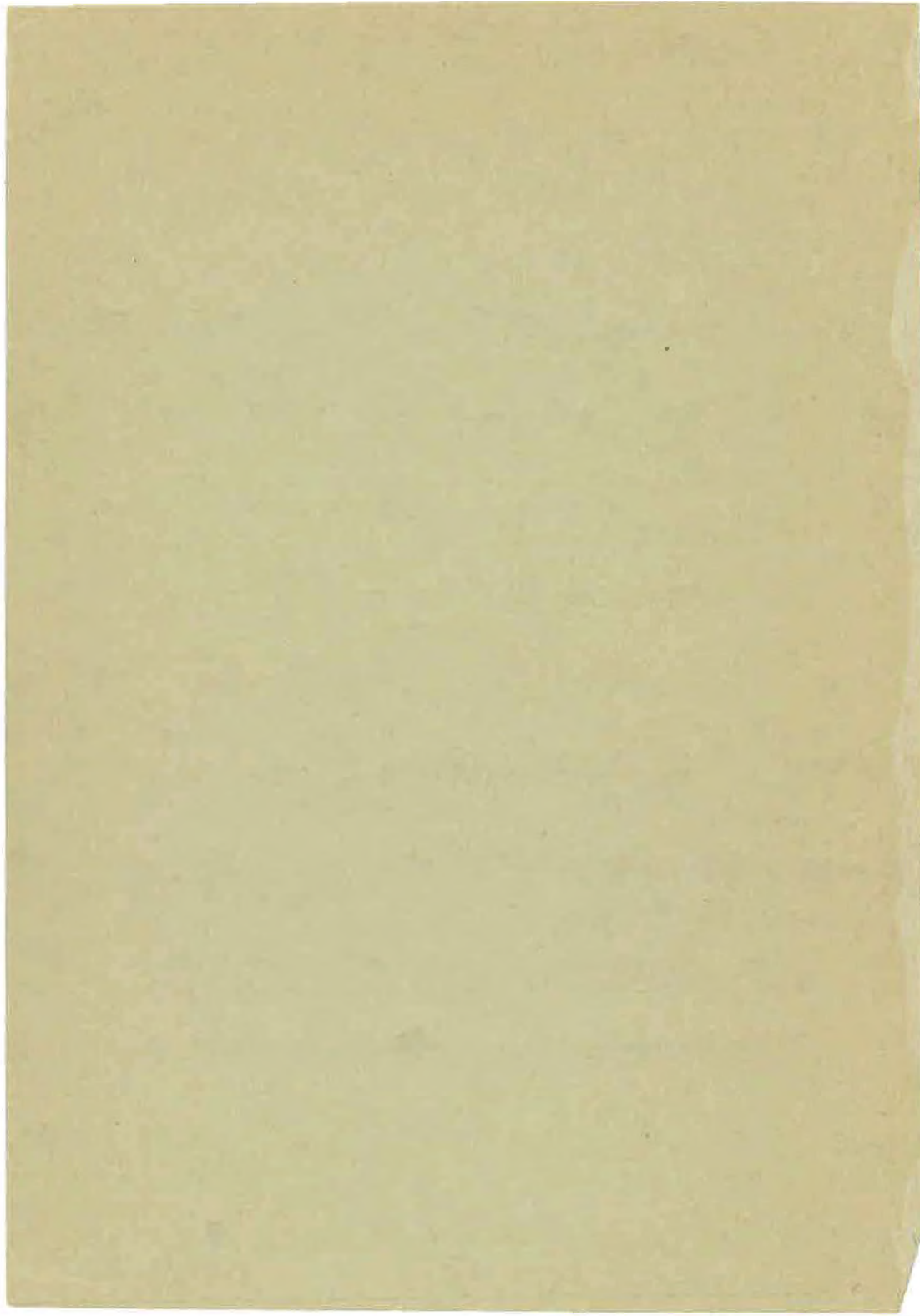


K r i t i e k

1



KRITIEK

1

mei 1981

Uitgegeven door het
Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek
Gent

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

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier

Adres : Seminarie voor moderne wijsbegeerte
Blandijnberg 2
9000 GENT

Principeverklaring :

Onder kritiek wordt niet slechts de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord op een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid of onjuistheid van een 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.

x

Inhoudstafel :

Johan Moyaert : Het Sartrianse <i>Néant</i> en de moderne wereld.	p. 3
Willy Coolsaet : Op zoek naar een filosofie van de eindigheid	p. 23
Jan Leyers : Nietzsche : Waarheid versus macht	p. 47
Philip Vanhove : Het absolute versus het relatieve	p. 67

x

Jaarabonnement (2 à 3 nummers) : BF 200,-

Enkelvoudig nummer : BF 100,-

Studenten halve prijs.

Betalingen op bankrekening Kredietbank :

448-0600001-57

met vermelding

"Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)"

HET SARTRIAANSE *NEANT* EN DE MODERNE WERELD

- Johan Moyaert.

Door het strukturalistische denken is de eerste filosofie van Sartre in de hoek geduwd. Men zegt dat de ontologie van *L'Être et le Néant* niet juist is, en bovendien naïef omdat Sartre aan de mensen een vrijheid toeschrijft die louter fictief is en zo de aandacht wegtrekt van de mechanismen die achter het bewustzijn de gang van de menselijke realiteit bepalen. Zijn bewustzijnsbegrip zou op een puur imaginaire entiteit slaan en een hinderpaal vormen voor het begrijpen van het menselijk bestaan. Op die manier ontdoet men zich echter toch wat te gemakkelijk van Sartre. Ik meen dat *L'Être et le Néant* heel wat meer is, dat in dit eerste denken van Sartre heel iets anders ter sprake komt, iets waarvan hij alle konsekwenties zelf niet volledig lijkt beseft te hebben en dat nochtans nu ook van het grootste belang blijft omdat het iets essentieels van onze moderne tijd aan het licht brengt.

Vooreerst wordt er bij de eerste Sartre heel scherp een ervaring van vervreemding verwoord die in feite het 19e eeuwse spleen is, nu op de spits gedreven. Maar niet alleen dat. Er is nog iets belangrijkers. In *L'Être et le Néant* wil Sartre in de eerste plaats een analyse maken van het bewustzijn en van de verhouding van het bewustzijn tot de exterioriteit in hun meest algemene aspecten. Dat was tenminste zijn expliciete bedoeling. In feite gebeurt iets anders. Wat Sartre analyseert lijkt niet zozeer het bewustzijn in het algemeen te zijn, dan wel een heel bijzondere, in onze cultuur heersende,

bewustzijnsmodaliteit, welke enerzijds een besef van vervreemding tot zijn essentie heeft maar anderzijds, zoals Sartre zelf toont, de onvermijdelijke manier is waarop een nu dominerend *ideaal* zich realiseert. Dus is te vermoeden dat bij Sartre, zij het door een kritiek op sommige van zijn stellingen, iets aan het licht komt omtrent de *oorzaak* van die aliënatie welke de konditie lijkt te zijn van de moderne mens.

1. Sartres stelling dat de essentie van het bewustzijn *néant* is.

Het bewustzijn heeft niets substantieels, aldus Sartre, want het bestaat slechts voor zover het aan zichzelf verschijnt.(1) Opdat het "pour-soi" aanwezig zou zijn bij zichzelf, moet het op een nul-afstand zijn van zichzelf :

"L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant."(2)

Het bewustzijn onderscheidt zich telkens opnieuw van de momentane bewustzijnsmodaliteit en het is pas door deze akt van distantiëring t.o.v. zichzelf, d.w.z. door de *nietiging*, dat het bewustzijn precies bewustzijn is. Al wat het bewustzijn *is*, heeft het bijgevolg reeds achter zich. Het is wat het al niet meer is, nl. zijn verleden : "Mais en tant qu'il est Pour-soi, il n'est jamais ce qu'il est. Ce qu'il est est derrière lui, comme le perpétuel dépassé. C'est précisément cette facticité dépassée que nous nommons le Passé. Le Passé est donc une structure nécessaire du Pour-soi, car le Pour-soi ne peut exister que comme un dépassement néanti-sant et ce dépassement implique un dépassé."(3)

Indien ik bv. iets wil, dan impliceert het feit zelf dat ik het bewust wil, dat er aan de rand van mijn wil een *néant* is waardoor mijn wil voor het bewustzijn reeds iets gedepasseerds is. De

bewustzijnsinhouden wisselen voortdurend maar het bewustzijn lijkt zich achter elke inhoud terug te trekken. Het onderscheidt zich van elke realiteit. Telkens ik zeg : "dit is mijn bewustzijn", is het bewustzijn al elders want van de aangeduide realiteit is het zich bewust en dus is het er reeds over heen. De nietiging is volgens Sartre niet een aktiviteit die door een substantie "bewustzijn" uitgeoefend wordt om zich te distantieren van een of andere realiteit, bv. mijn aktuele gevoelens, maar het is de essentie zelf van het bewustzijn, het is de akt waardoor het bewustzijn pas bewustzijn is. Het bewustzijn identificeert zich met *niets*.

Nu is dit néant - en dat is een andere belangrijke stelling van *L'Être et le Néant* - niets anders dan de vrijheid. Zo kan men begrijpen waarom Sartre de vrijheid absoluut noemt. Het wil niet zeggen dat we de meest fantastische dingen kunnen doen maar het betekent dat geen enkele realiteit zich zo sterk aan ons opdringt dat er niet nog een nul-afstand blijft tussen die realiteit en het bewustzijn. Hetgeen we doen is niet de voltrekking van iets dat zich, onafhankelijk van ons, door ons heen doorzet. Degene die zegt dat hij objektief bepaald is, is van kwade trouw omdat het bewustzijn van die objektieve realiteit het *néant* vooropstelt waardoor hij al over die realiteit heen is. In de volgende passage worden de essentiële ideeën van *L'Être et le Néant* samengebracht : de nietiging is de breuk met het verleden, dat daardoor gefixeerd wordt tot een en-soi, en het bewustzijn verschijnt opnieuw als néant, d.w.z. als vrijheid, aan de rand van dit en-soi :

"Être, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est. Dans ces conditions, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation. C'est par elle que le pour-soi échappe à son être comme à son essence, c'est par elle qu'il est toujours autre chose que ce qu'on peut

dire de lui, car au moins est-il celui qui échappe à cette dénomination même, celui qui est déjà par delà le nom qu'on lui donne, la propriété qu'on lui reconnaît. Dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est, dire qu'en lui l'existence précède et conditionne l'essence ou inversement, selon la formule de Hegel, que pour lui "Wesen ist was gewesen ist", c'est dire une seule et même chose, à savoir que l'homme est libre. Du seul fait, en effet, que j'ai conscience des motifs qui sollicitent mon action, ces motifs sont déjà des objets transcendants pour ma conscience, ils sont dehors; en vain chercherai-je à m'y raccrocher : j'y échappe par mon existence même. Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre."(4)

In het geval van het pour-soi betekent *zijn* hetzelfde als *nietigen*. Elke bepaaldheid van het bewustzijn is als bepaaldheid door het bewustzijn steeds al gedepasseerd. Preciezer nog : het bewustzijn bestaat slechts als de depassering van een bepaaldheid. Daarom is de essentie van het bewustzijn niets anders dan de pure onbepaaldheid over elke essentie heen, d.w.z. de loutere, inhoudloze existentie, welke ook de absolute vrijheid is.

2. Het engagement dat uit het *niets* ontspringt.

In feite is het bewustzijnsbegrip van *L'Être et le Néant* dus het begrip voor een uiterste *mogelijkheid* van het bewustzijn. Dat die mogelijkheid tot essentie van het bewustzijn verheven wordt, heeft verregaande konsekwenties voor Sartres denken. Meer bepaald wordt nu het engagement opgevat als de keerzijde van de nietiging.

Het fameus Sartrianaans projekt ontstaat in de nietiging. Maar, omdat de nietiging de breuk is met elke zingeving, d.w.z. de distantiëring t.o.v. het tot lichamelijke gesedimenteerde verleden, en omdat dus het bewustzijn zich dan niet meer identificeert met datgene waarin het kan geraakt worden, ontspringt het projekt bijgevolg te midden van een realiteit waar het bewustzijn op geen enkele manier nog bij betrokken is. M.a.w., alle betekenissen ontstaan in het projekt zelf. Het projekt is absoluut begin. En daarom is het irrationeel :

"...nous appréhendons en outre notre choix, c'est-à-dire nous-mêmes, comme *injustifiable*, c'est-à-dire que nous saisissons notre choix comme ne dérivant d'aucune réalité antérieure et comme devant servir de fondement, au contraire, à l'ensemble des significations qui constituent la réalité."(5)

De motieven worden pas door het projekt zelf gekonstitueerd. Bovendien vormt het projekt zich niet geleidelijk aan door toeëigening van negatieve ervaringen, door het werk van de verbeelding en door berekening, maar het projekt is meteen al daadwerkelijke realisering :

"...comme le projet résolu vers un changement ne se distingue pas de l'acte, c'est en un seul surgissement que se constituent le mobile, l'acte et la fin... C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles."(6)

Het Sartrianaans engagement, dat uit het *niets* vertrekt, is eigenlijk niet hetzelfde als de arbeid waardoor men iets wil beschermen, voorkomen, verhelpen of verbeteren; het wordt niet ondersteund door een interioriteit die haar eigen verlangen handhaaft en preciseert, maar het is een manier om zich in de wereld te verliezen, en dit om te trachten het en-soi in zijn massiviteit tot substantie van het bewustzijn zelf om te vormen, d.w.z. om het tekort aan en-soi van het

bewustzijn op te heffen en aldus een bewustzijn tot stand te brengen dat *en-soi-pour-soi* zou zijn :

"C'est pourquoi le possible est pro-jeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi; et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même."(7)

Het *en-soi-pour-soi* zou een onverstoorbare puurheid, identiteit, monumentaliteit, noodzakelijkheid bezitten en bovendien zou het zelf de garantie zijn van het voortbestaan van deze kwaliteiten van zichzelf. Het zou zich perfect *ondersteund* voelen door hetgeen nochtans uit het bewustzijn zou *emaneren*. Dat is het wat bv. de skiloper poogt te realiseren : hij glijdt over de sneeuw en voelt hoe de sneeuw zich onder zijn gewicht verstevigt, hij wordt door haar gedragen en lijkt toch zelf die ondersteuning in een moeiteloze scheppingsdaad tot stand te brengen.(8)

Zoals het engagement in *L'Être et le Néant* opgevat wordt, is het niet een volgehouden inspanning die een zo goed mogelijk resultaat beoogt. Integendeel, aan het einde blijven er alleen resten en sporen over van een koortsachtige aktiviteit die zich a.h.w. uitgewerkt heeft. Het is de vernietiging die het best het fundamenteel menselijk projekt realiseert :

"La destruction réalise - peut-être plus finement que la création - l'appropriation, car l'objet détruit n'est plus là pour se montrer impénétrable. Il a l'impénétrabilité et la suffisance d'être de l'en-soi qu'il a été; mais, en même temps, il a l'invisibilité et la translucidité du néant que je suis, puisqu'il n'est plus."(8)

3. Sartre en de fenomenologie.

Het wezen van het *pour-soi* bestaat erin zichzelf telkens opnieuw te transcenderen. Door de distantiëring t.o.v. zichzelf is het bij zichzelf aanwezig en alleen daardoor is het pas bewustzijn. De nietiging is de akt waardoor het *pour-soi* van zichzelf ontkent dat het een *en-soi* is, m.a.w. de akt waardoor het zijn eigen manco aan *en-soi* poneert en zich daarbij ook reeds van zichzelf onderscheidt :

"Le pour-soi, comme fondement de soi, est le surgissement de la négation. Il se fonde en tant qu'il nie *de soi* un certain être ou une manière d'être. Ce qu'il nie ou néantit, nous le savons, c'est l'être-en-soi. Mais non pas n'importe quel être-en-soi : la réalité humaine est avant tout son propre néant. Ce qu'elle nie ou néantit de soi comme pour-soi, ce ne peut être que *soi*. Et, comme elle est constituée dans son sens par cette néantisation et cette présence en elle de ce qu'elle néantit à titre de néantisé, c'est le *soi-comme-être-en-soi manqué* qui fait le sens de la réalité humaine."(10)

Het tekort aan *en-soi* maakt de zin uit van het menselijk bestaan. Dit tekort is de obsessie van het *pour-soi*. Bijgevolg moet de nietiging uiteindelijk als volgt begrepen worden : het bewustzijn nietigt zichzelf als datgene wat *slechts* bewustzijn is, de distantiëring t.o.v. zichzelf is in de grond niets anders dan het doorzien van het eigen tekort aan *en-soi* en het is precies dit besef dat de essentie van het bewustzijn uitmaakt. De Sartriaanse luciditeit lijkt dus een puur negatieve luciditeit : het bewustzijn is lucide omdat het geen dupe is van zichzelf.

