

Nederlandse vertaling onderaan

Kritischer Brief Rudolf Boehms vom 12. April 1975 über mein Buch *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft* (1975) und meine Antwort, die sich auf sein Buch *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* (1974) bezieht.

(Der folgende Text wurde 2017 im Zusammenhang von „Erinnerungen an Rudolf Boehm“ für die Festschrift (Eerenschrift) zu seinem 90. Geburtstag geschrieben).

Als Rudolf in Gent und ich in Heidelberg waren, publizierte er 1974 sein Buch *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*¹, das er damals als sein philosophisches Hauptwerk betrachtete und das er mir mit folgender Widmung zuschickte: „Anaxagoras lehrt, dass alle Tiere die tätige [aktive] Vernunft haben, aber nicht die leidende [passive], die gleichsam der Dolmetscher des Verstandes ist' (Goethe). Für Iso, in dankbarer Freundschaft von Rudolf. 12. April 1975“. Im selben Jahr 1975 wie diese Widmung hatte ich meine Heidelberger Habilitationsschrift *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*² veröffentlicht. Es ist dies das einzige systematische philosophische Buch, das ich bisher in meinem Leben geschrieben habe. Es ging mir hauptsächlich darum, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft voneinander abzugrenzen und ihre Beziehungen zueinander zu verdeutlichen. (II. Abschnitt). Ich versuchte, Sinnlichkeit als unmittelbares leibliches Bewusstsein von Gegenwärtigem; Verstand als mittelbares vergegenwärtigendes Bewusstsein von Bewusstsein von Abwesendem (Vergegenwärtigtem) zu verstehen, z.B. Erinnerung als mehr oder weniger anschauliches Bewusstsein eines eigenen vergangenen Bewusstsein von etwas (z.B. eines vergangenen Wahrnehmens von etwas); oder Verstand als bloss Phantasie als vergegenwärtigendes mehr oder weniger anschauliches Bewusstsein von etwas Unwirklichem (bloss Phantasiertem) zu bestimmen, oder Verstand als vergegenwärtigendes Bewusstsein eines fremden Bewusstsein (z.B. des Bewusstseins von etwas eines Tieres oder eines anderen Menschen). Dabei muss in diesem vergegenwärtigenden Verstandesbewusstseinarten das unmittelbare sinnliche Bewusstsein des Gegenwärtigen als unanschauliches (durch die anschauliche Vergegenwärtigung verdecktes) Fundament vorhanden sein, wenn die Vergegenwärtigung nicht zur traumhaften Gegenwärtigung (zu einem traumhaften Gegenwartsbewusstsein) werden soll. Die Vernunft stellte ich dar als verschiedenartige Gestaltungen (Kultivierungen) der Sinnlichkeit durch den Verstand oder als Institutionen des Verstandes in der Sinnlichkeit, nämlich als Bildbewusstsein, darstellendes Spielbewusstsein, Zeichenbewusstsein, Sprachbewusstsein, ethische Gewohnheit.

In seinem Gutachten für die philosophisch-historische Fakultät von Heidelberg hatte Prof. Michael Theunissen geschrieben, dass in meiner Schrift seit langem die Philosophie Edmund Husserls wieder fruchtbar werde. Und auch der zweite Gutachter, Prof. Ernst Tugendhat, damals ein der Phänomenologie Husserls nicht wohl gesinnter Sprachanalytiker und Verehrer von Martin Heidegger, lobte das soeben angedeutete Stück II meiner Dissertation. Er bemerkte aber, dass ich in einem „rustikalen [bäuerischen] Stil“ argumentiere, was mich ehrte. Denn als Kind wollte ich Bauer werden und kenne heute im kleinen Dorf Krattigen, in dem ich wohne, alle Bauern, ausser einem, und interessiere mich sehr für ihre Landwirtschaft. Manchmal arbeite ich sogar bei einem nahe gelegenen Bauern mit, indem ich die Kühe mit Heu füttere oder ihren Stall ausmiste.

¹ Martinus Nijhoff, Den Haag

² Walter de Gruyter, Berlin , New York

Schon vor der Zusendung meines Buches an Rudolf hatte ich ihm einen mit meiner Schreibmaschine geschriebenen Text meiner Habilitationsschrift zugeschickt mit der Bitte, sich ihm gegenüber vor der Veröffentlichung kritisch zu äussern. Er hatte aber dafür keine Zeit, da er mit der Publikation seiner *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* beschäftigt war. Aber wir hatten noch früher in Gent eine mündliche Diskussion über unsere gegenseitigen Meinungen geführt. Dieses Werk Rudolfs hatte eine ganz andere Perspektive als meine Habilitationsschrift, deren Text übrigens ursprünglich nur als Einleitung zu einer Philosophie der Intersubjektivität gedacht war. Seine *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* ist ein historisches Buch, das die wichtigsten geistigen Grundlagen der europäischen Geschichte hervorhebt, interpretiert und der Kritik unterzieht.

1. Brief von Rudolf Boehm

. Nach der Veröffentlichung meiner Habilitationsschrift erhielt ich von Rudolf folgenden Brief, der auf den 27. November 1975 datiert ist:

„Lieber Iso, verehrter Freund. Haben Sie von Herzen Dank für die Übersendung Ihres neuen Buches und die freundlich-ironisch-apologetische Widmung! Ich beglückwünsche Sie sehr zur Erscheinung dieser Ihnen gelungenen Klärung so grundsätzlicher Fragen für Sie selbst, die wesentliche Klärung auch vielen anderen bieten sollte, denen, wie mir selbst, gerade das Grundsätzliche Ihrer gegenwärtigen Orientierung fragwürdig bleibt. Ich habe Ihnen von meinen grundsätzlichen Gegenfragen ja schon ausführlich gesprochen – und es war ein schönes Zeichen für uns beide, denke ich, dass unsere Diskussion rasch ins Konkreteste gehen konnte. Inzwischen wissen Sie wohl aus meiner „Kritik [der Grundlagen des Zeitalters]“ mehr und genauer, inwiefern ich alles, was Sie darlegen, selbst das Überzeugendste, in einer Perspektive sehen muss, die Ihren leitenden Intentionen – was hilft es, sich das zu verbergen – völlig widerspricht. Aber ich will jetzt darauf nicht noch einmal eingehen. Denn mir scheint, vorerst dürfe ich von Ihnen erwarten, dass Sie sich mit gleicher Deutlichkeit über Ihre Reaktion auf meine „Kritik“ (die, wie mir scheint, auch eine vorweggenommene Kritik an einem Unterfangen wie dem Ihrigen einschliesst) mir gegenüber aussprechen. Ist meine Einbildung anmassend, darauf ein gewisses Recht anmelden zu dürfen? Dabei erwarte ich mir davon ja nichts anderes als Gegenkritik, deren Artikulierung uns aber beiden Gewinn bringen dürfte.

