coolsaet

1 Inleiding

In het voorwoord van zijn *Das Grundlegende und das Wesentliche* zegt Rudolf Boehm dat zijn denken vertrokken is vanuit een bezinning op de “metafysica van de subjectiviteit”. Vanuit Leibniz op zoek naar de oorsprong en de onderlinge relatie van de begrippen *subject* en *substantie* kwam Rudolf Boehm bij Aristoteles uit. *Hupokeimenon*, of *subjectum*, is het begrip van een *noodzakelijke mogelijksvoorwaarde*, het begrip van *datgene zonder hetwelk iets anders niet kan zijn*. Dit begrip van *voorwaarde* verwijst als vanzelf naar zijn *tegenspeler*, naar het begrip van iets *waardoor iets anders is*, van iets dat *voldoende grond (of oorzaak)* is. Rudolf Boehm zet aldus noodzakelijke (mogelijks)voorwaarde of *fundament* tegenover voldoende grond of *oorzaak* (in een begrip van *oorzaak* dat, zoals we zullen uiteenzetten, pas zo een adequate bepaling verkrijgt). Men kan zeggen dat een wezenlijk punt van het denken van Rudolf Boehm de reflectie op het *statuut van het subject* en op het *statuut van de substantie* betreft, en dat die reflectie uitloopt op een bezinning over de beide *gronden*: voldoende grond en noodzakelijke mogelijksvoorwaarde(n).

Rudolf Boehm drukt die verhouding uit in zijn *stelling van het grondverschil*. Ze luidt: *oorzaken (of voldoende gronden, of voldoende redenen) veroorzaken hun eigen voorwaarden; voorwaarden (of datgene zonder hetwelk iets niet kan zijn) conditioneren (“bevoorwaarden”) hun eigen oorzaken*. Het gebied van de voorwaarden is dit van *het fundamentele*, het gebied van de oorzaken is dit van *het wezenlijke*. Dat het *fundamentele niet* het *wezenlijke* is, kan men ook in de vorm van de genoemde relatie tussen voorwaarden en oorzaken uitspreken.

De stelling werd het eerst uitgesproken in 1962 in de Franse versie van “Husserl und Nietzsche”, verschenen in *Archivio di Filosofia*¹. De stelling

¹Opgenomen in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, deel 1.

wordt herhaaldelijk geformuleerd o.a. in het voorwoord bij de Duitse vertaling van Merleau-Ponty's hoofdwerk, 1966, en in "Xiasma. Merleau-Ponty und Heidegger", 1970.

In mijn bijdrage tot dit huldeboek zal ik pogen de genoemde stelling van het **grondverschil** of van het grondonderscheid toe te lichten. Ik zie er op de eerste plaats een **precisering van het begrip van de eindigheid** in. Daar heb ik reeds in mijn voorwoord tot mijn vertaling van Rudolf Boehms *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* op gewezen. **Een oorzaak immers wordt door haar voorwaarden beperkt, hoewel de beperkende voorwaarden de oorzaak tegelijk mogelijk maken.** Dat is de eindigheid. Het is in het bijzonder verhelderend voor de menselijke existentie. Rudolf Boehm verwijst enkele keren terecht naar Kant die als eerste op het feit gewezen heeft dat de zintuiglijkheid — die na Kant door de fenomenologie uitgebreid werd tot de menselijke *existentie* zelf — een beperking is die niet alleen (negatief) "*restringeert*", maar die juist door te beperken en in die beperking ook *realiseert*. Naast deze "positieve" implicatie van de stelling van het grondverschil, is er ook een belangrijke *kritische* dimensie: voor zover het traditionele denken impliciet (en vaak zelfs expliciet) van de genoemde begrippen en hun verhoudingen gebruik maakt, keert zich dat tegen dat denken zelf dat er immers niet in slaagt — gezien de theoretische of objectivistische vooropzettingen — de begrippen consequent te hanteren. Het is vooral dat kritische gebruik dat in de reflecties van Rudolf Boehm opvalt. In mijn reeds vermeld voorwoord heb ik een publicatie van Rudolf Boehm over de problematiek van de grondverhoudingen aangekondigd die spijtig genoeg nog steeds op zich laat wachten. In het manuscript wordt systematisch duidelijk gemaakt (anders dan in de gepubliceerde teksten waarin in feite het **probleem van de grondverhoudingen** slechts eventjes aangeraakt wordt) dat de reflectie op de grondverhoudingen voor de fundering van een filosofie van de eindigheid van wezenlijk belang is. Er wordt aangetoond dat de westerse filosofie het verschil tussen **oorzaken** en **voorwaarden** slechts vermog te vermelden om het onmiddellijk weer te negeren. **Inderdaad het *theoria-ideaal* wil aan een identiteitsbetrekking tussen alles en alles uiting geven, en hierdoor moet het de oorzaken tot voorwaarden "herleiden".** Het is vooral in het belangrijke artikel "**Hegel en de fenomenologie**"² dat Rudolf Boehm duidelijk maakt dat het theoretische weten ten onrechte een oorzaak voor een voorwaarde, en omgekeerd, een voorwaarde voor een oorzaak, uitgeeft, dat het tussen beide geen verschil ziet en ook wel niet wil zien. De aanvaarding van het onderscheid zou immers grote moeilijkheden voor de realisatie van het ideaal van theoretisch of objectief weten aan de oppervlakte brengen.

² *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, 1969, opgenomen in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, deel 2.

2 Oorzaken en voorwaarden

Voorwaarden zijn, zoals gezegd, datgene *zonder hetwelk* het “bevoorwaarde” (het geconditioneerde, *das Bedingte*) niet kan zijn. De voorwaarde kan eventueel — in een ander verband — wel zonder het door haar geconditioneerde bestaan. Een **oorzaak** is, zoals gezegd, datgene *waardoor* het erdoor veroorzaakte is. Er moet meer over de onderlinge relatie van beide gronden gezegd worden.