Een bewustzijn dat zich van zichzelf distantiëert en daardoor pas bewustzijn wordt, lijkt een logisch onmogelijke entiteit. Eigenlijk is

dit alleen zo te begrijpen : het Sartriaanse bewustzijn is die vreemde soort luciditeit die men verwerft door zich niet te identificeren met de eigen interessen, behoeften, verlangens en met het tot lichamelijkheid gesedimenteerd verleden, het is de luciditeit van diegene die zijn eigen ervaringen en aanspraken beschouwt als iets dat vreemd is aan hemzelf en die zich enkel nog identificeert met het puur onbepaalde in zijn bewustzijn. Door het eigen gehalte aan realiteit af te meten tegen het ideaal van een *en-soi-pour-soi* dat het niet kan zijn, *schept het bewustzijn zijn eigen manco* en wordt nu werkelijk dit *néant* dat het in Sartres ontologie steeds al is.

Toch blijft er in *L'Être et le Néant* hieromtrent iets onopgehelderd. Het concept van de nietiging blijft ondanks alles duister. Door de distantiëring t.o.v. zichzelf vindt het bewustzijn zichzelf terug als *néant* aan de rand van het *en-soi* maar anderzijds zou nu juist dit *néant* de hele wereld in al zijn rijkdom panoramisch kunnen overzien. Dat is onbegrijpelijk want de distantiëring t.o.v. de interessen heeft tot onvermijdelijk gevolg dat ook *de wereld als intentioneel correlaat van het geïnteresseerd bewustzijn verdwijnt*. Dit *estrangement* treedt bv. op in *La Nausée*.

Wellicht ligt de kern van de zaak in Sartres dubbelzinnige verhouding tot de fenomenologie. Deze komt reeds aan het licht vanaf de inleiding van *L'Être et le Néant*. Daar wordt geargumenteerd dat het zijn van het fenomeen, d.w.z. van hetgeen voor het bewustzijn verschijnt, een zijn *en-soi* is : "L'Être transphénoménal de ce qui est pour la conscience est lui-même en-soi." (11) En met het zijn is hier geen substraat bedoeld. Het zijn van het fenomeen is niet achter of onder het fenomeen maar is eenvoudigweg het zijn van het fenomeen. Het fenomeen verbergt het zijn niet : "... il ne le masque pas, car il serait vain d'essayer d'écarter certaines qualités de

l'existant pour trouver l'être derrière elles, l'être est l'être de toutes également..."(12). Het zijn is het zijn van het fenomeen in al zijn aspecten. En dit zijn is en-soi, hetgeen betekent dat het totaal onafhankelijk is van het bewustzijn en dat het enkel zichzelf nodig heeft om te bestaan. Het en-soi onthult zich nooit als dusdanig, het is transfenomenaal; en deze transfenomenaliteit manifesteert zich als "manque" in het fenomeen. Daarmee stoten we terug op het manco van het *pour-soi*. Maar wat hier nu de nadruk krijgt, schijnbaar in tegenstelling met hetgeen we daarjuist zelf beklemtoond hebben, is het feit dat het néant toch bij de werkelijkheid zelf zou zijn, en dit nog wel precies *omdat* het néant is. Zo interpreteert Sartre de intentionaliteit. En zo kan het erop lijken dat de nietiging geen verlies aan realiteitsbesef voor gevolg heeft.

Hier zit echter ook de knoop. Uit het voorgaande blijkt dat Sartre een belangrijke idee miskent die binnen de fenomenologische traditie zeer scherp geformuleerd werd, die voor het eerst optreedt bij Kant en dan steeds beter gepreciseerd bij Marx, Nietzsche, Husserl, Merleau-Ponty, Boehm : de idee nl. dat de menselijke leefwereld perspectivisch is. Omwille van onze eigen gesitueerdheid op grond van onze lichamelijkeid, ons verleden, onze vooringenomenheden, onze behoeften, het feit dat we man of vrouw zijn, enz... ontmoeten we de dingen binnen bepaalde perspectieven. Dat geldt reeds voor de ontmoeting in de ruimte als dusdanig. Een ding in de ruimte heeft op *zichzelf* geen rechter- en linkerkant, geen voor- en achterkant, geen boven- en onderzijde; op zichzelf verbergt het ene ding het andere niet en heeft het geen verborgen kanten. Dat alles is slechts zo voor een wezen dat zelf ruimtelijk gesitueerd is.

Men kan nu denken dat al de aspecten van de dingen die ons binnen zulke perspectieven ver-

schijnen, een schijn-wereld vormen die de ware wereld verbergt en slechts lijkt te bestaan omdat ons zicht beperkt is door onze eigen gesitueerdheid. Inderdaad : een perspectief beperkt het zicht. Onze eigen ruimtelijke gesitueerdheid maakt dat de dingen in de ruimte altijd slechts één van hun kanten tonen. En toch heeft het geen zin te zeggen dat de opheffing van die gesitueerdheid voor gevolg zou hebben dat we het ding nu in zijn totaliteit zouden te zien krijgen, want een ding dat niet meer in "Abschattungen" verschijnt, is, zoals Husserl zegt, geen reëel ding meer, maar een ideëel objekt. M.a.w. de *beperking van het zicht is ook de konditie van de ontmoeting*. Het is echter ook onjuist te stellen dat het zijn van de fenomenen een zijn-en-soi is, want het perspectief *verandert* de werkelijkheid effectief.

Het perspectivische van de realiteit, dat is het wat in de ontologie van het Zijn en het Niets ontbreekt. Of liever, het wordt erkend en toch ook weer niet. Deze dubbelzinnigheid is precies het specifieke van het Sartriaanse pour-soi. De nietiging is immers de akt waardoor het bewustzijn zijn gesitueerdheid erkent *om* er zich van te distantiëren.

4. De austeriteit van Sartre.

Het pour-soi vreest de dupe te zijn van de "naïviteit" van de interessen, het heeft angst om trouw te blijven aan een perspectief dat alleen door de eigen attentie bestaat. Dus trekt het zich terug in zijn néant en hoopt op die manier de beperking van het zicht te overschrijden. Door de distantiëring t.o.v. het verleden wordt het bewustzijn pure onbepaaldheid en gaat het nu, op het imaginaire vlak, spelen met mogelijkheden. De mogelijkheden nietigen elkaar en kor-

relatief met hen tekenen zich aan de rand van de wereld korresponderende potentialiteiten af die één voor één oplichten en mekaar doen verbleken. Dan ontspringt plots het projekt, uit dit néant, en meteen als daadwerkelijke realisering. Maar, wat die keuze ook mag zijn, het engagement kan nooit meer iets anders worden dan een radikale zelfverloochening. Want, vermits de nietiging de distantiëring is van het bewustzijn t.o.v. de interessen en dus t.o.v. alles waarin het geraakt wordt, vindt het zich terug als een leegte ten overstaan van een realiteit waar het zich op geen enkele manier bij betrokken voelt en bijgevolg is niet te begrijpen hoe het nog voor iets kan opkomen en hoe het nog aanspraken kan laten gelden. Vanuit het bewustzijn dat zijn verleden genietigd heeft en een onraakbare onbepaaldheid is te midden van het *en-soi*, kan, op het moment dat het totaal vrij zal willen, slechts een daad beginnen die een willekeurige metamorfose is van het *en-soi* zelf. De intentie is néant, en de aktie is alleen *effekt*.

Het projekt, tenminste zoals het gedacht wordt in *L'Être et le Néant*, is een zich koortsachtig in de realiteit gooien, een zich bijna dwangmatig in de wereld verliezen, en dit uiteindelijk alleen nog om het besef van de eigen onwerkelijkheid op te heffen. Eigenlijk kan men dus niet eens meer van engagement spreken. De Sartrianse mens is een ongrijpbaar *néant* of geworpen in de wereld. Maar hij engageert zich nooit in de eigen voorkeur. Men vindt bij hem niet de minste zelfgenoegzaamheid.

5. De ontologie van het Zijn en het Niets en de moderne wereld.

Uit het voorgaande wordt nu toch duidelijk dat *L'Être et le Néant* heel wat meer is dan zomaar een verkeerde ontologie. Het eerste denken

van Sartre is helemaal doordrongen van een eigentijdse ervaring. Bovendien bevat het, precies omdat het poogt een theoretische justificatie te geven van de onvermijdelijkheid van een toestand van vervreemding, een aantal sleutels die ons helpen inzien dat deze toestand in feite door onze eigen medeplichtigheid tot stand komt en dit omdat hij de manier zelf is waarop een heersend cultuur-*ideaal* zich realiseert.

Het is toch alles goed herkenbaar : het besef van het geweldig overgewicht van de wereld en van de eigen nietigheid daartegenover; het bewustzijn gereduceerd tot een *néant* waar aspecten van dingen, beelden, stukken informatie een moment in oplichten om dan weer te verdwijnen in een verleden dat al gedepasseerd is; de pseudo-luciditeit door zelf-relativering waardoor men zichzelf stelselfmatig ontkracht; de nostalgie omdat men uit de werkelijkheid uitgesloten is en men zelf geen werkelijkheid heeft; en het engagement gereduceerd tot pure extasis in de wereld, enkel en alleen in de hoop zodoende de eigen irrealiteit op te heffen.

Onze moderne wereld is voor een stuk Sartriaans. Het ideaal van het *en-soi-pour-soi*, van het translucide *ens-causa-sui* is niets anders dan het Aristotelische ideaal van de energiea waarvan Boehm heeft getoond hoe het vanaf Descartes in onze cultuur werkzaam is beginnen worden met het gevolg dat de natuurlijke doelmiddel-verhoudingen geperverteerd worden. Het is het uiteindelijk fantasma van de moderne technologie : door de vluchtige aanraking van toetsen op een schakelbord een enorm energieproces ontketenen, waaraan de mens extatisch zou participeren, terwijl de schijn blijft dat het door zijn soevereine aktie op afstand gecreëerd wordt. Om werkelijk een manifestatie van het *en-soi* te zijn, zou het op geen enkele manier mogen refereren naar de bekommernissen van de

mensen, het zou een gratuite energie-ontplooiing moeten zijn, m.a.w. een destructie van de leefwereld.

Men zal opwerpen dat de moderne technologie toch enkel ons praktisch kunnen wil uitbreiden. Dat valt nu juist sterk te betwijfelen. In hetgeen wij achteloos de vooruitgang van de techniek noemen, grijpt een ontwikkeling plaats die integendeel weinig of niets met de verbetering van technieken te maken heeft. B. Angelet heeft de vraag gesteld of er in feite niet iets geheel anders gebeurt. (13) Misschien wil men in de eerste plaats *niet* de beheersing van de leefwereld in functie van doeleinden verhogen. Er lijkt integendeel zoiets als een paranoïde begeerte te bestaan om een definitieve greep te krijgen op de puur objektieve natuurmacht die de laatste onmisbare mogelijkheidsvoorwaarde is van elke eindige technische macht. Zijzelf veroorzaakt niets positiefs en nochtans wil de mens juist haar bemeesteren als hij de technische beheersing van de leefwereld die steeds kontingent blijft, toch absoluut wil verzekeren en noodzakelijk maken. Eenmaal geproduceerd stelt deze macht zich met het gewicht van al haar inertie tegenover de particuliere, doelgerichte initiatieven. Ze kan deze totaal onmogelijk maken. Maar zolang ze dat niet doet verwekt ze de schijn, door een dubieuze logica die een vorm van dialektiek is, dat we alles aan haar te danken hebben. Het is een chantage-macht, in haar meest pure gedaante gematerialiseerd in de informatie-systemen van de bureaucratie en in het militair potentieel.

Deze vervreemding, die meer en meer onze konditie lijkt te worden, is niet ons onvermijdelijk noodlot, maar het is iets dat we zelf *zoeken*. *L'Être et le Néant* brengt ons op het spoor van de logica van dit masochisme. De mens schept zijn eigen manco door zich te distantiëren van al wat een tekort heeft aan *en-soi*. Het besef van het

eigen manco is precies het typische "vécu" van een bewustzijn waarvan het *en-soi* het intentioneel correlaat is.

Dat onze vooruitgangsidee doordrongen is van een destructieve logica hebben sommigen in de 19e eeuw reeds gevoeld, waaronder Nietzsche, Dostojevski, Flaubert. Bij deze laatste is dit zelfs hēt centrale thema van zijn werk.

Voor Frédéric Moreau, de hoofdfiguur van *L'Education sentimentale*, is het soms de stad zelf (Parijs) die, als een steeds ontsnappend *en-soi*, zijn tot *néant* gereduceerd bewustzijn obsedeert. Elk fragment van de stad verschijnt als de flauwe echo van een rijkdom welke buiten bereik blijft, en toch - dit is het paradoxale van die ervaring - wordt hij door de stad overweldigd. Dit kan alleen zo zijn indien het bewustzijn zelf elk fragment tot index maakt van een wereld die in dat fragment enkel als "*manque*" verschijnt. De perplexiteit is gespeeld, ze is een gewilde distantiëring t.o.v. eigen aanspraken, het zich in de stad verloren voelen is het zelf gecreëerde besef van het eigen manco waardoor een *en-soi* geponeerd wordt dat, als *en-soi*, onvermijdelijk afwezig blijft en dat toch, precies omdat het het *pour-soi* transcendeert, zoveel reëler lijkt. De schraalheid van het eigen vécu is de manier waarop het overgewicht van de stad zich manifesteert, of liever, de stad als een in zichzelf besloten wereld met een oneindigheid van mogelijkheden is het spook-objekt van een bewustzijn dat de eigen zingevingen en het eigen gesedimenteerd verleden reeds heeft afgeschreven, en uiteindelijk alleen nog met de eigen leegte gekonfronteerd wordt.

Het kan niet toevallig zijn dat het voorbeeld van de stad voorkomt in *L'Être et le Néant* : "... moi je ne suis qu'une absence, que le pur néant qui est nécessaire pour qu'il y ait Paris." (14)

Het is frappant hoe goed deze typisch moderne situatie kan beschreven worden met behulp van Sartres begrippen. Er is de nietiging als breuk met het verleden; er is het néant van het bewustzijn waarvoor onsamenvangende fragmenten één na één oplichten en weer verdwijnen; de stad is aanwezig, men kan niet dichterbij komen, ze is *daar* en toch blijft ze buiten bereik.

De figuren uit de romans van Flaubert hebben onmiskenbaar Sartrianse trekken. Het ontbreekt hen aan identiteit; hun activiteit is een richtingsloze agitatie die een euforie-toestand wil oproepen, en die hen altijd weer doet terugvallen op het eigen *néant*.

Maar terwijl Sartre door zijn formalisering, tenminste in *L'Être et le Néant* deze toestand als de menselijke konditie *tout court* voorstelt, ziet Flaubert er eerder een teken van de moderne tijd in.

6. De paradoxale logica van de menswetenschappen.

Veel kritiek op *L'Être et le Néant* is van een dubbelzinnig allooi. In Frankrijk is men gezegd allang moeiteloos Sartres filosofie voorbijgestreefd. Ze wordt eenvoudigweg als naïef bestempeld omdat Sartre gelooft dat het bewustzijn de werkelijkheid door een synthetische activiteit in volstrekte helderheid kan overschouwen en dan in een soeverein projekt overschrijven. Ondertussen is echter gebleken dat *L'Être et le Néant* zelf, tussen de regels door, heel iets anders reveleert. En bovendien is het zo dat, omgekeerd, de critici van Sartre dikwijls niet beseffen hoe Sartrianse ze zelf eigenlijk wel zijn. Hun kritiek op Sartre neemt meestal de vorm aan van een ontmaskering. Het bewustzijn, zoals het in *L'Être et le Néant* gedacht wordt, zou de dupe zijn van een netwerk van onbewuste regels en van

verborgen mogelijkheidsvoorwaarden, of van de materialiteit van de taal of ook van de klassenpositie van het individu, enz. De ontmaskering gebeurt dan doordat men al wat het bewustzijn bedriegt, in de exterioriteit brengt zodat het op zijn beurt objekt wordt voor een ander, nu wèl "gedemystificeerd" bewustzijn. Maar precies deze akt waardoor het bewustzijn een positie inneemt van waaruit het zijn eigen materialiteit in het zicht kan krijgen, is niets minder dan wat in *L'Être et le Néant* beschreven staat als de nietiging. In de marge van de strukturalistische aanpak is dus onmiskenbaar een Sartriaanse visie werkzaam, want op een onuitgesproken vlak blijft het bewustzijnsbegrip van *L'Être et le Néant*, ook en zelfs vooral daar waar het bekritiseerd wordt, als ideaal fungeren. De "weerlegging" van de stelling dat het bewustzijn volledig transparant is, lijkt zelf soms niets anders te beogen dan die transparantie nu eens voor goed te realiseren. De ironie van de zaak is dat Sartre zelf in zulk een vreemde begoocheling verstrikt geraakt is.

