

Artikel

METAFYSIEK EN FENOMENOLOGIE

Rudolf Boehm

Vertaling door Guy Quintelier

Niets dringt zich ‘ons’ onweerstaanbaar en helemaal door zichzelf op; in werkelijkheid wordt de werkzaamheid van al wat werkzaam is, steeds medebepaald door de medewerking van het door haar getroffen.

Hoofdstuk 1: Lotgevallen van de metafysica

Het begin van de filosofie

Waarmee is de Europese filosofie (en wel in onderscheid met de Indische en Chinese filosofie) begonnen? Aristoteles, die nog dicht bij dit begin stond, beweert: eerst nadat al het nodige voor het behoud en de voortzetting van het leven beschikbaar was, begonnen de mensen zich voor zo een weten te interesseren – namelijk ‘weten alleen omwille van het weten zelf’, zogenaamd theoretisch weten. Als we hierbij geen aandacht besteden aan het woordje ‘eerst’, dan kunnen we zeggen: als de filosofie vanaf het begin niets anders was dan het willen weten alleen maar om het willen weten, en als volgens Heidegger ‘het ontbreken van een grote kwelling binnen het bestaan’ de grond van een diepe verveling is, dan ontstaat de filosofie door een diepe verveling ten gevolge van het uitblijven binnen het bestaan van een grote kwelling door materiële nood. (Zie Heideggers voorlezingen van 1929/30. Ongetwijfeld zou Heidegger wel nooit materiële nood als grote kwelling van het bestaan hebben laten gelden.) Want in deze verveling vermindert ook de aandring om zich bezig te houden met technisch (kritisch-poëtisch) en praktisch (ethisch, politiek en economisch) weten. Als motief van het willen weten verhief zich voortaan het weten zelf.

Opmerking: Zelfs Hegel citeerde nog instemmend de zo-even aangehaalde bewering van Aristoteles (in het laatste wat hij geschreven heeft, namelijk in het woord vooraf tot de tweede druk van zijn *Logik*). Enkel laat hij de zin eindigen met de woorden ‘begonnen de mensen zich voor filosofie te interesseren’. Maar met deze vertaalfout bevestigt hij dat filosofie nog steeds niets anders betekende dan willen weten om het willen weten.

In zulke verveling moet men echter ook de vraag stellen naar de zin van een bestaan dat enkel bestaat in het voorzien van het levensnoodzakelijke – voor een leven dat ook enkel opnieuw in het verdere voorzien van het levensnoodzakelijke bestaat. Ook op deze vraag geeft de aangehaalde bewering van Aristoteles een antwoord – met het vooraan geplaatste woordje ‘eerst’. Waarin bestaat juist de zin van zo een leven om te leven, dat de mensen uiteindelijk in staat zou stellen te filosoferen. Want zuiver theoretisch weten, was dit niet een goddelijk weten?

Want reeds lang in voorfilosofische tijden streefden de mensen naar of droomden ze over een volkomen, eerbiedwaardig (goddelijk) wezen, als een zodanig wezen dat krachtens zijn onsterfelijkheid volkomen zelfgenoegzaam en zonder behoeften zou zijn.

Het onderwerp van het zuiver-theoretische weten

Wat zal dan een zuiver-theoretisch weten, een weten dat alleen om het willen weten gezocht en gevonden wordt en niet door technische of praktische interesses bedorven is, te kennen geven? Het aan-de-grondslag-liggende (*hypokeimenon*) waarzonder iets anders niet zijn kan, terwijl het zelf zeer wel zonder dit andere kan zijn; het zijn in onderscheid met het schijnbare of het vooral al te louter zijnde; het wezen in onderscheid met het louter bijkomstige; het aan-zich-zijnde in onderscheid met het voor-zich-zijnde; de substantie in onderscheid met haar attributen of accidentiën; het objectieve in onderscheid tot het louter subjectieve. Al deze zijn welteverstaan slechts begrippen om iets op te zoeken of te vragen, dus voor iets wat men zoekt en nog niet gevonden heeft of voor iets wat men vraagt en waarvoor men nog geen antwoord heeft.

Ikzelf zou zeggen: het onderwerp van zuiver theoretisch weten is wat zich helemaal uit zichzelf (aan ons) onweerstandbaar opdringt. Want slechts dat kan zich aan een zuiver theoretische instelling opdringen, en omgekeerd kan slechts dat uit een zuiver theoretische instelling tot uiting komen.

Een goed bewijs daarvoor wordt door Descartes’ ‘metafysische meditaties’ geboden. Daarin stelt hij de vraag in hoeverre we zeker kunnen zijn dat aan onze ideeën een realiteit buiten onze voorstelling beantwoordt. Om ze te beantwoorden onderscheidt hij drie soorten ideeën: de ons aangeborene, de door ons voortgebrachte en zij die ons slechts van buiten kunnen toekomen. Voor dat laatste geeft hij slechts een enkel voorbeeld: onze gods-idee. Want deze idee van een oneindig volmaakt wezen kunnen we onmogelijk uit onszelf geschapen hebben daar we zelf maar eindige en onvolkomen wezens zijn en onszelf als dusdanig ervaren. Ja, we kunnen onszelf niet als eindige wezens begrijpen, indien ons niet eerst een idee van een goddelijke volmaaktheid voor ogen stond. Deze gods-idee kan ons zo slechts door God zelf ingegeven zijn. In dit verband valt ook voor de eerste maal, hoewel slechts indirect het woord ‘subject’ als aanduiding van de mens: Descartes vergelijkt de menselijke geest waaraan zich de gods-idee