Ich erwartete mir wirklich viel davon, denn jedenfalls finde ich, dass Ihr Versuch reines und vorzügliches Vorbild davon ist, was Philosophie heute im Sinne der klassischen Philosophie – oder als verwirklichte Theorie der Vernunft oder als reine Reflexion des Bewusstseins – „noch“ zu sein vermag. Diese Reinheit ihrer Darstellung, die getragen ist von durchaus ursprünglichen Einsichten, macht allein schon Ihr Werk wertvoller für mich als viele berühmte zeitgenössische philosophische Literatur: als einen reinen Prüfstein für die Sachlichkeit meiner eigenen Gegenmeinung. Und ich bewundere schrankenlos den Mut, mit dem Sie, vielleicht als erster seit Husserl, sich über die Frage der Idee der Philosophie und ihrer Methode – wenn sie denn bleiben soll, was sie war – sich entschieden auszusprechen wagen. Dass Ihr Werk ein so mutiges Buch ist, ist vielleicht das Rühmendste, was darüber zu sagen ist.

Aber Sie werden das selbst empfinden, denn Sie sind nicht ein mutiger von der Art, der seinen eigenen Mut nicht kennt, sondern ein Tapferer. Wenn Sie das aber selbst empfinden – täusche ich mich? – dass Sie damit auch irgendwo fühlen, dass durch die Bedeutung dieses Mutes eigentlich Ihr eigenes Vernunftproblem überholt wird – um nicht zu sagen – ist. Ich meine in der Tat, dass Ihr Buch schon wieder über sich hinaus weist.

Sie verstehen das alles doch, lieber Iso, so kameradschaftlich, wie es gemeint ist?
Lassen Sie mich wissen, was Sie gegen mich einwenden.

In treulicher Verbundenheit und freundschaftlicher Verehrung
stets Ihr Rudolf

Bestimmen Sie bitte, was mit dem Manuskript Ihres Buches geschehen soll, das noch in meinem Besitz ist.“

2. Meine ungefähre Antwort auf seinen Brief

Ich kann mir nicht vorstellen, dass ich auf Rudolfs grundsätzlichen, mich freundschaftlich herausfordernden Brief nicht geantwortet hätte; ich weiss aber nicht mehr, was genau ich in meiner wahrscheinlich handschriftlichen Antwort schrieb. Vielleicht besitzt Rudolf meinen Brief noch, aber ich vermute eher, dass dies nicht der Fall ist. Und wenn er ihn noch haben sollte, dann würden heute seine schwachen Augen es ihm kaum erlauben, ihn zu finden, geschweige denn zu lesen. Was ich noch habe, sind Notizen über sein Werk *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, die, wie Rudolf mir einmal sagte, seine „Kritik der reinen Vernunft“, und die, wie er mir schrieb, auch eine Kritik an meiner Habilitationsschrift über den Begriff der Vernunft ist. So erlaube ich mir im Folgenden, diese Notizen als Antwort auf seine Kritik an meinem Versuch vorzulegen:

„Rudolf ist der Meinung (1. Kapitel seiner *Kritik*), dass Todesflucht der ursprüngliche Grund des Ideals rein theoretischen Wissens sei, wie dieses Wissen im zehnten Buch der Nikomachischen Ethik von Aristoteles gekennzeichnet wird. Enthält aber nicht das Aristotelische Ideal der Theoria (=Schau des Ewigen) das **bleibende** Wissen um den eigenen Tod? Aristoteles dachte: Der Mensch soll im klaren Bewusstsein seiner Sterblichkeit, insofern es ihm möglich ist (*eph'hoson endéchetai*), sein Leben in seiner höchsten [für Aristoteles = dem Menschen eigensten] Weise im Tun (Erkennen) der Wahrheit (*aletheuein*) verbringen. So „soll er in einer unsterblichen Weise handeln (*athanatizein*) und alles tun, um gemäss dem Besten in ihm selbst zu leben. Auch wenn dies nur in geringem Mass möglich und von geringem Wert ist, ist es doch viel besser als alles andere. (*Nikomachische Ethik*, Buch 10, 1177b 33- 1178a 2.)

Boehm schreibt selbst, dass nach Aristoteles die **Einsicht** in die **Notwendigkeit** des Todes zur höchsten dem Menschen möglichen Tätigkeit (*enérgeia*) seines Geistes (*nous*) führt. Der Rückgang zum Eigentlichen des Menschen geschieht also nach Aristoteles im Wissen um seine Sterblichkeit. Boehm meint aber, dass im *theorein* (Schauen des Ewigen), das nach Aristoteles dem sterblichen Menschen nur „in sehr beschränkter Masse und sehr unvollkommen möglich ist“, eine Verdrängung des Wissens um den Tod liegt. Dass die *theoria* bei Aristoteles eine Todesflucht sei, halte ich nicht für richtig. Das *theorein* (Schauen des Ewigen) soll nach Aristoteles, soweit es möglich ist, **trotz** unseres Todes geschehen und nicht im Verdrängen des Todes.

Gegen das, was Boehm auf S. 24 und 24/25 seiner *Kritik der Grundlagen* schreibt, ist zu sagen: Aristoteles behauptet sehr wohl dass das *theorein* (Schauen des Ewigen) Sache von uns Menschen sei, aber er betont auch, dass dieses *theorein* für uns als „zusammengesetztes Wesen“ (*syntheta*) nicht die einzige Tätigkeit sein kann, sondern dass wir uns sehr viel um die Notwendigkeiten und Bedürfnisse unseres sterblichen Lebens kümmern müssen.

S. 24 und S. 105 seiner *Kritik* schreibt Boehm, dass Aristoteles das *theorein* als Mittel dem Streben nach Unsterblichkeit unterordne. Das ist sicher falsch. Denn Aristoteles strebt nicht primär die Unsterblichkeit an, sondern das *theorein* (Schauen des Ewigen), das auch etwas Unsterbliches ist. Boehm sagt nicht, warum nach Aristoteles das *theorein* (das Schauen des Ewigen), „um sich selbst willen geschieht“ (*heautou heneka*), also seinen Zweck in sich selbst hat, nämlich weil es Wissen des Höchsten und damit auch höchstes Wissen ist, sondern er interpretiert das *theorein* als ein blosses Mittel, um sich von der Not und Notwendigkeit, Bedingtheit und den Bedürfnissen sowie vom Tod zu befreien. (*Kritik*, S. 30)

Wie steht es mit der anderen Boehmschen These (3. Kapitel seiner *Kritik*), dass die moderne Verdrehung von Zweck und Mitteln die Auswirkung des antiken Ideals der *theoria* sei? Das von ihm namhaft gemachte *tertium comparationis* ist die Todesflucht, die er in

diesem Zusammenhang in der Weise Pascals auch „Ablenkung“ (*divertissement*) vom Tode nennt. Er sieht das *theorein* als ein Sich-ablenken vom Tode im Pascal'schen Sinn (S. 99, 103, 104). In diesem *divertissement* liegt die Verkehrung von Zweck und Mitteln (S. 99/100).

Aber man kann auf den eigenen künftigen Tod, will mir scheinen, auf zwei Weisen reagieren: Indem man sich in blosse Lebensmittel zerstreut, um sich von ihm abzulenken („ihn zu fliehen“, wie Boehm sagt), oder aber, indem man sich auf das dem Menschen Eigenste, auf sein wahres Ziel zurückbesinnt, das nun wunderbarerweise tatsächlich einen Bezug zum Unsterblichen hat..

