

Artikel

TWEE GEZICHTSPUNTEN: HUSSERL EN NIETZSCHE

Rudolf Boehm

Inleiding en vertaling door Jonas Vanbrabant

Inleiding: Parrhēsia in het tijdperk van de schijn

“De waarheid kan niet los worden gezien van de waan dat, op een keer, uit de figuren van de schijn toch schijnloos de redding verschijnt.”

Theodor Adorno, *Minima Moralia*, §78

Er is veel gebeurd sinds 1962, toen Boehm de oorspronkelijke Franse versie van ‘Husserl en Nietzsche’ publiceerde. Als fenomenoloog was hij gekant tegen de verdergaande verwerkelijking van het platoons-aristotelische objectiviteitsideaal, dat zich in het Westen én Oosten manifesteerde in een verknoping van wetenschap, technologie en kapitaalaccumulatie. Met het oog op de menselijke belangen en behoeften vertrok hij daarentegen vanuit onze alledaagse leefwereld, waarin het rationalisme weliswaar verworteld zit, maar waaruit het zich nooit zuiver theoretisch kan realiseren. In dit artikel claimt Boehm dat de werkelijkheid geen kwestie is van waar- of valsheid, maar van wat zich onafhankelijk van waar- of valsheid kan doorzetten. Het principe van non-contradictie, dat iets niet tegelijk met z'n tegendeel het geval kan zijn, geldt namelijk slechts voor een subject met een tijdruimtelijk standpunt.

Onbedoeld heeft Boehm daarmee geanticipeerd op de hedendaagse ridiculisering van objectiviteit. Streden de verschillende machtsbastions van de 20e eeuw nog onder de gezamenlijke noemer van objectiviteit (wie geraakt het eerst op de maan?), zo ontstond er begin 21e eeuw een oppositie tussen de voorstanders van feiten en de voorstanders van leugens, beter bekend als ‘alternatieve feiten’. De laatsten erkennen daarmee dat het nastreven van een kennisideaal zo niet onmogelijk, dan kennelijk niet meer de moeite is. In plaats daarvan ontstond een politiek van de leugen, die het zelfs nauwelijks kon of moest opbrengen haar eigen ongefundeerdheid te verbergen. Terwijl men er vroeger niet in slaagde de grond van de zaak afdoende te problematiseren, zien invloedrijke beleidsmakers daar vandaag vaak geen reden meer toe. Op een geperverteerde manier leven we in fenomenologische tijden. Inderdaad, door de manier waarop

verschijnselen onze leefwereld constitueren zijn ze waar- of werkelijkheid, en aangezien deze waarheden – veelal doorgezette leugens – niet langer af te meten zijn aan een objectief ware standaard, vallen waarheid en schijn samen. De analyse die Boehm in dit artikel maakt komt vandaag op een ongeziene manier naar voor.

Fake it until you make it, dacht Trump in bijna evenveel woorden over zijn kandidaatschap tot president van de Verenigde Staten. Of neem Noord-Korea, een op geopolitiek niveau onbeduidend land dat zich, onder andere in de contacten met diezelfde president, internationaal tot de communistische macht bij uitstek kon kronen. En wat met de zogenaamde Brexit, waarvan men na bijna vier jaar nog niet precies weet wat hij moet betekenen. Ik zou het hier overigens ook kunnen hebben over het monetair bestel, Erdogans staatsgreep of Islamitische Staat. Aanvankelijk lieten deze fenomenen ons weliswaar twijfelen aan hun mogelijkheid om objectief waar te zijn, hun schijn – Trumps presidentschap, de Noord-Koreaanse staat en de bureaucratisch-juridische Brexit – is ondertussen verwerkelijkt. Boehm verzette zich tegen de idee dat de waarheid van interpretaties zou moeten of kunnen corresponderen met iets als een objectieve wereld. In de fenomenologie is de waarheid veeleer kwestie van de tegenwoordigheid van wat de interpretatie in de schijnbare wereld als object constitueert. Wat zijn de oorzaken en motieven van dit arrangeren, vraagt Boehm zich af met Husserl en Nietzsche. Met het oog op de leefbaarheid van onze leefwereld lijkt het me dat we onze bezorgdheid vandaag moeten verlagen, bijstellen of verscherpen naar de vraag, welk belang we er eigenlijk bij hebben om wat ons toeschijnt al dan niet tot object te maken. Wat is daarvan het effect?

Dit confronteert ons met Foucaults draai van Kants verlichtingsproject. Wat filosofisch op het spel staat is niet enkel de zoektocht naar de noodzakelijkheid in de contingentie, maar ook naar de contingentie in de noodzakelijkheid. De constitutie van iets (of iemand) als ding wordt in het vertaalde artikel door Nietzsche opgevat als een verdedigingsmaatregel van een subject. Meer bepaald als een vorm van zelfbepaling die domineert, en wel omdat het zelf anders door anderen wordt gedomineerd. Metafysisch gesproken betekent dit hier dat het op zich contingent is wie of wat objectief wordt geconstitueerd, maar dat dat constitueren zelf noodzakelijk of onontkoombaar is. In tegenstelling tot Husserl doet Foucault geen stap achteruit, maar een stap opzij. Het gaat hem niet zozeer over het articuleren van de aard van waarheid, maar over het aanklaarten van wat op het spel staat. Als de spelregels, vroeger het primaat van het feit en nu het primaat van de leugen op het feit, historisch zijn bepaald, hoe moeten we de toekomst dan denken? Dat we in onze tijd van politieke en ecologische catastrofes de opgave hebben ons te verbeelden hoe onze leefwereld er moet uitzien staat buiten kijf. Welnu is het zo, stelt Boehm met Husserl, dat de interpretatieve activiteit van een subject inwerkt op de stroom van de tijd, waarbij die tijd niets anders is dan de absolute subjectiviteit van het leven. Volgens mij is het aan de parrhesiast om zich, als dusdanig, tegen deze zuivere potentie te

handhaven. Wie deze mogelijkheid niet heeft, valt ten prooi aan arglistige vertegenwoordigers van de arbitrariteit, die zichzelf beschermen door anderen zonder schroom nu eens de uitwerkingen van dit feit, dan weer de uitwerking van gene tegendeel van dat feit te laten ondergaan. Voor Marx betekent dit dat de mens tot waar wordt, maar dat terwijl de notie kapitalisme vandaag haar schijn verloren heeft, want veelal afwezig in het maatschappelijk debat.

Geïnspireerd op Nietzsche behelst de opgave voor Foucault niet louter te ontsluiten welke wil tot waarheid verantwoordelijk is voor de waarheidsproductie, maar vooral te ontdekken wat er achter de weigering zit om die wil tot waarheid – van de werkelijkheid van de leugen – te problematiseren. Het succes van deze onderneming kan natuurlijk niet worden afgemeten aan objectieve maatstaven, en wel omdat die sowieso op een of andere manier geproduceerd worden, maar wel aan de belangen en behoeften van de spelers die in het spel deelnemen – ja deelhebben – aan de spelregels. Hoe moeten we ons verhouden tot de normativiteit die zich vanuit de werkelijkheid van de schijn aan ons opdringt? Met andere woorden, hoe gaan we om met een objectiviteitsideaal dat zichzelf ridiculiseert maar niet problematiseert? Het is de vraag hoe we ons verhouden tot een alledaagsheid die draait rond de waan van de dag, en er in verren- en verdergaande mate door opgebouwd wordt.