opdringt, met een verwarmde steen die zijn warmte slechts kan hebben doordat hij aan de invloed van een uiterlijke warmtebron was ‘onderworpen’ (*subjectum*). (Merkwaardig genoeg neemt Descartes hier de draad van zijn gedachtegang niet terug op, noemt hij geen enkel ander voorbeeld dan de godsídee en spreekt hij niet het besluit uit: over een uiterlijke realiteit die aan onze ideeën beantwoordt kunnen we slechts zeker zijn als een ídee zich aan ons onweerstaanbaar en helemaal uit zichzelf opdringt.)

Opmerking: Mij schijnt wel dat onze godsídee een volstrekt door onszelf voortgebrachte ídee zou kunnen zijn: een projectie die uitgaat van onze alleszins oorspronkelijke ervaring van onze eindigheid. De opvatting van al het ‘negatieve’ als louter gebrek van het daaraan beantwoordende ‘positieve’ (‘privatie’) zou slechts een eigenaardigheid van het theoretische denken zijn. Dat al het negatieve slechts privatie is, was een grondgedachte van Hegel, waarmee hij, niet onhandig, het theoretisch ídeaal nog eens dacht te redden; vergelijk mijn *Topica*, vierde hoofdstuk, § 7.

Het noodlot van de metafysica

De historische zoektocht naar iets dat zich aan ons geheel uit zichzelf opdringt, is het verhaal van de ‘metafysica’. Kortweg noemen we haar vraag sinds Heidegger de zijnsvraag. Maar oorspronkelijk was het ‘zijn’ geen woord om op te zoeken (zie § 2). Het vooreerst duidelijke antwoord op de vraag naar iets wat zich uit zichzelf opdringt was het antwoord van Parmenides: wat zich onbestendig uit zichzelf opdringt, zou toch het zijn van de zijnden zijn; hun opdringerigheid zou toch door niets anders bemiddeld kunnen zijn, daar al dat andere nog enkel niet-zijnde kan zijn, dus niets.

Plato bracht daartegen in dat het zijnde zich aan ons toch niet opdringt door zijn louter zijn maar door dat wat het is; en wel, nauwkeuriger gezegd, door zijn wezen en niet door al het bijkomstige dat eraan hangt of eraan overkomen is. Zelfs wegens deze bemanteling van de dingen en hun wezen door allerlei onwezenlijks kan het wezen zich aan ons niet opdringen vanuit de dingen zelf maar slechts vanuit zichzelf. Zo maakt op ons een schoon ding (een ding, een bloem, een dier, een mens) door zijn schoonheid maar op ons indruk doordat we op voorhand een ídee van schoonheid hebben; anders kunnen we het ding niet eens als schoon waarnemen. (Plato’s klassiek bezwaar tegen alle methoden van zogenaamde ‘inductie’.)

Aristoteles sprak dat niet absoluut tegen, maar wees erop dat een wezen (*essentia*) toch steeds maar het predicaat van een bestaand wezen (*substantia*) kan zijn en hield volhardend vol dat een wezen zich aan ons steeds maar in wezenlijke dingen kan opdringen, d.w.z. in dingen die onafscheidelijk van bepaalde eigenschappen zijn zoals dit van dat. (Gekenmerkt door zijn zijn-wat-het-was, dat ongeveer zo verstaan moet worden zoals we spreken over de “dingen die zijn wat ze zijn”.) Zo brengt een eik jaar in jaar uit nieuwe bladeren voort en werpt ze weer

af, maar steeds maar bladeren met de karakteristieke vorm van het eikenloof. Zo verwekken apen steeds weer apen, en mensen mensen.

Maar reeds aan Democritus, een tijdgenoot van Socrates, opende zich het verregaande inzicht dat de zintuiglijk waarneembare eigenschappen van de dingen, waarvan toch ook alle theorie moet uitgaan, ons niet vanuit de dingen zelf toekomen maar enkel verschijnen in het gevoel van met zintuigen begaafde lijfelijke levende wezens. Een verregaand inzicht: 2000 jaar later zou het zich hernieuwen en zich volgens David Hume vestigen als “het fundamentele principe van de moderne filosofie”. In de filosofiegeschiedenis figureert dit als John Lockes leer van de “primaire en secundaire kwaliteiten” van het ding. Maar de hernieuwing van dit inzicht gaat wezenlijk terug op de grondleggers van de moderne natuurwetenschap, zoals Galilei en Robert Boyle. (Zie de bewijsstukken hiervoor in mijn *Economie en metafysiek*, tweede hoofdstuk.)

Opmerking: Hume zelf was een uitgesproken tegenstander van het door hem zo genoemde “fundamentele principe”. Het zou naar een extravagant scepticisme leiden, het zou niets verklaren, ja het zou op de vernietiging van alle realiteit uitlopen.