Boehm unterschiebt dem theoretischen Ideal im Sinne von Aristoteles ein Leben im „als ob“: so zu tun „als ob man unsterblich sei“ (S.95) Das ist keineswegs Aristoteles' Meinung. Aristoteles sagte nur, dass das *theorein* etwas unsterblich Göttliches im Menschen sei, das dieser manchmal, in wenigen und kurzen Zeiten, als sein Höchstes betätigen kann. Er sagte im 7. Kapitel des zehnten Buch seiner *Ethik an Nikomachos*: „Nicht als Mensch lebt der Mensch auf diese Weise, sondern insofern er in sich etwas Göttliches hat. [...] Wir sollen nicht denen folgen, die uns ermahnen, als Menschen nur menschliche und als Sterbliche, nur sterbliche Absichten zu hegen. Vielmehr sollen wir, soweit es möglich ist, uns als Unsterbliche verhalten (*athanatizein*) und alles unternehmen, um unser Leben nach dem einzurichten, was in uns das Höchste ist.. Wenn dies an Umfang auch nur sehr wenig ist, übertrifft es an Macht und Wert doch alles andere.“ (X, 7, 1177b 26 – 1178a 2). Im nächsten, achten, Kapitel dieses zehnten Buches betont er, dass wir, um in kurzen Zeiten als einzelne ein göttliches Leben führen zu können, sofern wir Menschen und als solche wesentlich soziale Wesen sind, „als Menschen handeln (*anthropeuesthai*)“ müssen (X, 8, 1178b 7). Im siebten Kapitel des 12. Buches (Lambda) seiner *Metaphysik* sagt er Entsprechendes.

Auch der von Rudolf so hoch geschätzte Goethe, von dem er einen Satz als Widmung seiner *Kritik* an mich wählte (siehe oben), schrieb in seinen *Zahmen Xenien* III):

Wäre nicht das Auge sonnenhaft,
die Sonne könnt es nicht erblicken
Läg nicht in uns des Gottes eigene Kraft,
wie könnt' uns Göttliches entzücken.“

Und weiter auch der von Rudolf so geschätzte Philosoph Blaise Pascal schrieb: „*Dieu est à la fois en dehors de nous et en nous*“ (Gott ist zugleich ausserhalb von uns und in uns). Auch betrachtete Pascal die Mathematik und die modernen Naturwissenschaften, in denen er selbst Vorzügliches geleistet hat, keineswegs als Ablenkungen vom Tod, obschon er sich, um sich ganz der christlichen Religion widmen zu können, in seinen späteren Jahren von ihnen abgewandt hatte. In seinem Brief an den berühmten Mathematiker Pierre de Fermat (1601-1665), der ihn um eine Zusammenarbeit in der Geometrie ersuchte, schrieb er am 10. August 1660: ‘*Pour vous parler franchement de la géométrie, je la trouve le plus haut exercice de l'esprit; mais pour le même temps je la connais pour si inutile, que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. Ainsi je l'appelle le plus beau métier du monde; mais enfin ce n'est qu'un métier; et j'ai dit souvent qu'elle est bonne pour faire l'essai mais non pas l'emploi de notre force: de sorte que je ne ferais pas deux pas pour la géométrie, et je m'assure fort que vous êtes de mon humeur.*’

Mir will scheinen, dass die von Boehm am meisten verehrten Denker und Dichter, Aristoteles, Pascal, wohl auch Leibniz, Goethe, nach ihm alles Todesflüchtlinge sein sollen, indem sie theoretische Wissenschaften und theoretische Philosophie betrieben und etwas Göttliches im Menschen hervorhoben, das, wenn auch nur in geringer und unvollkommener Weise, zu leben des Menschen höchste Lebensweise ist. Ja, ich befürchte fast, dass einmal die zwei einzigen Philosophen, mit denen Boehm noch einverstanden sein kann und bejahend zitiert, Heidegger und er selbst sein werden.

Was der Todesflucht und dem Rückgang auf das Göttliche im Menschen gemeinsam ist, ist das Wissen um den Tod. Während aber die Todesflucht dieses Wissen sich durch

Beschäftigungen mit den blossen Lebensmitteln zu verhüllen versucht, sucht das *theorein* (das Schauen des Ewigen) das, was für den Menschen wahrer Selbstzweck ist, nämlich das ihm von Natur aus eigene: göttliche Leben. Dieses behält auch Sinn, wenn man stirbt, und vermag im Angesicht des Todes zu bestehen. Nur ein *energein en télei* (Tätigsein im Zweck), wie sich Aristoteles ausdrückt, ist angesichts des Todes noch sinnvoll, denn alles Handeln mit den blossen Mitteln endet mit dem Tod.

Aus welchem Grund ist ein „Tätigsein im Zweck, Ziel“ (*energein en télei*) ein „in unsterblicher Weise leben (*athanatizein*)“ (*Ethik für Nikomachos*, X, 7, 1177b 33)? Nur deshalb, weil zufällig das *theorein* (Schauen des Ewigen) auch das Leben der unsterblichen Götter ist? Oder nicht vielmehr deshalb, weil ein „Tätigsein im Zweck“ an sich selbst dem biologischen (leiblichen) Kreislauf von Geburt und Tod, in dem es gar keinen Selbstzweck gibt, übergeordnet, d.h. frei von diesem Kreislauf ist, weil es nichts anderem dient, sondern um sich selbst willen ist (*heautou heneka*)?

Inwiefern geht die von Boehm namhaft gemachte moderne Devise „Wissenschaft um der Wissenschaft“ willen auf Aristoteles' *theorein* (Schauen des Ewigen) als *télos* (Ziel, Zweck) zurück? Vielleicht ist auch diese These eine Verfälschung. Denn nach Aristoteles gibt der **Gegenstand** des Wissens dem Wissen seinen Wert, während im modernen Wissenschaftsbegriff der Beweis, die Gewissheit den Wert des Wissens ausmacht. Nach der modernen europäischen Geisteshaltung soll jegliches Wissen Selbstzweck sein, während nach Aristoteles nur dasjenige Wissen „vollkommener Zweck, Ziel (*teleion télos*)“ ist, das Wissen vom Ewigen ist und nicht praktisch oder poetisch als Mittel gebraucht werden kann.

Man muss daran denken, dass Aristoteles' göttliches Schauen des Ewigen nicht mit dem Schauen des ewigen Gottes (*visio Dei*) zusammenfällt, das nach den mittelalterlichen Philosophen und Theologen den Erlösten nach dem Tod und einigen mystischen Heiligen auf Erden möglich ist. Zum Ewigen zählten Aristoteles alle bewegten Himmel mit ihren Himmelskörpern, dem Mond, den Planeten, der Sonne, allen Sternen und der Milchstrasse, während wir durch die modernen mathematischen Naturwissenschaften wissen, dass auch diese Himmel mit all ihren Himmelskörpern entstanden sind und vergehen werden und dass sogar viele, die wir noch irgendwie sehen, schon längst vergangen sind. Für uns kann ewig in Aristoteles' Physik und Metaphysik nur der Erste „unbewegte Beweger“ (*akineton kinoon*) aller bewegten Dinge sein, der diese Bewegungen als erste Ursache dadurch erzeugt, dass er den obersten oder äussersten bewegten Himmel durch Liebe anzieht, der dann den nächsten Himmel in Bewegung setzt und dieser wider den nächsten. (siehe *Metaphysik*, Buch *Lambda*).