Iets kan met name meerdere oorzaken hebben; het heeft eveneens vele voorwaarden. Maar er is een belangrijk verschil. **Iets kan meerdere oorzaken hebben, maar niet tegelijk. Voorwaarden daarentegen treden naast elkaar op; ze sluiten elkaar niet uit.** Belangrijk is ook het volgende: **uit een oorzaak kunnen we voorwaarden afleiden of zoeken af te leiden; maar uit gegeven voorwaarden kunnen we niet tot oorzaken besluiten,** immers, voorwaarden kunnen meerdere oorzaken hebben; een oorzaak daarentegen is feitelijk bepaald.

Een voorbeeld — ontleend aan Hegel, dat ook Rudolf Boehm gebruikt — kan ons helpen. Als we weten dat het regent kunnen we hieruit afleiden dat de grond nat zal worden. De regen is de oorzaak van de vochtigheid van de grond. Als we evenwel vaststellen dat de grond nat is, leidt hieruit geen weg naar de bevestiging dat de regen daar de oorzaak van is; de grond kan immers uit meerdere oorzaken nat geworden zijn (een emmer water, de morgendauw, enz., doen het even goed).

Men kan zich het speciale geval indenken dat A oorzaak van B is en dat B oorzaak van A is, dat ze dus wederzijds voor elkaar oorzaak en voorwaarde zijn. En het is dit geval dat Hegel (ten onrechte) op het oog heeft met zijn voorbeeld van de regen. We komen op het geval terug. Het voorbeeld van Hegel is, zoals alles wat Hegel zegt, bedoeld om de *dialectiek* te doen overkomen.

3 Subjectum en substantia

Subjectum of hypokeimenon is eigenlijk het begrip van een *onvoorwaardelijke voorwaarde*. Bedoeld is dat het oog gericht is op een fundament van de dingen, dat zelf geen ander fundament behoeft. Rudolf Boehm toont in vele uiteenzettingen aan dat het “geheime” project van het westerse weten **de reductie van alle realiteit tot dergelijke onvoorwaardelijke voorwaarde is.** Aristoteles heeft als eerste — dat blijkt uit Rudolf Boehms interpretatie van Aristoteles’ *Metafysica* (zevende boek) — **tegen die reductie** geprotesteerd. Aristoteles — die *in dit opzicht* niet de man van het ideaal van het theoretisch weten is — vindt het allesbehalve evident dat in de optiek van het prioritair stellen van het begrip *hypokeimenon* de werkelijkheid de “ge-

stalte” van een eerste vormloze, inhoudsloze, oneindige materie aanneemt, gezien voor de “fenomenologisch” ingestelde Aristoteles de diversiteit van de zijnden zich opdringt. Zullen we het onbepaalde, het grenzeloze, het statuut van *werkelijkheid* toekennen, of veeleer het in grenzen ingesloten, bepaalde zijnde, of de verstrengeling van dergelijke zijnden, *werkelijk* noemen?

De idee van een *onvoorwaardelijke voorwaarde* is de idee van het *op zich*. Het is datgene dat voor zijn bestaan van al het andere *onafhankelijk* is, en dat daarom ook kan gekend worden zonder op iets anders beroep te moeten doen.

We kunnen de vraag stellen naar de *relatie tussen de problematiek van de grondverhoudingen en het motief dat het zuiver theoretisch weten* — streven naar godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid — beheerst. Het motief is — nogmaals — de idee van het *op zich*, dat eigen is aan een wezen dat onafhankelijk, vrij, is, dat niemand of niets nodig heeft om te bestaan of om zich te realiseren. Men kan erover twisten of de idee van het *op zich* uit de kennisproblematiek ontsprongen is, uit het poneren van *zuiver weten*, dat ter wille van de absoluut gestelde zekerheid alles herleidt tot iets dat dan wel *op zich* moet bestaan; ofwel of, omgekeerd, de idee van het weten zelf reeds ontspringt aan de wens van de mens om goddelijk-onafhankelijk en vrij te zijn. Beide malen komt men bij het *op zich* uit.

Het is dus de vraag of de oorsprong van het westerse ideaal van weten de *zelfgenoegzaamheid* is (zoals ik de idee van het streven naar godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid verwoord of duid), ofwel of, misschien omgekeerd, de idee van de zelfgenoegzaamheid tot een bepaalde conceptie van weten geleid heeft. Vermoedelijk zijn beide invalshoeken eng met elkaar verweven. In het oosterse denken treft men identieke of vergelijkbare gedachtengangen als in het westen aan; alleen is daar veel duidelijker dat het de bedoeling is de mens tot het *op zich* van een onraakbare, uiteraard *enige realiteit*, te reduceren (dit is, erin te doen opgaan of ondergaan). Rudolf Boehm zelf heeft op interessante parallellen en verschillen tussen oosterse en westerse “wijsheid” gewezen (in zijn voorwoord bij de uitgave van een werk van Ma-tsoe³). Mijn vermoeden is dat de idee van de zelfgenoegzaamheid “ouder” is dan de idee van het zuiver theoretisch weten, en dat het westen een *specifieke* uitwerking van het ideaal van de zelfgenoegzaamheid “gepresteerd” heeft. In een bepaalde oosterse “wijze” tekst wordt de relatie van de verscheidenheid tot het ene “weggedacht” aan de hand van de illustratie van de verhouding tussen een schaal en het brons waaruit ze gemaakt is. Het brons is het enig reële, in feite datgene waarzonder de schaal — als een zekere vorm — niet kan bestaan, en *daarom*, zo luidt de redenering, de enige werkelijkheid (vorm en gestalte zijn dus louter schijn). *Het voorbeeld bevestigt de reductie tot een ultiem hupokeimenon, om met Aristoteles te spreken, waartegen*

³Ma-tsu, *De gesprekken*, Bussum, 1981, blz. 9–15.