Voor Galilei was het inzicht van Democritus de basis die tot de mathematisering van de natuurwetenschap aanspoorde: als de zintuiglijk waarneembare eigenschappen niet aan de dingen zelf konden toegeschreven worden, dan des te meer mathematische bepalingen (‘het boek van de natuur is in mathematische taal geschreven’, zou Galilei gezegd hebben). Zeker werden al lang grootte, ruimtelijke en tijdelijke afstand als ook zwaarte getalsmatig bepaald als veelvouden van verscheidene eenheden. Maar vervolgens werden ook warmte gereduceerd tot de lengte van een kwikkolommetje in de thermometer, klanken tot geluidsgolven in de lucht, kleuren tot de verscheidene golflengten van een in de spectroscop gespleten lichtstraal, enzovoort, tot de vandaag de natuurwetenschap beheersende kwantummechanica; dit alles gemeten door gevoelloze meetinstrumenten. De taak van het natuuronderzoek bestond en bestaat dan in het opsporen van onveranderlijke verhoudingen tussen al deze maatgetallen – genoemd ‘natuurwetten’.

Gedurende honderd jaar scheen daarmee de droom van de metafysica in vervulling te gaan: waren de natuurwetten van de moderne wetenschap niet dat wat zich onweerstaanbaar en helemaal uit zichzelf opdrong? Want ze drongen zich toch niet uit de natuurverschijnselen zelf op. Valbewegingen treden bijvoorbeeld nauwelijks op onder de voorwaarden waaronder Galilei’s valwet alleen geldig is; namelijk in afwezigheid van luchtweerstand en wind en weer. Iedere fysicastudent heeft in zijn practicum de onweerstaanbaarheid van deze wetten lijfelijk ervaren.

Maar de droom verging door Kants *Kritik der reinen Vernunft*, waarvan de belangrijkste zin deze was die Kant zelf als het “het hoogste grondbeginsel van alle synthetische oordelen” aanduidde: “de voorwaarden voor de mogelijkheid van de ervaring in het algemeen zijn tegelijk voorwaarden voor de mogelijkheid

van de objecten van de ervaring”. Op het eerste gezicht zou dit een analytisch oordeel van de zuivere rede kunnen blijken. Maar in het licht van de Kantiaanse kritiek betekent het: slechts zulke natuurverschijnselen kunnen object van wetenschappelijke kennis zijn of worden, die aan de belangstelling van de rede aan kennis en onverbreekbare wetten voldoen. Onder ‘ervaring’ verstaat Kant “wat de rede zoekt en nodig heeft”, namelijk juist wetmatigheden. Zo is bijvoorbeeld de causaliteitswet slechts daardoor a priori te funderen dat verschijnselen die aan haar niet gehoorzamen, wetenschappelijk niet kenbaar zijn (bijvoorbeeld het toevallige of de wilsvrijheid). Aan de belangstelling van de theoretische rede komen dus natuurwetten inderdaad onweerstaanbaar en helemaal vanuit zichzelf tegemoet, maar enkel vanuit de belangstelling van de theoretische rede; en dus ook niet onweerstaanbaar, daar onze belangstelling zich ook op andere vragen kan richten. (Vergelijk met deze Kantinterpretatie mijn *Topica*, tweede hoofdstuk, § 2.)

“Was ist Metaphysik?”

Volgens het voorafgaande is metafysica het zoeken of de zucht naar iets wat zich ‘ons’ onweerstaanbaar en helemaal vanuit zichzelf opdringt; ontstaan uit de verveling in verband met het uitblijven van een wezenlijke nood van het bestaan, dus uit het verlangen naar zo een nood. Deze zucht kan zich tot de angst vergroten dat zich niets ‘ons’ onweerstaanbaar en helemaal vanuit zichzelf opdringt; de angst voor dit niets zelf, voor het “ontglippen van het zijnde als zodanig en in het geheel” en voor het inzicht dat dit niets en dit ontglippen op het einde het zijn zelf is; iets zoals Heidegger het beschreven heeft in *Was ist Metaphysik?* (1929, dus in het zelfde jaar als zijn voorlezingen over de verveling). Wat Heidegger dan de “zelfvergetelheid” genoemd heeft, zou dan niets anders als de verdringing van deze angst zijn.

Ik denk dat dit Heideggers geheime diepste inzicht was: dat zijn niet iets is wat ons aangaat, op ons toekomt en zich aan ons opdringt, maar iets wat zich aan ons onttrekt, ons ontglipt, ons ontgaat en met ons geen rekening houdt; of beter, het zijn is deze onttrekking, dit ontglippen, dit ontgaan en met-ons-geen-rekening-houden zelf.

Wanneer dit zo zou zijn, dan zou Heidegger deze grondgedachte bijna steeds geheimgehouden hebben. De voorlezingen over de verveling heeft hij niet gepubliceerd. *Was ist Metaphysik?* heeft hij weliswaar steeds weer opnieuw laten drukken, maar omgeven door een relativerend nawoord en nog een helemaal afwijkende inleiding. Of heeft hij zijn geheim dan toch ontsluitend in zijn voorlezing over *Einführung in die Metaphysik* (1935, gepubliceerd in 1953)? Daar zegt hij dat alle menselijke techniek noodzakelijk moet ‘kapotbreken’ aan de ‘overweldigende overmacht’ van het zijn. Onder ‘techniek’ verstaat hij hier in de breedste betekenis alle menselijke ‘voortbrenging’, inclusief, ja voornamelijk van de metafysica. Zijn zou dus dit kapotbreken (in de actieve betekenis van het

woord) zijn. Maar hij zegt niet waarom en waardoor het zijn zo overweldigend-overmchtig is.