Als kritisch filosoof, met andere woorden als iemand die begrijpt dat het blootleggen van de spelregels nog niet betekent dat je het spel snapt, moet de parrhesiast zichzelf op het spel zetten. Daarmee demonstreert hij dat je gevaar loopt als je toont dat er normativiteit op het spel staat. Hij doet dit door inzicht te krijgen in zijn eigen normatieve dimensies door er afstand van te nemen, en gaat vervolgens vanuit zijn specifieke positie in het machtsveld een verantwoordelijke strijd aan om waarheidsregimes op een andere manier te laten functioneren. Zo'n daad van verzet kadert volgens Foucault in een ethiek van zelfzorg. Het is de verplichting om inhoud te geven aan je vrijheid door het formuleren van wat voor wie in onze maatschappij op het spel staat, van welke belangen en behoeften in het gedrang zijn of moeten worden gevrijwaard. Het begint bij een zelfverbeelding, gekoppeld aan een analyse van de praktijken waardoorheen je jezelf verbeeldt, en eindigt in het destabiliseren van bepaalde handelingspatronen. Voor de parrhesiast is Boehm dus 'slechts' de kanarie in de koolmijn van de moderniteit.¹

Vertaling

“Zoals eenzelfde stad vanuit verschillende gezichtspunten helemaal anders verschijnt en perspectivisch vermenigvuldigd lijkt, zo gebeurt het evenzeer dat er door de oneindige menigvuldigheid van eenvoudige substanties evenveel verschillende universums lijken, die echter niet anders zijn dan de perspectieven van één enkele volgens de verschillende gezichtspunten van elke monade.”
Leibniz

1. Probleemstelling: mogelijkheden en beperkingen van een gezichtspunt

Elk² gezichtspunt beperkt het zicht³. Toch is er een gezichtspunt nodig om überhaupt iets te zien.

“Alle leven is stelling nemen”, heeft Husserl gezegd⁴, is engagement. Op deze regel lijkt het leven van de filosofen zelf geen uitzondering te zijn. Immers, een gezichtspunt, dat ook voor hen onontbeerlijk is om ook maar iets te zien, kunnen de filosofen slechts verwerven doordat ze zich “engageren”, “stelling nemen”⁵. Echter, net zomin als elk ander gezichtspunt gaat ook het gezichtspunt van de filosoof wezenlijk niet in op wat zich in zijn blik ontsluit, en wel omdat de gezichtspunten, hoe onontbeerlijk ze ook zijn voor het zicht, integendeel de grenzen aanduiden waarbinnen de filosofen in staat zijn te vatten wat ze zien.

Hoewel deze overweging erg eenvoudig en transparant kan lijken, is het de opzet van de hiernavolgende uiteenzetting ze verder te verklaren. Ik kies als voorbeeld *Husserl* en *Nietzsche*. De laatstgenoemde heeft stelling genomen ten gunste van het recht en de macht van het leven – tégen de aanname van een rede die het leven, diens recht en macht inclusief, heimelijk of openlijk bestrijdt. De eerstgenoemde heeft zich ingezet voor een nieuw rationalisme – enkel daarmee konden we volgens hem in staat zijn het leven opnieuw zijn zin te geven.

Indien men op het vlak van deze tegenstelling tot inzicht wil komen is er waarschijnlijk geen andere mogelijkheid dan stelling te nemen voor het ene of het andere; ‘aan de kant’ van het leven of ‘aan de kant’ van de rede. Toch kan men gerust beweren dat wat zo in zicht komt slechts te danken is aan de beperkingen die de aan elkaar tegengestelde gezichtspunten eigen zijn. Dit wordt evenwel niet duidelijk als men erin slaagt beide van elkaar afwijkende gezichtspunten achter zich te laten (wat in het beste geval slechts betekent dat men een derde gezichtspunt inneemt), maar wel als men de weg begaat die de beide gezichtspunten met elkaar verbindt. Zo zal ik, in wat volgt, proberen om beknopt de weg aan te duiden die de – onbetwistbaar tegengestelde – gezichtspunten van Nietzsche en Husserl met elkaar verbindt.⁶

Vooraleer we deze weg opzoeken wil ik nog opmerken dat het steeds een dergelijke ‘positiewissel’ is die ervoor zorgt dat een filosoof een veelvoud aan gezichtspunten verwerft.⁷ Dat verandert echter niets aan het probleem.⁸ Tevens moeten we daarbij opmerken dat dergelijke positieverschuivingen ervoor zorgen

dat een filosoof zich blootstelt aan de opmerkingen en kritieken van hen die in het engagement van de filosoof het wezenlijke van de filosofie zien. Zo'n kritiek vergeet echter dat het fundamentele niet het wezenlijke, en het wezenlijke niet het fundamentele is.⁹ Fundamenteel is de vereiste een gezichtspunt te hebben verworven om te zien; het zien zelf is het wezenlijke.

2. Het einde van Nietzsches “schijnbare wereld” als vertrekpunt voor Husserls “leefwereld”

Het is merkwaardig dat de verregaande analogie en zelfs overeenstemming tussen de analyse van de crisis van het Europese rationalisme, door Husserl vooral uitgewerkt in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*,¹⁰ en de analyse van de crisis die Nietzsche bijvoorbeeld in de *Götzendämmerung*¹¹ heeft uitgewerkt nauwelijks aandacht heeft gekregen.¹² In die crisis staat tenslotte zowel voor Husserl als voor Nietzsche het van de westerse moderniteit geërfde en vernieuwde socratisch-platoonse ideaal van wetenschap en filosofie op het spel. Zowel voor Husserl als voor Nietzsche heeft dit ideaal zich als abstract en onrealiseerbaar getoond: de vooral sinds het begin van de – daardoor gedefinieerde – moderne tijden ondernomen pogingen om dit ideaal te verwerkelijken hebben enerzijds slechts geweldige constructies voortgebracht waarvan de betekenis zich steeds verder van een daadwerkelijke, door het leven verlangde, betekenis verwijderd, en anderzijds feiten en situaties aan het licht gebracht waarvan het evident lijkt dat ze zich nooit aan de heerschappij van het verstand zullen onderwerpen, en waarvan de betekenis integendeel het ideaal van het rationalisme als onzeker, bedenkelijk en zelfs verdacht laat verschijnen.

Het is niets anders dan (Husserls) “leefwereld” waarvoor elk rationalisme abstract en uiteindelijk blind blijft: nochtans de wereld waarin het rationalisme zich moet verwortelen om zich te realiseren. Zowel voor Husserl als voor Nietzsche is deze leefwereld weliswaar “de enige werkelijke wereld”,¹³ maar aangezien ze een uniek systeem van subjectieve relativiteiten constitueert kan ze noch op een werkelijke rationalisering gericht zijn, noch kan ze een grondslag bieden voor de zuiver theoretische constructie van een waarachtig strenge wetenschap of filosofie. Wat in deze leefwereld werkelijk is, is geen kwestie van meer of minder ‘waar’ of ‘vals’ zijn: in deze wereld is alles uiting, verwerkelijking en werkzaamheid. Wat in staat is zich vanuit de drijfveren van de levens in deze wereld op te dringen is daadwerkelijk wat in deze leefwereld werking heeft. Wat in het bijzonder, in zoverre hier van bijzonderheid sprake kan zijn, de daadwerkelijke gang van de gebeurtenissen in het bereik van de intellectuele geschiedenis uitmaakt, is niet de ‘objectieve’ – objectief ‘ware’ – betekenis van eender welk feit of situatie, maar de opvatting, duiding of interpretatie van een feit of situatie die zich onafhankelijk van haar ‘waarheid’ of ‘valsheid’ kan doorzetten. Zo is het, op dit niveau van de werkelijke levensgeschiedenis,

bijvoorbeeld nutteloos zich af te vragen of de in de Renaissance heersende opvatting over de betekenis van de Oudheid werkelijk en objectief correspondeert met de ‘ware’ en ‘echte’ betekenis van de Oudheid. Immers, in zoverre de betekenis van de Oudheid voor ons nog steeds afhankelijk is van het door de Renaissance afgeleverde beeld van de Oudheid, *heeft* zij namelijk die betekenis, *is* zij zelfs die betekenis.¹⁴

Algemeen kan men stellen dat de historische leefwereld, deze enige werkelijke wereld, de wereld van de *absolute betekenis* is, althans als met ‘absoluut’ een betekenis wordt begrepen die van iedere ‘objectieve’ grondslag onafhankelijk is zonder meer, in overeenstemming met het feit dat elke betekenis zich als dusdanig onttrekt aan het gebod van het principe van de contradictie, en zodoende ook aan haar betekenisgeving door een waarachtig weten. Niets voldoet namelijk aan de eis, niet tegelijk in hetzelfde opzicht hetzelfde te *betekenen en* niet te *betekenen*, tenzij we eraan toevoegen: voor iemand, voor ons Europeanen, voor onze tijd en dergelijke. Nu is het echter zo dat een dergelijke aanvulling – zoals niemand minder dan Husserl heeft aangetoond¹⁵ – het principe van de contradictie reduceert tot een loutere empirische bewering over psychische feiten.

