

een vleeselijke levens- en wereldverhouding, die van ons oorspronkelijk afkomstig-zijn getuigt, van onze initiële behoefte én daarmee van onze principiële intersubjectiviteit, bracht Husserl zelf tot de conclusie, de 'Realontologie' te moeten overschrijden. De radicale mundaneïteit, die de 'geistige Welt' als leefwereld constitueert, ligt over en voorbij de horizon van wat de intentionele subjectiviteit kan bereiken. In zijn voortreffelijk commentaar op de *Ideen II* is het allicht de bijzondere verdienste van Reynaert, op deze aanzet tot een fenomenologie van het geïncarneerde bestaan, en daarmee op het besef van een niet meer bewustzijnsimmanent te constitueren transcendentie bij Husserl te hebben gewezen. Fenomenologie is namelijk precies en enkel in haar grensoverschrijdingen ongemeen boeiend.

Guy VAN KERCKHOVEN

METAFYSICA

1

Herman H. Berger, *Wat is metafysica ? Een studie over transcendentie*. Assen/Maastricht. Van Gorcum, 1993, vi + 174 blz., ISBN 90-232-2767-0

Herman Berger beschouwt het denken van Nietzsche, Heidegger, Levinas en Bataille; bij allen constateert hij enerzijds een negatieve waardering voor het westerse denken en dus ook voor de overgeleverde metafysica en anderzijds een verlangen naar transcendentie. Die transcendentie betreft een dimensie die zich aan ons voorstellende denken onttrekt (6); zij is een openstaan voor hetgeen van zich uit op ons toekomt (54) en is derhalve onverenigbaar met de 'zelfgenoegzaamheid van het moderne subject'. Aan deze kritiek ontleent Berger een positief moment voor zijn eigen denken : zijn nog te ontwikkelen begrip van metafysica moet zich tegen het a-historische denken keren en recht doen aan de creativiteit van het individu (12) en aan de historiciteit en facticiteit van Dasein (14-18, 109ff). Hij sluit dus gedeeltelijk aan bij de contemporaine metafysicakritiek, maar hij beperkt die bezwaren tot elementen die niet definiërend voor de metafysica zijn, zoals de objectivistische kenleer bij de Grieken (3f). Ook al hebben Aristoteles en Thomas dit zelf nooit zo uitgewerkt, in hun denken ligt in tendentie een metafysicabegrip besloten dat aan de recente bezwaren tegen de metafysica onttrokken is. In die kritiek wordt ten onrechte van een continuïteit in het westerse denken uitgegaan en worden relevante verschillen tussen wijsgeren miskend. Met name keert Berger zich tegen de stelling van Heidegger, Müller en Wiplinger dat de metafysica van Aristoteles een onto-theologie zou zijn. Het zijn van een zijnde zou afgemeten moeten worden aan het hoogste zijnde, namelijk aan een aan de metafysica externe God. Zij hebben echter niet gezien, aldus Berger, dat hun duiding van de gedachte uitgaat dat de grond van een zijnde óf immanent óf transcendent

moet zijn. Juist die stelling moet verworpen worden : een transcendentie in de immanentie is tenminste denkbaar (35-41). Daarom staan we opnieuw voor de opgave te moeten bepalen wat metafysica is.

Berger stelt dat Aristoteles en Thomas zelf niet in staat waren de transcendentie goed te verstaan : daarin werden zij gehinderd door restanten van de platoonse wezensfilosofie. Deze wezensfilosofie leidt tot een negatieve waardering voor zintuiglijke kennis, het individuele en het feitelijke (24, cf.48). De ervaring die bij de platoonse transcendentie-opvatting past, is die van een opstijgingservaring waarin de concrete werkelijkheid verlaten wordt. Hier tegenover staat wat Berger een verdichtingservaring noemt : een weten dat de consistentie van de werkelijkheid binnen die werkelijkheid zelf gelegen is : een ervaring dat we geheel en al in de werkelijkheid opgaan en die dus niet volgens een platoons schema verlaten (48, 67). Deze ervaring, die we niet bewust tot stand brengen maar die ons overkomt, en de metafysica zoals die door Berger geconcipieerd wordt, impliceren elkaar. Die metafysica heeft drie basisinhouden : eenheid en veelheid, de transcendentie in de immanentie en de verhouding van de mens met het metafysisch voorwerp (60f).

Berger herneemt het probleem van de onto-theo-logie vanuit de thomistische vraag naar de verhouding tussen participatie en substantialiteit. Hoe verhoudt zich het anonieme zijn waaraan de zijnden participeren tot de God van de christelijke openbaring ? Volgens Berger is er buiten het zijnde als zijnde niets, dus ook geen externe God. Bij Thomas wordt het zijn als eenheidstichtende factor van de zijnden wel ultieme volmaaktheid genoemd en dit wordt door Berger benut om zich opnieuw tegen de onto-theo-logie te keren : de vraag is niet langer hoe God in de filosofie komt, maar hoe er zijnden naast God kunnen zijn zonder dat deze een externe verhouding hebben. Dat kan alleen volgens een participatieschema gedacht worden (72) : iets dat in het Godsbewijs uit de graden van het zijn besloten ligt (83f). De zijnden zijn in hun substantialiteit te denken als participaties aan de ultieme volmaaktheid. Zijn betekent nu altijd individu-zijn, maar die gedachte is door Thomas nooit volledig uitgewerkt en zijn denken is daarom een uitgestelde revolutie (96-99). Met een beroep op De Petters notie van impliciete intuïtie maakt Berger duidelijk hoe metafysische kennis van het individuele mogelijk is (105-108).