Sinds de publikatie van *L'Être et le Néant* heeft hij een ander bewustzijnsbegrip ingevoerd, dat hij "le vécu" noemt, en waarmee hij in rekening wil brengen dat een aktueel bewustzijn een eigen soort materialiteit bezit waardoor het niet geheel doorzichtig is voor zichzelf. Het bewustzijn wordt minder Cartesiaans opgevat. In *Questions de Méthode*, tekst die het programma vormt voor zijn later werk, zegt Sartre nu dat het bewustzijn een "niet lokaliseerbare wazigheid heeft van irrationaliteit die zich vanuit de toekomst in onze herinneringen uit de kinderjaren weerspiegelt en vanuit onze kinderjaren in de redelijke keuzen die we als volwassenen doen". (15) Maar, in plaats van dit te beschouwen als de manier zelf waarop we in de wereld zijn ingeschreven, voegt hij er in een nota aan toe dat deze irrationaliteit alleen maar *voor ons* be-

staat en dat ze een *rationaliteit op zich* verbergt.

Wil dit niet zeggen dat het bewustzijn nog steeds in het teken staat van het tekort aan *en-soi* ? Het perspectivisch bewustzijn is nog altijd een *minder* bewustzijn, het is alleen door de nietiging van zichzelf dat het ten volle bewustzijn wordt. De logica die hierachter steekt, lijkt werkelijk paradoxaal : de "irrationaliteit" van het "vécu" wordt toegegeven *om* haar te objectiveren, dus *om* haar te nietigen. Maar is dit niet eenvoudigweg de logica van de nietiging zelf ? En is ze ook niet die van de menswetenschappen ?

Men krijgt nu de volgende paradoxale situatie. Terwijl Sartre meer en meer kritiek op *L'Être et le Néant* beaamt, recupereert hij die kritiek nochtans binnen een raam dat nog steeds dit van *L'Être et le Néant* blijft. Al hetgeen impliciet meespeelt bij de geïnteresseerde betrokkenheid van het bewustzijn op de realiteit en dat in *L'Être et le Néant* niet ter sprake kwam, wordt nu op zijn beurt gethematiseerd, dus vóór het bewustzijn geplaatst en getranscendeerd door een nieuw bewustzijn dat zelf de positie van het pure néant inneemt.

Dit objectivisme blijft ook aanwezig in *L'Idiot de la famille*, een monumentale reconstructie van het leven en het werk van Flaubert. In de eerste plaats reeds omdat het werk van Flaubert daar opgevat wordt als een *kultuur-object* dat moet *verklaard* worden. In *Questions de Méthode* staat Sartres aanpak principieel beschreven : het werk van Flaubert wordt gezien als de neerslag van zijn particuliere beleving van het universele van zijn tijd, hetgeen impliceert dat men er het universele, d.i. de economische structuur van de maatschappij en de politieke machtsverhoudingen, in terugvindt maar dat

het toch ook niet daartoe herleidbaar is. (16) Door een rekonstruktie van de synthetische progressie waardoor Flaubert een voorgegeven situatie naar een nieuw objekt toe depasseerde, wil Sartre het tot stand komen van zijn werk exhaustief begrijpen. Dat is het wat hij in *L'Idiot de la famille* poogt te realiseren. De verklaring is niet deterministisch maar dat doet niets af aan het dubieuze van de hele onderneming. Want, juist omdat Flauberts werk een perspektief is op zijn tijd, is voor ons, als mensen die leven in een historische situatie welke zo sterk bepaald is door de 19e eeuw, de enig belangrijke vraag of men met behulp van Flaubert een goed perspektief krijgt op de 19e eeuw, m.a.w. of doorheen zijn werk iets aan het licht komt dat wij *moeten* weten. Dit standpunt neemt Sartre *niet* in. Integendeel, hij draait de verhouding eenvoudigweg om en stelt zich daardoor op een volstrekt olympisch standpunt. Zijn interesse is theoretisch : hij maakt een rekonstruktie van Flauberts tijd en van diens biografie met behulp van vooropgestelde begrippen om van daaruit ten slotte het werk zelf te reconstrueren.

Dat is nog eens niets anders dan een supreme *nietiging*. Een konfrontatie met het perspektief van Flaubert is op die manier reeds principieel uitgesloten, want bewustwording wordt hier nog steeds geïdentificeerd met de overschrijding van de perspektivische wereld zelf : het reeds als manco opgevatte bewustzijn zou door de radikaliserende van zijn manco ten volle bewustzijn worden. Precies doordat het zich over alle Zijn heen stelt, zou het een toegang krijgen tot de totaliteit van het Zijn. Kortom, we vinden de paradoxen van *L'Être et le Néant* terug.

Nota's

- (1) Sartre, *L'Être et Le Néant* (Paris, Gallimard, Collection Tel, 1977), p. 23.
- (2) o.c., p. 116
- (3) o.c., p. 177
- (4) o.c., p. 494
- (5) o.c., p. 520
- (6) o.c., p. 492
- (7) o.c., p. 626
- (8) o.c., p. 642-646
- (9) o.c., p. 654
- (10) o.c., p. 127. Wij onderstrepen *manqué*
- (11) o.c., p. 29
- (12) o.c., p. 15
- (13) Zie : Angelet, B., Une logique de l'ignorance : la dialectique du pouvoir dans la lignée de Bacon, Descartes et Hobbes, in : *Philosophica*, 24 (1979), pp. 55-146
- (14) *L'Être et Le Néant*, p. 585
- (15) Sartre, *Questions de Méthode*, (Paris, Gallimard, Collection Idées), p. 151
- (16) o.c., p. 202-203

OP ZOEK NAAR EEN FILOSOFIE VAN DE EINDIGHEID.

Willy Coolsaet

Trap ik geen open deuren in, als ik beweere op zoek te zijn naar een *filosofie van de eindigheid*? Alsof die niet reeds altijd zou gevonden zijn! Immers is de realiteit niet intrinsiek eindig? En beseft niet ieder mens dat hij moet sterven? Weet hij niet dat zijn kennis beperkt en eindig is? (Om slechts twee kenmerken - die overigens nauw samenhangen - te noemen). Is niet elke filosofie, ja zelfs theologie, of filosofische theologie, een bevestiging van de eindigheid? Evenwel - misschien is de vraag *wat met eindigheid wordt bedoeld*! De sterfelijkheid van de mens is een feit, zegt men, men vervolgt echter met een *maar...* De kennis is eindig, zo geeft men toe, men merkt echter op dat dit niet het laatste woord hoeft te zijn. De *wijze waarop* men de eindigheid bevestigt, waarop men de *maar* laat horen, beslist over het begrip van de eindigheid. Dat zou wel eens tot de ontmaskering kunnen leiden die de zogezegde filosofie van de eindigheid veeleer in het tegenovergestelde kamp doet verzeilen, bij diegenen die veeleer de *oneindigheid* bevestigen.

Wat is hier *eindig*? Op de eerste plaats de mens voor zover hij lichamenlijk is, in een maatschappij gesitueerd is en op talloze manieren geconditioneerd is, ook de menselijke kennis (om van het handelen te zwijgen) voor zover ze met dit gehele gebied van het lichamenlijk- en cultureel-gesitueerde verbonden is, en niet of nauwelijks haar subjectief kleedje vermag af te leggen, en er dus niet in slaagt abstractie te maken van de talloze vooroordelen en vooringenomenheden van het subjectieve individu en zijn groep. Moet de filo-

sofie niet stelling nemen tegenover dit subjectieve - of existentiële - gebied, dat in alle duidelijkheid eindigheid en beperktheid manifesteert ? Om het bij voorbaat te zeggen : ik meen dat een filosofie van de eindigheid het gehele gebied van het eindig-subjectieve leven van belangen en vooroordelen, van condities en fysische, fysiologische en culturele situaties *positief* waardeert. De westerse traditie - op schaarse uitzonderingen na - evalueert de eindigheid uitsluitend negatief. Met de positieve waardering wordt niet bedoeld dat de negatieve aspecten van de eindigheid nu meteen verdwijnen. De dood blijft de snijdende beperking die hij altijd is geweest. De kennis die gesitueerd is, blijft beperkt. Maar het gaat hier niettemin om *positieve* mogelijkhedenvoorwaarden van mens-zijn en van menselijke kennis. Als men wil : de beperking is *tegelijk* positief en negatief. De westerse traditie ziet echter alleen de negatieve kant.

Een baken in de problematiek van de eindigheid is het denken van Kant.(1) Reeds Kant heeft een scherp oog voor de positieve kanten van eindige zintuiglijkheid van de mens - wil überhaupt kennis tot stand komen -, zodat het niet *wenselijk* is de zintuiglijke beperkingen te pogen op te heffen (want dan komt geen kennis meer tot stand). Kant beperkt de eindige situatie en geconditioneerdheid van de mens nog zeer. Merleau-Ponty daarentegen heeft er zich op toegelegd aan te tonen dat de *existentie* zelf dit gebied van eindigheid en beperktheid is, dat juist omdat het eindig is, toelaat dat de mens kent en handelt, en überhaupt zijn plaats in de werkelijkheid vindt. Op de volgende bladzijden willen we ons op Merleau-Ponty oriënteren, als diegene die misschien het verst is doorgedrongen tot de positieve evaluatie van de menselijke eindigheden. Maar af en toe moeten we boven Merleau-Ponty uit,

en zeker is dat we ook reeds Merleau-Ponty systematisch moeten lezen *vanuit het gezichtspunt* van zijn waardering van de positieve situaties en conditioneringen. (2) Het gaat met andere woorden om een *interpretatie*. Maar we zullen zien dat het begrip interpretatie zelf veel te maken heeft met de bevestiging van de positiviteit van de menselijke eindigheid.

I

Contra de filosofieën van de oneindigheid of het zuiver theoretische of objectieve weten. Beslissend is, zoals we gezegd hebben, de houding die men aanneemt tegenover de eindige feiten (die niet worden betwist). Eindig is de mens doordat hij gesitueerd, geconditioneerd, afhankelijk is, behept met vooroordelen en subjectieve wensen. Een filosofie van de eindigheid nu ziet in deze subjectieve beperkingen de *positieve mogelijkhedenvoorwaarden* om überhaupt iets te doen en iets te kennen. Ze trekt zich op aan het kantiaanse beeld van de duif (Plato) die zou kunnen menen dat de lucht in haar vlucht naar de hemel een weerstand is die men zou moeten opheffen. Plato - en met hem het zuiver theoretische weten - zou de zintuiglijke beperkingen - die veel ruimer zijn dan Kant ze beschreef - willen afgooien. Men ziet de *impasse* : de opheffing van de weerstand - de lucht - zou het bereiken van kennis *verijdel*en. Anders gezegd : de mens is aan grenzen gebonden, maar de opheffing van de grenzen is veeleer destructief. De opheffing van de grenzen is niet *wenselijk* en dit omwille van de kennis en van het handelen (van het menszijn zonder meer) zelf. Maar dan moet men ermee ophouden ook maar te streven naar een oneindige kennisvoortgang of -voortgang. Ja nog meer. Men moet ermee op-

houden hier ook maar een *ideaal* te zoeken. We moeten ermee ophouden te zeggen dat de mens *helaas* eindig is. Het wordt onjuist om zo vlug en zo deskundig mogelijk de eindige, subjectieve conditioneringen en situeringen van de mens af te breken, op te heffen, er abstractie van te maken alsof de 'echte' werkelijkheid diegene is die zich pas *achter* het scherm van subjectiviteit begint te vertonen. Ja de tendens om te veralgemenen en te verruimen kan niet langer a priori goed en juist worden genoemd. Het kan niet langer de bedoeling zijn in de particuliere, concrete situatie de algemene situatie te vinden (als de waarheid ervan). In feite komt het erop neer dat we ermee ophouden de kennis van de dingen *op zich* - dit is in abstractie van al het eindig-subjectieve, de hoger genoemde beperkthe- den - de dingen zoals ze bij God, of zoals ze in de wetenschappelijke, neutrale, onpartijdige geest, of zoals ze louter bij zichzelf zijn - na te jagen. We vermoeden zelfs dat de niet-subjectieve (dus objectieve) dingen worden nagestreefd omdat ze de niet-eindige dingen zijn (of hiervoor worden gehouden), in zichzelf rustende, omdat ze de oneindigheid zelf zijn, en als de mens deze dingen kent, wordt hijzelf zulk niet-subjectief, niet-eindig ding (immers hij breekt voor zulke kennis op de eerste plaats bij zichzelf al het eindig-subjectieve af). De toenemende reductie van de subjectieve levenspositie tot wat er *oneindig* aan is, dit is tot datgene wat overblijft als al het subjectieve wordt afgekrabd, zou de mens - zo meent de traditionele filosoof - verontsterfelijken (zoals Aristoteles zegt), ver-ont-eindigen, ont-grenzen, ont-perken.

De menselijke subjectiviteit verdwijnt ondertussen niet (helemaal). Ze herleidt zich tot het loutere vermogen (dat de mens inderdaad bezit) om de dingen 'te laten zijn', om de dingen tot hun objectief substraat ('onder' alle subjectieve bewasemingen) te herleiden, tot het vermogen om

in de mate van het mogelijke alle grenzen op te heffen, overal afstand te scheppen (het sartrianse *néant*), zich van alles los te rukken, alles over te doen, zich van alle *taken en doelstellingen* te bevrijden - doelstellingen die altijd naar de eindigheid verwijzen -, alle *bepaling* of *medebepaling* die de mens de dingen zou kunnen opleggen, af te wijzen, om nog slechts die *ene* doelstelling over te houden die erin bestaat zich van alle particuliere doelstellingen los te rukken, of ook van het ene (eindige) naar het andere (eindige) te vlinderen, dit is al het eindige te overstijgen, en om zo, in een eindeloze vooruitgang of voortgang quasi onsterfelijk, onraakbaar, onbeperkt, onbegrensd te zijn.

II

De beperkingen zijn positieve mogelijkheidsvoorwaarden. Het bovenstaande wordt bevestigd door Merleau-Ponty - als men zich tenminste vrijmaakt van de gangbare interpretaties, als men zich bezint over de *oorspronkelijkheid* van Merleau-Ponty's denken, wat inhoudt dat men argumenten zoekt om zijn latere evolutie (die van zijn laatste onuitgegeven en onvoltooid gebleven *Le Visible et l'Invisible*) een regressie te noemen, in de richting van een hernieuwde bevestiging van het primaat van het oneindige. In zijn beide hoofdwerken, de beide eerste werken, *La Structure du Comportement* en de *Phénoménologie de la Perception* althans is Merleau-Ponty duidelijk : hij komt op voor een denken van het engagement in de situatie, waarbij deze laatste de positieve mogelijkheidsvoorwaarde is. Het is gangbaar Merleau-Ponty vanuit zijn later denken te 'herinterpreteren'. Men kan zich hiervoor op Merleau-Ponty zelf steunen, die immers met een grondige revisie van zijn denken bezig was. We

volgen hierin Merleau-Ponty niet - omdat wij menen te kunnen aantonen waarom Merleau-Ponty moest terugvallen op het theoretisch weten. Het moest gebeuren in de mate waarin Merleau-Ponty zelf bleef vastzitten aan de traditionele opvattingen van een objectieve waarheid, van een totale en globale waarheid, die de werkelijkheid wilde vatten - een oneindigheidsaspect van het kennen dat Merleau-Ponty nooit heeft opgegeven. Maar to the point.

Ik vat het probleem als volgt op. Ik vertrek van een goede commentaar op Merleau-Ponty - die dus, zoals alle commentaren, Merleau-Ponty van achteren naar voren, van de late naar de vroege poogt te begrijpen (wij doen het precies andersom). Ik steun mij op het boek van G.B. Madison (*La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Klincksieck, 1973), maar ik had me op het werk van Taminiaux, Lefevre, Kwant, Lefort, en zelfs De Waelhens en Hyppolite of anderen kunnen baseren. Ik laat zien hoe men vanuit deze commentator, en al evenzeer vanuit de late Merleau-Ponty zelf, de vroege aanpak van Merleau-Ponty niet meer kan begrijpen, of wil begrijpen.