Ik neem mijn toevlucht tot Leibniz. Hij stelde de vraag ‘waarom is er überhaupt zijnde en niet veeleer niets?’, een vraag die ook Heidegger aan het einde van *Was ist Metaphysik?* en aan het begin van de *Einführung in die Metaphysik* gesteld heeft. Maar Leibniz fundeert zijn vraag met de weinig lapidaire woorden ‘want het niets is gemakkelijker dan iets’ (“Car le rien est plus facile que quelque chose”).

Tweede hoofdstuk: De uitdaging van de fenomenologie

De inzet van de fenomenologie

Volgens haar grondlegger, Edmund Husserl, begint de fenomenologie met een fenomenologische epoché, de onthouding van een “algemene thesis van de natuurlijke instelling”. Of het werkelijk om een thesis van een “natuurlijke” instelling gaat, is wel twijfelachtig. Zoals Husserl ze “zelfverdedigend” formuleert, betekent ze nauwelijks meer dan het aristotelische onderscheid tussen een “voor ons” verschijnende en een “op zich” zijnde. Dit onderscheid is inderdaad kenmerkend voor het Europese denken, vooral in duidelijk onderscheid met de Indische filosofie. Waarvan de fenomenologie zich echter volgens mijn begrip onderscheidend onthoudt, is de metafysische aanname van iets dat zich ‘aan ons’ onweersstaanbaar en helemaal uit zichzelf opdringt.

In plaats daarvan houdt de fenomenologie zich aan Husserls “principe van alle principes”: “dat elke oorspronkelijk gegeven aanschouwing tot rechtsbron van de kennis is, dat alles wat zich in de “intuïtie” oorspronkelijk (om zo te zeggen in zijn lijfelijke werkelijkheid) voordoet, eenvoudig te aanvaarden is, als dat wat het zich voordoet” (*Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 24). Intussen baseert reeds de klassiek Griekse filosofie zich eigenlijk op een epoché van juist dit fenomenologisch ‘principe van alle principes’; ik noem haar de Platoonse epoché. De Griekse filosofen en al haar navolgers leerden toch dat men zich daarbij niet mag laten misleiden om “al wat zich in de “intuïtie” voordoet, eenvoudig aan te nemen”. Zo gezien is de fenomenologische epoché eigenlijk de epoché van een epoché, dus de opheffing van een andere epoché. (Vergelijk mijn opstel over “Die konstitutive Leistung der Epoche” in mijn *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, tweede band.)

Wanneer een epoché de wil tot waarheid zou zijn, dan daagt de overgeleverde Europese filosofie ten slotte zelf een fenomenologie uit. Husserls werk zou dan een vervulling van Nietzsches voorspelling zijn dat de wil tot waarheid zich uiteindelijk tegen zichzelf zou keren (*Was bedeuten asketische Ideale?* § 27). Het gaat bij Nietzsche en Husserl dan ook om dezelfde zaak, voor zover tenminste een godsvraag aan het overgeleverde waarheidsbegrip (die van

de overeenstemming van de voorstelling met haar object) die is, waarmee de vermeende waarheid zou moeten en kunnen overeenstemmen. (Husserl spreekt in plaats van waarheid bijna steeds enkel over evidentie; en evident is de overeenstemming van elke voorstelling met haar object, maar steeds enkel de overeenstemming van een verschijnsel met een intentie.)

Vertrekkend vanuit dit principe van alle principes ontwierp Husserl een omvattende fenomenologie van de “constitutie” van onze bewustzijnsobjecten. Haar grondtrekken: als zintuigelijk ontvankelijke lichamelijke wezens zijn we bestendig getroffen (“geaffecteerd”) door het contact met andere ruimtelijk en tijdelijk uitgebreide lichamen. Dit contact levert de “hyletische gegevens”, d.w.z. de materie van al ons objectbewustzijn, maar echter ook alleen deze. Aan de meeste van deze gegevens schenken we gewoonlijk slechts weinig of geen aandacht (bijvoorbeeld de lucht die we inademen, de grond onder onze voeten of ook het kloppen van onze hartslag). Maar vele wekken onze opmerkzaamheid op, wanneer we ze (noëtisch) opvatten als getuigenis van iets dat ons aangaat of ontbreekt, ons interesseert: een “noëma”. Opmerkelijk is dat we zowel verschillende zintuigelijke feiten als indrukken van één en hetzelfde kunnen opvatten als ook één en hetzelfde zintuigelijke feit als uitdrukking van verschillende.