Ich habe den Eindruck, „Schau des Ewigen, Göttlichen“ ist zwar das Höchste für uns Menschen, wie Aristoteles lehrte, aber eine solche Schau ist nicht Sache der Philosophie. Gegenstand der Philosophie ist vielmehr, wie Husserl lehrte, die theoretische, praktische und fühlende menschliche Vernunft in der Reflexion auf sich selbst (Selbsterkenntnis). Philosophie kann Gott nicht betrachten, auch nicht mit Begriffen erfassen. Aber sie kann Gott postulieren als Ursache dafür, dass „überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts ist“, wie Leibniz sagte, oder dafür, dass ich bin und nicht vielmehr nicht bin. Gott zeigt sich uns vielleicht in der „Leere“ von allen Begriffswörtern und Vorstellungen. Auch nach Aristoteles kann der höchste Gott nicht durch begriffliches, diskursives Denken (*dianoein*) erfasst werden, sondern nur durch ein unmittelbares geistiges „Berühren“ (*haptesthai*) unseres Geistes (*nous*) (gemäss seiner kurz nach der *Ethik für Nikomachos* entstandenen Schrift über *Die Teile der Tiere*). Nach Platon geschieht der Kontakt mit dem Höchsten, das er das Gute selbst oder das Eine nennt, in „plötzlicher Weise“ (*ex aiphnes*) innewird. Wenn Aristoteles von *theorein* („Anschauen des Ewigen“) und Platon von der plötzlichen Offenbarung des die Ideen transzendierenden Einen sprechen, reflektieren sie ihre eigenen religiösen Erfahrungen.“

Soweit meine Notizen. Ich nehme an, dass mein Brief an Rudolf ziemlich anders ausgefallen war, da ich diese Dinge ja vorerst einmal für mich selbst notierte. Ich habe von Rudolf wahrscheinlich nie eine briefliche Antwort auf meinen Brief erhalten. Denn ich habe

seine Briefe, wenigsten die philosophisch wichtigen, immer aufbewahrt. Ich habe jetzt noch vierzehn davon, die zwischen dem 23. März 1961 und dem 11. September 2003 datieren. Dass kein reicherer Briefwechsel zwischen uns bestand, daran ist das Telefon schuld, das wir in späteren Jahren häufig für unseren Gedankenaustausch benutzten. Aber ich kann mich auch nicht daran erinnern, dass wir über jenen wohl nicht mehr vorhandenen kritischen Antwortbrief von mir telefonisch oder in Gent mündlich gesprochen hätten. Im akademischen Jahr 1976/77 war ich grösstenteils in Taiwan; vielleicht ist auch das der Grund, warum ich keinen Antwortbrief Rudolfs auf meine Kritik an seiner *Kritik* besitze.

Rudolf schrieb am Ende seines oben zitierten Briefes an mich: „Ich meine in der Tat, dass Ihr Buch schon wieder über sich hinaus weist“. Damit hatte er Recht. Ich hatte selbst schon im Vorwort jenes Buches geschrieben: „Ich wollte ursprünglich kein solches Buch schreiben, sondern arbeitete seit Jahren an der philosophischen Problematik der Intersubjektivität. [...] Ich möchte mich nicht mit noch nicht getaner Arbeit und blossen Versprechungen rechtfertigen, aber ich muss hier doch versichern, dass ich vorliegende Arbeit immer noch als blosser Einleitung und sie kaum als nützlich erachten würde, wenn ihr nicht thematisch begrenzte und genaue Einzeluntersuchungen folgen würden [...] Ich will hier nicht [...] einen „zweiten Band“ versprechen, aber doch sagen, dass ich an jenen Fragen der Intersubjektivität weiterarbeite.“ Meine zum Teil mit der Maschine geschriebenen, zum grössten Teil handschriftlichen Studien über Intersubjektivität habe ich nie veröffentlicht, sondern nur teilweise in Heidelberg und in Bern in Vorlesungen vorgetragen und neulich einen Beitrag von ungefähr 70 Seiten mit dem Titel *Husserl's phenomenology of Intersubjectivity* geschrieben, der in einigen Punkten über Husserl hinausgeht und in einem Buch mit demselben Titel und auch mit anderen, kürzeren Beiträgen wahrscheinlich noch in diesem Jahre 2017 erscheinen wird. .

Aber ich habe etwas veröffentlicht, das wesentlich über jenes rein theoretische Buch hinausgeht, nämlich mein Buch „Das Wichtigste im Leben. Wang Yangming (1472-1529) und seine Nachfolger über die ‚Verwirklichung des ursprünglichen Wissens‘.“ (Basel, 2010), das von meinem Freund Prof. Ni Liangkang in die chinesische Sprache übersetzt und 2014 vom sehr angesehenen chinesischen Verlag in hoher Auflage publiziert wurde (Beijing, Shangwu chubanshe) und etwa 16 Euro kostet, so dass es auch von vielen Studenten gekauft werden konnte. In dieser Übersetzung umfasst dieses Buch zwei Bände mit insgesamt 1190 Seiten. In den Vorbemerkungen der deutschen Ausgabe schrieb ich: „Das letzte Ziel besteht aber nicht darin, das chinesische ‚Erlernen des [eigentlichen] Herzens (*xin xue* 心學)‘ [das Lernen Wang Yangmings und seiner Nachfolger] in eine phänomenologische Theorie umzuwandeln, sondern darin, phänomenologische Theorie in den Dienst des ‚Erlernen des [eigentlichen] Herzens‘ zu stellen. Denn das chinesische ‚Erlernen des Herzens‘ steht und fällt mit der spirituellen Übung und seiner ethischen Praxis. Ich glaube, dass in der Philosophie alle theoretischen Untersuchungen letztlich der ethischen Praxis dienen müssen, wenn sie ihre ursprüngliche Motivation nicht verlieren und nicht belanglos werden wollen, oder – wie der Begründer der zeitgenössischen Phänomenologie, Edmund Husserl, schrieb – dass ‚die Erkenntnisvernunft Funktion der praktischen Vernunft‘ ist. (*Hua* VIII, S. 201) ist.“ (S. XXIX/XXX). Rudolf konnte wegen seines mangelnden Augenlichts dieses Buch nicht mehr lesen. Und jetzt schreibe ich an meinem zweiten, und wahrscheinlich letzten systematischen Buch, an einer Ethik; ob es mir gelingen wird, weiss ich allerdings nicht. – Ich hoffe, dass der vorliegende, zu seinem 90. Geburtstag geschriebene Text Rudolf vorgelesen wird und dass er wird mit Freude bemerken können: „Ich habe ja schon immer gesagt, dass Iso über seine theoretische Position seiner *Idee der Vernunft* hinausgehen wird, und dass wir uns in unserem hohen Alter nach Jahrzehnten des Widerspruches in diesem Punkte endlich einig wissen dürfen.“

Kritische brief van Rudolf Boehm van 12 november 1975 over mijn boek *Idee en methode van de filosofie. Richtsnoeren voor een theorie van de rede* (1975) en mijn antwoord dat betrekking heeft op zijn boek *Kritiek der grondslagen van onze tijd* (1974).