Vooreerst een korte uitleg over de grondwoorden van Merleau-Ponty's denken. Bij Merleau-Ponty staat de *existentie* centraal, en deze is *aan-de-wereld-zijn*, nog juister *aan-de-taken-zijn*. De existentie is *engagement* - in een *situatie*. Deze laatste is alles waarop de existentie stoot en steunt, ook de eigen lichamelijke situatie (ja zelfs op de eerste plaats) en de sociale en culturele situatie. In de situatie is engagement vereist. De situatie is de beperking waarover Kant spreekt (de luchtweerstand in het beeld van de duif), die we niet mogen opheffen, maar waarvan we veeleer *gebruik* moeten maken. Ik citeer een fragment uit de definitie van de existentie (*Sens et Non-Sens*, Nagel, Parijs, 5e uitgave,

1966, blz. 125, uit de periode van de hoofdwerken) - waarop Madison commentaar heeft, waartegen hij op een bepaalde manier stelling neemt.

"Mijn engagement in de natuur en de geschiedenis is tegelijk een beperking van mijn gezichtspunt op de wereld en mijn enige manier om er toegang toe te hebben en iets te kennen en iets te doen".

Wat vangt Madison nu aan met de *beperking die tegelijk mogelijk maakt* ? Hij commentarieert :

"Het aan de wereld zijn is ongedeeld beperking en overstijging van deze beperking (blz. 86)." "Maar volgens de interne eisen van zijn denken zelf zou hij meer dan dit moeten zeggen. Ik zou moeten zeggen dat mijn incarnatie door mij slechts als een beperking van mijn mogelijkheden wordt ervaren omdat ik ze als zodanig ervaar, dit is dat de ervaring van de beperking reeds in zekere zin de overstijging ervan is (blz. 87)."

En het is typisch dat hij naar *Hegel* verwijst voor wie het bewustzijn "onmiddellijk de act is om de grens te overstijgen". In feite is Hegel de ultieme tegenstander van elke filosofie van de (positieve) eindigheid - zoals uit het vervolg zal blijken. Maar Madison is alvast volkomen naast de kwestie, vermits Merleau-Ponty in het citaat zegt dat de beperking *de enige manier* is om iets te kennen en iets te doen. Madison wil ze opheffen of verplaatsen. Het gevolg moet zijn dat er niets of progressief minder wordt gekend, vermits het kennen of het handelen *zich precies de mogelijkheidsvoorwaarde onder de voeten uitslaat*. Een opmerking van interpretatieve aard dringt zich hier op. Het is niet zo dat Madison niet vermoedt dat hij in de tekst van Merleau-Ponty geen voet aan de grond

krijgt. Immers hij zegt : Maar volgens de interne eisen van zijn denken zou Merleau-Ponty moeten zeggen... Wijzelf komen niet op voor een positivistische interpretatie die uitsluitend vraagt naar wat er letterlijk in een tekst geschreven staat. Dat positivisme sluit trouwens elke interpretatie uit, vermits de 'beste' interpretatie het letterlijk afschrijven van de tekst zou moeten zijn. Een interpretatie betwist doorgaans de 'feiten' (datgene wat er geschreven staat) niet. Het gaat echter over de zin van de feiten. Het gaat over 'de interne eisen' van een denken. Het gaat over het *gezichtspunt* van waaruit men leest. Het perspectief van Madison loopt (mede met dit van de late Merleau-Ponty zelf) van het late denken van deze laatste naar het vroege. Ons gezichtspunt is een ander. Het kan op de tekst steunen, maar het kan dit omdat het het *belang* van een ander gezichtspunt onderkent. Het is het gezichtspunt van een filosofie van de eendigheid, die in de positiviteit van de eendigheid postvat en erin slaagt tot verstrekkende belangrijke implicaties door te stoten. Het is het gezichtspunt van Merleau-Ponty zelf (in zijn twee eerste werken) - dat hij echter progressief losgelaten heeft, omdat hij blijkbaar minder goed de implicaties ervan wist te onderkennen. Een gezichtspunt staat of valt met het belang ervan - voor ons mensen. De originaliteit van Merleau-Ponty die ik in zijn vroege werken zoek, betekent dan ook dat Merleau-Ponty hier een *allerbelangrijkst* gezichtspunt - dat in die zin een *waar* gezichtspunt is - inneemt. Ik schakel dus oorspronkelijkheid gelijk met oorspronkelijke waarheid. (Een andere betekenis van oorspronkelijk, in de zin dus dat Merleau-Ponty gewoon anders, of zelfs uniek is, zou banaal zijn, vermits van anderen afwijken, of origineel zijn (in die zin) al te gemakkelijk is.)

Wij achten het dus niet nodig Merleau-Ponty omwille van de 'interne eisen' van zijn denken iets

anders te laten zeggen. Wat hij in zijn vroeg werk zegt, is belangrijk en coherent. Het moet alleen worden toegeëigend. Het gezichtspunt van Madison is dit van het bevestigen van een *logos infini* die staat tegenover *la seule finitude* van het fenomenaal in de wereld zijn - en men ziet onmiddellijk dat de eindigheidsfilosofie reeds weer een *oneindigheidsfilosofie* is geworden. Met de late Merleau-Ponty ziet Madison de fundering van de rede en de logos niet in het eindige aan-de-wereld-zijn, maar begrijpt hij ze als een *archè infini*. Dat brengt het denken van de late Merleau-Ponty in de nabijheid van dit van Hegel. We menen immers dat de *logos infini* moeilijk te onderscheiden valt van de *hegeliaanse logos*. (De verhouding van Merleau-Ponty tot Hegel is zeer verwrongen. We hebben ze in ons proefschrift uitvoerig uiteengezet). Hoe kunnen we en moeten we Hegel in het oneindigheidsdenken onderbrengen?

Hegel heeft klaar de moeilijkheid gezien die met de filosofie van Kant is gerezen. Hegel redeneert als volgt : hoe kan men rekenschap afleggen van de beperkingen (die moeilijk te loochenen zijn) en toch een systeem van oneindigheid van weten (en handelen) veilig stellen ? Op zulke wijze dat men de beperkingen wel erkent, maar aanvaardt als elementen binnen een systeem, als aanleidingen tot een systeem van oneindig kennen en oneindige activiteit, van oneindige voortgang of vooruitgang. Wij voegen er echter bij : helaas (voor Hegel en de late Merleau-Ponty en de aanhangers van elke vorm van zuiver theoretisch of objectief weten) een oneindige vooruitgang of voortgang van altijd maar *hetzelfde*, van de denkactiviteit zelf, denken om te denken, activiteit terwille van de activiteit, denken als het doel zelf, handelen als het doel zelf. Men doet de eindige gegevens circuleren en op zulke wijze meent men de *weerbarstigheid* van de beperkingen onschadelijk te maken, op te lossen, weg te wer-

ken. Men laat immers het eindige *circuleren*, als element van een oneindige activiteit. Het ene eindige gaat onmiddellijk over in het andere, het *slaat* in het andere om, en dit *spel* is zelf de oneindigheid. Dit spel lijkt in alle opzichten op dit van het kapitalisme - zoals Rudolf Boehm heeft aangetoond(3) - waarbij de eindige doelgerichte gebruiksgoederen worden gebruikt, opgelost binnen een systeem van circulatie van oneindige ruilwaarde (de produktie, circulatie en toename van de ruilwaarde is zelf de oneindige activiteit, het doel op zich, de activiteit als zelf doel). Misschien begrijpt men hoe het onder-tussen gedaan is met de positiviteit van de eendigheid. De eindige dingen of doelstellingen zijn niet langer doel. Hun inhoud telt niet langer. Er zijn geen taken meer. Ze zijn nog slechts alibi's om ze te overstijgen. Het gaat trouwens om dit overstijgen zelf - overstijgen terwille van het overstijgen. Het is geen toeval dat Merleau-Ponty zijn late filosofie een denken van de *reversibiliteit* of hyperdialectiek heeft genoemd. (Dit laatste in een dubbelzinnige verhouding tot Hegel - die we hier niet kunnen uiteenzetten). Voor ons is echter belangrijk te begrijpen dat de hegeliaanse dialectiek - maar ook de materialistische dialectiek - en dat de reversibiliteit of hyperdialectiek de genoemde circulariteitsbevestiging zijn, waarbij het verschil tussen de inhouden (van de eindige 'dingen') wordt genegeerd, zodat het nog alleen op het circuleren zelf aankomt. Een bevestiging van onze stelling levert Madison zelf, die daarom overal - ook in de vroege werken circulariteiten ziet : tussen het lichaam en de existentie, tussen de existentie en de wereld, tussen het denken en en de taal, enz.

Ik wil nog kort pogen aan te tonen hoe de late Merleau-Ponty erin slaagt (schijnbaar, zoals we zullen zien) om het verschil tussen de dingen weg te moffelen, zodat ze inderdaad, als

dezelfde dingen die ze zijn, ongestoord in elkaar kunnen overgaan, kunnen circuleren, als eenzelfde grote Zaak. Tegelijk wil ik even aanstippen dat het objectieve weten of het zuiver theoretische weten op zijn niveau niet anders te werk gaat - hoewel dat meestal impliciet blijft, wat betekent dat het niet bewust wordt, of ten tweede, dat men zich wel op weg zet om de 'identificatie' van alle eindige dingen als de circulerende zelfde dingen door te voeren, maar dat men halverwege blijft steken, vermoedelijk omdat men voor de monotonie die dan ontstaat - het verdwijnen van alle verschillen tussen de dingen - terugschrikt.

De late Merleau-Ponty wil het zien (*la vision*) in het zichtbare (*le visible*) doen overgaan, en omgekeerd, zodat in feite tussen beide geen verschil is, of zodat er slechts een verschil is dat telkens weer kan worden opgeheven. Merleau-Ponty wil hun relatie denken. Hij ziet ze in elkaar overgaan : hun manier om hetzelfde te zijn. Merleau-Ponty spreekt over de *circuit* waarop ze zich bevinden, zodat de weg van het zien naar het geziene loopt maar evenzeer van het geziene naar het zien, omdat men op een cirkel kan beginnen waar men wil. Wat moeten we denken van de beschreven verhouding tussen het zien en de zichtbare dingen ?

Het zien leidt naar het zichtbare, brengt het mee. Dit ene lid van de redenering is correct. Merleau-Ponty denkt samen : dat het zien naar het zichtbare leidt, maar ook omgekeerd dat het zichtbare zijn zien heeft. Wat het eerste lid betreft : inderdaad, als er zien is, zijn er zichtbare dingen. Of : er is geen zien zonder zichtbare dingen. Het zichtbare is de conditie van het zien. Voor zover is Merleau-Ponty's afleiding juist. Maar willen het zien en het zichtbare kunnen circuleren, in elkaar overgaan, zodat er geen breuk, geen discontinuïteit is,

zodat ze 'hetzelfde' zijn, dan moet ook het tweede lid waar zijn : als het zichtbare bestaat, dan ook het zien (dat erbij hoort). Dat is een krasse bewering. Als we onder zien menselijk zien verstaan, zou het zonder meer noodzakelijk moeten zijn voor het zichtbare. Het zichtbare zou zijn (menselijk) zien moeten meebrengen.

Het zichtbare zou het zien letterlijk produceren. Dat is onbegrijpelijk. Het is des te onbegrijpelijker naarmate we het zien verbijzonderen, en er een menselijk, cultureel, historisch, gesitueerd zien van maken, ja de menselijke existentie zelf. Men zou nog kunnen vluchten in de bewering dat elk ding zijn eigen zien met zich mee heeft - het zou een zien in een zeer verwaterde vorm moeten betreffen, maar het menselijke zien zou er nog niet noodzakelijk (voor de dingen) door worden. Ofwel zou men kunnen stellen dat de dingen, in de nacht van de tijd, op de mens en zijn zien wachten om zichtbaar te worden. Men zou het heideggeriaans zo kunnen formuleren dat het Zijn de mens nodig heeft. In ieder geval - de verstrengeling van zien en zichtbare dingen veronderstelt dat als ook maar iets bestaat, het (menselijke) zien op de een of andere manier eveneens bestaat. De hyperdialectiek of de reversibiliteit of de dialectiek (zowel deze van Hegel als van Engels) houden deze *cirkelgang* in : als a bestaat, bestaat b, en omgekeerd; als ook maar iets bestaat, bestaat al het andere. We begrijpen, dat, als het zien bestaat, de zichtbare dingen, of althans enkele, eveneens bestaan. De omgekeerde bewering kan men alleen vooropzetten, *poneren*. En dat doen de hyperdialectiek en de dialectiek dan ook. De reden waarom ze dat doen is geen andere dan het veilig stellen van het *oneindigheidsstreven*. Als er geen gegarandeerde overgang, zonder breuk of oponthoud, zonder verschillen, is, verdwijnt het oneindigheidsdenken terstond, en maakt plaats voor een denken van de inhoudelijke ver-

schillen, en, tussen de verschillen, de van de andere dingen verschillende mens, met zijn eigen inbreng en medebepaling.

Ik kan hier slechts eventjes aanstippen dat het objectieve of zuiver theoretische weten, minstens impliciet, dezelfde reductionistische pretenties heeft als de dialectiek (deze laatste is alleen meer helderziende en konsekwenster). De objectieve wetenschap wil uit de concrete verschijnselen hun talloze condities afleiden. Als de mens bestaat, zo redeneert men, dan eveneens allerlei fysische, fysiologische en sociale en culturele condities. De wetenschap boekt hier succes en komt zo tot een enorme kennisuitbreiding. Evenwel, ook voor het wetenschappelijk bewustzijn wordt op deze manier slechts half werk geleverd. Uit de (gevonden) objectieve condities moeten eveneens de concrete verschijnselen worden afgeleid, dit is worden gereconstrueerd, opgebouwd. De werkwijze is analoog aan de dialectische denkwijze van Merleau-Ponty (of Hegel). In feite 'slaagt' ze alleen in de reductie van de gehele realiteit tot niets dan objectieve condities. Als ik straks zegde dat de objectieve wetenschap vaak halverwege blijft steken, bedoelde ik dat men toegeeft niet alles afgeleid te hebben. Ondertussen echter is men toch de weg van de afleiding ingeslagen, en vervolgens blijft slechts het irrationele, of het subjectieve over - zo zegt men. Het resultaat is hetzelfde als bij Merleau-Ponty of Hegel of Engels. In het bovenstaande heb ik er niet op gewezen dat wat in feite 'overblijft' slechts de zichtbare dingen zijn, of bij Hegel het denken, bij Engels een (zeer gedachte-achtige) materie - waarbij de menselijke existentie zich tot zichtbaar ding, of onpersoonlijk denkproces, of proces van de materie herleidt. In de objectieve wetenschap wordt de eindige mens opgelost tot een geheel van objectieve condities.

Ik kan het bovenstaande nog verduidelijken aan de hand van het *oorzaakbegrip*. Het is in principe zo dat de objectieve wetenschappelijkheid de beide volgende principes samenhoudt : dezelfde oorzaken hebben dezelfde gevolgen; dezelfde gevolgen hebben dezelfde oorzaken. Ik verzoek de lezer in de plaats van oorzaak opnieuw 'zien' te lezen, in de plaats van gevolg 'zichtbare dingen', of omgekeerd. Hij zal dan het problematische van het samenhouden van beide uitspraken beginnen beseffen. Opnieuw is slechts één lid mijns inziens correct. Dezelfde oorzaken brengen inderdaad steeds dezelfde gevolgen mee. Maar het omgekeerde geldt niet. Ik verduidelijk met een voorbeeld dat Hegel reeds gebruikt, en waarmee hij - in zijn poging om de oneindige circulatie, dit is, gelijkschakeling van alles met alles door te voeren - in feite reeds alle navolgende wetenschap haar zuiver theoretisch sta-tuut heeft gegeven - het voorbeeld van de regen die de oorzaak van de natte vloer is. Het is juist dat als het regent de vloer vochtig wordt. Dus opnieuw de juistheid van het eerste lid. Evenwel - hoe maakt men duidelijk dat, als de vloer vochtig is, de regen hiervan de oorzaak is ? Hier is meer nodig. Of juistere : het is onmogelijk. Men kan de identiteit van oorzaak en gevolg slechts *poneren*. Hegel heeft het zeer gemakkelijk, en dit omdat hij zeer konsekvent is. Elke oorzaak is voor hem *causa sui*, dit is ze veroorzaakt zichzelf - als gevolg. Ook hier slaagt dat slechts door middel van een reductie - van de regen tot de vochtigheid, zodat de vochtigheid (van de regen) de vochtigheid (van de grond) veroorzaakt : zichzelf. De kritiek op het gangbare oorzakelijkheidsbeginsel moet nog worden uitgewerkt. In mijn proefschrift heb ik hiermee een begin gemaakt.