Twee voorbeelden. De beweging van een vallend object wekt onze opmerkzaamheid, wanneer we haar respectieve snelheid opvatten als gevolg van het verschillende gewicht van het vallend object. (Aristoteles meende dat zware lichamen sneller vielen dan lichte.) Galilei interpreteerde echter de schijnbare valbeweging als een door uiterlijke omstandigheden (welke?) afgedwongen verschijnsel van een beweging volgens zijn valwet, waarvoor alle objecten met gelijke snelheid zouden vallen, onafhankelijk van hun respectief gewicht. – Tweede voorbeeld (wel uit dezelfde omgeving): het zogenaamde torenargument tegen de Copernicaanse bewering dat de aarde om zichzelf draait. Het eenvoudige verschijnsel dat een steen die valt van een hoge toren, loodrecht langs de torenwand aan de voet van de toren neervalt, wekte onze opmerkzaamheid, als men haar opvat als een argument tegen Copernicus, volgens zijn bewering dat de vallende steen eerst op behoorlijke afstand van de zich voortbewegende toren op de grond moest vallen. Galilei weerlegde deze weerlegging doordat hij het aangehaalde verschijnsel interpreteerde als een gevolg van de traagheidswet waardoor de steen de beweging van de aarde en de toren nog moet meenemen.

Opmerking: Men kan zeker betwijfelen of Galilei’s experiment werkelijk geschikt was om zijn valwet te bewijzen. Hij zal bollen van helemaal gelijke vorm maar met verschillend gewicht van een schuin vlak naar beneden laten rollen hebben; en zie, ze kwamen alle tegelijk onderaan aan. Maar dit schuin vlak legde toch een werkelijke, loodrechte valbeweging zoveel tegenstand in de weg, dat het gewichtsverschil van de bollen daartentegen niet van belang was. Ik neem aan dat men later nog betere experimenten verzonnen heeft om nog steeds Galilei’s wet te bewijzen.

Alles is interpretatie, enkel met dit verschil dat de voorweten-

schappelijke opvattingen eenvoudig hard te maken waren door opmerkelijke observatie van de verschijnselen, terwijl de wetenschappelijke interpretaties enkel te bevestigen zijn door kunstmatige experimenten, die niet zo gemakkelijk te bedenken en uit te voeren respectievelijk slechts onder bijbetrekking van nog een andere wet, die toch ook nog wel verder experimenteel bewijs nodig heeft.

Alles is interpretatie, dat betekent niet dat alles niet waar is. Want interpretaties zijn noch waar noch vals, maar enkel interessant of niet interessant (zie mijn *Topica*, eerste hoofdstuk, § 8). De vraag naar de waarheid van wetenschap en voorwetenschap is een interessevraag. Dat heeft reeds Kant begrepen (zie het eerste hoofdstuk, § 3). Maar Husserl gaat een stap verder doordat hij vroeg hoe interessant eigenlijk onze wetenschap was, of vroeg hoe, als de hele moderne wetenschap resulteerde in “een zich al bij *Galilei* voltrekkende onderschuiving van de mathematisch vooropgestelde idealiteiten (van de moderne natuurwetenschap) onder de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, altijd ervaren en ervaarbare wereld – onze alledaagse leefwereld” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 9 h)? Is het dat “wat de rede zoekt en nodig heeft”?

Waarheid en interesse

Husserl vraagt niet enkel, maar beweert dat de hele moderne wetenschap uitmondt in de “onderschuiving van de mathematisch vooropgestelde idealiteiten onder de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, altijd ervaren en ervaarbare wereld – onze alledaagse leefwereld”. Husserl verwijt dus onze wetenschap niet dat ze een vals beeld van de werkelijkheid voorspiegelt, maar dat ze onze werkelijke wereld helemaal niet eerst tot thema maakt. Impliciet, voor hemzelf onbewust, voert hij daarmee een nieuw waarheidsbegrip in, het begrip van een thematische, of, zoals ik het genoemd heb, topische waarheid. Ons gebruikelijk waarheidsbegrip is nog steeds het antieke van de overeenstemming van een voorstelling, van een begrip of een uitspraak met het daarop betrekking hebbende object. Maar valt niet te vragen: met welk object dan? Wanneer ik vraag: hoe zal het weer morgen zijn? En men antwoordt me: zes maal zes is zesendertig, of ook vijfendertig, dan is dit antwoord noch waar noch verkeerd, maar onzinnig. Moet er niet een waarheidsbegrip bestaan voor een vraag, voor een thema? Nu duiden we een vraag of een thema niet als waar of onwaar, maar als interessant of niet interessant aan. In de waarheidsvraag mengt zich bijgevolg een interessevraag. Maar we spreken toch ook van iemands of onze ‘ware interesse’. En een ware interesse is er een, die aan iemands of aan onze behoefte beantwoordt of ermee ‘overeenstemt’. (Overeenstemming betekent hier dan niet gelijkheid maar vervulling.) Want men moet onderscheiden tussen behoeften, afhankelijkheden die we aan ons eigen lijf ondervinden, en interesses of belangen, afhankelijkheden die we ons voorstellen. – Voorbereid door Aron Gurwitsch en Maurice Merleau-Ponty heb ik in mijn *Topica* getracht dit nieuw waarheidsbegrip

uit te werken.