Ondertussen weet men dat de crisis van het rationalisme, zoals ze tot uiting komt in de botsing met de realiteiten van de leefwereld, voor *Nietzsche* meer is dan een simpele crisis: ze is veeleer de uiteindelijke ondergang van dit ideaal. Voor *Husserl*, daarentegen, kan en moet de huidige crisis van het oude rationalisme aanzetten tot bezinning, van waaruit een nieuw, eindelijk waarachtig absoluut, waarachtig allesomvattend en daadwerkelijk concreet rationalisme tevoorschijn moet komen. Dit nieuwe rationalisme zal volgens Husserl in ieder geval moeten afzien van een fundering op de bodem van de leefwereld zelf – aangezien deze absoluut niet in staat is om de constructie van een absoluut weten te funderen – maar het zal zich wel moeten funderen op een basis die hij zelf eerst moet ‘scheppen’: die van een *absolute subjectiviteit*, waarop de relativiteiten van de leefwereld als fenomenen van relatieve subjectiviteit moeten worden teruggevoerd.

Reeds hier stuiten we op een schijnbaar onoverwinnelijke tegenstelling tussen de perspectieven van Husserl en Nietzsche. Toch verdwijnt deze schijn van zodra we ons inlaten met een reflectie waartoe Nietzsche ons in de *Götzendämmerung* zelf uitnodigt. De aantekening bij de “Geschiedenis van een vergissing” op de pagina met als opschrift “Hoe de ‘ware wereld’ eindelijk tot fabel werd” eindigt met Nietzsches vraag: “De ware wereld hebben we afgeschafft: welke wereld blijft over? De schijnbare misschien? ...” en antwoord: “maar neen! *Met de ware wereld hebben we ook de schijnbare afgeschafft!*”¹⁶ En dit einde betekent voor Nietzsche (zo gaat hij tussen haakjes verder): “Middag; ogenblik van de kortste schaduwen; einde van de lange dwaling; hoogtepunt van de mensheid; INCIPIT ZARATHUSTRA.”¹⁷ Wat betekent dit voor ons?

Het is duidelijk dat als Nietzsche hier spreekt van “afschaffen” van

zowel de “ware wereld” als de “schijnbare wereld”, hij met dat woord “afschaffen” telkens iets anders bedoelt. Maar toch: als die “ware wereld” van de rede van het oude rationalisme als een illusie aan de kant te zetten valt doordat de vermeende “schijnbare” wereld de “enige werkelijke wereld” (Husserl) blijkt te zijn, dan rechtvaardigt geen enkele “redelijke grond” meer de aanduiding van de leefwereld als een “schijnbare wereld”. Schaft men het illusoire idee van een “ware wereld” – waarvan het rationalisme droomde – af, dan heeft men daarmee ook de illusie afgeschafd dat onze leefwereld slechts een “schijnbare” wereld is. Onze leefwereld is doorgaans eenvoudigweg opgebouwd uit “louter verschijnselen”, wat ons tenminste uitnodigt om na te denken over het rationalistisch waarheidsbegrip, maar ze is daarom niets minder dan een schijnbare wereld. Veeleer is het zo dat deze verschijnselen, en de manier waarop ze de leefwereld constitueren, zelf de hele werkelijkheid en in die zin de hele waarheid zijn, ook al heeft deze waarheid een andere aard dan zoals die werd voorgesteld door het traditionele rationalisme: echter, als de waarheden van de leefwereld niet meer aan de graad van hun adequaatheid aan de waarheid van de “ware wereld” af te meten zijn (aangezien deze exemplarische wereld zich als onbestaand toont), dan staan waarheid en schijn, zoals overigens ook schijn en verschijning, niet meer in tegenstelling tot elkaar, maar vallen ze samen.

Was de opgave van een “herwaardering van alle waarden”, waarmee Nietzsche zich in zijn laatste periode bezighield en waarvan de oplossing zijn hoofdwerk zou vormen, niet dezelfde waarmee hij in de *Götzendämmerung*, vanuit eenzelfde heldere reflectie, de geschiedenis van de “langste” vergissing van de mensheid besloot: “*Met de ware wereld hebben we ook de schijnbare afgeschafd*”? Deze vraag moeten we hier stellen. Zoals bekend heeft Nietzsche dat werk in ieder geval niet kunnen voltooien, maar heeft hij slechts schetsen van een ontwerp tot de herwaardering van de waarde van de waarheid van de “schijnbare wereld” achtergelaten. Die opgave, indien het deze was, was bijzonder omvangrijk – wat we tegenwoordig concreet kunnen afleiden uit het langzaam overzichtelijk wordende, echter toch nog steeds onoverzienbare werk van Husserl.¹⁸ We willen namelijk aantonen dat Husserls idee van een nieuw rationalisme dat voortkomt uit de achteruitgang van een rationalisme dat gefundeerd is op absolute subjectiviteit, dus van een nieuwe “eerste filosofie” die niet meer “metafysica” maar “transcendentale fenomenologie” zou zijn¹⁹, principieel precies de opgave van een “herwaardering” inhoudt zoals we die bij Nietzsches conclusie bij de geschiedenis van de “langste vergissing” van de mensheid aangewezen hebben. Het gaat Husserl immers om het volgende: het bevatten van wat dat systeem van relativiteiten in de leefwereld zelf aan absoluutheid impliceert, om zich daarop te funderen – dat is voor hem de subjectiviteit. Met andere woorden gaat het hem erom om datgene “waar te maken”²⁰ wat het scepticisme steeds opnieuw opwerpt tegen, en tegenover het rationalistische waarheidsideaal stelt: het anti-rationalistische scepticisme terug te dwingen tot zijn uiterste consequenties, en zo te onthullen wat daaraan uiteindelijk “waar” moet zijn. Dit is zelfs een door

Husserl zelf gegeven definitie van de methode van de fenomenologische reductie, die hij als de “princiepelijkste van alle methoden” bij uitstek beschouwt, die van het “originele cartesiaanse motief”.²¹

Zoals bekend moet deze methode ertoe dienen de constituerende intentionaliteit van het bewustzijn, en daarmee de zin van alles wat ‘zich’ voor ons kan constitueren als object, te onthullen. Naar analogie met het vraagstuk dat zich stelt wanneer we op het oordeelsniveau op voorhand de betekenis achter onze bedenkelijke terminologie analyseren, beogen we met dit plan in eerste instantie dat onze probleemstellingen loskomen van alle abstracte criteria die voortkomen uit vooropgezette ideeën over “waarheid”, “objectiviteit” of “(op zich) zijn”, althans voor zoverre achter deze criteria en ideeën ongegronde postulaten schuilen die het recht zouden moeten worden ontzegd zich te verheffen tot normen voor wat waarlijk fenomeen is. Herinneren we hier aan een van de bekendste voorbeelden van deze fenomenologische werkwijze van Husserl: zijn analyse van het zogenaamde of vermeende “kennisprobleem” in de *Cartesiaanse Meditationen*.²²