III

Anti-dialectiek of conflictuele dialectiek.
 De bedoeling die achter het ideaal van zuiver theoretisch weten steekt, is de bevestiging van een oneindigheid van kennis en zijn - via een globale, totale, uitputtende greep op de werkelijkheid. Helaas, de greep reduceert zich tot de activiteit van het grijpen zelf, tot de activiteit terwille van de activiteit, tot het omslaan van het ene in het andere. Immers uiteindelijk moet alles *hetzelfde* zijn : theoretische waarheid of objectieve werkelijkheid. Er is slechts één enkel 'ding' : materie of denken (Hegel). De reductie tot het ene wordt in de late Merleau-Ponty haast onomwonden toegegeven, ondermeer als hij als ultieme waarheid aangeeft : het denken denkt, de taal spreekt, de geschiedenis gebeurt, enzovoort.

De late Merleau-Ponty reageert dus tegen zichzelf als hij zichzelf op dergelijke manier 'ontwapent' voor de eisen van het oneindigheidsdenken (dat nog deels in hemzelf schuilt). Aanvankelijk zag hij de verscheidenheid van de dingen, de eigen positie van de mens, enzovoort. Daarom beleed hij veeleer een anti-dialectiek of een conflictuele dialectiek, die niet alles met alles *verzoent*, dit is *eenmaakt*. In de eerste werken treft men niet de stelling van de overgang van alles in alles aan. Merleau-Ponty heft er de eindige dingen niet op, elimineert hun beperkingen niet - door ze met een soort eenheidsgrond gelijk te schakelen. Hij ziet veeleer de beperkingen als iets positiefs - hoewel ze beperkingen blijven. De concrete verschijnselen bestaan slechts in en met hun beperkingen. Als men de beperkingen opheft verdwijnt de concreetheid, en verdwijnen de dingen. Ik kan hier onmogelijk uitwerken hoe Merleau-Ponty *niet* circulair denkt, hoe hij het *conflict*

- de verschillen tussen de dingen - positief waardeert. Ik stip enkele punten aan. Merleau-Ponty beschrijft de existentie of het organisme als een *centrum van zin*, als een *structuur*, of een *Gestalt* - in positief conflict met de externe en interne situatie of condities, met de elementen, de delen. De existentie of het organisme realiseert zich *in* zijn condities. Merleau-Ponty beschrijft de existentie als een oorspronkelijke, oorzakelijke werkzaamheid, als medebepaling (hoewel hij het woord causale werkzaamheid vermijdt, omdat hij de causaliteit steeds in objectieve zin opvat; hij gewaagt evenmin van medebepaling). Er is hier overal geen sprake van eenheid of verzoening, maar er is een veelheid van existentiële centra die elkaar beperken maar ook ondersteunen. Merleau-Ponty zet in zijn hoofdwerk (*Phénoménologie de la Perception*) anders dan in zijn latere oeuvre uiteen hoe het zien de steun, of de *noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde* (of zonder meer de *conditie*) van bijvoorbeeld het denken is. Het denken kan niet zonder het zien (of het waarnemen). Maar Merleau-Ponty denkt er niet aan te bevestigen dat ook het waarnemen niet zonder het denken, of zonder de taal kan bestaan. Het denken of de taal worden echter wel beperkt door het waarnemen, hoewel ze erop steunen. (Dat sluit natuurlijk niet uit dat het denken of dat de taal het waarnemen beïnvloeden, maar in ieder geval gaat het hier om een gelijkshakeling, het conflict, of het onderscheid, wordt niet uitgewist). Merleau-Ponty beklemtoont de 'dialectiek' tussen een motief en de beslissing - deze van een verschijnsel ten overstaan van zijn situatie. Hij beschrijft indringend de relaties tussen het seksuele leven (de infrastructuur) en het totale leven van de persoonlijkheid, in het bijzonder toont hij hoe de persoon zich in het seksuele realiseert. Merleau-Ponty be-

schrijft magistraal de structurele verstrengelingen binnen het politieke en sociale leven. Hij toont aan hoe de dialectiek tussen de existentie deze is van een positief - eindig - conflict. Overal is hier sprake van verstrengelingen, wederkerigheden, maar in een andere zin dan in zijn late filosofie, en dan bij Hegel bijvoorbeeld, omdat de wederkerigheid nooit in beide richtingen dezelfde is (wat ze in de late filosofie, denk aan de wederkerigheid tussen zien en geziene, wel is).

IV

Voorbij Merleau-Ponty. Ik heb reeds gezegd dat Merleau-Ponty langs een kant blijft vastzitten aan de oneindigheidseis - die hij nochtans afwijst. Ook Merleau-Ponty blijft het houden bij een globale, totale waarheid, die nog steeds de eenheid van alles wil vatten. Na zijn *Phénoménologie de la Perception* is Merleau-Ponty zich het probleem bijzonder scherp bewust geworden. Het heeft tot zijn revisie geleid. Hij is onmachtig gebleven om de existentie, de medebepaling in haar relatie tot waarheid en werkelijkheid te begrijpen. Merleau-Ponty zoekt na zijn hoofdwerk naar een theorie van de expressie - waarbij het minder en minder zo is dat het de mens is die zich uitdrukt; maar veeleer drukt het Zijn zichzelf uit door middel van de mens. *Expressie* is bij Merleau-Ponty een uiterst dubbelzinnige term. Het is de werkelijkheid zelf die erom vraagt van haar impliciet blijven naar expressie - expliciet worden - over te gaan. Merleau-Ponty poogt aan te duiden hoe bij dit proces in feite niets verandert, tenzij dat de werkelijkheid zelf tot uitdrukking komt. Bij *expressie* zou men kunnen menen dat de menselijke medebepaling aan bod komt, dat (om maar iets te zeggen) de

mens zichzelf en zijn wereld, zijn taken en doelstellingen gestalte geeft. Men zou kunnen vermoeden dat het hier om een 'theorie' gaat die aangeeft op welke (eindige) wijze de mens centrum van zin is, hoe hij een eigen inbreng heeft, hoe hij als mens, en dus reeds en op de eerste plaats op het niveau van het bewustzijn, van de existentie, van de doelstellingen en taken, aan de werkelijkheid 'iets doet'. Dat is helaas niet het geval - na alle fenomenologische beschrijvingen die Merleau-Ponty in zijn eerste werken heeft gegeven, en die in de richting van de medebepaling als constitutief element van de werkelijkheid en de waarheid wijzen. Voor een objectieve theorie van de expressie is de menselijke medebepaling veeleer de grote verstoorder, ze is de subjectieve factor die kost wat kost moet worden uitgeschakeld - zodat dan de ware, echte, dit is, objectieve of theoretische werkelijkheid te voorschijn treedt. Als de medebepaling bestaat, bestaat er immers geen totale, voltooide of voltooibare werkelijkheid meer, als de medebepaling bestaat verstoort ze de onafsluitbaarheid van het oneindige kennisproces omdat ze erop wijst dat er doelstellingen en taken zijn die om een realisatie vragen.

Op de een of andere manier moet alles reeds zijn wat het is en ooit zal worden. Alles zit reeds in het begin, en het einde mag niets anders zijn dan het expliciet geworden begin. Begin en einde zijn verwisselbaar of reversibel. Wat er uitkomt is niets nieuws - hoewel men het zo noemt. Het impliciete en het expliciete zijn hetzelfde. Het nest van de vogel zit reeds in de takjes. Of anders, de vogel, maar dan ook bij uitbreiding alle concrete verschijnselen, en bij uitstek het menselijk ingrijpen, hebben geen eigen inbreng. Ze bepalen niet mede. In het bijzonder de mens 'doet' niets aan de dingen die hij benadert, hij brengt ze alleen

aan het licht, wat betekent dat hij wat ze impliciet zijn expliciet maakt. Dat is de enige zin die het nieuwe bezit. Merleau-Ponty spreekt van expressie, of we kunnen zeggen interpretatie (die in feite onmogelijk wordt en onbegrijpelijk, als er geen medebepaling van de mens, en reeds van de andere dingen, bestaat). Ik verduidelijk dit aan de hand van een uitlating van Merleau-Ponty over de Franse Revolutie in zijn laat werk (OE 62). Hij zegt :

"In een zekere zin is alles wat men van de Franse Revolutie heeft kunnen zeggen en wat men zal zeggen, altijd geweest, is vanaf nu erin ... en het is door beter te kijken hoe ze gebeurd is dat men er nieuwe voorstellingen van geeft en van zal geven."

Als Merleau-Ponty slechts zou bedoelen dat de Franse Revolutie steeds mede aanwezig is als men erover spreekt, als datgene waarover men spreekt, dan zou hij niets hebben gezegd. Maar als alles wat men erover kan vertellen in een zekere zin in de Franse Revolutie is, dan wordt de menselijke medebepaling, de eigen inbreng (van de lezer) uitgesloten, in feite wordt uitgesloten dat er een contact, een communicatie bestaat tussen lezer en Franse Revolutie. In feite wordt de lezer gereduceerd tot een louter vermogen om de dingen uit te spreken. Hij moet hiervoor abstractie maken van zijn subjectieve inbreng - die slechts storend werkt op de expliciteatie van de Franse Revolutie. De mens moet een niets worden, een onbepaald wezen, een echo, een weerspiegeling van de realiteit. Pas zo kan men bij de bevestiging blijven van een globale, totale, theoretische werkelijkheid. Men sluit het evidente feit uit dat twee wezens met elkaar communiceren, en dat deze communicatie

werkelijk is, de concrete werkelijkheid zelf, de vogel en de takjes, de Russische revolutionair en de Franse Revolutie, of de natuurlijke dingen onder elkaar. In het bijzonder weigert men te erkennen dat ook de mens een concreet, werkelijk wezen is. Men herleidt hem blijkbaar tot een zuiver geestelijk vermogen dat de realiteit overschouwt, zonder inwerking erop. Men weigert te erkennen dat de mens de realiteit wijzigt door zijn bestaan alleen reeds, dat de aardbol grondig is gewijzigd door zijn optreden, in het bijzonder door de menselijke doelstellingen en het menselijke kennen. En toch, als de mens een werkelijk wezen is, wijzigt hij hierdoor reeds de werkelijkheid, hoort hij er tussen, en is de werkelijkheid de verstrengeling van hemzelf met de dingen. Een theoretische aanpak is onmachtig om te begrijpen wat interpretatie is, zo hebben we gezegd. Dat wordt nu duidelijk. Interpretatie is medebepaling, inbreng (medebepaling is ruimer dan interpretatie). We kunnen uitstekend begrijpen hoe telkens weer nieuwe versies van de Franse Revolutie het licht zien - als de medebepaling aan de werkelijkheid iets doet, als ze deze wijzigt, en als de werkelijkheid zelf de communicatie tussen mezelf en de dingen is. (We kunnen dan zelfs de werkelijkheid retroactief wijzigen). Als de medebepaling bestaat, houden een verandering, een interpretatie, enzovoort, op een schandaal te zijn (dat zijn ze slechts voor het theoretische denken). Ze worden begrijpelijk - zoals het nieuwe kan worden begrepen. Het nieuwe wordt mogelijk omdat het ontspringt uit de communicatie, de Gestaltvorming, van de dingen. Ja zonder gezichtspunt (medebepaling) kan men niet van interpretatie spreken, en begrijpt men veel-
 eer niets.

Hoe moet men de relatie tussen de subjecti-

viteit (de medebepaling) en de werkelijkheid begrijpen? Ik verduidelijk dat een laatste keer door naar een voorbeeld en uiteenzetting van Merleau-Ponty te grijpen. Hoe staat het met de *vrolijkheid* van het landschap? Is ze 'subjectief', geplakt op het objectieve, dit is werkelijke landschap? In de *Phénoménologie de la Perception* zegt Merleau-Ponty dat er in het landschap een of ander intrinsiek kenmerk moet zijn dat de vrolijkheid mogelijk maakt. Dat kan juist zijn, maar de verklaring voldoet niet om de vrolijkheid van het landschap - die zich in en 'op' het landschap manifesteert, niet zo maar in mijn geest - te begrijpen. Traditioneel koppelt men de subjectieve vrolijkheid los van het objectief gegeven landschap. Dat is niet langer nodig als men de inbreng van de zijnden, van de mens in casu, ernstig neemt. Alsof het vrolijke landschap niet het resultaat zou zijn van mijn werkelijk wezen (dat geïnteresseerd is in groene bomen en weiden, in glooiende heuvels, enzovoort) in contact met dit fysische gegeven, dat door middel van deze communicatie precies landschap wordt; alsof ik een niets zou zijn in de (volle) werkelijkheid, en alsof men over de realiteit slechts iets zou kunnen zeggen als men zichzelf tot een objectief gegeven reduceert. Natuurlijk is het landschap niet vrolijk als er geen mensen zouden bestaan, maar ze bestaan tenslotte, en ze hebben hun werkelijke inbreng tussen de werkelijke dingen. Als men dergelijke medebepaling niet aanvaardt, splitst de werkelijkheid zich onherroepelijk in een inwendig psychisch leven waar de vrolijkheid (enz.) zich bevindt, en een objectieve realiteit (die pas de 'echte' werkelijkheid wordt genoemd), ja de mens zelf moet worden gesplitst in een geheimzinnige innerlijkheid en een objectieve uiterlijkheid. In feite begrijpt men zo nog nau-

welijks iets van de concrete werkelijkheid die ons in talloze 'subjectieve' gedaanten verschijnt, als voedsel, als aantrekkelijk of niet, als ver en dichtbij, als waardevol of goed, enzovoort. Men begrijpt hoe de medebepaling, de subjectieve inbreng (die zijn kenmerk van grilligheid en irrationaliteit verliest) de boeman blijft die door elke vorm van zuiver theoretisch weten moet worden bestreden.

Dat blijft zelfs daar waar men meent niet langer *objectiviteit* na te streven, waar men de werkelijkheid subjectief neemt, en opkomt voor een onbegrensd relativisme (Feyerabend). Voor zover men inderdaad bereid is te aanvaarden dat de hypothesen subjectief zijn, zet men wellicht een stap in de goede richting. Iets anders echter is daarbij nog werkzaam. De (subjectieve) hypothesen zijn namelijk ontelbaar, zegt men, de interpretaties zijn eindeloos. Hier blijkt dan weer dat men niet bereid is de menselijke subjectiviteit als *eindig* te beschouwen - wat de kern van de zaak van de filosofie van de eindigheid is. Als men immers de eigen inbreng van de mens *au sérieux* zou nemen, zou men hem als *werkelijk* zien, als een *werkelijke praxis*, en dan houdt op slag elk relativisme op - want men staat pas echt in de medebepaling als men overtuigd is dat men ze in eigen hand heeft, en men dus uit eigen beweging het relativisme kan opschorten (en trouwens in de praxis, in de communicatie van de werkelijke mensen met de werkelijke andere mensen, en de werkelijke dingen bestaat het relativisme in principe niet, tenzij als een vrijblijvend objectivistisch geloof). Let op de theoreticus (filosoof of wetenschapsman). Hij staat buiten de realiteit (zet zichzelf er buiten), hij overschouwt ze, en hij zegt : alles is relatief, dit is, hij gelooft niet in zijn eigen inbreng, hij bepaalt

niet mede (of althans meent dat zo). Deze houding neemt de heideggeriaan aan (of Taminiaux in zijn interpretatie van de late Merleau-Ponty). Hij gelooft in het *Seinsgeschick*, dat over hem komt, dat hij afwacht, en dat hij niet medebepaalt. De heideggeriaan noemt het *Seinsgeschick* eindig, en meent een verdediger van een filosofie van de eindigheid te zijn. Niets is minder waar als al het bovenstaande correct is. Hij schakelt de menselijke inbreng uit. Het minste dat men kan zeggen is dan hier de mens niet eindig-bepalend is; hij is veeleer een *niets*. Maar hoe kan men de eindigheid van een historisch gebeuren ook maar begrijpen, als het in feite buiten de mens om gebeurt, hoe kan men het zich interpreterende Zijn begrijpen, als de mens niet in de communicatie hoort? We zwijgen dan nog over het feit dat tenslotte alle *Seinsgeschicke* slechts interessant zijn voor zover ze uitdrukking van *hetzelfde* zijn, van het proces van omslaan zelf - zodat in feite nooit iets gebeurt, in plaats van altijd *nieuwe* gebeurtenissen, en alles steeds hetzelfde is. Alleen wie de medebepaling ernstig neemt, zowel deze van de mens (zeker op de eerste plaats) als deze van de dingen ten overstaan van elkaar, vermag de diversiteit te begrijpen, evenals het nieuwe, evenals de discontinuïteit, en nog enkele andere zaken meer. Evenwel, zeker is dat dan de realiteit, en op de eerste plaats de mens zelf, *eindig* wordt, onophefbaar. Maar dat is - tegen de pretentie van de traditionele filosofie in - veeleer een beloftevolle kans, om überhaupt in de werkelijkheid een plaats te bezitten, om iets te kennen en iets te doen, om een menselijk leven tot een goed einde te brengen.