(De tekst die volgt werd geschreven in 2017, in samenhang met ‘Herinneringen aan Rudolf Boehm’, voor de feestbundel naar aanleiding van zijn negentigste verjaardag.)

Rudolf woonde in Gent en ikzelf in Heidelberg, toen hij in 1974 zijn boek *Kritiek der grondslagen van onze tijd*³ publiceerde. Hij beschouwde dat toen als zijn filosofisch hoofdwerk en zond het mij op met volgende opdracht: “‘Anaxagoras leert ons dat alle dieren een werkzame (actieve) rede bezitten, maar niet een lijdende (passieve), die als het ware de tolk van het verstand is’ (Goethe). Voor Iso, in dankbare vriendschap van Rudolf. 12 april 1975”. In hetzelfde jaar heb ik in Heidelberg mijn doctoraatthesis (Habilitationsschrift) gepubliceerd: *Idee en methode van de filosofie. Richtsnoeren voor een theorie van de rede*⁴. Dit is het enig systematisch filosofische boek dat ik tot nu in mijn leven geschreven heb. Het ging er mij hoofdzakelijk om zintuiglijkheid, verstand en rede van elkaar af te grenzen en hun verhoudingen tot elkaar te verduidelijken (II° hoofdstuk). Ik probeerde zintuiglijkheid te verstaan als onmiddellijk lichamelijk bewustzijn van het tegenwoordige. Verstand probeerde ik te verstaan als onrechtstreeks voorstellend bewustzijn van bewustzijn van wat afwezig (voorgesteld) is, bijvoorbeeld herinnering als meer of minder aanschouwelijk bewustzijn van een eigen voorbij bewustzijn van iets (bijvoorbeeld een voorbij waarnemen van iets). Of anders verstand te bepalen als loutere fantasie, als wat meer of minder aanschouwelijk bewustzijn voorstelt van iets dat onwerkelijk is (volkomen gefantaseerd). Of nog anders verstand te bepalen als bewustzijn dat een vreemd bewustzijn voorstelt (bv van het bewustzijn van een dier of een andere mens). Daarbij moet in dit voorstellende soort verstandelijk bewustzijn het onmiddellijk zintuigelijke bewustzijn van het tegenwoordige als aanschouwelijk (door de aanschouwelijke voorstelling bedekte) fundament aanwezig zijn, wil de voorstelling niet een droomachtig tegenwoordig stellen worden (een droomachtig bewustzijn van het heden). De rede stelde ik voor als verschillende vormen (cultiveringen) van de zintuiglijkheid door het verstand of als instellingen van het verstand in de zintuiglijkheid, namelijk als beeldbewustzijn, voorstellend spelbewustzijn, tekenbewustzijn, taalbewustzijn, ethische gewoonte.

In zijn rapport voor de filosofisch-historische faculteit van Heidelberg heeft Prof. Michael Theunissen geschreven dat in mijn geschrift voor het eerst sinds lang de filosofie van Edmund Husserl weer vruchtbaar werd. De tweede rapporteur was Prof. Ernst Tugendhat, in die tijd een taalanalyticus die Martin Heidegger bewonderde, maar de fenomenologie van Husserl niet goed gezind was. Toch loofde hij het tweede deel van mijn dissertatie, waar het net over ging. Hij merkte echter op dat ik argumenteerde in een “rustieke (boeren-) stijl”, maar dat vond ik een eer. Want als kind wilde ik boer worden en in het kleine dorp waar ik nu woon, Krattigen, ken ik op een na alle boeren en ben ik zeer geïnteresseerd in de landbouw.

Reeds voor ik mijn boek naar Rudolf zond, had ik hem de met mijn schrijfmachine getypte tekst van mijn doctoraatsthesis gezonden en hem gevraagd zich er voor de publicatie kritisch over uit te laten. Hij had daarvoor echter geen tijd, omdat hij met de publicatie van zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* benomen was. Maar in Gent hadden we vroeger al een mondelinge discussie over elkaars meningen gevoerd. Dit werk van Rudolf had een gans ander perspectief dan mijn thesis, waarvan overigens de tekst oorspronkelijk slechts als inleiding tot een filosofie van de intersubjectiviteit opgevat was. Zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* is een historisch boek, dat de belangrijkste

³ Kritik der Grundlagen des Zeitalters, Martinus Nijhoff, Den Haag (een Nederlandse vertaling door W. Coolsaet verscheen in 1977 bij Wereldvenster, Baarn).

⁴ Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft, Walter de Gruyter, Berlin, New York

geestelijke grondslagen van de Europese geschiedenis op de voorgrond plaatst, interpreteert en aan kritiek onderwerpt.

1. Brief van Rudolf Boehm

Na de publicatie van mijn doctoraat ontving ik van Rudolf volgende brief, gedateerd op 27 november 1975:

“Beste Iso, goede vriend. Je bent van harte bedankt voor de toezending van jouw nieuw boek en de vriendelijk-ironisch-apologetische opdracht! Ik wens je er heel veel voor te feliciteren dat het je gelukt is deze opheldering te publiceren van zo’n fundamentele vragen die je jezelf stelt. Ze zal ook een wezenlijke verheldering bieden aan vele anderen, voor wie, zoals voor mezelf, het principiële van jouw oriëntering twijfelachtig blijft. Ik heb je over mijn principiële tegenvragen reeds uitvoerig gesproken en het zou voor ons beide een mooi teken zijn, denk ik, dat onze discussie vlug naar het meest concrete kan gaan. Intussen weet je wel uit mijn “Kritiek (van de grondslagen van onze tijd)” meer en nauwkeuriger, in hoeverre ik alles wat je uitlegt, zelfs het meest overtuigende, in een perspectief moet zien dat jouw belangrijkste bedoelingen – wat helpt het om dat voor elkaar te verbergen – volledig tegenspreekt. Maar ik wil daar niet nog een keer op ingaan. Want het lijkt me dat ik op de eerste plaats van jou mag verwachten dat je zich met eenzelfde duidelijkheid tegenover mij uitsprekt over jouw reactie op mijn ‘Kritiek’ (die, zoals het mij toeschijnt, ook een anticiperende kritiek op een onderneming als die van jou insluit). Is het aanmatigend van mijn kant aanspraak te maken op een zeker recht daartoe? Daarbij verwacht ik niets anders dan een tegenkritiek, waar we beide kunnen aan winnen door die uit te spreken.

Ik verwacht daar werkelijk veel van, want in elk geval vind ik dat jouw poging een zuiver en uitstekend voorbeeld is van wat filosofie vandaag, in de zin van de klassieke filosofie – of als gerealiseerde theorie van de rede of als zuivere reflectie van het bewustzijn - ‘nog’ kan zijn. Alleen al de zuiverheid van jouw voorstelling, die gedragen wordt door meestal oorspronkelijke inzichten, maakt jouw werk voor mij waardevoller dan vele beroemde eigentijdse filosofische literatuur: als een zuivere toetssteen voor de zakelijkheid van mijn eigen tegenovergestelde mening. En ik bewonder oneindig veel de moed waarmee je het waagt, wellicht als eerste sinds Husserl, zich over de vragen van de Idee van de filosofie en haar methode – wanneer ze dan zou blijven wat ze was – vastberaden uit te spreken. Dat jouw werk een zo moedig boek is, is misschien het meest prijzenswaardige wat daarover te zeggen valt.