3. Husserls fenomenologische objectconstitutie als betekenisverlenende interpretatie

Vandaag stelt men zich nog steeds de vraag naar de betekenis van Husserls begrip van “constitutie” van een object “door” het “transcendentale” bewustzijn.²³ Is het, in husserliaanse optiek, bijvoorbeeld zo dat de constitutie van een *ding* door het bewustzijn gelijkstaat aan de “schepping” of de “creatie” van dit ding? Of is ze slechts diens “onthulling”? Voor deze dingconstitutie geldt noch het ene, noch het andere. Als zodanig kan het zijn van een ding – hetzij voor ons, hetzij, preciezer geformuleerd, *gewoonweg* – niets anders betekenen dan de betekenis die voortkomt als we het “begrip” dingzijn constitueren of überhaupt kunnen constitueren. In eerste instantie betreft het constitutieprobleem fundamenteel de constitutie van een ding – of van wat dan ook – *als object* voor ons. Hoewel in het zoeken naar een aanwijsbare betekenis bij vragen over de ontische genese van datgene wat wij in de constitutie als object kunnen aannemen uit die constitutie te putten valt, is die constitutie toch zonder meer equivalent aan de wording van dat als object opgevat *ding* zelf. Toch laat objectconstitutie, waarvoor het fenomenologisch onderzoek zich interesseert, zich niet reduceren tot een louter kennisprobleem dat slechts kwestie is van “onthulling” van dingen die “er” reeds “zijn”, zogezegd wachtend om “onthuld” te worden. Fenomenologisch gesproken is iedere constitutie in formele zin *interpretatie*, en wel voor zover iedere constitutie, in overeenkomst met ons alledaags taalgebruik, de constitutie van “iets” *als* “iets” is.²⁴ Zoals bekend is Husserls theorie van fenomenologische constitutie oorspronkelijk gebaseerd op een onderscheid tussen *hylè* en *morphè*, tussen “zintuigelijke inhoud” en “intelligibele vorm” of “noëtische opvatting”²⁵, op een onderscheid dat, na Husserl, op zijn beurt tussen “sensatie” en

“waarneming” te maken is, en wel omdat één en dezelfde “sensatie” aanleiding kan geven tot meerdere “waarnemingen”, maar meerdere “sensaties” ook in één en dezelfde “waarneming” kunnen worden gevat.²⁶ Wanneer Husserl dit (niet zelf uitgedachte) onderscheid voor het eerst binnenbrengt in de *Logische Untersuchungen* spreekt hij over een “overschot” eigen aan waarneming, dat sensatie overstijgt in “interpretatie” en “duiding”.²⁷ Dit fenomeen van “interpretatie” van een “zintuigelijke inhoud” in en door de “waarneming” is de kern van Husserls objectconstitutieprobleem. Welnu, een *interpretatie* is, “objectief” gesproken, noch louter “onthulling”, noch zuiver “schepping”. Interpretatie is verheldering, maar niet van iets dat, door de manier waarop het door de interpretatie is belicht, reeds gegeven of op voorhand was. Interpretatie is schepping, maar niet van het object dat de interpretatie uiteenzet, maar schepping van de betekenis die ze aan het object geeft.

In zijn werken na de *Logische Untersuchungen* en *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*,²⁸ waarin Husserl het probleem van de constitutie behandelt, vermijdt hij evenwel het gebruik van het woord “interpretatie”, hoewel hij nog steeds van “opvatting” en “beschrijving” spreekt.²⁹ Zoals gezegd kan hierbij echter gepreciseerd worden dat Husserls constitutietheorie inderdaad slechts *aanvankelijk* gebaseerd was op het – slechts schijnbaar waarachtig radicale – onderscheid tussen “materie” en “vorm”. Hoewel hij zich er voor voorbereidend werk ook verder nog van bedient,³⁰ heeft Husserl dit schema “opvattingzin – opvatting” in principe reeds opgegeven en verlaten vanaf zijn eerste onderzoekingen naar de structuur van de fundamentele constitutie van de “immanente” tijd.³¹ Met betrekking tot constitutiefenomenen zag Husserl het gebruik van het begrip “interpretatie” kennelijk als al te zeer verbonden met dat oorspronkelijke schema. Het opgeven en verlaten van het schema “opvattingzin – opvatting” betekende ondertussen niets anders dan de erkenning van het feit dat, op het fundamentele niveau van de constitutie van de “immanente” tijd, zoets als een “object” dat als voorafbepaalde “materie” of voorgeschotelde “inhoud” zou kunnen worden beschouwd uiteindelijk helemaal niet bestaat. Iedere “materie” en iedere “inhoud” is namelijk zelf reeds het resultaat van voorafgaande “opvattingen” over voorgaande “materies” of “inhouden”, die op hun beurt zelf uit voorafgaande opvattingzin stammen, *ad infinitum*.³² Welke vorm die ook mogen aannemen, als “eerste” zijn hier geen voorbepaalde elementen “op zich”, maar een voortdurend beweeglijk vlechtwerk van zuivere perspectieven, hetwelk zichzelf – met vloeiende opbouw, constitutie en ontbinding – onafhankelijk van eender welke actieve bewustzijnsingrepen vanzelf voltrekt; en dat is nu precies wat *tijd* uiteindelijk is: een fundamenteel bewijs van een in en door zichzelf zijnd en bewegend perspectivisme.³³ En hier verschijnt de *waarheid*, en wel als instantie die inherent de schijnbare evidentie lijkt te omvatten ons te moeten laten twijfelen aan iedere mogelijkheid van (objectieve) “waarheid” überhaupt. In die zin wordt de betekenis van de aan de constitutie eigen zijnde “interpretatie” verdiept en versterkt, thans in de

verbinding met een “absolute betekenis” waarover we reeds spraken.

Laten we daarom, met behulp van het reeds besprokene, proberen om die betekenis van de aan de constitutie eigen zijnde interpretatie strakker te omgrenzen. Het is voornamelijk belangrijk om constitutieve interpretaties geenszins af te meten aan maatstaven van een of ander vooropgezet idee van “objectieve” waarheid. Eenmaal dit fenomenologisch principe is veiliggesteld blijven deze constitutieve interpretaties weliswaar interpretaties, maar valt hun waarheid niet meer te ontlenen aan hun verhouding tot een vermoedelijke objectieve inhoud van wat “object” van de interpretatie zou zijn. Het probleem van hun waarheid heeft dus niets meer te maken met correspondentiekwesties, maar is enkel en alleen een probleem van *evidentie*, of, in Husserls eigen woorden, van oorspronkelijke *tegenwoordigheid*.³⁴ Anders gezegd is het probleem van waarheid enkel en alleen kwestie van de *werkelijkheid* van datgene dat door de interpretatie is geconstitueerd als object; iedere vraag omtrent waarheid moet in eerste instantie – en uiteindelijk zelfs uitsluitend – geïntendeerd zijn op deze enige werkelijkheid, en de maatstaf die *deze* vooropstelt.

In navolging van Husserl, die dit probleem heeft aangekaart, mag het hier volstaan te hebben aangeduid in welke zin de fenomenologische constitutie in wezen interpretatie is. Hierna moet worden getoond op welke manier de “interpretatie” waarover Nietzsche spreekt op haar beurt constitutie is. Maar we zullen nog terugkomen op de geschetste husserliaanse problematiek.

4. Nietzsches project van de “wil tot macht” als monadologische metafysica à la Leibniz

In onze onderneming stuiten we hier echter op een hindernis die in eerste instantie onoverwinnelijk schijnt: ze komt voort uit de centrale stelling die het begrip “wil tot macht” in Nietzsches filosofie inneemt. Het voorgaande vermocht dan wel een mogelijkheid te tonen Husserls perspectieven in die van Nietzsche in te passen, in diens denken lijkt het gezichtspunt van de wil tot macht de situatie zo ingrijpend te veranderen dat iedere verdere poging om hun ideeën met elkaar te confronteren ons onnuttig of zelfs onmogelijk moet schijnen. Fenomenologisch opgevat of niet, de leer van de wil tot macht lijkt in alle geval onvereenigbaar met eender welke vorm van rationalisme. Hier stoten we op de kern van onze vraag.