Nota's.

- (1) Vgl. R. Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Het Wereldvenster, Baarn, 1974, in het bijzonder § 30.
- (2) Ik heb het probleem uitvoerig besproken in mijn doctoraal proefschrift *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken*.
- (3) R. Boehm, o.c. § 20.

NIETZSCHE : WAARHEID VERSUS MACHT ?

Jan Leyers

Men kan zich de vraag stellen of het enige zin heeft iemands werk te bestuderen dat op het eerste gezicht volledig uitgepluisd en besproken lijkt te zijn. Wat valt er toe te voegen aan de immense reeks Nietzsche-titels ? (Het zijn er intussen meer dan 10.000) Gezien de praktische onmogelijkheid heel de Nietzsche-literatuur door te nemen, is het moeilijk hierop een afdoend antwoord te geven. Niettemin geloof ik dat een bepaald gezichtspunt in deze literatuur ontbreekt. (Alleszins in het deel dat ik ervan heb doorgenomen)

Wat is dan wel dat gezichtspunt ? Laat ik het als volgt samenvatten :

1. In Nietzsches kritiek op het westerse denken en handelen staat het waarheidsbegrip centraal, d.w.z. : pas in het licht van zijn kritiek op het waarheidsbegrip vinden de andere aspecten van zijn filosofie hun zin en samenhang.
2. De problematiek van het waarheidsbegrip draait rond de verhouding waarheid-macht. Tegen de traditionele waarheids- en machtsopvattingen in wil Nietzsche deze begrippen in hun (voor hem) juiste verhouding hersteld zien.
3. De aanzet tot Nietzsches kritiek is op de eerste plaats de praktijk, niet de eventuele onjuistheid van het traditionele waarheidsbegrip. Vooral hierom blijft zijn kritiek relevant voor onze tijd.

4. Een van de belangrijkste stellingen binnen zijn kritiek betreft de verhouding 'onthouding' - 'kennisinhouden'. Tegenover de traditionele opvatting, als zou de onthouding een noodzakelijke voorwaarde zijn om tot kennis te komen, om de kennisinhouden te vatten, stelt Nietzsche dat deze kennisinhouden slechts een voorwensel zijn om de onthouding te rechtvaardigen. Hierover verder meer.

- *het traditionele waarheidsbegrip voor Nietzsche*

De waarheid, aldus Nietzsche, wordt reeds duizenden jaren lang, en zelfs nog door onze hedendaagse atheïsten en antimetafysici, als goddelijk aanzien. Welke nuanceringen en wijzigingen haar inhoud in de loop der eeuwen ook ondergaan moge hebben, men is het altijd eens geweest over haar goddelijk karakter, en als zodanig over haar objektieve waarde. 'Opvallend is dat Nietzsche waarde en doel als synoniemen gebruikt. Wat we als doel nastreven lijkt ons steeds ook waardevol. Waarden leiden ons, het zijn voorstellingen die we trachten te verwezenlijken.' (1) Het spreekt dan ook vanzelf dat, indien men de waarheid objektieve waarde toekent, meer nog, indien men haar als de objektieve waarde bij uitstek ziet, haar als goddelijk beschouwt, men gaat pogen kost wat kost de waarheid te achterhalen, dit doel te bereiken.

Let wel dat het Nietzsche is die waarden als voorstellingen ziet, vanuit een waarden-objektivistisch standpunt krijgen ze uiteraard een ontologisch veel zwaarder gewicht toebedeeld. Dit streven naar waarheid, deze wil om voor alles tot waarheid te komen, noemt Nietzsche de *wil tot waarheid*.

In deze optiek moet men de waarheid nastreven ter wille van de waarheid zelf, en niet om één of ander extern doel. De waarheid is immers

waardevol op zichzelf, doel op zichzelf. Het nastreven van de waarheid om een doel dat buiten de waarheid ligt zou een ontkenning zijn van de objektieve waarde van de waarheid. Dit onvoorwaardelijk nastreven van de waarheid bevat een onvermijdelijke implicatie. Ze wordt ons duidelijk als we de wil tot waarheid belichten vanuit het subjekt dat de waarheid achterna zit. Zoals gezegd volgt uit het toekennen van een objektieve waarde aan de waarheid de imperatief deze waarheid ter wille van zichzelf na te streven en niet om externe doeleinden. Deze externe doeleinden (subjektsgebonden, veranderlijk en tijdelijk) moeten dus tussen haakjes gezet worden bij het streven naar waarheid. Wil men tot waarheid komen, dan moet men afzien van doeleinden die slechts een hinderpaal zouden vormen op de weg naar de waarheid. Wat vereist wordt is een ascetische houding, een onthouding. Voor Nietzsche is het waarheidsideaal dan ook terzelfdertijd een *ascetisch ideaal*, een ideaal van zelfverloochening.

Nu rijst de vraag : welke inhoud heeft men traditioneel aan de waarheid gegeven ? Wat beoogt men volgens Nietzsche bij het streven naar waarheid ? Wat is het - al dan niet bereikte - doel van de wil tot waarheid ? De volgende passages geven ons een antwoord op deze vragen :

- "Het zijn mooie, blinkende, kletterende, feestelijke woorden : redelijkheid, liefde voor de waarheid, liefde voor de wijsheid, opoffering voor de kennis, heldhaftigheid van de waarachtige - (...)" (2)
- "Gesteld, we willen waarheid : waarom niet liever onwaarheid ? En onzekerheid ? Zelfs onwetendheid ?" (...)" (3)

- "We hebben geen orgaan voor het kennen, voor de 'waarheid' (...) (4)
- "De zin voor waarheid, die in de grond de zin voor zekerheid is (...) (5)

In het eerste citaat worden redelijkheid, liefde voor de wijsheid, liefde voor de waarheid, opoffering voor de kennis en heldhaftigheid van de waarachtige met elkaar geassocieerd. De interessantste van deze associaties is de 'opoffering voor de kennis' : hier krijgen we namelijk meteen het dubbel aspect van de wil tot waarheid aangeboden. Enerzijds de ascetische opoffering, de onthouding; anderzijds datgene ten voordele waarvan men zich onthoudt : kennis. Voor Nietzsche is de liefde voor de waarheid een liefde voor de kennis, is de wil tot waarheid een wil tot kennis, m.a.w. de wil om kost wat kost in het bezit te komen van kennis. Het waarheidsideaal is een kennisideaal. Ook in het derde citaat komt deze link tussen waarheid en kennen tot uiting. Het tweede en vierde citaat vertellen ons nog meer : op negatieve wijze formuleert Nietzsche de waarheid als zekerheid en als weten. Dan zou de wil tot waarheid tevens een wil tot weten zijn, een wil tot zekerheid. Brengen we de gegeven begrippen samen, dan komen we tot de volgende omschrijving :

'Voor Nietzsche betekent waarheid in traditionele zin een zekere kennis, een zéker weten.'

Wat kunnen we nog meer over die kennis, over dat weten te weten komen ? Is elke zekere kennis waarheid, of moet kennis nog andere hoedanigheden hebben om waarheid genoemd te kunnen worden, om ware kennis te zijn ?

In 'Voorbij goed en kwaad' lezen we :

"Kant dacht de kunst een eer te bewijzen, wanneer hij van de predikaten van het schone die bena-

drukte en op de voorgrond plaatste, die de eer van de kennis uitmaken : onpersoonlijkheid en algemeengeldigheid." (6)

Onpersoonlijkheid en algemeenheid, universaliteit, zijn de hoedanigheden die de eer, de trots van de kennis uitmaken. Wil kennis ware kennis zijn, dan moet ze onpersoonlijk en algemeengeldig zijn. Deze 'onpersoonlijkheid' heeft een tweeduidig karakter :

- enerzijds houdt ze een niet-betrokkenheid van de kenner, van het subjekt in. De ascetische imperatief, de onthouding, beperkt zich niet tot de keuze van de waarheid als doel-op-zich-zelf, maar werkt ook inhoudelijk door : de om zichzelf nagestreefde kennis mag geen rechtstreekse betrokkenheid op de kenner vertonen, moet a.h.w. 'ascetische', 'onthoudende' kennis zijn.
- anderzijds betekent deze onpersoonlijkheid de onafhankelijkheid van de waarheidswaarde van de kennis t.o.v. de kenner. Of bepaalde kennis waar is, is een vraag die totaal buiten de willekeur van het subjekt valt. Je kan (en je moet) de waarheid achterhalen, ontdekken : je kan ze niet zelf scheppen.

Zekere, onpersoonlijke, algemeengeldende kennis kunnen we samenvatten als objektieve kennis. Voor Nietzsche betekent waarheid in traditionele zin objektieve kennis, objektief weten. De wil tot waarheid is een wil tot objektieve kennis, tot objektief weten. Als dit zo is, dan kunnen waarheidsideaal en ascetisch ideaal samengevat worden als objektiviteitsideaal. In dit begrip zitten namelijk zowel het onvoorwaardelijk nastreven van objektieve kennis (waarheidsideaal) als het zich ascetisch, onthoudend gedragen (ascetisch ideaal) vervat.

Kan men nu over gelijk welk objekt ware, zekere kennis bezitten ? Of moet het een bepaald objekt (of domein van objekten) zijn ? Of kan het slechts een bepaald objekt zijn ?

Het is de '*ware wereld*', de verzameling van alle 'zijnden', van de dingen 'zoals ze op zichzelf bestaan', die exclusief objekt is van ware kennis.

Deze ware wereld staat tegenover de schijnbare, zintuiglijke, wordende wereld. De eerste is waardevol, de tweede slechts schijn, verstoken van echte waarde. Voor Nietzsche vindt de tegenstelling haar oorsprong bij Plato, en wordt ze in het kristendom en door de metafysici gehandhaafd.

- Nietzsches waarheidsbegrip

Nietzsches kritiek op het waarheidsbegrip en de wil tot waarheid is dubbel. Enerzijds wil hij de ware wereld ontmaskeren als een verzameling onbestaande, ingebeelde voorwerpen (met name loochent hij het bestaan van 'dingen op zich'), anderzijds, en dit is mijns inziens het belangrijkste aspekt van zijn kritiek, verzet hij zich radikaal tegen de 'ascetische imperatief', tegen de 'onthouding' die zichzelf tracht te rechtvaardigen door zich als absolute voorwaarde voor het bereiken van ware kennis op te werpen. Zoals we in de volgende bladzijden zullen pogen aan te tonen, is het voor Nietzsche een valse illusie als zou de waarachtige mens beseffen dat de onthouding een onontkoombare eis is bij zijn streven naar waarheid. In werkelijkheid, aldus Nietzsche, zoekt de waarachtige (lees : zwakke, dekadente, machteloze) mens naar een rechtvaardiging voor zijn onmacht, voor zijn van het begin af aan aanwezige 'onthouding'. Voor Nietzsche is het niet de onthouding die voorwaarde is, wel de ware wereld : deze laatste is voorwaarde voor het behoud van de waarach-

tige mens. Zonder de ware wereld zou het ascetisch ideaal zijn verliezen, zou de grond van de machtsaspiraties van de onmachtige wegzinken, en zou de zinloosheid van het bestaan hem plots in alle duidelijkheid voor ogen komen te staan, wat hem ondraaglijk is, daar zijn onmacht uiteindelijk berust op het onvermogen deze zinloosheid te aanvaarden.

Nietzsche loochent het bestaan van zoiets als een ware wereld, maar zelfs indien ze zou bestaan, dan nog zou men haar met alle macht moeten weren, als iets dat een nefaste levenshouding helpt te bestendigen.

De idee van een ware wereld wil Nietzsche met alle geweld afgeschraft zien, en met de ware wereld, automatisch, de tegenstelling wareschijnbare wereld. Wat overblijft is een wereld die niet minder schijnbaar is dan ze traditioneel wordt voorgesteld : haar schijnbaarheid is echter wel ontdaan van elke pejoratieve bijklank.

Het perspectivische verleent de wereld haar schijnbaarheidskarakter. Ze wordt vanuit een oneindig aantal gezichtspunten bekeken, en dit gezichtspunt-gebonden-zijn kan men niet transcenderen. Na aftrek van het perspectivische blijft er niets over, geen wereld die op zichzelf bestaat, geen 'dingen op zich'. De wereld bestaat voor Nietzsche uit een oneindig aantal krachtcentra die, elk voor zich, al de rest meten, betasten, vormen. Geen enkel ding bezit hoedanigheden an sich, los van elke interpretatie. Meer nog : indien men de wereldbouwende krachtcentra buiten beschouwing laat, is het zinloos over 'dingen' te spreken.

In deze kontekst moet men het 'wil tot macht'-begrip plaatsen. De 'wil tot macht' is een aan alle krachtcentra gemeenschappelijke kwaliteit, hij bestaat niet op zichzelf. De krachtcentra, macht-quanten, zijn getypeerd door de invloed die ze uitoefenen en door die

waaraan ze weerstaan. Ze zijn niet uit op zelfbehoud, wel op accumulatie, op overwicht. Na elke konfrontatie tussen twee krachtcentra wordt een nieuwe krachtverdeling bereikt, al naargelang de respektieve macht van de twee elementen : de in de strijd betrokken factoren worden met andere machtquanten bedeed.

Nietzsche stelt nu dat alles wil tot macht is, dat m.a.w. geen enkel krachtcentrum zich kan onttrekken aan de kwaliteit die erin bestaat op elk moment en overal te willen vormen, veroveren. Dit staat lijnrecht tegenover de traditionele opvatting die wil dat de wil tot waarheid precies het tegenovergestelde van de wil tot macht is : niet vormen, interpreteren, veroveren, maar achterhalen, zich onthouden van persoonlijke bepaling. Hoe ziet Nietzsche dan de verhouding tussen wil tot waarheid, wil tot kennis, en wil tot macht ? Wil hij konsekwent met zichzelf zijn, dan moet hij de wil tot waarheid, net als de rest van de wereld, als wil tot macht bestempelen. Dit doet hij dan ook. Kennis is voor hem een middel om een partikulier perspektief op de wereld (of een deel ervan) door te drukken, om de wereld naar dat perspektief te ordenen. Ons kennis-apparaat zou als dusdanig niet op de eerste plaats op kennis gericht zijn, maar op de bemachtiging van de dingen. Hierbij gaat het niet om een achterhalen van het ware karakter van de dingen, maar om een interpreteren van de dingen om ze aldus bruikbaar te maken. De wil tot waarheid - hier niet in de betekenis van 'wil tot objektieve kennis', maar als wil tot kennis in het algemeen - is een wil tot duurzaam-maken, een willen wegwerken van het valse karakter van de wereld door haar een zijnskarakter op te leggen. (Dit in tegenstelling tot het willen achterhalen van haar zijnskarakter) Op zich bezit de wereld dit zijnskarakter niet. Als worden is ze onformuleerbaar, vals, zichzelf tegensprekend.

De kennis is een werktuig van de wil tot macht, die de wereld verandert en ze omzet in een gestructureerd, regelmatig, bruikbaar geheel. De zogenaamde kennisdrift is terug te voeren op een toeëigeningsdrift, een overweldigingsdrift.

Binnen het traditionele waarheidsbegrip impliceerde objectiviteit een a-perspektiviteit, een zo volledig mogelijke uitschakeling van elk perspectief, van al het subjektieve, om het ding voor zichzelf te laten spreken. Daar waar volgens Nietzsche een ding nooit gedefinieerd kan worden zolang niet alle relaties en perspectieven tegenover dat ding in rekening gebracht zijn, is het binnen de traditionele opvatting mogelijk dat één subjekt de waarheid bezit, welke ook de perspectieven van alle andere subjecten mogen zijn.

De traditionele wil tot waarheid is, zoals de wil tot kennis in het algemeen, een wil tot macht, met zijn eigen interpretatie. Wat hem echter onderscheidt is het feit dat hij zichzelf niet als dusdanig erkent. Het Zijn dat hij geschapen heeft, de ware wereld die hij geprojecteerd heeft, zijn produkten van de wil tot macht. De wil tot waarheid gelooft echter aan het bestaan van deze ware wereld, aan haar objektieve realiteit. Hierdoor verliest hij greep over zijn eigen produkt : hij maakt zich ondergeschikt aan datgene wat juist een middel zou moeten zijn om de wereld te beheersen. De wil tot waarheid is aldus een pervers soort wil tot macht die tot ontmachtiging, tot machtsverlies leidt.