Maar dat zal je zelf ondervinden, want je bent niet een van die moedigen die zijn eigen moed niet kent, je bent een dapper mens. Maar wanneer je dat zelf ondervindt – vergis ik me? – dat je daarmee ook ergens voelt, dat door de betekenis van deze moed eigenlijk jouw eigen probleem van de rede – omzeggens – achterhaald wordt. Ik meen inderdaad dat jouw boek reeds opnieuw boven zichzelf uit wijst.

Je begrijpt dat allemaal toch, beste Iso, hoe kameraadschappelijk dit alles bedoeld is? Laat mij weten, wat je tegen mij in te brengen hebt.

In trouwe verbondenheid en vriendschappelijke bewondering, altijd jouw Rudolf.

Maak aub uit wat moet gebeuren met het manuscript van uw boek, dat nog in mijn bezit is.”

2. Min of meer mijn antwoord op zijn brief

Ik kan mij niet voorstellen dat ik niet geantwoord zou hebben op de fundamentele brief van Rudolf, die mij op een vriendschappelijke manier uitdaagt. Ik weet echter niet meer wat ik juist in mijn - - waarschijnlijk handgeschreven – antwoord geschreven heb. Misschien bezit Rudolf mijn brief nog, maar ik vermoed eerder dat dit niet het geval is. En wanneer hij die toch nog zou hebben, dan zouden vandaag zijn zwakke ogen hem nauwelijks veroorloven de brief te vinden, laat staan te lezen. Wat ik nog heb zijn notities over zijn boek *Kritiek der grondslagen van onze tijd*. Zoals Rudolf mij eens zei, is dat zijn *Kritiek van de zuivere rede*. En zoals hij mij schreef is het ook een kritiek op mijn doctoraatsthesis over het begrip van de rede. Daarom veroorloof ik mij in wat volgt deze notitie voor te leggen als antwoord op zijn kritiek op mijn poging.

«Rudolf is van mening (1° Hoofdstuk van zijn *Kritiek*) dat doodsvlucht de oorspronkelijke grond van het ideaal van een zuiver theoretisch weten is, zoals dit weten in het tiende boek van de Nikomachische ethiek van Aristoteles gekenmerkt wordt. Omvat echter het Aristotelische ideaal van de *theoria* (= aanschouwen van het eeuwige) niet het **blijvende** weten over de eigen dood? Aristoteles dacht: de mens moet in helder bewustzijn van zijn sterfelijkheid, in zoverre het hem mogelijk is (*eph'hoson endéchetai*), zijn leven in hoogste mate (voor Aristoteles = voor de mensen op de meest eigen wijze) doorbrengen in het doen (kennen) van de waarheid (*aletheuein*). Zo 'moet hij op een onsterfelijke wijze handelen (*athanatizein*) en alles doen, om overeenkomstig het beste in zichzelf te leven. Ook wanneer dat slechts in geringe wijze mogelijk is en van geringe waarde is, is het toch veel beter dan al het andere. (*Nikomachische Ethik*, Buch 10, 1177b 33- 1178a 2.)

Boehm schrijft zelf dat volgens Aristoteles het **inzicht** in de **noodzakelijkheid** van de dood tot de hoogst mogelijke activiteit (*enérgeia*) van zijn geest (nous) voert die voor mensen mogelijk is (*enérgeia*). De terugkeer tot wat eigen is aan de mensen gebeurt op die manier volgens Aristoteles in het weten over zijn sterfelijkheid. Boehm is echter van mening dat in het *theorein* (aanschouwen van het eeuwige), dat volgens Aristoteles voor sterfelijke mensen slechts "in zeer beperkte mate en zeer onvolkomen mogelijk is", een verdringing van het weten over de dood ligt. Dat de *theoria* bij Aristoteles een doodsvlucht zou zijn, hou ik niet voor juist. In zoverre het mogelijk is, zal het *theorein* (aanschouwen van het eeuwige) volgens Aristoteles, voor zover het mogelijk is, **ondanks** onze dood geschieden en niet in het verdringen van de dood.

Tegen wat Boehm op blz 39 tot 41 van zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* schrijft, is op te merken: Aristoteles beweert wel degelijk dat het *theorein* (aanschouwen van het eeuwige) een zaak van ons mensen is, maar hij benadrukt ook, dat dit *theorein* voor ons, als "samengestelde wezens" (*sytheta*), niet de enige activiteit kan zijn, maar dat we ons heel veel moeten bekommeren over de noodzakelijkheden en behoeften van ons sterfelijke leven.

Op blz 39 en 116/117 van zijn *Kritiek* schrijft Boehm, dat Aristoteles het *theorein* als middel ondergeschikt maakt aan het streven naar onsterfelijkheid. Dat is zeker onjuist. Want Aristoteles streeft niet primair de onsterfelijkheid na, maar het *theorein* (aanschouwen van het eeuwige), dat ook iets onsterfelijk is. Boehm zegt niet waarom volgens Aristoteles het *theorein* (aanschouwen van het onsterfelijke) "omwille van zichzelf gebeurt" (*heautou heneka*), dus zijn doel in zichzelf heeft, namelijk omdat het weten is van het hoogste en daarmee ook hoogste weten is. Maar hij interpreteert het *theorein* als een louter middel, om zich te bevrijden van de nood en de noodzakelijkheid, bepaaldheid en de behoeften én van de dood (*Kritiek*, blz. 30).

Hoe staat het met de andere stelling van Boehm (hoofdstuk 3 van zijn *Kritiek*), dat de moderne verdraaiing van doel en middelen de uitwerking is van het antieke ideaal van de *theoria*? Het *tertium comparationis* dat hij heeft genoemd is de vlucht voor de dood, die hij in deze samenhang in

navolging van Pascal ook "afleiding" (*divertissement*) van de dood noemt. Hij ziet het *theorein* als een zich-afwenden van de dood in de zin van Pascal (blz. 111, 114-116). In dit *divertissement* ligt de omkering van doel en middelen (blz. 111/112).

Maar mij lijkt het dat men op de eigen toekomstige dood op twee wijzen kan reageren: door zich te verstrooien met louter levens**middelen**, om zichzelf op die manier van de dood af te leiden (die te "ontvluchten", zoals Boehm zegt). Of integendeel door opnieuw na te denken over wat het meest eigen is aan de mens, zijn ware doel. Dat heeft juist op een wonderbaarlijke wijze effectief een verhouding tot het onsterfelijke.