Maar terug naar de hiervoor nog uitgestelde vraag naar de expliciete inhoud van de van Husserl aangehaalde zin. De kern van de zin is toch wel: de enig werkelijke wereld is onze alledaagse leefwereld. Wat moet zij dan zijn, onze alledaagse leefwereld? Opmerking: Husserl duidt deze leefwereld aan als de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, altijd ervaren en ervaarbare wereld. Dat is bijna een herhaling van het principe van alle principes. Maar een fundering van deze kernzin is het niet. Want ook een wetenschapper zou wel kunnen beweren dat juist zijn wereld van de wetenschap de enig werkelijke, altijd ervaren en ervaarbare wereld is.

Onze alledaagse leefwereld is volgens Husserl in één woord de wereld van ons ‘interesseleven’. Hij beschrijft dit leven als volgt: “Wij, als de in het wakkere wereldbewustzijn levenden, zijn steeds actief op basis van het passieve wereldbezit, wij zijn van daaruit door in het bewustzijnsveld voorgegeven objecten in beslag genomen, deze of gene zijn wij, volgens onze interesses, toegekeerd, met hen op verschillende wijzen actief bezig; zij zijn in onze handelingen ‘thematische’ objecten ... Wij zijn als handelingssubjecten (ik-subjecten) gericht op de thematische objecten in modi van het eerste en het tweede, en bovendien eventueel nog daarenboven, gericht-zijn ... Zo is het wereldbewustzijn in een constante beweging, onophoudelijk is de wereld in het een of andere objectgehalte ... bewust ... in de verandering van aandoening en actie, zodat er steeds een totaalbereik van aandoening bestaat en de daarin aangedane objecten nu thematisch, dan onthematisch zijn ...” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 28). Dat blijkt bijna een herhaling, met andere woorden, van de hiervoor (§ 1) geschetste beschrijving van Husserls constitutieprobleem. Maar uiterlijk hier, maar toch reeds tegenover dit ‘nieuwe waarheidsbegrip’ ontstaat de bedenking: wanneer zo in de waarheidsvraag onze interesse ingemengd wordt en wanneer ons leven in deze wereld tot een interesseleven gereduceerd wordt, werpt men zich dan niet in de armen van een grenzeloos relativisme, subjectivisme, individualisme, ja zelfs egoïsme? Wanneer dit de enig werkelijke wereld zou zijn, mogen we dan deze leefwereld ‘eenvoudig aannemen’; en zouden we niet alle belang bij een daarboven verheven ware wereld van de wetenschap hebben?

Husserl zelf is wel op het einde aan deze tegenwerping bezweken. Hij zegt in zijn laatste werk plots dat “die epoché waarin we ons aan alle objectieve wetenschappen als geldigheidsgrond moeten ontheffen, in geen geval reeds voldoet”. Hij eist een tweede, ‘transcendentale epoché’ om zich aan de bodem van de leefwereld zelf te “ontheffen” (*Die Krisis ...*, §§ 34-41) – in plaats van consequent fenomenologisch op de bodem van de leefwereld te steunen. Want wordt niet door zo een ‘transcendentale’ epoché de ware ‘fenomenologisch epoché’ (zie § 1) zelf opgeheven? Husserl vergelijkt zijn tweede epoché met een “religieuze ommekeer” (§ 35). Ja, een religieuze omkeer is steeds een afkeer van de enig werkelijke wereld, onze eigenlijke leefwereld.

De fenomenale werkelijkheid

‘Verwijder de levendige en zintuiglijk-gevoelige lichamen’ (“Rimosso il corpore animato e sensitivo”), zo besluit Galilei, en de dingen behouden slechts bovenzinnelijke, mathematische eigenschappen. Zo concludeerde ook Robert Boyle, ‘als er geen zintuiglijk gevoelige wezens bestaan’ (“if there were no sensitive beings in existence”). Ik noemde het Democritische inzicht, waarop deze conclusies teruggaan, een verdragend inzicht (zie het eerste hoofdstuk, §3). Want het kreeg niet alleen een fundamentele betekenis voor de moderne wetenschap, maar is evenzeer betekenisvol voor een fenomenologie van de werkelijkheid. In de uitleg hiervan scheiden zich de geesten.

In de haar eigen logica verstaat de wetenschap de geciteerde zinnen, alsof ze niet zegden ‘als, maar daar’ geen zintuiglijk-gevoelige wezens bestaan. Zo worden ook reeds de voorwaarden genoemd waaronder een eventuele natuurwet geldig is, want er wordt zo gedaan alsof deze voorwaarden steeds vervuld zouden zijn. Toch zeggen de vermelde natuurwetten enkel maar hoe een gebeurtenis bepaald zou moeten zijn wanneer ze plaatsvindt, en helemaal niet of ze plaatsvindt.

Fenomenologisch is echter toch wel over Galilei’s en Boyles uitspraken voornamelijk op te merken, dat vooreerst toch noch voldoende vele zintuiglijk-gevoelige wezens met hun levende en gevoelige lichamen feitelijk bestaan. En even werkelijk zien wij, gevoelige wezens, kleuren, licht en donkerte, horen wij klanken en geruis, voelen wij warmte en koude, hardheid en zachtheid en ruiken en smaken wij allerlei. Dat alles is toch werkelijkheid, maar weliswaar aan geen enkel zijnde op zich toe te schrijven. En is het zo niet met alle werkelijkheid gesteld? Iets is werkelijk wanneer het in iets anders iets bewerkstelligt en dit andere aan de uitwerking van deze inwerking meewerkt of tegenwerkt. Met andere woorden: iets dat zich onweerstaanbaar en helemaal vanuit zichzelf opdringt, bestaat niet (zie het eerste hoofdstuk).