Voor Nietzsche is de behoefte aan een metafysische wereld, aan een ware wereld die los van elke menselijke tussenkomst zou bestaan, een gevolg van het feit dat de mens zelf geen zin, geen doel aan het worden weet op te leg-

gen. Het soort mens dat aan Zijn geloof bestempelt hij als een onproduktief, levensmoe soort mens. Erkennen dat iets zo of zo is, en handelen zodat iets zo of zo wordt zijn twee polen die respektieve krachten uitdrukken. De mate van ongelooft is de uitdrukking van de groei van de macht.

Voor sommigen (o.a. Fink in 'Nietzsches Philosophie') is Nietzsches filosofie op dit punt - waar hij spreekt in termen van sterkte en zwakte - een sofistiek omdat hij van de psychologie de beslissende instantie zou maken, omdat voor Nietzsche het blootleggen van de psychologische achtergrond van een bepaald systeem de weerlegging van dat systeem zou betekenen. Ons lijkt het veeleer dat de reële ontmactiging, als implikatie van de wil tot waarheid, een tegenargument voor deze wil tot waarheid vormt. Dat er achter de wil tot waarheid een wil tot macht schuilt, is een feit dat op zich geen weerlegging inhoudt. Wat wel tegen de wil tot waarheid spreekt is de onmacht waarin hij resulteert, en die hij steeds impliceert en vooropstelt.

Laten we nagaan wat waarheid voor Nietzsche nog kan betekenen na het verwerpen van het traditionele waarheidsbegrip (objektieve, zekere kennis, in laatste instantie de adaequatio van denken en zijn) :

"Waarheid : dat betekent binnen mijn denkwijze niet noodzakelijk een contrast, een tegenstelling met de vergissing, maar in de meest fundamentele gevallen slechts een betrekking van verschillende vergissingen tot mekaar : misschien dat de ene ouder, dieper is dan de andere, misschien zelfs onuitroeibaar, voor zover een organisch wezen van onze soort niet zonder kan; terwijl andere vergissingen ons niet dermate als levensvoorwaarden tirannise-

ren, veeleer, gemeten aan zulke 'tirannen', uit de weg geruimd en 'weerlegd' kunnen worden." (7)

"Waarheid is de soort van vergissing waarzonder een bepaalde soort van levende wezens niet zou kunnen leven. De waarde voor het leven is uiteindelijk beslissend." (8)

In een perspektivische wereld verschilt waarheid niet van vergissing, in absoluto genomen. Waarheid is een vergissing naast anderen. Welke vergissing 'waarheid' genoemd kan worden, hangt in laatste instantie af van de levenswaarde van die vergissing voor een bepaalde soort. Nietzsche is dan ook konsekvent als hij z'n waarheidskriterium in de verhoging van het machtsgevoel plaatst, in de kracht. Aldus impliceert elke wil tot macht een wil tot waarheid (niet in traditionele zin, maar ruim genomen), voor zover hij steeds meer macht, kracht en controle wil en waarheid de naam is van datgene wat hem dit méér aan macht, kracht en controle verschaft. Het waarheidsstreven krijgt een nieuw statuut toegewezen : het wordt door Nietzsche ondergeschikt gemaakt aan het machtsstreven. De wil tot waarheid moet zich op een nieuwe manier rechtvaardigen :

"De zin voor waarheid moet zich, wanneer de moraliteit van het 'gij zult niet liegen' afgewezen is, voor een ander forum legitimeren - als middel tot behoud van de mens, als machtswil." (9)

Het streven naar waarheid moet permanent getoetst worden aan de machtsgroei. 'Objektiviteit' heeft dan niet meer de betekenis van 'onthouding', 'zich ascetisch gedragen', maar van 'het vermogen, om zijn voor en tegen in zijn macht te hebben en in het spel te brengen of buiten het spel te houden : zodat men

zich de verscheidenheid van de perspectieven en de affekt-interpretaties voor de kennis weet te benutten.' (10)

We gaan nu wat dieper in op de verhouding 'kennisinhouden-onthouding'. (zie blz. 1, punt 4) Daarvoor is het nodig twee begrippen nader te bekijken, die in deze kontekst een sleutelpositie bekleden : nihilisme en *décadence*.

Nihilisme betekent voor Nietzsche de ontwaarding van de hoogste waarden. De traditionele (kristelijke, door de metafysica bevestigde) waarden hebben opgehouden een zin aan de wereld te verschaffen, ze hebben hun overtuigingskracht verloren. Het is een nieuwe kennis die blijft vasthouden aan de traditionele evaluatie : omdat de ware wereld, die eens alle hoogste waarden in zich herbergde, niet meer bestaat, interpreteert men wat overblijft als 'waardeloos'. De nihilist is de mens die van de wereld, zoals ze zou moeten bestaan, zegt : ze bestaat niet; en van de wereld zoals ze werkelijk is : ze zou beter niet bestaan. De nihilistische devaluatie van de traditionele waarden is geen gevolg van een nieuwe levenservaring, maar een resultaat van deze waarden zelf, ze dragen het nihilisme in zich, het zit er wezenlijk in vervat. Het kristendom en zijn waarden, de traditionele moraal, zijn strekkingen die naar het 'niets' tenderen, ook al verkommen ze dit 'niets' gedurende een tijd als 'summum ens', als 'God'. De formule 'God is dood en wij hebben hem gedood' betekent dan ook : we zijn er ons van bewust geworden dat onze idealen valse verzinsels zijn. Hiermee trekt de wil tot waarheid de laatste konsekventie uit zichzelf : een extreme waarachtigheid komt er tenslotte achter dat de door haar geponeerde waarheden vals zijn. 'God is dood' drukt het

failliet van het objectiviteitsideaal uit : het principe voor alles naar waarheid te willen streven heeft zichzelf, door uit zichzelf, in de loop van z'n ontwikkeling, z'n konsekwenties te trekken, onmogelijk gemaakt. De onmogelijkheid van z'n voltrekking (het bereiken van absolute waarheid), die reeds van het begin in dat principe zelf besloten lag (wegens het niet-bestaan van de ware wereld) komt in een klaar licht te staan. De wil tot waarheid, reeds nihilistisch in de kiem, mondt uit in een daadwerkelijk nihilisme.

Het begrip nihilisme heeft een tweeduidig karakter :

- als teken van de verhoogde macht van de geest is het actief. Het kan een teken van kracht zijn, van een geesteskracht die zo'n ontplooiing heeft bereikt dat de traditionele doeleinden niet meer voldoen. Het actieve nihilisme is dan ook een tijdelijk stadium, een breken met datgene waar altijd in geloofd werd.
- als neergang, teruggang van de macht van de geest is het nihilisme passief : het kan een teken zijn van de zwakte zich nieuwe doeleinden te scheppen, een nieuw 'waartoe?'. De kans zit er inderdaad in dat - ook al wordt het oude ideaal overboord gegooid - men nog altijd de verantwoordelijkheid zelf niet opneemt, dat men het oude ideaal door een nieuw vervangt.

Voor zover Nietzsche zijn eigen denken, de leer van de wil tot macht als het principe van een nieuwe waardencreatie, in de zin van een werkelijke voleinding van het nihilisme begrijpt, vat hij het nihilisme niet langer louter negatief op als de ontwaarding van de hoogste waarden, maar terzelfder tijd positief, namelijk als de overwinning van het nihilisme : de nu uitdrukkelijk ervaren

werkelijkheid van het werkelijke van de wil tot macht, wordt oorsprong en maatstaf van een nieuwe waardencreatie.

Waar Nietzsche het heeft over het nihilisme, over de traditionele nihilistische waarden, duikt steeds weer opnieuw het begrip van de dekadentie op. Kan het ons echter iets leren over het ontstaan, de conceptie van nihilistische waarden, meerbepaald van de absolute waarheid als objectieve waarde die onvoorwaardelijk nagestreefd dient te worden? Heeft het een aetiologische functie of blijft het slechts deskriptief?

Nietzsche noemt een dier, een soort, een individu dekadent, wanneer het zijn instinkten verliest, wanneer het kiest wat hem nadelig is. Dekadentie heeft te maken met ondergang, teloorgaan, meer bepaald het ten onder gaan van de wil tot macht. Indien dit onder één of andere vorm het geval is, is er sprake van dekadentie. Voor Nietzsche bestaat elk organisme uit een oneindig aantal wils-quanten die zich georganiseerd hebben tot een eenheid met een relatieve zelfstandigheid. Zulk een - zij het zeer complexe - organisatie is de mens. Indien nu deze wils-quanten hun eenheid verliezen (wat Nietzsche beschrijft als een diversifikatie van de instinkten) is de dekadentie een feit. De 'décadence', waarvan het nihilisme de 'logika' is, is een fysiologische krachtversnippering.

Naar buiten toe manifesteert deze krachtversnippering zich als een verlies van 'greep op de wereld'. De verzwakte wil tot macht is niet meer bij machte de wereld vanuit zichzelf te structureren, ze naar z'n hand te zetten. Men weet niet meer wat men wil en hoe men het wil. Zoals het bevestigen van de realiteit, het 'ja-zeggen' tot de realiteit voor de sterken een levensnoodzakelijkheid is, zo is de lafheid, de vlucht uit

de realiteit, het 'ideaal' voor de zwakken. Naar binnen toe uit ze zich als een overgevoeligheid, een overdreven prikkelbaarheid, die elk bieden van weerstand als een ondraaglijke onlust ervaart en haar zaligheid alleen kan vinden in het stopzetten van het verzet tegen het kwade, het lelijke. Met een bepaald gebeuren niet in het reine komen is reeds een teken van dékadentie. Het weer openrukken van oude wonden, het zich rondwentelen in zelfverachting en wroeging is een ziekte waaruit nimmer het 'heil van de ziel', maar altijd slechts een nieuwe vorm van ziekte kan voortkomen.

"Objektiviteit als 'Willens-Disgregation' (zo ver kunnen blijven...)" (11)

"Wat zich tegenwoordig als 'objektiviteit', 'wetenschappelijkheid', 'l'art pour l'art', 'zuiver willoos kennen' aandient is grotendeels opgepoetste skepsis en wilsverlamming - voor deze diagnose van de Europese ziekte wil ik instaan." (12)

De pogingen om afstand van de objekten te nemen, om bij de relatie met de objekten de wil uit te schakelen, wijzen voor Nietzsche op een verzwakte wil. Deze pogingen zijn voor de décadent een noodzaak, daar hij niet meer bij machte is de objekten te bemeesteren.

"De wereld scheiden in een 'ware' en een 'schijnbare' is slechts een suggestie van de décadence - een symptoom van neergaand leven." (13)

De als 'Disgregation', diversifikatie van de instinkten beschreven décadence is geen toestand maar een proces. De vraag rijst dan ook : wat houdt het vervallende op zijn weg naar het verval nog samen ? Elke samenhang

veronderstelt immers een 'Trieb', een wil die zich menige 'willen' en krachten ondergeschikt maakt. Indien de diversifikatie van datgene wat oorspronkelijk onder één heerschappij werd samengehouden wil plaatsvinden, moet de heersende wil daarvoor zelf de aanwijzing geven. Zoniet ware de aan alle ondergeschikte instinkten gemeenschappelijk werkzaamheid, zich uit het verband van het geheel los te maken, onbegrijpelijk. Het ten gronde gaan presenteert zich dus als een zich-ten-gronde-richten, als een instinktief uitkiezen van dat wat vernietigen moet. Daarom moet de heersende wil van zulk een geheel een wil tot verval zijn. En voor zover hij met het verval het einde of het niet-zijn van de door hem georganiseerde eenheid nastreeft, is hij wil-tot-niets. Deze wil is echter - zoals elk willen - wil tot macht. Daarom kan hij geen loutere 'Verneinung', geen loutere negatie zijn. De wil-tot-niets is een tegenwil. De zwakken negeren dus niet ter wille van de negatie als zodanig. Door hun negatie willen ze de sterken overwinnen en beheersen. Want daarin zijn de zwakken aan de sterken gelijk : ze breiden hun macht zo ver mogelijk uit. De negatie van de zwakken treedt op als een veroordeling, ze veroordelen in de waarden van de sterken de wil tot macht. Maar deze veroordelende wil is zelf wil tot macht. Hij kan niets anders zijn, alle werkelijkheid is immers wil tot macht. Het is dus de werkelijkheid die veroordeeld wordt. Hoe kan dit gebeuren ? Slechts zo, dat de dekadente machtswil een andere werkelijkheid verzint, van waaruit hij kan veroordelen. Zo wordt bijvoorbeeld in het kristelijk godsbegrip het Niets vergoddelijkt, de wil tot niets heiligverklaard.

"In de geschiedenis van de moraal drukt zich een wil tot macht uit, waardoor de slaven

en onderdrukten, de mislukten en de aanzichzelf-lijdenden de voor hen gunstige waardeoordelen proberen door te drukken." (14)

In tegenstelling tot het nihilisme, de ontwaarding van de waarden, vinden deze waarden zelf hun oorsprong wel in een 'fysiologische ontarding', in een verzwakking van de wil tot macht. Het is belangrijk te zien dat het volledig buiten Nietzsches bedoeling lag een typologie op te stellen, een onderscheid te maken tussen 'dekadente' en 'gezonde' typen. De dekadentie is een proces waar iedereen mee te maken heeft :

"En wat de dekadentie betreft : elke mens die niet te vroeg sterft, vertoont ze : - hij kent dus ook uit ervaring de instinkten die bij haar horen - Voor de helft van bijna elk mensenleven is de mens dekadent." (15)

Uiteindelijk is het begrip 'dekadentie' - ook bij Nietzsche - slechts zinvol en bruikbaar indien we het in een ruimer perspectief dan het louter individuele beschouwen. Dan pas wordt het ook in zekere zin 'verklarend'; dat de westerse cultuur vanuit de *décadence* nihilistische waarden scheidt betekent dan : vanuit een verlies aan doelmatigheid, vanuit een groeiend gevoel van machteloosheid zoekt de westerse cultuur haar toevlucht in nihilistische waarden, tenslotte in het ascetisch ideaal. De vroeger gestelde vraag naar de relatie tussen kennisinhouden en onthouding, de vraag of de waarheid waardevol is omdat zij de ware wereld als objekt heeft, of dat het integendeel de waarde van de ware wereld uitmaakt objekt te zijn van ware kennis, kan nu beantwoord worden. Het is de onthouding, de eis tot objektief gedrag als reactie op de onmacht die primeert. De kennisinhouden, de ware wereld, zijn slechts middelen om

deze wereld, de werkelijke wereld te veroorzaken, en zo het objectief gedrag zich voor zichzelf te kunnen doen rechtvaardigen.

Tot slot enkele bedenkingen bij het voorgaande.

Ondanks zijn heftige kritiek op het objectivistische waarheidsideaal dreigt Nietzsche mijns inziens zelf te vervallen in een objectivistisch machtsideaal. Hij laat na het absoluut karakter van de na te streven (en altijd, onvermijdelijk, nagestreefde) macht te relativiseren, beter : de macht te konkretiseren. De vraag : macht waarover ? wordt nergens gesteld. Als men nu verzuimt het voorwerp van de macht, die zichzelf steeds wil overtreffen, te omschrijven, en macht slechts 'op zich' voorstelt, komt men terecht in een streven naar macht ter wille van de macht. Waarop dezelfde kritiek als die van het waarheidsbegrip zou kunnen gegeven worden. Nietzsche lijkt levenswaarde en macht te vereenzelvigen, zonder de vraag naar de levenswaarde van de macht te stellen. (Het hoeft niet gezegd dat heel wat misvattingen voortkomen uit het ontbreken van specificaties terzake). Wat dit betreft vertoont Nietzsches kritiek volgens mij een lakune, die voorlopig voor verdere invulling blijft openstaan.