Boehm schuift onder het theoretisch ideaal in de zin van Aristoteles een leven in het "als of": zo te doen "alsof men onsterfelijk is" (blz. 107). Dat is helemaal niet de mening van Aristoteles. Aristoteles zei alleen dat het *theorein* iets onsterfelijk goddelijks in de mensen is. Ze kunnen dat soms, voor zeldzame en korte tijd, als het hoogste in zichzelf in werking stellen. Hij zei in het zevende hoofdstuk van het tiende boek van zijn *Nicomachische ethiek*: "De mens leeft op die wijze niet als mens, maar in zoverre hij in zich iets goddelijks heeft (...). Wij zullen niet diegenen volgen die ons vermanen als mensen slechts menselijke en als sterfelijken slechts sterfelijke oogmerken te koesteren. Veel meer zullen wij, in zoverre het mogelijk is, ons als onsterfelijken gedragen (athanatizein) en alles ondernemen om ons leven in te richten naar wat in ons het hoogste is. Als dat inzake omvang ook slechts weinig is, overtreft het in macht en waarde toch al het andere" (X, 7, 1177b 26 – 1178a 2). In het volgende, achtste hoofdstuk van dit tiende boek benadrukt hij dat wij, om in korte tijd als individu een goddelijk leven te kunnen leiden, in zoverre we mensen en als zodanig wezenlijk sociale wezens zijn, "moeten handelen als mensen (*anthropeuesthai*) (X, 8, 1178b 7). In het zevende hoofdstuk van het twaalfde boek (*lamda*) van zijn *Metafysica* zegt hij iets dergelijks.

Ook de door Rudolf zo hoog ingeschatte Goethe, van wie hij een zin koos als opdracht van zijn Kritiek aan mij (zie hierboven) schreef in zijn III **Z***Zahmen Xenien*, tamme Xenia):

"Mocht het oog niet ergens op de zon gelijken,
het zou de zon niet kunnen aanschouwen
Mocht er in ons geen kracht aanwezig zijn die eigen is aan God,
Hoe zou ons het goddelijke tot vreugde kunnen zijn"

En verder schreef ook de door Rudolf zo hoog ingeschatte filosoof Blaise Pascal: „*Dieu est à la fois en dehors de nous et en nous*“ (God is tegelijk buiten en in ons). Ook beschouwde Pascal de wiskunde en de moderne natuurwetenschappen, waarin hij zelf voorbeeldig gepresteerd had, geenszins als afleidingen van de dood, hoewel hij er zich, om zich volledig aan de christelijke religie te kunnen wijden, in zijn latere jaren van afgewend had. In zijn brief aan de beroemde wiskundige Pierre de Fermat (1607-1665), die hem gevraagd had samen te werken op het vlak van de meetkunde, schreef hij op 10 augustus 1660: 'Pour vous parler franchement de la géométrie, je la trouve le plus haut exercice de l'esprit; mais pour le même temps je la connais pour si inutile, que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. Ainsi je l'appelle le plus beau métier du monde; mais enfin ce n'est qu'un métier; et j'ai dit souvent qu'elle est bonne pour faire l'essai mais non pas l'emploi de notre force: de sorte que je ne ferais pas deux pas pour la géométrie, et je m'assure fort que vous êtes de mon humeur.' (Om u eerlijk te spreken over meetkunde, ik vind deze de hoogste oefening van de geest; maar tegelijkertijd ken ik die als zo onnuttig, dat ik weinig verschil maak tussen een mens die alleen maar meetkunde beoefent en een handige ambachtsman. Zo noem ik de meetkunde het mooiste ambacht ter wereld; maar uiteindelijk is het maar een ambacht; en ik heb dikwijls gezegd dat ze goed is om te oefenen, maar niet voor het gebruik van onze kracht: met als gevolg dat ik geen twee stappen zou zetten voor de meetkunde en ik ga er sterk vanuit dat jij op dezelfde lijn zit")

Mij lijkt dat voor Boehm de door hem meest vereerde denkers en dichters – Aristoteles, Pascal, ook wel Leibniz, Goethe – allemaal op de vlucht zouden zijn voor de dood. In zoverre zij namelijk theoretische wetenschappen en theoretische filosofie bedrijven en iets goddelijks in de mensen op de voorgrond plaatsen, dat voor hun leven, zij het ook in geringe en onvolkomen wijze, de hoogste levenswijze is. Ja, ik vrees echt, dat op een dag de twee enige filosofen met wie Boehm nog kan akkoord gaan en instemmend kan citeren, Heidegger en hijzelf zullen zijn.

Wat gemeenschappelijk is aan de doodsvlucht en de terugkeer van het goddelijke in de mensen, is het weten met betrekking tot de dood. Terwijl echter de doodsvlucht dit weten voor zichzelf probeert te verhullen door bemoeiingen met louter bestaansmiddelen, zoekt het *theorein* (het aanschouwen van het eeuwige) datgene wat voor de mensen werkelijk een doel op zichzelf is, namelijk dat wat hem van nature uit eigen is: goddelijk leven. Dat houdt ook steek, wanneer men sterft en kan bestaan in het aangezicht van de dood. Slechts een *energein en télei* (handelen met een doel), zoals Aristoteles zich uitdrukt, is in het aangezicht van de dood nog zinvol, want alle handelen met louter middelen eindigt met de dood.

Vanuit welke grond is een “doelmatig handelen, doel (doel, grond)” (*energein in télei*) een “leven op onsterfelijke wijze (*athanatizein*)” (Nicomachische ethiek, X, 7, 1177b 33)? Alleen daarom, omdat toevallig het *theorein* (aanschouwen van het eeuwige) ook het leven van de onsterfelijke Goden is? Of niet veel meer daarom, omdat een “doelmatig handelen” op zich uitstijgt boven de biologische (lichamelijke) kringloop van geboorte en dood, waarin er inderdaad geen doel op zichzelf bestaat, dwz vrij is van deze kringloop, omdat het tot niets anders dient, maar enkel omwille van zichzelf bestaat (*heautou heneka*)?

In hoever gaat het door Boehm bekend gemaakte moderne devies “Wetenschap omwille van de wetenschap” terug op Aristoteles’ *theorein* (aanschouwen van het eeuwige) als *télos* (doel, grond). Wellicht is ook deze stelling fout. Want volgens Aristoteles geeft het **object** van het weten aan het weten zijn waarde, terwijl in het moderne wetenschapsbegrip het bewijs, de zekerheid, de waarde van het weten uitmaakt. Overeenkomstig de moderne Europese geesteshouding zal alle weten doel op zich zijn, terwijl volgens Aristoteles slechts dat weten “volkomen doel, grond (*teleion télos*)” is, dat weten van het eeuwige is en niet praktisch of poëtisch als middel gebruikt kan worden.

Men moet beseffen dat Aristoteles’ goddelijke aanschouwen van het eeuwige niet samenvalt met het aanschouwen van de eeuwige God (*visio Dei*), dat volgens de middeleeuwse filosofen en theologen voor wie verlost is na de dood en voor enige mystieke heiligen op aarde mogelijk is. Tot het eeuwige rekende Aristoteles de ganse bewegende hemel, met zijn hemellichamen, maan, planeten, zon, alle sterren en Melkwegen. Ondertussen weten wij door de moderne mathematische natuurwetenschap dat ook deze hemel met al zijn hemellichamen ontstaan is en zal vergaan en dat zelfs veel van wat we nog ergens zien, reeds lang vergaan is. Voor ons kan eeuwig, in de zin van Aristoteles’ fysica en metafysica, slechts de eerste “onbewogen beweger” (*akineton kinoon*) van alle bewegende dingen zijn. Die wekt deze bewegingen als eerste oorzaak daardoor op dat hij de bovenste en uiterste bewegende hemel door liefde aantrekt, die dan de volgende hemel in beweging zet en deze weer de volgende (zie *Metafysica*, boek *lamda*).