Laten we dus eerst de vraag stellen naar de betekenis van deze leer van de wil tot macht. In navolging van Heidegger spreken we alvast onze overtuiging uit dat deze leer inderdaad wezenlijk *metafysisch* is,³⁵ waarbij we eraan toevoegen dat hier sprake is van een metafysica waarvan de achterliggende idee samenvalt met die van Husserl, voor wie de metafysica niet de “eerste filosofie” is (wat volgens hem de transcendentale fenomenologie toekomt), maar veeleer de “laatste filosofie”.³⁶ Verder beroepen we ons tevens op Heideggers suggestie omtrent de betekenis die Nietzsches leer is toe te schrijven: men moet haar proberen te begrijpen en verklaren in samenhang met Leibniz’ *Monadologie*,

Hegels *Phänomenologie des Geistes* en Schellings geschrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*.³⁷ In Nietzsches kenmerkende poging metafysisch te denken wat uiteindelijk werkelijk *is* (namelijk die wil tot macht) vallen inderdaad duidelijke “monadologische” en leibniziaanse overeenkomsten, verwijzingen en implicaties op, zoals blijkt uit de nieuwe uitgave van de aantekeningen die de basis vormden voor zijn postuum onder de titel *Der Wille zur Macht* uitgegeven werk (welke uitgave inzicht geeft in de oorspronkelijke samenhang van een van zijn belangrijkste manuscripten)^{38, 39}

Laten we grofweg proberen schetsen hoe Nietzsches metafysisch idee er moet hebben uitgezien. De wereld, zegt hij, bestaat uit een precies aantal “krachtcentra”.⁴⁰ Om te beginnen is elk van deze zijnden, abstract gesteld, niets dan zuiver “vermogen” in de traditionele betekenis van *potentia* (*dynamis*). In deze eerste betekenis is zo’n kracht niet alleen iets dat onbestaand zou blijven zou ze haar zijnsbepaling niet van een andere kracht verkrijgen, zo’n kracht zou inderdaad ook geen moment – als zuiver “vermogen” (*potentia*) – kunnen zijn zonder het verkrijgen van een zijnsbepaling voortkomend uit het feit dat die andere kracht reeds *bestaat* en niet slechts berust in de toestand van zuiver “vermogen”. En aangezien deze “krachtcentra” (monaden) inderdaad *niet* alleen “potentiële” zijnden in de zojuist gegeven betekenis zijn, maar precies *krachtcentra*, moet deze kracht altijd reeds haar uitdrukking, aanwending en ontplooiing, kortom haar bestaan, hebben gevonden. Teneinde zich te verwerkelijken in een situatie met niets dan dergelijke krachten, moet zo’n kracht haar kracht van een andere hogere – te ondergane – kracht verkrijgen, of zich anders opleggen aan een lagere kracht.

In zekere zin is deze leer een loutere variatie op de “klassieke” ontologische leer; daarvoor is een “substantie” substantie in zoverre ze dit is door zelfbepaling, en is ze “subject”⁴¹ in zoverre ze (door “accidentia”) door iets anders (door een andere substantie) is bepaald en ze deze bepaling door iets anders niet kan ontberen om te kunnen bestaan. Echter, gegeven de absolute (thans abstracte) voorrang van de toestand van een “subject” (dwz. van een zuivere potentiële kracht) voegt Nietzsche eraan toe dat iedere “zelfbepaling” (zelfbeheersing) noodzakelijk optreedt in de vorm van een “vreemde bepaling” (expansieve heerschappij), in die zin dat iedere daad van zelfbepaling – door de macht haar eigen kracht, én daarmee het bestaan van dat andere centrum, te ondergaan – zich noodzakelijk moet keren tégen een ervaren bepaling van een ander “krachtcentrum” en daarmee tégen de uitbreiding van de kracht van dat andere centrum. Zo zet, impliceert en verlangt iedere vorm van bepaling en heerschappij van een zijnde over zichzelf een bepaling en heerschappij van dit zijnde over een ander zijnde (en diens reductie tot een “subject”-toestand); en zo leidt elk gebrek aan macht over een ander zijnde direct tot de onderwerping aan de macht van dat andere zijnde.

Hiermee wordt niet alleen een preciezer bepaling mogelijk van het karakter, maar ook van de mate van de “kracht” van die krachtcentra zelf waaruit

Nietzsches wereld is opgebouwd: deze krachten bestaan slechts voor zoverre ze zich ontplooiën, en hun ontplooiing laat het centrum (waarvan ze de kracht uitmaken) slechts toe “voor zich”, “zelfstandig” en “onafhankelijk” (“substantie”) te zijn wanneer die ontplooiing zich manifesteert in de uitbreiding van haar machtsbereik in het domein waarbinnen die krachten andere krachten beheersen. Die krachten zijn derhalve slechts *zijns*krachten in zoverre ze een expansieve tendens van het centrum van waaruit ze komen tot uitdrukking brengen, in zoverre ze in die zin dus “wil” tot “macht” zijn, namelijk wil tot overmacht, oorspronkelijke wil tot heerschappij en expansie.

Het is onbetwistbaar dat alle beelden die deze nietzschiaanse werkelijkheidsidee oproept verwijzen naar het morele domein of aanverwanten, en dat de implicaties van deze leer ons kunnen of zelfs moeten verontrusten. Ook Nietzsche zag dat deze conceptie aan een bepaald idee van moraliteit roert of rommelt, wat hem ervan overtuigde dat ze tot dusver zijn blik kon hebben verhinderd in de werkelijkheid die hij wilde beschrijven. Ter hunner verduidelijking voorzien de morele implicaties van de nietzschiaanse leer over de rol van de “wil tot macht” enkele concrete voorbeelden. Zo volgt uit deze leer dat “vrijheid” slechts bestaat als superioriteit en dominantie, waardoor er dus geen alternatief bestaat dan ofwel “heer”, ofwel “knecht” te zijn. Dit wil evenwel niet zeggen dat de relaties tussen mensen ook zo simpel zijn. Er is enkel gezegd dat in zoverre iemand op een bepaalde manier vrij is ten opzichte van iemand anders, deze andere, in dat opzicht, op zijn beurt van hem afhangt; een verhouding die op geen enkele manier uitsluit dat de verhouding tussen diezelfde in een andere optiek het omgekeerde is. Er moet echter vooral herhaald worden dat al deze morele implicaties van de leer van de wil tot macht niets dan implicaties blijven: deze leer is *in eerste instantie* metafysisch.⁴² En ook hier moeten we – om daarmee op het reeds aangekondigde probleem terug te komen – nog toevoegen dat Nietzsche door “kennistheoretische” overwegingen tot deze door Leibniz voorgebouwde monadologische conceptie werd gebracht, en op hun beurt kwamen die overwegingen tot hem ten gevolge van de reeds besproken nederlaag van het traditionele rationalisme. En zo komen we ook opnieuw op husserliaanse problemen terug.