Aristoteles dan ook terecht protesteert. Het westen is blijkbaar, zoals met het optreden van Aristoteles zelf reeds duidelijk is, meer realiteitsbetrokken — waarbij realiteit ondermeer betekent: verscheidenheid, afgescheidenheid, vorm, begrenzing, onderlinge verhoudingen. En ook al is het project van het zuiver theoretisch weten de poging om alles tot een absoluut fundament — een *op zich* — te herleiden, het valt de meer op de werkelijkheid betrokken westerling blijkbaar niet zo gemakkelijk als de oosterse wijze om die reductie door te voeren. Als de oosterling met de *schijnbaarheid* van de werkelijkheid — met de fenomenale gegevenheid van de verscheidenheid — geconfronteerd wordt (in een niet-dualistische Vedantafilosofie bijvoorbeeld) schrikt hij er niet voor terug om toe te geven dat die schijn onverklaarbaar is, maar hij ziet hierin niet eens een argument om zijn hang naar het ene op te geven.

Rudolf Boehm merkt op dat de westerse filosoof zich de taak stelt de verscheidenheid uit het onderliggende *op zich af te leiden*. Dat is in feite het *dialectische* project van Hegel, en van elk theoretisch weten dat zich van zijn implicaties bewust wordt. De werkelijkheid is *op zich, hupokeimenon*, maar dat houdt in dat de verschijnende realiteit eruit *verklaard of afgeleid moet worden*. De realiteit bestaat dan geheel en al uit *voorwaarden*. Op dit punt, zoals op andere, is Hegel het eindpunt, de meest doordachte constructie, van de ontwikkeling van de idee van zuiver theoretisch weten. Verhelderend is dat Hegel aan Spinoza — die andere belangrijke mijlpaal in de ontwikkeling — verwijt dat hij uit de *substantie* niet de diversiteit van de zijnden heeft weten af te leiden (het gaat over “de nacht waarin alle koeien grijs zijn”). Het is ter wille van die afleiding dat Hegel de dialectiek ontwerpt. Het is, verder, geen toeval dat Heidegger er lijkt in te slagen een interpretatie van Hegel te geven (“Hegels Begriff der Erfahrung”, in *Holzwege*) die van Hegel een voorloper van een filosofie van het Zijn maakt.

We gaan hier niet verder in op de specifieke problematiek van de reductie tot het *subjectum*. We beklemtonen alleen nog eens dat het theoria-ideaal ter wille van de zekerheid van de kennis het opsporen van voorwaarden, en de reductie van alle realiteit tot voorwaarden (en om de zaak te kunnen doen overkomen, de *reconstructie* van de realiteit uit de opgezochte voorwaarden) centraal stelt. We menen dat de *dialectiek* hier de grootst mogelijke consequentie vertoont. Het is de reden waarom we straks de problematiek van de grondverhoudingen op de eerste plaats aan het voorbeeld van de dialectiek uiteenzetten (we kunnen ons de vraag stellen of de dialectiek wel een “voorbeeld”, of veeleer de gehele zaak zelf is). We menen dat het objectiviteitsideaal zich ofwel als dialectiek ofwel als *impliciete* of *impliciet blijvende* dialectiek uitdrukt.

4 Reductie tot een oeroorzaak; determinisme versus vrijheid

De reductie tot een *subjectum* wordt ook verwoord als de reductie tot een *oeroorzaak* — nogmaals een illustratie van de verwarring tussen een oorzaak en een voorwaarde. Het is, zoals gezegd, het project van het theoretische weten als dusdanig. We kunnen als vanzelfsprekend naar Spinoza verwijzen, die de gehele realiteit tot een *substantie* herleidt, die eigenlijk een *subjectum* is, want Spinoza zelf hanteert met een ijzeren consequentie het begrip van *substantie* in de zin van datgene *waarzonder* al het andere — al de particuliere zijnden — *niet* kunnen bestaan of gedacht worden. Maar Spinoza is geen buitenbeentje. De andere filosofische stroom, die met Hobbes begint, denkt niet anders.

Het hobbesiaanse determinisme bijvoorbeeld loopt direkt op God, de oeroorzaak, uit, of beter, vertrekt van God, in die zin dat oorzakelijkheid uitsluitend aan God toegekend wordt. Zo zegt Hobbes in *Leviathan*⁴:

“...maar omdat iedere daad van de menselijke wil het gevolg is van een bepaalde oorzaak, en deze van weer een andere oorzaak, komen al deze oorzaken in een ononderbroken ketting (waarvan God, de eerste van alle oorzaken, de eerste schakel in de hand houdt) voort uit *noodzakelijkheid*. Wanneer iemand de samenhang van al deze oorzaken zou kunnen overzien, zou de *noodzakelijkheid* van alle vrijwillige menselijke handelingen hem duidelijk voor ogen staan. En daarom ziet God, die alles ziet en alles beschikt, ook dat de *vrijheid* van de mens om te doen wat hij wil, verbonden is aan de *noodzakelijkheid* om te doen wat God wil, en niet meer of minder.”

Het is terecht dat hiertegen protest gerezen is. Het is zinloos, zo zal men zeggen, om alle oorzaken tot de ene oeroorzaak — hier God genoemd — terug te voeren. Dat ontnemt alle andere oorzaken hun eigenheid. En dat is weinig plausibel. Het protest druist in tegen het ideaal van objectief of theoretisch weten, dat niets anders is dan het project om alle werkelijkheid tot een *op zich* bestaande realiteit terug te leiden. Feuerbach is wellicht de eerste die dat protest liet horen. We gaan iets uitvoeriger op Feuerbach in omdat zo enkele implicaties van de *afwijzing van de idee van de unieke oeroorzaak* duidelijk worden. Het zal ons bij de idee van een zekere discontinuïteit in de werkelijkheid brengen, en het zal ons op het feit attent maken *dat het determinisme met de bevestiging van de ene oeroorzaak sa-*

⁴Thomas Hobbes, *Leviathan*, vertaling en aantekeningen van W.E. Krul, inleiding en bibliografie van B.A.G.M. Tromp, Boom, Meppel/Amsterdam, 1985, blz. 207-208.

mensmelt. Als men de vooropzetting opzij schuift, ontspringt openheid voor een bevestiging van de (relatieve) vrijheid of medebepaling van de mens.