Noten

(Citaten in eigen vertaling weergegeven)

1. Duhamel, Kerngedachten van Nietzsche, De Nederlandse Boekhandel, 1979, p. 34
2. Nietzsche, Werke (in drie banden uitgegeven door K. Schlechta), II, 696

3. *ibid.* II 567 (Voorbij goed en kwaad)
4. *ibid.* II 222 (Morgenrood)
5. *ibid.* I 1031 (De vrolijke wetenschap)
6. *ibid.* II 845 (Voorbij goed en kwaad)
7. *ibid.* III 915 (Nagelaten fragmenten)
8. *ibid.* III 844 (Nagelaten fragmenten)
9. *ibid.* III 424 (Nagelaten fragmenten)
10. *ibid.* II 860 (Genealogie van de moraal)
11. Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe van
G. Colli en M. Montinari, VIII₃, p. 55
12. II 671 (Voorbij goed en kwaad)
13. II 961 (Godendeemstering)
14. III 905 (Genealogie van de moraal)
15. VIII₃, p. 158

HET ABSOLUTE VERSUS HET RELATIEVE

Philip Vanhove

I

In deze tekst wil ik enkele gedachten ordenen die gegroeid zijn uit een confrontatie met het denken van R. Boehm en A. Camus. Die ordening gebeurt door een confrontatie tussen het absolute en het relatieve.

Traditioneel verstaat men onder iets absoluut datgene wat volledig los van de rest, op zichzelf kan bestaan en begrepen worden. De term zou afkomstig zijn van het Latijnse *absolvere* wat los-staan betekent. Een goed Nederlands woord voor absoluutheid is zelfstandigheid. Wanneer men bijvoorbeeld beweert dat God absoluut is, wordt bedoeld dat God op zichzelf, los van de wereld, kan bestaan.

Daarentegen is iets relatief als het in verband met iets anders moet gebracht worden om het te begrijpen, of om te bestaan. Een goed Nederlands woord is *betrekkelijk*. Wanneer men bijvoorbeeld beweert dat schoonheid relatief is, betekent dit dat schoonheid afhankelijk is van de toeschouwer of van het historisch moment.

Het is duidelijk dat absoluut en relatief tegengesteld zijn aan elkaar.

Dat deze begrippen sleutelbegrippen zijn uit het westers denken wil ik kort aantonen aan de hand van twee voorbeelden.

De metafysica is op zoek naar een begrip-apparaat dat zodanig opgebouwd is dat men er de gehele werkelijkheid mee kan (re)construeren,

(be)grijpen. Eénmaal het systeem uitgebouwd is, moet elk begrip uit het voorgaande af te leiden zijn. Een probleem hierbij is het sluitstuk namelijk die term die als eerste in de rij komt. Vermits de eerste term niet kan verklaard worden vanuit voorgaande termen moet zij uit zichzelf te begrijpen zijn. Metafysica moet dus een beroep doen op een absolute term. Welke die term is, of de mens hem kan kennen, of die werkelijk bestaat, is er een *causa sui*, ... ?, zijn de gekende metafysische knelvragen.

Het existentialisme dat zich wars van alle metafysica ontwikkelt, worstelt met een analoge problematiek.

Het legt de nadruk op het feit dat het individu begin en einde van zijn bestaan niet in eigen handen heeft. De existentie wordt bepaald door iets er buiten. De existentie is dus relatief. In het religieus existentialisme is die relativiteit slechts een beginpunt dat als springplank naar het absolute roe gebruikt wordt. De gehele discussie tussen de religieuze en de atheïstische existentialisten is dan of de mens al of niet die sprong moet maken.

Zo blijken twee aan elkaar tegengestelde stromingen over hetzelfde probleem te gaan, met name de verhouding tussen het relatieve en het absolute.

Omdat relativiteit en absoluutheid sleutelbegrippen zijn uit de westerse filosofie kunnen zij ons ook beter in staat stellen een filosofie van de eindigheid, die de eindigheid van het mensenbestaan als een positieve voorwaarde beschouwt, te leren begrijpen onder andere door haar met de problemen van de westerse traditie te confronteren.

Maar misschien praat men beter over een filosofie van de relativiteit dan over een filosofie van de eindigheid. Het begrip eindigheid roept het begrip oneindigheid op. Men is

dan geneigd om het menselijk bestaan voor te stellen als een worsteling om voortdurend de grenzen te verleggen en naar het oneindige toe te evolueren. Eindeigheid en oneindeigheid begrenzen dan elkaar en die ultieme grens kan de mens niet overschrijden. Maar een begrensde oneindeigheid kan toch slechts een onechte oneindeigheid zijn. Oneindig is toch het onbegrensde. Vandaar dat de echte oneindeigheid zowel het eindige als het onechte oneindige omvat. Dit echte oneindige is het absolute.

In de filosofie van de eindeigheid moet het, mijns inziens, gaan over een confrontatie tussen eindeigheid en echte oneindeigheid. Dit is duidelijker als we het hebben over de confrontatie relatief - absoluut.

Wat betekent het te beweren dat het menselijk bestaan relatief is ? Dit wil zeggen dat de existentie bepaald wordt door iets buiten zich, met name de wereld. De mens kan niets zonder de wereld. De mens verlangt dingen van de wereld die zij niet geeft. De relatie mens - wereld is dus een conflictrelatie.

Dat de menselijke existentie relatief is, betekent dat de mens slechts kan zijn en begrepen worden vanuit zijn relatie met de wereld. Die spanningsrelatie met de wereld is het fundament (\neq het wezen) van het mensenbestaan. Het is het principe van waaruit de mens kan bestaan en begrepen worden.

Loont het echter nog wel de moeite om over dit principe na te denken ? Ik meen van wel omdat men tot nu toe weigerde om de consequenties uit dit uitgangspunt te halen. Zo is onze cultuur weinig meer dan de poging van de mens zijn eigen fundament te ontlopen. Met als resultaat de vernietiging van de mens.

Deze zwaargeladen uitspraak wordt mijns inziens voldoende gefundeerd in het werk van Boehm.

Dat de mens zijn eigen existentie ontvlucht komt hierop neer dat hij probeert zijn relatief bestaan in een absoluut zijn om te bouwen. Of, anders gezegd, hij wil het conflict tussen mens en wereld opheffen. Dit kan op verschillende manieren.

Wanneer twee mensen ruzie maken met elkaar verdwijnt de ruzie als één van de mensen vernietigd wordt, als de één zich onderwerpt aan de ander of als een derde sterk genoeg is de twee eerst in toom te houden.

In de bij ons nu zo populaire Oosterse wijsheid maakt men meestal gebruik van de eerste manier. De wereld wordt tot schijn (maya) geproclameerd en al het menselijk verlangen tot ijdelheid. De tweede manier bestaat uit een poging de mens tot de wereld te herleiden (objectivisme) of om de wereld tot de mens te herleiden (subjectivisme).

Bij de derde manier komt het absolute op het toneel, het is dit principe waaruit zowel mens als wereld harmonieus af te leiden zijn. Wanneer de mens zijn bestaan vanuit die absolute hoek bekijkt, verdwijnt het conflict.

Die verzoening is een zaak van de metafysici en wij zouden hier kunnen ingaan op denkers zoals Schelling, Spinoza en Descartes. Zij zoeken het absolute op om de mens een harmonieus, conflictloos bestaan te schenken. "Verenig U met God en ken de waarheid" roept Descartes. "Sta op het standpunt van de substantie en word onsterfelijk" pleit Spinoza. De latere Schelling smeekt ons op te houden te filosoferen en te beginnen in het absolute te geloven.

De mens bezit dus, zo schijnt het, veel manieren om zijn relatief bestaan in een absoluut om te zetten. Het hoeft ons dan ook niet te verwonderen dat die ambitie als een rode draad door onze cultuur loopt. De christelijke leer meent het absolute dichter bij de mens te

brengen door de christusfiguur. De wetenschap zoekt nog steeds het archimedische steunpunt van waaruit men de gehele wereld zou kunnen verplaatsen. De economie ontwikkelt verder haar produktieapparaat om een grenzeloze behoeftebevrediging te scheppen.

Wijst dit alles er niet op dat een filosofie van de relativiteit haar bestaansrecht heeft ? Moet er niet nagedacht worden over de schizofrene situatie waarin de mens enerzijds voortdurend zijn relativiteit bevestigt en anderzijds het absolute verlangt ?

II

Indien het antwoord op de zoëven gestelde vragen bevestigend is, kan het nuttig zijn enkele thema's van de relativiteitsfilosofie te schetsen.

De relativiteitsfilosofie vertrekt vanuit de relativiteit van de existentie. Zodoende is het zeker niet aan haar het bestaan van het absolute te bewijzen. Wie beweert dat het absolute bestaat, zegt meer dan het relatieve uitgangspunt inhoudt en dit meer moet door hem verantwoord worden. Een eerste thema van de relativiteitsfilosofie is dan ook het bevragen van de zogenaamde absoluutheidsbewijzen. Mogelijke vragen zijn : betekent bestaan niet altijd er-zijn-voor-de-mens ? Wordt het absolute daardoor niet relatief ? Is relativiteit geen voorwaarde om te kennen ? Hoe is de verhouding tussen het absolute en het relatieve ? Is door de ambivalentie van de gronden het absolute niet relatief ?

Deze vragen kan een absoluutheidsfilosofie slechts ontlopen door het absolute als

vanzelfsprekend voor te stellen. Maar is dat niet in strijd met alle menselijke ervaring? Waarom is er dan relativiteit? Is filosofie dan niet een overbodige 'Spielerei'?

Deze vragen wijzen erop dat het absolute, voor de absoluutheidsfilosoof zich niet als iets vanzelfsprekend aanbiedt. Het absolute ziet hij dan ook meestal als een bijzonder doel.

Wanneer de mens een doel nastreeft, is het meestal omwille van een reden die buiten dit doel ligt. We eten, niet om te eten, maar om in leven te blijven. Waarom willen we in leven blijven? Omdat we het leuk vinden. Waarom willen we leuke dingen doen?... Deze ketting van vragen wijst erop dat elk doel slechts haar betekenis heeft als ondergeschikt aan een ander doel. De doeleinden waarover hier sprake is, zijn relatief. Een absoluut doel daarentegen wordt niet omwille van iets anders, maar omwille van zichzelf nagestreefd. Het absolute moet men dus nastreven omwille van het absolute, met andere woorden met moet zelf willen absoluut worden. Omdat de dood bij uitstek het relatieve reveleert, uit het absoluutheidsverlangen zich in een vlucht voor de dood.

Maar kan men met relatieve middelen dit absoluut doel nastreven? Neen, want dat zou betekenen dat het relatieve voorwaarde is om absoluut te worden, en dit betekent dat men het absolute niet meer uit zichzelf zou kunnen begrijpen. Misschien kan men met een absoluut middel het absolute bereiken? Neen, want een absoluut middel is een middel dat omwille van zichzelf nagestreefd moet worden (bv. weten omwille van het weten). Zodoende krijgt men een ontwikkeling van middelen los van het doel.

Het absolute is onbereikbaar zowel met relatieve als met absolute middelen. Die impasse is het gevolg van de eigen aard van het absolute dat als het losstaat van de rest ook

onbereikbaar is voor elk middel. Anders gezegd het absolute tot doel maken of een doel absoluut stellen kan niet want het absolute is het samenvallen en opheffen van middel en doel.

Door haar kritiek kan de relativiteitsfilosofie wijzen op het ambivalente van de middel-doel verhouding. Middelen moeten in functie van de doeleinden bepaald worden, de doeleinden in functie van de middelen. Een verbreking van de spanning middel-doel geeft aanleiding tot wantoestanden. Ook hier lijkt de relativiteit een voorwaarde om zinnig over middel en doel te kunnen praten.

De relativiteitsfilosofie moet het absoluutheidsdenken ook nog omwille van een andere reden op de korrel nemen met name de manier waarop zij over de relativiteit denkt.

Het is inderdaad zo dat een filosofie van het absolute ook de relativiteit als uitgangspunt kan nemen (bv. de religieuze existentialisten). Dit doen zij echter op een bijzondere wijze namelijk door de spanning mens-wereld tot een ondraagbaar maximum op te voeren. Dit kan onder andere door onder het verlangen van de mens steeds het absoluutheidsverlangen te verstaan. Verlangen naar vrijheid wordt verlangen naar absolute vrijheid. De botsing mens-wereld wordt dan zo problematisch dat het bestaan van het absolute noodzakelijk wordt. Dit is de wijze waarop het godsbestaan bewezen wordt (bv. bij Thomas). Zonder God kan de mens niets, door God kan de mens alles. Omdat de mens alles wil kunnen, moet God bestaan. De eindigheid die de absoluutheidsfilosoof tot thema neemt, is niet de relativiteit maar de nietigheid van de mens en zo wordt het absolute de noodzakelijke voorwaarde.

Maar voorwaarde waarvoor ? Voor het handelen en het kennen. Maar kan de relatieve

mens dit dan niet ? Of is hier van een bijzonder handelen en kennen sprake ? Inderdaad, wanneer de absoluutheidsfilosofen spreken over handelen en kennen bedoelen zij 'het goede doen' en 'het zekere kennen'. Bij Descartes is duidelijk hoe God voorwaarde is om het traditionele waarheidsideaal te realiseren. Wanneer Kant zijn moraal wil gronden moet ook hij een beroep doen op het absolute. Zo blijken de klassieke waarheidsopvatting en moraal samen te hangen met het verlangen naar het absolute.

Geen wonder dus dat vanuit die hoek een relativiteitsfilosofie nihilistisch wordt genoemd. Haar ontbreekt immers de absolute grond en zo is waarheid noch moraal mogelijk.

Maar is het niet eerder omgekeerd ? Bestaan waarheid en waarde niet slechts vanuit bepaalde situaties ? Is waarde niet de spanning tussen norm en feit ? Is de echte nihilist niet diegene die normen stelt los van de feiten of de feiten los van de normen ? Het lijkt mij de verdienste van A. Camus in *L'Homme révolté* aangetoond te hebben, dat elke handeling gemotiveerd vanuit een absolute norm tot nihilisme leidt, dit wil zeggen tot vernietiging van elke waarde. Is het niet Nietzsches verdienste aangetoond te hebben dat elk absoluut waarheidsideaal evenzeer leidt tot de vernietiging van de mens ?

Het probleem is vandaag de dag brandend actueel. We horen overal een pleidooi voor een teruggrijpen naar absolute waarden (Tindemans' ethisch reveil) als tegenpool van het huidig nihilisme. Als Camus en Nietzsche het echter bij het rechte eind hebben is hier geenszins van een tegenpool sprake, maar wil men de ziekte met haar eigen oorzaken bestrijden.

Het huidig nihilisme wordt niet veroorzaakt door een gebrek aan absolute waarden

maar door een gebrek aan waarden. De mens van onze tijd reageert nog altijd als een romanticus die, nadat hij ontdekt heeft dat de ideale liefde niet bestaat, van geen liefde meer wil weten. Het is niet omdat het leven geen absolute zin heeft, dat het zinloos is.

Zo komen wij bij een ander thema van de relativiteitsfilosofie: de vervreemding. Het is een thema dat elke filosofie tot het hare zou moeten maken, omdat zij zich moet bezig houden met het geluk. De kernvraag lijkt mij hierbij te zijn : maakt het absolute gelukkig of ongelukkig ? Vervreemdt het absolute of heft het de vervreemding op ? De handboekjes van de filosofie gaan allen akkoord met de bewering dat de filosofie uit de mythe geboren is. Onder mythe moeten wij dan begrijpen een verhaal dat aan elke gebeurtenis uit het leven een zin geeft. De mythische mens leefde in harmonie met zijn wereld omdat alles er zijn betekenis had. Met de geboorte van de filosofie wordt de mythische zin in vraag gesteld, bekritiseerd en ontstaat de breuk. Het harmonieus bestaan wordt een gebroken bestaan. Het is nu net alsof de filosoof met schuldgevoelens over die breuk zit want hij probeert voortdurend die eenheid te herstellen en de mens een nieuw harmonieus bestaan te schenken. Zo meent hij de mens gelukkig te maken door hem een nieuwe mythe te schenken, door het absolute te geven. Traditioneel ziet men dan ook vervreemding als het niet harmonieuze bestaan van na de 'zondeval'.

Vervreemding opheffen zou betekenen intreden in een nieuwe mythe. Maar heft de mens dan niet tegelijkertijd zijn eigen bestaan op ? Als het zo is dat de spanning voorwaarde is voor de existentie : vernietigt en vervreemdt de harmonie dan niet het bestaan ? Is de mythe dan niet vervreemdend

in plaats van de relativiteitsfilosofie ?
Zou de mens dan toch niet dat wezen zijn
dat niet wil zijn wat het is, namelijk rela-
tief ?

Zo komen we terug bij ons uitgangspunt. De mens probeert voortdurend zijn eigen relativiteit te ontlopen en meent zo gelukkig te kunnen worden. De relativiteitsfilosofie waarschuwt er echter voor dat de relativiteit voorwaarde is voor de existentie. Deze voorwaarde ontlopen zou wel eens nefast kunnen zijn.

De keuze zou wel eens een zaak kunnen zijn van leven of dood. Solitaire of solidaire ?