5. Nietzsches opvatting van objectconstitutie als (zelf)verdediging tegen krachtige subjecten

Beschouwen we de “constitutie” van een ding als ding vanuit Nietzsches oogpunt: “De “dingheid” is slechts door ons geschapen. De vraag is of er niet nog vele manieren kunnen zijn om zo’n *schijnbare* wereld⁴³ te scheppen – en of niet dit scheppen, logisch maken, klaarmaken, vervalsen de best gegarandeerde *realiteit* zelf is: kort gezegd, of niet dat wat ‘dingen poneert’ alleen reëel is; en of de ‘werking van de uiterlijke wereld op ons’ ook niet slechts het (gewilde) gevolg is van zo’n willende subjecten ...⁴⁴ De andere ‘wezens’ ageren op ons; onze

gearrangeerde schijnwereld is een arrangement ter bemeestering van hun acties: een soort *verdedigingsmaatregel*. *Alleen het subject is bewijsbaar: hypothese dat er slechts subjecten zijn* – dat ‘object’ slechts een soort werking van subject op subject is ... een *modus van het subject*.⁴⁵

Laten we met betrekking tot Nietzsches aantekening⁴⁶ – zonder verder in te gaan op de duidelijke overeenkomsten met de leibniziaanse monadologie, en zonder te wijzen op duidelijke punten van divergentie tussen hun monadologieën – vooreerst bemerken dat ze teruggaat op een conceptie van het werkelijk zijnde als willend krachtcentrum; uitgaand van precies dat probleem dat Husserl omschrijft als “fenomenologische constitutie”. Welnu, als deze constitutie, in het bijzonder van de dingheid van een ding, kwestie is van interpretatie (of van arrangement [“Zurechtmaken”], zoals Nietzsche zich in deze en andere gelegenheden vaak uitdrukt) van een “schijnbare” wereld, dan bestaat het probleem er voor Nietzsche in om de oorzaken en de motieven van dit arrangeren te kennen, wat klaarblijkelijk te zoeken valt buiten het bereik van de “objectieve kennis” van de “realiteit van de dingen”, buiten de “logica” en de “waarheid” in hun klassieke betekenis, en wel omdat de vraag precies dit bereik betreft. Nietzsche geeft het antwoord: de constitutie van iets als ding is te begrijpen als “verdedigings-maatregel” [“Defensiv-Maßregel”] van een subject, als kracht die het subject opwerpt tegen de invloed van een ander subject waaraan het is uitgeleverd met als risico gereduceerd te worden tot niets meer dan een voorhanden ding of object. De toestand van “dingheid” is niets anders dan de toestand van een werkelijke (uiteindelijk of oorspronkelijk: van een “subject”) voor zover hij in de afhankelijkheid en beschikbaarheid van een andere werkelijke (een ander subject of krachtcentrum) is geraakt. “Dingen” zijn “subjecten” op wie een machtiger “subject” zijn heerschappij kon opdringen. Voor de duidelijkheid voegen we eraan toe dat deze verhouding geenszins vormen van omkeerbaarheid of wederkerigheid uitsluit: op een bepaalde manier kan een “subject” steeds beschikken over een ander als ding, maar in andere opzichten tegelijk als ding aan de heerschappij van dat andere “subject” zijn onderworpen.

Ter fundering van zijn interpretatie van het fenomeen van object-constitutie, namelijk van de constitutie van wat aan ons verschijnt als object, gebruikt Nietzsche de metafysische conceptie van het werkelijk zijnde als krachtcentrum, van deze kracht als wil tot macht. Deze conceptie is op haar beurt een verdere ontwikkeling van Leibniz’ monadologische metafysica. Maar ook Husserl ziet voor het vervolg van zijn transcendentaal-fenomenologische onderzoeken de noodzakelijkheid van een terugkeer op een type metafysica als de leibniziaanse monadologie.⁴⁷ Als het bij Nietzsche kan verbazen dat hij verwijst naar zo’n “rationalistisch” systeem als dat van Leibniz, dan kan worden opgemerkt dat die soortgelijke verwijzing bij Husserl in essentie niet minder verbazend is, en wel omdat diens oordeel over de crisis van het klassieke rationalisme, zoals gezien, helemaal niet afwijkt van Nietzsches oordeel.⁴⁸

6. Slotbemerking over Husserls tijdbegrip, Nietzsches eeuwige wederkeer en Europa

De “materie” waarop de interpretatieve activiteit van een “subject” inwerkt is voor Husserl uiteindelijk de absolute stroom van de tijd; maar ook voor hem is deze absolute tijdstroom zelf niets anders dan absolute subjectiviteit in de toestand van zuivere *potentie*, thans niet zomaar de subjectiviteit van het “ik” zonder meer, maar de subjectiviteit van een absoluut *leven*, een leven waarop een “ik-subject” zich, als het ware tegen die stroom in, vooreerst als “persoon” en vervolgens als “concrete monade” moet constitueren.⁴⁹ Deze zelfconstitutie van een “ik” voltrekt zich in de vorm van (“thetische”, actief-constituerende) daden⁵⁰ van “stellingname” teruggaand op ongefundeerde stellingen steunend op “absolute gegevensheden” en, in die zin, op arbitraire en valse posities; en precies daarom moeten de daaruit voortkomende positieve resultaten worden uitgeschakeld in de fenomenologische reductie. Als *epochè* verzet deze reductie zich tegen de noodzakelijke tendens van “al wat leeft” om steeds stelling te nemen zonder zich te kunnen baseren op absolute gegevensheden; en uiteindelijk beschouwt ook Husserl de noodzaak van deze levenstendens als een “verdedigingsmaatregel” tegen de opdringerige tijd, de allesomvattende uiting van de tegenspoed van een sterfelijk leven.⁵¹

De vraag die gesteld kan worden over het feit dat dit proces voor Nietzsche dat van de “eeuwige wederkeer” in al zijn stadia is, kan hier slechts worden aangeraakt, althans met het oog op Husserl, die dit proces associeert met een “teleologie van de geschiedenis” in eschatologische stijl. Zoals voornamelijk Karl Löwith⁵² maar ook dit artikel heeft aangestipt is ook Nietzsches idee van de “eeuwige wederkeer” niet vrij van een dergelijk verband met een zekere eschatologische geschiedenisduiding; hij kon zich daaraan niet onttrekken. En anderzijds, hoewel Husserl die idee van een teleologie van de geschiedenis met grote vastberadenheid aanhing, heeft ook hij die geregeld met de grootste scepsis beschouwd en bestempeld als “mythe”, “poëzie” of zelfs “roman”.⁵³ Zou de werkelijke betekenis van deze “roman” te vergelijken zijn met wat Nietzsche op zijn beurt überhaupt in het hart van de filosofie toeschrijft aan de poëzie en de kunst in het algemeen?

Laten we hier ophouden. Voldoen onze opmerkingen om als basis te dienen voor de vraag welke wil tot macht zich verbergt in het ideaal – of in de “mythe” – van het Europese verstand en het Verstand van Europa, en voor de vraag wat de erfenis van het Europese en menselijke rationalisme impliceert voor de metafysica van de wil tot macht? De opmerkingen zouden in ieder geval moeten volstaan om Nietzsches “morfologie van de wil tot macht” te beschouwen in termen van een fenomenologische filosofie, en om Husserls fenomenologische filosofie uit te leggen in termen van een filosofie van “irrationele” perspectieven van “een bepaalde manier van leven”. Dat zou echter noch betekenen dat het wezenlijke in Nietzsches filosofie zijn “irrationisme” is, noch dat het wezenlijk

in Husserls denken het “rationalisme” is. Het gaat hier over gezichtspunten die zelf slechts te begrijpen vallen in de metafysische zin van de leibniziaanse monadologie, gelegen op een “niveau” waarop de ene noch de andere op een absolute manier kan domineren.

Noten:

¹ Met dank aan Guy Quintelier om mij dit artikel te hebben aangereikt.

² De originele Franstalige versie verscheen onder de titel “Deux points de vue: Husserl et Nietzsche” in *Archivio di Filosofia*, 1962, fasc. 3, p. 167-181. In de beginnoot drukt Rudolf Boehm zijn erkentelijkheid uit aan Isabelle Micha voor haar hulp bij het redigeren van dit artikel. Een door Rudolf Boehm zelf gemaakte Duitse vertaling verscheen in zijn verzamelbundel *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, *Phaenomenologica* 26, 1968. Een Italiaanse vertaling verscheen in Marini, A. (red.), *Amicizia stellare. Studi su Nietzsche*, 1982, p. 135-165. Een Engelse vertaling, door de samenstellers van de bundel, verscheen in Boubli, E. & Daigle, C. (red.), *Nietzsche and Phenomenology. Power, Life, Subjectivity*, 2013, p. 13-27. (noot van de vertaler)

³ Als men afziet van de mogelijkheid van een “absoluut gezichtspunt”. We zien eveneens af van de steeds hernieuwde pogingen van de filosofen – en in het bijzonder van Husserl – om zo een standpunt te vinden. Niettemin is het probleem van die mogelijkheid impliciet een hoofdonderwerp van de voorliggende studie.