Feuerbach — die niet zonder invloed op Rudolf Boehm is — veraanschouwelijkt het probleem als volgt⁵:

Dank ik aan Adam, de *eerste mens, mijn bestaan*, zo vraagt hij aan de christen (of aan de theoretische filosoof, zo kunnen we rustig toevoegen). Vereer ik hem als mijn vader? Waarom niet bij het scheepsel blijven staan? Ben ik niet zelf een scheepsel?

“Is niet voor mij, die zelf niet veel beteken, *voor mij* als dit bepaalde, individuele wezen, de *meest nabije*, deze eveneens bepaalde, individuele oorzaak de *laatste* oorzaak? Is deze, mijn, van mij zelf en van mijn bestaan onafscheidbare, ononderscheidbare individualiteit niet afhankelijk van de individualiteit van deze van mijn ouders? Verlies ik tenslotte niet, als ik verder achteruitga, alle sporen van mijn bestaan?” “De ononderbroken rij van de zogenaamde oorzaken of dingen, die de oude atheïsten als een eindeloze, de theïsten als een eindige, bepaalden, bestaat zoals eveneens de tijd, waarin zich zonder onderbreking en onderscheid elk ogenblik aan het andere aansluit, alleen in de gedachten, in de voorstelling van de mensen. In de realiteit wordt het vervelend eendere van deze causale reeks onderbroken, opgeheven door het onderscheid, de individualiteit van de dingen, die iets nieuws, zelfstandigs, enigs, laatsts, absoluuts is”⁶.

De dingen hebben specifieke eigenschappen. Een hond is een hond.

“Moet ik wegens deze eigenschappen naar de eerste en algemene oorzaak opkijken en de hond de rug toekeren? Alleen de algemene oorzaak is zonder onderscheid even zo goed de oorzaak van de mensvriendelijke hond als van de mensvijandige wolf”⁷.

Misschien komen we, als we weigeren alles tot een enkele enorme oer-oorzaak terug te voeren, in een *monadologisch* universum terecht, waarbij we ieder “krachtcentrum” (om met Nietzsche te spreken) zijn eigen werkingskracht, zijn eigen zijn, zijn eigen individualiteit, toekennen. Misschien noemen we de oorzaken dan best Gestalten, structuren, betekenisgehelen — zoals Merleau-Ponty doet — en misschien bestaan de meeste uit een in elkaar zijn van dergelijke structuren, waarbij de “onderliggende” dan als de

⁵L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, in: L. Feuerbach, *Werke in sechs Bände*, 4, Suhrkamp, par. 6, 1975.

⁶Ib. par. 7.

⁷Ib. par. 7.

voorwaarden van het individu functioneren. Om nogmaals met Feuerbach te spreken:

“Ontstaan betekent zich individualiseren; ontstaan en individualisering zijn onscheidbaar; niet ontstaan zijn dus de algemene, individualiteitsloze grondstoffen of grondkrachten van de natuur; niet ontstaan is de materie. Maar het geïndividualiseerde wezen is volgens kwaliteit een hoger, goddelijker wezen als het individualiteitsloze”⁸.

De realiteit bestaat blijkbaar uit eindige individuen. Ze zijn *oorzaken*. Als dusdanig zijn ze niet *op zich*, maar ze steunen op (externe en interne) *voorwaarden*. Het universum is dergelijke verstrengeling van oorzaken en voorwaarden. Het is een geheel van eindige individualiteiten. **Eindig zijn, zegt Feuerbach, is individu zijn, en het individu is meer waard dan het oneindige, ongewordene, maar onbepaalde en individualiteitsloze zijn.** Het individuele is meer waard dan het algemene. Feuerbach zegt nog het volgende:

“Smadelijk is in ieder geval de geboorte en smartelijk is de dood; maar wie niet wil aanvangen en niet wil eindigen, die moet afzien van de rang van een levend wezen. Eeuwigheid sluit leven, leven sluit eeuwigheid uit. Wel zet het individu een ander, het individu voortbrengende wezen voorop; maar het voortbrengende staat daarom niet boven, maar *onder* het voortgebrachte. Het voortbrengende wezen is wel de oorzaak van het bestaan en in zover het eerste wezen, maar het is ook tegelijk louter middel en stof, grondslag van het bestaan van een ander wezen en in zover een ondergeschikt wezen. Het kind verteert de moeder, verbruikt haar krachten en sappen voor zijn beste, schminkt zijn wangen met haar bloed. En het kind is de trots van de moeder, ze plaatst het *boven* zichzelf, maakt haar bestaan, haar welzijn aan het bestaan van het kind ondergeschikt . . . De diepste smaad van een wezen is de dood, maar de grond van de dood is de voortplanting. Voortplanten betekent zich weggooien, zich gemeenschappelijk maken, zich in de massa verliezen, aan andere wezens zijn uniciteit en exclusiviteit opofferen. Niets is contradictorischer, verkeerder en zinlozer dan de natuurlijke wezens door een hoogste, volmaaktste geestelijk wezen te laten ontstaan”⁹.

De moeder treft in het kind de voorwaarden tot haar zelfrealisatie aan, maar die realisatie is de realisatie van het kind zelf. Een eindig wezen heeft

⁸Ib. par. 19.

⁹Ib. par. 19.

zijn leven buiten zich, put er zich in uit, voltooit zichzelf buiten zichzelf. Het staat met de kunstenaar en in feite met alle andere menselijke aangelegenheden niet anders. De mens realiseert zichzelf buiten zich. Hij heeft talloze voorwaarden buiten zich, in het externe.

Rudolf Boehm zegt vergelijkbare dingen¹⁰. Ze zijn de moeite waard om ze aan te halen. Reeds in de natuur zijn altijd specifieke dingen “verantwoordelijk” voor specifieke andere dingen, zegt Rudolf Boehm. Er is geen determinisme zonder determinanten mogelijk.