De zon verblindt en bruint, laat water verdampen, benzine ontvlammen, laat was en boter smelten, maakt steen en metaal gloeiend heet, hout minder, en veroorzaakt met de hulp van zonnecellen elektrische stroom en daarmee ook nog eens licht, warmte en beweging. Verwijder het water, de boter, de steen, het hout, enzovoort – en wat en waar is dan nog de zon?

Existentieel betekenisvol is de consequentie, dat wij als mensen door onze interesse, waarmee we het ding (en andere mensen, dieren en planten) tegemoetkomen of tegemoettreden, meebepalen of eraan meewerken wat mogelijk is of wordt of zelfs was. Dat levert dan natuurlijk nog eens grote moeilijkheden op voor ons overgeleverd waarheidsbegrip van overeenstemming van onze voorstellingen met de realiteit. Want onze verschillende interesses maken ook voor de werkelijkheid reeds een onderscheid.

Ook een filosoof houdt zich niet ermee bezig om de meest mogelijke getrouwe afbeelding van de wereld op te tekenen, de wereld zoals ze zogenaamd

is en hem voor ogen staat – men leze maar een filosofisch boek; hij zoekt echter tot uitdrukking te brengen wat volgens zijn belangstelling in zijn bewustzijn komt. En hij wint aanzien en invloed wanneer hij in zijn belangstelling deelheeft aan een toch al reeds algemeen heersende belangstelling en wanneer hij iets te zeggen weet wat aan deze algemene belangstelling tegemoetkomt.

De werkelijke wereld van de wetenschap

Zo heeft zich ondertussen de onderschuiving van de mathematisch vooropgestelde idealiteiten voor de werkelijke wereld allang voltrokken, en weliswaar niet alleen in de hoofden van enkele geleerden, maar inderdaad in onze alledaagse leefwereld. Producten van toegepaste wetenschap kleden onze lichamen, bemeubelen onze keuken en woonkamer, verstoppen onze straten, doorsnijden de zeeën, de lucht en zelfs de ruimte en bewapenen onze soldaten. De toepassing van de wetenschap bestaat wezenlijk in de nabootsing, herhaling en vermenigvuldiging van gelukke experimenten waarmee de wetenschap haar mathematisch vooropgestelde idealiteiten enige realiteit wist te verschaffen. In deze toepassing zijn de experimenten reeds niet meer experimenten (die door een vraag begeleid worden) maar implementaties (die door de zekerheid van het resultaat begeleid worden).

Maar er zijn bouwwerken, machines, computers en energie nodig om in de genoemde implementaties de uitzonderlijke voorwaarden te scheppen, waaronder de “natuurwetten” alleen nodig zijn. En dit alles kost geld, veel geld, kapitaal en vereist zelfs een kapitalisme.

Wat is kapitalisme? Het beste, hoewel zeer eenvoudige antwoord danken wij nog steeds aan Marx (tenminste volgens mijn interpretatie, zie *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, § 20): Kapitalisme is de op zijn kop gestelde economie. Waar men zou verwachten dat een doelmatige economie alle productie in de dienst van de bevrediging van de menselijke behoeften stelt, stelt het kapitalisme omgekeerd de behoeften van de mensen in dienst van de productie (desnoods dient de kapitalistische productiewijze niet enkel niet voor de bevrediging van menselijke behoeften, maar voor het ontstaan van steeds nieuwe behoeften).

Hoofdzakelijk vergenoegt zich Marx weliswaar om de kapitalistische productiewijze te kenmerken met de lapidaire formule: zij is de productie omwille van de productie. Eenmaal zegt hij in alle duidelijkheid, waarop deze productiewijze eigenlijk uitloopt of wat zij van in het begin betekent: “Ricardo beschouwt met recht, voor zijn tijd, de kapitalistische productiewijze als de meest voordelige voor de productie in het algemeen, als de meest voordelige voor het voortbrengen van rijkdom. Hij wil de *productie omwille van de productie*, en dat is *juist*. Zou men willen beweren, zoals sentimentele tegenstanders van Ricardo gedaan hebben, dat de productie niet als zodanig het doel is, dan vergeet men dat productie omwille van de productie niets anders betekent dan ontwikkeling van de menselijke productieve krachten, dus *ontwikkeling van de rijkdom van de*

menselijke natuur als doel op zichzelf. Stelt men, zoals Sismondi, het welzijn van de enkeling tegenover dit doel, dan beweert men dat men de ontwikkeling van de soort moet *stopzetten*, om het welzijn van de enkelingen te verzekeren, dat dus bijvoorbeeld geen oorlog gevoerd mag worden, waarin in ieder geval enkelingen kapotgaan.” (*Theorien über den Mehrwert*, MEW. 26.2, S. 110-111). Zoals de metafysische zoektocht naar iets wat zich onweerstaanbaar en helemaal vanuit zichzelf opdringt een weten omwille van het weten vereist, zo vereist de toepassing van de van haar afstammende wetenschap alle productie omwille van de productie. Bij beide worden alle menselijke behoeften en de daarmee verbonden belangen opzijgeschoven. Het ideaal van de theorie en het motief van het kapitalisme zijn in de grond, op verschillende niveaus, hetzelfde. Ze zijn beide onmenselijk.