Ik heb de indruk dat “Aanschouwen van het eeuwige, van het goddelijke” weliswaar het hoogste is voor ons mensen, zoals Aristoteles leerde, maar een dergelijk aanschouwen is niet een zaak van de filosofie. Voorwerp van de filosofie is eerder, zoals Husserl leerde, de theoretische, praktische en voelende menselijke rede, die over zichzelf reflecteert (zelfkennis). Filosofie kan God niet overdenken, ook niet in begrippen vatten. Maar zij kan God postuleren als oorzaak daarvoor “*dat er zonder meer iets is en niet veel meer niets*”, zoals Leibniz zei of als oorzaak daarvoor dat ik ben en niet veeleer niet ben. God toont zich ons misschien in de “leegte” van alle conceptuele begrippen en voorstellingen. Ook volgens Aristoteles kan de hoogste God niet door conceptueel, discursief denken (*dianoëin*) gevat worden, maar slechts door een onmiddellijk geestelijk “beroeren” (*haptesthai*) van onze geest

(*nous*) (volgens zijn kort na de Nicomachische ethiek ontstane geschrift over *De onderdelen van de dieren*). Volgens Plato gebeurt het contact met het hoogste, dat hij het goede zelf of het ene noemt, op “plotselinge wijze” (*ex aiphnes*). Wanneer Aristoteles spreekt van *theorein* (“aanschouwen van het eeuwige”) en Plato van de plotselinge openbaring van het ene dat transcendent is aan de ideeën, reflecteren zij hun eigen religieuze ervaringen.”

Tot zover mijn notities. Ik veronderstel dat mijn brief aan Rudolf tamelijk anders uitgevallen was, vermits ik die dingen eerst alleen maar voor mezelf noteerde. Ik heb van Rudolf waarschijnlijk nooit een schriftelijk antwoord op mijn brief bekomen. Want ik heb zijn brieven, minstens deze die filosofisch van belang zijn, altijd bewaard. Ik heb er nu nog veertien van, die tussen 23 maart 1961 en 11 september 2003 gedateerd zijn. Dat er tussen ons geen rijkere briefwisseling bestaan heeft, is te wijten aan de telefoon, die wij in latere jaren dikwijls voor onze gedachtenuitwisseling gebruikten. Maar ik kan mij ook niet herinneren dat we over deze wel niet meer voorhanden kritische antwoordbrief van mij telefonisch of in Gent mondeling gesproken hebben. In het academiejaar 1976-1977 was ik voor het grootste deel in Taiwan. Misschien is dat ook de reden waarom ik geen antwoordbrief van Rudolf op mijn kritiek op zijn *Kritiek* bezit.

Rudolf schreef op het einde van zijn boven geciteerde brief aan mij: “Ik meen inderdaad dat jouw boek reeds opnieuw overheen zichzelf uitwijst.” Daarmee heeft hij gelijk. Ik had zelf reeds in het voorwoord van dat boek geschreven: “Ik wilde oorspronkelijk een dergelijk boek niet schrijven, maar werkte sinds jaren aan de filosofische problematiek van de intersubjectiviteit. (...). Ik mag mij niet verrechtvaardigen met nog niet gedane arbeid en loutere beloftes, maar ik moet hier toch verzekeren dat ik voorliggende arbeid altijd nog als een loutere inleiding opvat en ze nauwelijks nuttig acht wanneer ze niet gevolgd wordt door thematisch afgegrensde en nauwkeurige punctuele onderzoeken (...). Ik wil hier niet (...) een “tweede boekdeel” beloven, maar toch zeggen dat ik verder werk aan die vraag van de intersubjectiviteit.” Mijn gedeeltelijk met de machine geschreven, maar voor het grootste deel handgeschreven studies over de intersubjectiviteit heb ik niet gepubliceerd, maar slechts gedeeltelijk voorgesteld in voordrachten in Heidelberg en Bern. Pas onlangs heb ik een bijdrage van ongeveer 70 bladzijden geschreven met de titel *Husserl's fenomenologie van de intersubjectiviteit (Husserl's phenomenology of Intersubjectivity)*, die op enkele punten over Husserl uitstijgt. Die zal waarschijnlijk nog in het jaar 2017 en in een boek met dezelfde titel en samen met andere, korte bijdragen verschijnen.

Maar ik heb iets gepubliceerd dat fundamenteel uitstijgt boven dat louter theoretische boek, namelijk mijn boek “Het belangrijkste in het leven. Wang Yangming (1472-1529) en zijn volgelingen, over de ‘verwerkelijking van het oorspronkelijke weten” (Das Wichtigste im Leben. Wang Yangming (1472-1529) und seine Nachfolger über die ‚Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“). (Basel, 2010). Het is door mijn vriend Prof. Ni Liangkang in het Chinees vertaald en in 2014 in een grote oplage gepubliceerd door de gerenomeerde Chinese uitgeverij (Beijing, Shangwu chubanshe). Het kost maar ongeveer 16 euro, zodat het ook door vele studenten kan gekocht worden. In deze vertaling omvat dit boek twee banden, samen 1190 bladzijden. In het voorwoord bij de Duitse uitgave schreef ik: “Het ultieme doel bestaat echter niet daarin het Chinese ‘leren van het (eigenlijke) hart’ (*xin xue* 心學)’ [das Lernen Wang Yangmings und seiner Nachfolger] in een fenomenologische theorie om te vormen, maar daarin, de fenomenologische theorie in dienst te stellen van het “leren van het (eigenlijke) hart”. Want het Chinese “leren van het hart’ staat en valt met de spirituele oefening en zijn ethische praxis. Ik geloof dat in de filosofie alle theoretische onderzoeken uiteindelijk de ethische praxis moeten dienen, wil zij haar oorspronkelijke motivatie niet verliezen en niet zonder belang worden, of – zoals de grondlegger van de hedendaagse fenomenologie, Edmund Husserl, schreef – dat “de kennisrede functie van de praktische rede is.” (*Hua* VIII, S. 201)“ (S. XXIX/XXX). Rudolf kon wegens zijn falende ogen dit boek niet meer lezen. En nu schrijf ik aan mijn tweede en waarschijnlijk laatste systematische boek, aan een ethiek. Of het mij zal lukken weet ik in elk geval niet. – Ik hoop dat de voorliggende tekst, geschreven voor zijn 90° verjaardag, aan Rudolf wordt voorgelezen en dat hij met vreugde kan opmerken: “Ik heb altijd al gezegd, dat Iso over zijn

theoretische positie van zijn *idee van de rede* gegaan is, en dat wij ons in onze hoge leeftijd na tientallen jaren onenigheid op dit punt eindelijk eensgezind mogen weten”.