“Met een ontegensprekelijk recht houdt het determinisme vast aan de grondpositie dat gebeurtenissen hun welbepaalde oorzaken moeten hebben. Het neemt verder met evenveel recht aan dat het optreden van deze oorzaken zelf een oorzaak moet hebben. Maar het kan niet in overeenstemming zijn met de zin van het determinisme, uit te gaan van het feit dat bv. de oorzaak y van gevolg z op haar beurt oorzaak x heeft, om dan te loochenen dat oorzaak y feitelijk oorzaak van gevolg z is en te beweren dat de ware oorzaak van het gevolg z enkel en alleen in oorzaak x te zoeken is. Het determinisme kan onmogelijk bedoelen een oorzaak telkens haar oorzakelijkheid te ontzeggen door een verwijzing naar de volgende oorzaak. Want zo zou de gehele oorzaken-reeks als aaneenschakeling van gevolgen in het eindeloze vervluchtigen, of zou ten slotte alles van één enkele en goddelijke, almachtige oeroorzaak afhangen, die alles van vooraf zou bepalen. Het determinisme zelf moet aan de oorzaken, die voor bepaalde gevolgen verantwoordelijk gesteld worden, enige autonomie en een bepaalde zelfstandige werkzaamheid verlenen, ondanks het feit dat het aangewezen is ook hun oorzakelijke antecedenten na te gaan. Zo niet zou het gewoon alles, dat ook maar enigszins is, bestrijden. Want wat is, kan onmogelijk van iedere autonome werkzaamheid uitgesloten worden zonder dat men mede ontkent dat het überhaupt is.”

Om te besluiten nogmaals naar Feuerbach terug. Voor Feuerbach kan men niet de gehele werkelijkheid tot een eerste oorzaak — God — herleiden:

“Alleen de zogenaamde tussenoorzaken zijn de alleen werkelijke en werkzame, de alleen objectieve (gegenständliche) en voelbare oorzaken”¹¹.

De realiteit is blijkbaar een geheel van oorzaken en voorwaarden, onderling in spanningsverhoudingen verstrengeld. De mens hoort in dit geheel, als

¹⁰R. Boehm, “Lastige vrijheid”, *Streven*, mei 1976, blz. 695–701.

¹¹L. Feuerbach, o.c. par. 15.

een eigen “krachtcentrum”, met specifieke kenmerken. De oorzaak is die van haar voorwaarden. De voorwaarden zijn die van hun oorzaak. De beide gronden — oorzaken en voorwaarden — verschillen. Een oorzaak is datgene *waardoor* iets is. Een voorwaarde is datgene *waarzonder* iets anders *niet* kan zijn. Een oorzaak kan natuurlijk ook een voorwaarde zijn — maar van iets anders, in een ander opzicht. Als een oorzaak van haar voorwaarde tegelijk de voorwaarde zou zijn, en als dus, wat hetzelfde is, die voorwaarde van haar oorzaak tegelijk de oorzaak zou zijn, zou men tot een enkele zaak moeten besluiten. Een oorzaak behoeft voor haar bestaan — voor haar werking als oorzaak — al haar voorwaarden. Een enkele die zou ontbreken, zou de realisatie van de uitwerking verhinderen, of zou een andere uitwerking opleveren. Maar het is duidelijk niet zo dat dezelfde beperking voor de voorwaarden “op zich” geldt. Een voorwaarde moet niet — op zich, voor zich — voorwaarde zijn. Ze kan zonder de oorzaak — waarvan ze *eventueel* de voorwaarde is — bestaan, zoals een huis niet zonder zijn fundament kan bestaan, maar het fundament wel zonder het huis kan bestaan. Dat is de directe reden van de spanning en eindigheid van de oorzaken. Ze zijn op voorwaarden aangewezen — die zich op zich echter niet om de oorzaken bekreunen.

Een verwijzing naar Merleau-Ponty kan hier nuttig zijn. Merleau-Ponty heeft in zijn eerste werken — zijn hoofdwerken — een “dialectische” verhouding beschreven die de spanning tussen oorzaken en voorwaarden weergeeft. De relatie van de Gestalt of structuur of vorm tot de “delen” is die van een oorzaak tot haar voorwaarden. De hegeliaanse dialectiek is daarentegen de “toepassing” van het speciale geval waarbij een oorzaak niet zonder haar voorwaarden kan zijn, maar waarbij tegelijk de voorwaarden niet zonder de oorzaak kunnen zijn (geen a zonder b, geen b zonder a, en dus a door b en b door a). Hegel kent dus slechts een enkele oorzaak, het absolute begrip, de absolute geest, die zich slechts “fictief” van zichzelf en in zichzelf onderscheidt. Maar in feite is alle theoretische of objectieve weten uit op deze herleiding tot de ene werkelijkheid, die van de hierboven vermelde “oeroorzaak”. Het hobbesiaanse determinisme loopt direkt op God, de oeroorzaak uit, of beter, vertrekt van God, in die zin dat alle oorzakelijkheid aan God toegekend wordt.

Als men de vooropzettingen van het zuiver theoretisch weten doorziet, ontspringt ruimte voor een realiteit van zijnden, die verscheiden en verschillend zijn, hoewel ze elkaar dragen en ondersteunen. We kunnen naast de eigen oorzakelijkheid van de zijnden, in het bijzonder de oorzakelijke werkzaamheid van de mens, erkennen. Als de “zijnden” zelf niet van eigen werkzaamheid verstoken blijven, ontspringt ruimte voor de oorzakelijkheid van de mens. Men ziet niet langer in waarom niet ook de mens — in zijn specificiteit — oorzakelijk werkzaam zou kunnen zijn, anders gezegd, waarom hij de realiteit niet via zijn doelgerichtheid, via zijn bewustzijn, zijn voorstellin-

gen, zijn verbeelding, zijn plannen gestalte zou kunnen geven. We kunnen niet meer uitsluiten dat denkbeelden, voorstellingen, verbeeldingen — ook gekke, en gevaarlijke — in de realiteit tot uitwerking komen.