Onwil en wil tot macht

Hoewel Descartes zelf ongetwijfeld een verdediger van het theoretisch ideaal was, beloofde reeds in zijn tijd de nieuwe wetenschap dat haar toepassing in een praktijk de mensen tot ‘meesters en bezitters van de natuur’ zou maken. (*Discours de la méthode*, 6). Hij was het in zoverre eens met Heidegger, hoewel Descartes zo een natuurbeheersing van de mens verwelkomde, terwijl Heidegger ze veroordeelde. Zelf ben ik noch een verdediger, noch een tegenstander, gezien volgens mij de technologische aanwending van de moderne wetenschap helemaal niet geschikt schijnt om aan een menselijke wil tot macht tegemoet te komen.

De metafysische zoektocht en begeerte naar iets, wat zich onweerstaanbaar aan ons zou opdringen, getuigt toch eerder van een onwil tot macht van de mens, indien niet helemaal van een wil tot zijn onmacht. De moderne wetenschap die van deze zoektocht afstamt of respectievelijk haar toepassing maken ons mensen bijna volledig afhankelijk van de natuurkracht van de energie. Als de elektrische stroom uitvalt (om enkel van deze energiebron te spreken), dan wordt het donker en koud, de spijzen worden niet gaar, het verkeer stopt, de beeldschermen verbleken, de muziek zwijgt en de berichtenstromen verzinken. Daarentegen begunstigt de fenomenologie een menselijke wil tot macht door haar leer dat in de werkelijkheid de uitwerking zelf van natuurkrachten bijna steeds medebepaald wordt door de betrokkenen. Dit helemaal in de zin van Nietzsches uitspraak: “Wat is goed? – Alles wat het gevoel van macht, de wil tot macht, de macht zelf in de mens verhoogt.” (*Der Antichrist*, § 2)

Maar wanneer ik me reeds op Nietzsche beroep, moet ik me wel ervan bewust zijn, dat zijn leer van de wil tot macht zich tot twee volledig tegenover elkaar staande interpretaties geleend heeft; niet louter om Nietzsches ware mening vast te stellen, maar omwille van de betreffende zaak. Ik zelf (en zeker niet ik alleen) heb deze leer van Nietzsche steeds verstaan als een aanklacht van een decadente verzaking, zelfs laster van de menselijke wil tot macht in eeuwen, ja zelfs millennia van Europese cultuur; en de verdediging van een ‘herwaardering

van alle waarden' ten gunste van de wil tot macht van de mens (zie het citaat hierboven). Andere, voornamelijk Heidegger, hebben Nietzsches leer omgekeerd verstaan als de aanklacht van een verborgen heerschappij van een huichelachtig ontkenende wil tot macht in al onze cultuurverschijnselen. Ik kan dan wel niet loochenen dat ook deze interpretatie van Nietzsche zich bewijzen laat (bovenal ook de meest verbreide reconstructie van Nietzsches geplande hoofdwerk door Otto Weiß). Mij schijnt dat zich in deze ontegensprekelijke interpretaties een tegenspraak in het wezen van de wil tot macht verbergt en onthult: het kan de wil tot macht voor de mens zijn of een wil tot macht om elke prijs, enkel omwille van de macht zelf. Uitsluitel, ook voor Nietzsches dubbelzinnigheid, geeft wellicht § 24 van de *Antichrist*, wellicht Nietzsches diepzinnigste uitspraak: De joden of de christenen "raadden" in alle "décadence-instincten" een macht "waarmee men zich tegen 'de wereld' kan doorzetten", geschikt "om eruit iets te scheppen dat sterker is dan elke ja-zeggende partij van het leven". Laten we de joden en de christenen met rust. Wat ik meen te begrijpen is, dat onze moderne cultuur zich heeft kunnen doorzetten tegen een menselijke macht, door haar overlevering aan de overmacht van alle decadentie, of aan de door Heidegger geapostrofeerde overweldigende overmacht van het alles verstorende zijn (zie 1^e hoofdstuk, § 4).

Feitelijk heeft zich toch de kapitalistische productiewijze wereldwijd reeds lang veel sterker bewezen dan elke andere cultuur. Deze productiewijze steunt zich echter voornamelijk op een mateloos doorgezette aanwending van natuurlijke energiebronnen. (Dit is geen tegenspraak met de hierboven aangetoonde afhankelijkheid van onze productiewijze ten opzichte van deze energiebronnen. Want waarop men zich steunt, daarvan maakt men zich afhankelijk.) En wat is 'energie'? Volgens de definitie van de leerboeken; 'het vermogen om arbeid te verrichten'; dit in onderscheid met 'entropie', 'energie die niet meer in staat is om arbeid te verrichten'. Nu wordt bij elke natuurgebeurtenis energie omgezet, en wel deels in arbeid, deels in toenemende entropie. Energie schijnt eigenlijk een spanning te zijn, zichzelf uit te putten en daarmee ook de natuur zelf. Is zo de zogenaamde energie, waarop de overmacht van onze cultuur berust, een voorafbeelding van het zijn of van het zijnde?