⁴ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Logos* I (1910–1911), p. 336.

⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, p. 246, noot 2, heeft, wat de “Bedeutungsgeschichte von Verstehen” betreft, opgemerkt: “De juridische betekenis van ‘Verstehen’, d.w.z. het verdedigen van een *causa* voor het gerecht, schijnt de oorspronkelijke betekenis te zijn. Dat het woord daarna met betrekking tot het verstandelijke werd gebruikt is blijkbaar te verklaren uit het feit dat men een zaak moet beheersen en verstaan om ze te kunnen verdedigen.” Daarom heette verdedigen ‘Verstehen’, aangezien zonder begrip geen verdediging mogelijk is of succesrijk kan zijn. De omgekeerde verklaring zou echter nog overtuigender kunnen zijn: Is het ‘engagement’ voor een bepaalde zaak, de inname van een bepaald standpunt, niet de eerste voorwaarde om een bepaalde zaak te begrijpen – en verduidelijkt zich zo ook de ‘Bedeutungsgeschichte von Verstehen’ niet? Men kan zich ‘engageren’ zonder te begrijpen, maar men kan toch niets begrijpen zonder zich te engageren en een gezichtspunt in te nemen. Dat is misschien ook de werkelijke mening van Gadamer.

⁶ Om daarin werkelijk te slagen, d.w.z. om het bestaan van deze verbinding te “bewijzen”, is een werk van de omvang van een boek nodig; tenminste om de poging met dwingende overtuigingskracht te volbrengen. Het zou daarom arrogant zijn om, in deze, geen beknoptheid voor ogen te hebben. Van de andere kant kan men zich ook afvragen, wat een – zelfs absoluut onaanvechtbaar – *bewijs* beslissend kan bijbrengen tot de ons hier bezighoudende problematiek.

⁷ We willen dan ook niet de stellingen tegenspreken die Strasser hieromtrent ontwikkeld heeft, meer bepaald in zijn studie “Intuition und Dialektik in der Philosophie Edmund Husserls”, in H.L. Van Breda en J. Taminiaux (red.), *Edmund Husserl 1859-1959*, *Phaenomenologica* 4, Den Haag, 1959, p. 148 e.v. Zie ook zijn boek *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen*, Berlijn, 1964. Een Nederlandse vertaling hiervan is in 1962 verschenen: *Fenomenologie en empirische menskunde*.

⁸ Vgl. “Pensée et technique”, *Revue internationale de Philosophie*, 52 (1960), p. 194-220.

⁹ Vergelijk van de auteur: *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung über das Sein und das Seiende (Metaphysik Z)*, Den Haag, 1965, alsook de algemene formulering van een 'stelling van het grondverschil' in het voorwoord van Merleau-Ponty's *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlijn, 1966. Een gezichtspunt te hebben verworven, is, om te zien, fundamenteel; het wezenlijke, echter, is te zien.

¹⁰ Husserl, *WW.*, Bd. VI, heruitgegeven door Walter Biemel. Vergelijk van de auteur het fragment van een kritische studie van dit werk van Husserl in *Archivio di Filosofia*, 1954, fasc. 2, p. 169-172.

¹¹ Leipzig, 1889. Zie vooral het hoofdstuk "Die Vernunft in der Philosophie".

¹² Eender welke uiteenzetting over de "objectieve" juistheid van Nietzsches en Husserls oordelen over het lot van het Europese rationalisme en over de huidige situatie van de filosofie in het algemeen blijft hier terzijde. Bemerken we echter dat Husserl geen kennis heeft genomen van de analogie tussen de nietzschiaanse opvatting en die van zichzelf, maar ongetwijfeld Nietzsches denken als een loutere uitdrukking van de crisis van het rationalisme heeft opgevat; en dat Nietzsche van zijn kant Husserls filosofie vermoedelijk ook zo zou hebben opgevat, had hij diens werk gekend (als hij het gedeeltelijk zou kunnen hebben leren kennen, moest hij nog in geestelijke helderheid hebben geleefd; Husserl wordt slechts met een leeftijdsonderscheid van 15 jaren gescheiden van Nietzsche).

¹³ "De enig werkelijke, de werkelijk in de waarneming gegevene, de ooit ervaren en ervaarbare wereld – onze alledaagse leefwereld"; Husserl, *WW.*, Bd. VI, p. 49 (in eigen vertaling).

¹⁴ Volgens Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 283, geldt als een "wirkungsgeschichtliches Prinzip" (zoals hij het bij andere gelegenheden benoemd heeft): "Een toepasselijke hermeneutiek moet in het verstaan zelf de werkelijkheid van de geschiedenis aanwijzen." (eigen vertaling) Voor Gadamer vertrekt iedere adequate hermeneutiek van het principe dat ieder historisch bevattingsvermogen zelf bijdraagt aan de reële geschiedenis.

¹⁵ Minstens op impliciete wijze in paragrafen 25 en 26 van het eerste volume van *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900.

¹⁶ Nietzsche, *WW.*, heruitgegeven door Karl Schlechta, Band II, p. 963 (eigen vertaling) / Noot van de vertaler: merk op dat Georges Canguilhem dit, zonder enige toelichting, ook citeert (1971) op het einde van zijn *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris: Presses Universitaires de France).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Hoewel reeds elf banden verschenen zijn zit de Leuvense uitgave van Husserls *Gesammelte Werke* nog in zijn beginperiode. Wat tot nu toe uit de nalatenschap gepubliceerd werd, kan door de omvang en reikwijdte van de nagelaten aantekeningen slechts als fragment gezien worden. Zelfs de uitgevers zijn nog niet in staat de hoeveelheid aan nagelaten werken te overzien. De lastigste uitgaves moeten nog komen.

¹⁹ Zie voornamelijk Husserl, *WW.*, Band VII: *Erste Philosophie*, I. De hierbij behorende citaten zijn samengebracht in de inleiding van de uitgever, p. XVIII e.v.

²⁰ "De diepste betekenis van de moderne filosofie is ... het op een hoger niveau realiseren ["wahrmachen"] van het radicale subjectivisme van de sceptische traditie."; *WW.*, Band VII, p. 61 (in eigen vertaling). "Wahrzumachen" betekent hier niet alleen "serieus nemen" of "verwerkelijken", maar letterlijk "waar-maken".

²¹ Husserl, *WW.*, Band VII, p. 234, en Band VI, p. 78.

²² Zie voornamelijk paragraaf 41 van de *Meditationen*, *WW.*, Band I, p. 116 en verder. – Niets is meer typerend voor Husserls "denkstijl" dan de vraag die hij tot nu toe in zijn

aantekeningen respectievelijk zijn onderzoeken impliciet als thesen of postulaten aan zichzelf richt: “Woher bist du so weise?”. Vergelijk bijvoorbeeld *WW.*, Band 10, p. 195.

²³ Na Walter Biemels mooie opstel over “Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie” in het *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13 (1959), p. 187 e.v., werd Husserls problematiek met betrekking tot “constitutie” het verstandigst en samenhangendst uiteengezet in het boek van Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Den Haag, 1964.

²⁴ Een groep van personen constitueert zich als een vereniging, een verkozen delegatie constitueert zich als wetgevende vergadering, een natie constitueert zich als republiek.

²⁵ Husserl, *Ideen*, I, § 85; daar verwijst Husserl zelf terug naar zijn eerste werk, de *Philosophie der Arithmetik*, Halle a.d.S., 1891, p. 72 en verder, en naar zijn *Logische Untersuchungen*, II, 6^e onderzoeking, § 58; we verwijzen tevens op de belangrijke § 14 van de 5^e onderzoeking.