En vervolgens kunnen we de realiteit denken als een geheel van zowel tijdelijk als ruimtelijk bepaalde niveaus of registers. Het menselijke steunt op de levende en levenloze natuur — althans op een segment daarvan. Ze zijn er de voorwaarden van. Ze hebben de mens niet nodig, terwijl de mens voor zijn bestaan de natuur nodig heeft. Het levende steunt op het levenloze — in genoemde funderingsverhouding. Maar ook binnen de mens — binnen de menselijke cultuur — gelden dergelijke relaties. De fenomenologie — in het bijzonder die van Merleau-ponty — heeft vele beschrijvingen van die “funderingsverhoudingen” gegeven. Rudolf Boehm verwijst in zijn werk voortdurend naar dergelijke fenomenologische beschrijvingen. Een oorzaak schept haar effect niet, ze werkt wezenlijk op iets in dat aan haar extern is. We kunnen ons geen oorzaak voorstellen die niet op iets anders inspeelt. Een oorzaak werkt zich steeds in dergelijk samentreffen met iets anders uit. Ik zelf heb in mijn Merleau-Pontyboek¹² de idee uitgewerkt van de existentie als een verhouding van oorzakelijkheid tot voorwaarden. Ik beklemtoon daarom met Merleau-Ponty mee het Gestaltkarakter van de menselijke werkelijkheid (en misschien van alle werkelijkheid): een verstrengeling van oorzakelijkheid en voorwaarden, in een constitutieve spanningsverhouding. Wat Merleau-Ponty *ambiguïteit* noemt, heeft veel met die intrinsieke en onophefbare spanning te maken. Zijn kritiek op de objectiviteit als pleitbezorger voor de idee van *déterminé* in de dubbele zin van bepaald, klaar en duidelijk en van “gedetermineerd” kan in grote mate begrepen worden vanuit zijn bevestiging van het constitutieve conflict tussen oorzaken en voorwaarden. In een Gestalt “verhindert” (maar dat heeft tegelijk de positiviteit van het mogelijk maken) de horizont dat de figuur als het ware helder en duidelijk voor ogen staat. Het is, verder, de idee van de verstrengeling van geest en materie, die meebrengt dat het wezenlijk ondenkbaar is dat men (objectief) kan bepalen in welke mate de mens vrij is (hoewel hij vrij is) of “onder condities” staat (zodat ook voor God het doorgronden van de geest van de mens onmogelijk zou zijn). We verliezen aldus onze “objectieve” greep op de dingen. De poging om een “helder” weten op te bouwen is gevaarlijk, leidt tot een gereduceerde en verschaalde werkelijkheid, en de eerste die het hierbij laat afweten is natuurlijk de mens. Hier overal is de eindigheid op het appel.

De realiteit is gestructureerd in niveaus. Er zijn onderliggende niveaus met het statuut van voorwaarde. Ze zijn het *gegeven* voor de bovenliggende, die er op steunen, zonder dewelke ze niet kunnen zijn, maar waardoor ze niet

¹²W. Coolsaet, *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1984.

“causaal” (in de zin van de absurde voorwaarden- oorzaak van het determinisme) bepaald zijn. Het bovenliggende niveau (de uitdrukking niveau is in feite misleidend) is niet iets afgescheidens, maar het is de specifieke structurering die al de elementen — de onderliggende — een eigen zin bezorgt.

De niveaus zijn in het heden verstrengeld. Er is ook een temporele orde van voorwaarden en oorzaken. En de niveaugeleding heeft vermoedelijk ook een tijdsaspect in die zin dat “ooit” de onderliggende niveaus aan de bovenliggende voorafgingen. Eerst was er dus de **dode natuur**, vervolgens de levende, vervolgens de menselijke werkelijkheid.

De genoemde *Gestaltung* zit overal, in de mens, in zijn relatie met de andere mensen, in zijn verhouding tot de natuur, in de natuur zelf (die geen monolithisch blok is), kortom overal.

5 Expliciete en impliciete dialectiek

We hebben gezegd dat het theoretische ideaal in de dialectiek zijn hoogtepunt vindt, in die zin dat de dialectiek er de uiterste consequentie van is. Insisteren we even op de idee dat als objectiviteit of wetenschappelijkheid moet bestaan ze dan in feite *impliciete* dialectiek moet zijn. Laten we nu eerst wat dialectiek en impliciete dialectiek is, verduidelijken aan de hand van het reeds vermelde voorbeeld van de regen.

Hoe slaagt Hegel er in te beweren dat de grond alleen door de regen nat kan worden — wat flagrant tegen de alledaagse ervaring indruist. Hij kan alleen slagen als hij een reductie doorvoert. Hij moet erop letten dat de regen zelf vochtigheid is — die op de vloer neerslaat. En zo komt hij tot de uitspraak van een identiteit: vochtigheid is vochtigheid. En dat is ook zijn bedoeling. Tussen oorzaak en effect steekt — *niets*. Hegel bedoelt het voorbeeld slechts als een voorbeeld in een geheel van denkstappen waarbij — volgens hem ten onrechte — van oorzakelijkheid gedroomd wordt. Hij wil aantonen dat in feite hier zoals overal alles met alles identiek is — wat causaliteit, tenzij in de zin van de bevestiging dat de realiteit *causa sui* is, uitsluit. Tussen oorzaak en gevolg is er geen verschil. Vochtigheid is vochtigheid. Het zal niet baten er Hegel op te wijzen dat de regen toch nog iets anders is dan vochtigheid, dat de regen ons als een specifiek verschijnsel tegemoet treedt, dat hij een bepaalde soort “bewegende” vochtigheid is. Hegel zal voor de schijnbaar “vergeten” kenmerken van de regen zijn procédé herhalen. Hij zal zeggen dat er inderdaad ook van beweging sprake is. Maar hij ziet de beweging opnieuw als een apart pseudo-causaal gebeuren. Er is in de kosmos beweging — eindeloze beweging, waarbij het overgaan van beweging op beweging in feite een schijn is. Dus ook hier: beweging is beweging, oorzaak is gevolg, of beweging is identiek met zichzelf. Of juist, de beweging is een schijn, in feite beweegt niets. We weten trouwens dat er uiteindelijk voor Hegel alleen

het Absolute Begrip is. Natuurlijk dat Hegel ertoe moet komen alles met alles gelijk te schakelen. Het voorbeeld van de regen, we herhalen, is slechts een der vele stappen in dit identificatieproces. (Natuurlijk heeft Hegel deels gelijk, als hij namelijk stelt dat er geen regen zonder vochtigheid is, de vochtigheid is immers de voorwaarde van het verschijnsel regen. Maar hij doet de realiteit geweld aan door tegelijk te poneren dat er geen vochtigheid zonder regen is. Hierover straks nog).

Het theoretische ideaal van de dialectiek moet dus worden *vooropgezet*. Het is de vooropzetting van het theoretische weten als dusdanig. Rudolf Boehm toont in het vermelde artikel “Hegel en de fenomenologie” scherp aan dat de dialectische vooropzetting zich opdringt als men het theoretische ideaal wil redden. Daarom maakt Hegel ook weinig problemen met de duidelijke afwijking van de alledaagse ervaring ten overstaan van de dialectiek.

De wetenschapsfilosofie is niet zo duidelijk als Hegel of als Engels (Marx heeft zich nauwelijks over de vooropzettingen van de dialectiek uitgesproken), hoewel we ze wellicht, door wat te insisteren, gemakkelijk tot de erkenning van de alleenzalmakende dialectiek zouden kunnen dwingen. We tonen dat aan door enige commentaar te geven op het negentiende-eeuwse adagium *der Mensch ist was er iszt* (dat van Feuerbach afkomstig is en dat bij hem heel zeker niet dialectisch bedoeld was, hoewel de spreuk toch een mooie verwoording van de impliciete dialectiek is).

De uitspraak bedoelt niet alleen maar aan de banale waarheid uitdrukking te geven dat de mens voor al zijn doen en laten op voedsel aangewezen is, wat betekent — en dat is natuurlijk correct — dat de mens *niet zonder* voeding kan bestaan. De uitspraak bedoelt meer, maar zonder duidelijkheid te scheppen. Ze bedoelt *daarenboven* dat de mens is wat hij is *door* de voeding. Om de zaak plausibeler te maken kunnen we bij voeding aan *stofwisseling* denken, en dan wordt gezegd dat in feite de stofwisseling van de mens met de natuur, zijn doen en zijn bepalen, *determineert*. De stofwisseling is niet alleen zijn *voorwaarde*, datgene *waarzonder* de mens niet kan zijn, ze is ook datgene *waardoor* hij is wat hij is, ze is zijn *oorzaak*.

Dat laatste blijkt niet uit onze alledaagse ervaring. Men moet deze determinatie dus *vooropzetten*. Maar de wetenschappelijke hier geveerde kijk op de mens — die vele varianten kent, omdat men erover kan discussiëren waartoe de mens nu uiteindelijk *herleid* moet worden, tot stofwisseling, of nog verder, tot atomen, tot de eerste bouwstenen van het heelal, enzovoort — is niet zo consequent als de “dwaze” makrobiotiek, die “naïefweg” stelt dat de mens zijn voeding *is*, maar om dat te doen overkomen — we denken aan de uiteenzettingen van Kushi bijvoorbeeld — naar expliciete *dialectische* redenering grijpt. Met het gevolg dat de makrobiotiek het verschil niet meer vermag te zien — maar dat is voor die leer geen punt — tussen materie (voedsel) en geest, waardoor de voeding zelf geestelijk voedsel lijkt te gaan worden, en het geestelijke niet meer van het materiële lijkt te kunnen

verschillen. De wetenschappelijke objectiviteit is dus in feite niet zo helderziende als de makrobiotiek — wat reeds uit het aangehaalde adagium zelf kan blijken, dat slechts eenrichtingsverkeer insinueert, terwijl de zin van de uitspraak een wederkerigheid stelt en dus *deterministisch* bedoeld is.

Men kan ter wille van de helderheid van het betoog nog een toegeving aan het adres van de uitspraak doen. Het is natuurlijk juist dat de mens *onder voorwaarden* staat. Het is zelfs belangrijk in te zien dat die voorwaarden zelf ook *voorwaarden* meebrengen — die dus ook terecht bevestigd moeten worden. Het feit dat de mens zich moet voeden, voor wat hij ook maar wil zijn of doen (althans als hij in leven wil blijven), heeft eigen consequenties. Om zich te voeden moet hij nadenken; de economische en politieke instellingen moeten op het probleem afgestemd zijn, enzovoort. Maar het is moeilijk, ja onmogelijk, om filosofie, religie, recht, politiek, moraal, enz. in hun totaliteit tot het “voedingsprobleem” (of, zoals Marx doet, tot het economische probleem) te herleiden. Het is trouwens Marx zelf die in een belangrijke nota in het eerste deel van *Het Kapitaal* erop wijst dat het voor het historisch materialisme niet volstaat aan te tonen dat de bovenbouw *niet zonder* de onderbouw kan bestaan of begrepen worden (wat duidelijk is), maar dat een streng materialisme ook uit de onderbouw, uit de economie, de bovenbouw moet afleiden. Descartes, Pascal, Malebranche, Racine, Molière, enz. moeten louter als “exponenten” van de economie begrepen kunnen worden.

Het is dus duidelijk dat ik naast het wetenschappelijke determinisme evenzeer het historisch materialisme van Marx en Engels op de korrel neem. Al deze strekkingen — of ze nu impliciet of expliciet dialectisch zijn — druisen in tegen wat voor de fenomenologie uitgangspunt van kennis en waarheid is: de ons *verschijnende*, door ons *waargenomen en beleefde ervaring*. De fenomenologie heeft het niet nodig de werkelijkheid te construeren, te reconstrueren, en vooreerst de objectiviteit ervan te *poneren*. Ze vertrekt van concrete ervaring, van een praxis, die aan alle getheoretiseer voorafgaat, en, zo zal ze zeggen, waarvan de theorie zelf leeft.