²⁶ *Logische Untersuchungen*, II, 5^e onderzoeking, § 14.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ De “Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins”, zoals Husserl ze in 1905 in feite als concept ontworpen en behouden heeft; de in 1927 door Edith Stein uitgewerkte en in 1928 door Heidegger heruitgegeven tekst bevat (en zelfs niet alleen in de bijlagen) beduidende delen, die later – tot 1917 – geschreven zijn. Zie *WW.*, Band X.

²⁹ “Auffassung” und “Darstellung”; ook dat iets “aufgefaßt wird als...” of “sich darstellt als...” respectievelijk “sich so und so darstellt” betekent in het alledaagse en in ieder geval pre-fenomenologische woordgebruik in geen geval dat het zo, zoals het “aufgefaßt” wordt of “sich darstellt”, ook zelf is. Verder spreekt Husserl van “Bekundung” – een begrip dat quasi als synoniem voor “Konstitution” gebruikt schijnt te worden.

³⁰ Men heeft te weinig opgemerkt wat Husserl hier zelf duidelijk over gezegd heeft: in het bijzonder in de paragrafen 81 en 85 van *Ideen*, I, en in § 107, c, van *Formale und transzendente Logik*.

³¹ De beslissende stap zet Husserl in 1907–1908. Hij zegt het helder in zijn opmerking: “Nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt – Auffassung”; *WW.*, Band X, p. 7.

³² Zie voornamelijk de slotparagraaf 107 van *Formale und transzendente Logik*.

³³ Ik beroep me voornamelijk op het “passieve” karakter van de oorspronkelijke tijdsconstitutie; zie *Ideen*, I, p. 246; *Formale und transzendente Logik*, Beilage II, § 3; *Cartesianische Meditationen*, §§ 37-39. Mij is geen interpretatie van de grondproblemen van de fenomenologie bekend waarin met deze fundamentele passiviteit van het transcendentale subject in de betekenis van Husserl op doorslaggevende wijze rekening wordt gehouden. – Vergelijk een aanwijzing in *Das Grundlegende und das Wesentliche*, p. 220-222.

³⁴ *Gegenwart*. Vergelijk hierbij De Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, Paris, 1953.

³⁵ Zie vooral Heidegger, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1950, p. 193 en verder.

³⁶ Husserl, *WW.*, Band VII, p. 385 (tekst van 1908).

³⁷ Heidegger, *Holzwege*, p. 233. Wat Nietzsche betreft speelt het hier geen rol dat Heidegger zich niet op de *Wille zur Macht* maar op *Also sprach Zarathustra* baseert.

³⁸ In de uitgave van Karl Schlechta: *Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden*, München, 1954-1955; zie de nieuwe uitgave van de tekst van de *Wille zur Macht* in de derde band onder de titel: “Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre”. De meeste over deze uitgave gevelde positieve of negatieve beoordelingen schijnen ons niet voldoende gemotiveerd.

Schlechta's vorm voor de uitgave van de teksten, die als behorend tot Nietzsches plan voor de *Wille zur Macht* beschouwd worden, kan enkel werkelijk worden beoordeeld waar hij zijn opzet heeft waargemaakt en hij Nietzsches aantekeningen van een specifiek manuscript (minstens bij benadering) weergeeft in hun volledigheid en in manuscriptgetrouwe ordening. Op die plaatsen toont Schlechta's uitgaveprincipe zich als uiterst instructief. Precies daarom kan men echter ook Schlechta het verwijt niet besparen slechts in enkele gevallen (hoewel waarschijnlijk de belangrijkste) zijn voornemen te hebben gerealiseerd om de teksten in de context van de originele manuscripten te geven. Evenwel liet Schlechta zich tot het negatieve aspect verleiden om de "mythe" rond de "Wille zur Macht" te verwoesten. Maar zelfs als zo'n erg negatieve doelstelling als uitgaveprincipe toelaatbaar zou zijn, zou ze enkel door een volledige editie kunnen worden bereikt. Enkel een "positieve" benadering kan een uitgave van de uitgekozen teksten rechtvaardigen. – Vergelijk trouwens mijn uitvoerige studie "Le problème de 'Wille zur Macht', oeuvre posthume de Nietzsche", *Revue philosophique de Louvain*, 71 (1963), p. 402-434.

³⁹ We verlaten ons op Schlechta, die in zijn uitgave een quasi volledige weergave biedt van de oorspronkelijke rangschikking van Nietzsches aantekeningen van manuscript *WIII i* (uit het jaar 1887), in Band III, p. 507-562. Dit manuscript bevat het wezenlijke van Nietzsches aantekeningen over "Metaphysik des Willens zur Macht" (Heidegger). Vanaf de eerste notities van het manuscript zoekt Nietzsche aanknopingspunten bij de denkkeest uit de 17^{de} eeuw, die hij tegenover de decadentie van de daaropvolgende eeuwen plaatste. Hij citeert met respect Descartes (p. 510) en Leibniz (p. 511). Onze verdere beschouwingen steunen natuurlijk niet alleen op dit op zich bijkomstige feit.

⁴⁰ (Kraftzentren) Nietzsche, *WW.*, Band III, p. 704.

⁴¹ Ik bedien me hier van het oorspronkelijk en "klassiek" begrip van "subject", dat sinds het begin van de 19^{de} eeuw merkwaardig genoeg in de vergetelheid is geraakt. Voor Thomas van Aquino gaan tezamen: "*pati, recipere, subjectum esse*". – Vergelijk *Das Grundlegende und das Wesentliche*, p. 219 en verder, alsook mijn artikel over "Het wijsgerige mensbeeld in de filosofie der XIXe eeuw" in *Dietsche Warande en Belfort*, 106 (1961), p. 565 en verder.

⁴² Reeds in 1876 schreef Nietzsche in *Richard Wagner in Bayreuth*: "Mij lijkt ... de belangrijkste vraag van alle filosofie te zijn, in hoeverre dingen een onveranderlijke aard en vorm hebben: om dan, als deze vraag is beantwoord, met meedogenloze dapperheid af te stormen op de *verbetering van de als veranderlijk erkende kant van de wereld.*", *WW.*, Band I, p. 379 (in eigen vertaling).

⁴³ Ook hier gaat het over de "schijnbare wereld", diens schijnbaarheid, zoals hierboven gezegd, zelf slechts schijn is.

⁴⁴ Nietzsches "subject"-begrip is niet datgene waarvan wij ons hierboven bedienden, maar datgene wat gebruikelijk was in die tijd. De mate waarin Nietzsches begrip in zijn *denken* toch een betekenis aanneemt die in de buurt komt van de hierboven gebruikte notie (en hoe iets gelijkaardigs ook bij Husserl vast te stellen is) kan hier niet worden behandeld.

⁴⁵ Uit *WW II i*; *WW*, Band III, p. 534 en verder. (Eigen Nederlandse vertaling).

⁴⁶ Het betreft een "aantekening", een "nota", en niet zomaar een "aforisme" waarmee men naar slechte gewoonte vrijwel alle teksten van Nietzsche naar believen bestempelt.

⁴⁷ Vergelijk Husserl, *Cartesianische Meditation*, voornamelijk § 60; *Erste Philosophie*, II, 54^{ste} hoorcollege. Daarin gaan Husserls monadologische speculaties terug op de periode 1907-1908.

⁴⁸ Husserl zegt: “Zo voert de fenomenologie naar de door *Leibniz* in geniaal opzicht geanticiperde *Monadologie*”; het is de laatste zin van de colleges over de *Erste Philosophie*, WW., Band VIII, p. 190.

⁴⁹ Vergelijk *Cartesianische Meditationen*, voornamelijk § 33.

⁵⁰ Vergelijk bijvoorbeeld *Cartesianische Meditationen*, § 38.

⁵¹ Vergelijk het hele slotdeel in Husserls *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

⁵² Löwith is verschillende keren op dit punt teruggekomen; dragen we hier slechts aan: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, p. 203.

⁵³ Zie bijvoorbeeld Husserl, WW., Band. VI, p. 508-513 (in bijlage XXVIII) en daarbij p. 556.