6 Het belang van de problematiek der grondverhoudingen

De ontrafeling van de verhoudingen tussen voorwaarden en oorzaken is een machtig *kritisch* instrument in het kader van de aanval op het westerse theoretische ideaal. Bij Rudolf Boehm is die kritische aanpak overheersend. We tonen in een voorlaatste punt kort aan (we maken hiervoor op de eerste plaats gebruik van het ongepubliceerde manuscript van Rudolf Boehm dat we boven vermeld hebben) hoe de westerse filosofie op het onderscheid alludeert. Maar het komt me voor dat men de grondverhoudingen ook in positieve zin kan gebruiken, omdat ze ons een hulp kunnen zijn bij het begrijpen van de mens en de realiteit. Hierboven hebben we in die zin reeds enkele

wenken gegeven. We volstaan daarom in een laatste punt met nogmaals op enkele aspecten te wijzen.

6.1

We hebben reeds op *Aristoteles* gewezen die de eerste is die op de problematiek van de grondverhoudingen wijst. Maar reeds *Plato* maakt van het onderscheid gebruik (wat *Leibniz* opgemerkt heeft), als hij in de *Phaedo* (in de vertaling van *Leibniz*) zegt: “Il est vray que celui qui droit que je ne scaurois faire tout cecy sans os et sans nerfs auroit raison, mais autre chose est ce qui est la véritable cause . . . et ce qui n’est qu’une condition sans laquelle la cause ne scauroit estre cause . . .”

Rudolf Boehm toont aan dat *Francis Bacon* met het begrip *forma* een wederkerigheid denkt tussen een oorzaak en een voorwaarde, en dat dezelfde gelijkenschakeling door *Descartes*, door *Spinoza*, bepleit wordt, als ze hun begrip *substantie* en *essentie* expliciteren. Rudolf Boehm toont verder aan hoe *Newton* en *Kant* met het probleem worstelen. Rudolf Boehm verduidelijkt, zoals gezegd, hoe het project van *Hegel* er in bestaat uitdrukkelijk op te komen voor de gelijkenschakeling van *oorzaken* en *voorwaarden* — waarmee hij het theoretisch ideaal wil redden.

Boehm wijst er minder op dat *Marx* en *Engels* — *Marx* minder duidelijk, *Engels* zeer expliciet — op dialectische wijze oorzaken en voorwaarden gelijkenschakelen. (Dat punt heb ik zelf in mijn *Producers om te produceren*¹³ uitgewerkt.) Ik heb er verder op gewezen dat iemand als *Hume* spontaan (dit is, zonder enige problematisering) een oorzaak als een voorwaarde, of als een geheel van voorwaarden, opvat. Dat gebeurt in het verlengde van de conceptie van *Bacon* — en in feite in het verlengde van het theoretische wetensideaal, dat de *zekere* kennis van de *voorwaarden* op het oog heeft. *Hume* zelf is een schakel in de overdracht van de idee naar mensen als *Mill* (inductietheorie), en naar de hedendaagse wetenschapsfilosofie.

Rudolf Boehm vermeldt en bespreekt ook de tegengeluiden — het rijzende besef van de conflictualiteit van de genoemde gronden — bij filosofen als *Merleau-Ponty*, *Heidegger*, en reeds enigszins bij *Kant*.

6.2

Ik vraag me af of het begrippenpaar voorwaarde-oorzaak niet ook in positieve zin aangewend kan worden, of we er niet mee kunnen werken om de werkelijkheid te begrijpen, wat dan in het kader van een *eindigheidsconceptie* moet gebeuren. Hierboven hebben we enkele aspecten min of meer

¹³W. Coolsaet, *Producers om te produceren. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx*, afzonderlijke uitgave van *Kritiek*, 1982.

aangeduid. De *conflictualiteit* van het menselijke bestaan — en wellicht van *alle* werkelijkheid — treedt dan op de voorgrond.

Het antwoord is, zoals gezegd, een filosofie van de eindigheid, of filosofie als *fenomenologie*, evenwel een fenomenologie die bij het denken van Merleau-Ponty aansluit en die in die zin een “correctie” van Husserl is. In mijn Merleau-Ponty-boek heb ik er op gewezen dat een echte fenomenologische filosofie van de eindigheid in feite nog een stap voorbij Merleau-Ponty moet zetten, maar zonder de door hem ingeslagen richting te verlaten.

Alleszins moeten we *perceptie* of *waarneming* zeggen in plaats van “denken” (theoretisch weten). De waarneming is immers de bron van de kennis, voor zover ze *oorzaken* op het spoor is, die van hun voorwaarden onafscheidelijk zijn. De oorzaken zijn het gebied van de feitelijkheid, ze kunnen niet gekend worden tenzij door waarneming, contact, ervaring. De voorwaarden kunnen door het denken afgeleid worden — als men eenmaal de oorzaak kent. Zo kan ik heel wat weten over Jan of Piet, gezien ze wat dan ook niet kunnen zijn zonder aan zekere voorwaarden te voldoen. Maar de preciese kennis van Jan en Piet veronderstelt meer, veronderstelt waarneming, ervaring, betrokkenheid van mezelf met de genoemden. De geschiedenis is bij uitstek het gebied waarbij theoretische kennis ontoereikend is. Maar historische ervaring is vermoedelijk alleen een markant geval van een betrokkenheid van de mens met de mens en met de dingen die op ervaring berust. Het begrip *facticiteit* geeft aan dezelfde relatie uitdrukking. Merleau-Ponty in het bijzonder wijst er op dat ook de natuur een *gegeven* is. Hij spreekt terecht over de natuur als over een *individu*. Er is maar een enkele natuur. De natuur bevat wel algemeenheid, maar is in feite een kolossaal individu. De kennis van de wetmatigheden steunt op dit gegeven.

Maar de belangrijkste impact van de idee van de verstrengeling van de gronden is wellicht de idee van de constitutieve conflictualiteit zelf. Het is nogmaals de eindigheid, die onze *condition humaine* is, die we wel kunnen zoeken op te heffen — door de nivellering van de gronden tot voorwaarden — maar alleen tot onze schade en schande als eindige wezens.