Die kennis moet recht doen aan Heideggers begrip van historiciteit. Diens kritiek op het a-historische kennen dat geen ruimte laat voor de creativiteit van de mens alsmede de stelling dat de metafysica de mens vanuit het ding denkt, is niet van toepassing op de metafysica die Berger voor ogen staat. Alleen al de participatiegedachte verhindert dat de mens vanuit het ding verstaan wordt. De kritiek van Heidegger en Nietzsche is alleen van toepassing wanneer metafysische kennis met de oude opvatting van een individu als geval van de soort verbonden wordt. Berger lanceert de notie van het 'nieuwe individu' dat aan het kennen een eigen bijdrage levert vanuit en ten overstaan van de traditie waarin het altijd al opgenomen is (118-133). Aan dat individu komt zo historiciteit toe; het individu moet als zijnsgraad verstaan worden : het is verbondenheid met alles via de verbondenheid met gelijksoortige soortgenoten (131).

Met Adorno vraagt Berger of na Auschwitz nog metafysica mogelijk is : kan men nog een principiële zinvolheid van de werkelijkheid verdedigen ? Hoe begrijpen we het diabolische kwaad dat in Auschwitz besloten ligt ? Volgens Berger helpt Thomas ons hier niet verder. Maar in het nieuwe individubegrip ligt besloten dat de mensen elkaar dusdanig

aangaan dat daarmee de meest abstracte mogelijkheid tot het diabolische kwaad geschapen is (156). Een dergelijk kwaad kan evenwel niet uit een kwade wil alléén begrepen worden (161) en via Habermas' analyse van het westerse rationaliseringsproces laat Berger zien hoe daarin de ruimte voor het diabolische geschapen werd.

In dat proces werd de transcendentie verduisterd, maar die verduistering heeft geen vat op de metafysica. De verdichtingservaring kan tot Godservaring worden; zij het onder de voorwaarde dat God een thema van onze cultuur is (167). Met behulp van enkele gedachten van Whitehead geeft Berger aan hoe de verhouding tussen God en schepping begrepen kan worden zónder in een onto-theo-logie te vervallen.

*

Bergers helder geschreven boek is een uitdaging voor iedereen die in metafysica geïnteresseerd is. Hij laat in elk geval zien dat er in de moderne metafysicakritiek menig scheve schaats gereden wordt. Maar zijn eigen project roept ook vragen op; ik zal me beperken tot enkele opvallende gedachten in zijn werk.

De eerste betreft het persoonsbegrip zoals dat naar aanleiding van de zijnsgraden bij Thomas naar voren komt. Berger laat zien dat het zijn zelf of *ipsum esse* niet als persoon, maar ook niet als een neutraal 'er zijn' begrepen kan worden (84, cf. 74). Nochtans is Berger van mening dat in het door hem te ontwikkelen begrip van metafysica een persoonsbegrip, dat hij elders in de vorm van intersubjectiviteit uitgewerkt heeft, opgenomen dient te worden (86). Nu is het spijtig dat Berger een en ander niet in het onderhavige werk onderbouwd heeft, maar mijn grote vraag betreft de reden waarom hij een dergelijk praktisch persoonsbegrip opneemt in een metafysica die geconcipieerd is vanuit een reflectie op hetgeen aan een fysisch zijnde toekomt voor zover het een fysisch zijnde is en wat eraan toekomt voor zover het is (39). Anders gezegd : hoort de praktische filosofie, in het bijzonder de ethiek, wel thuis in de metafysica zoals deze initieel door Aristoteles gedacht is ? Ik denk dat deze vraag ontkennend beantwoord moet worden. De openingsregels van de *Magna moralia* maken al duidelijk dat de ethiek volgens Aristoteles aan de politica toevalt; een soortgelijke verklaring valt in de *Ethica Nicomacheia* (1102aff) te lezen.

In die politica gaat het zowel om kennis van het leven in de polis als om het beheer van die polis, maar zeker niet om een weten omtrent het zijnde als zijnde. Wat zou dit metafysisch inzicht toevoegen aan onze karakterdeugd het rechtvaardige van het onrechtvaardige te onderscheiden ?

Mijn probleem met Bergers boek betreft vooral de status van de ethiek binnen zijn systeem waarin het normatieve gevonden wordt vanuit een reflectie op de eenheid van de zijnden (71, 153, 159) waarbij dit normatieve een 'meer dan ethische' betekenis heeft (131). Nu is het de vraag of de ethiek nog een zelfstandige discipline kan zijn. Deze vraag is zeker geen louter academisch probleem : zij is relevant voor Bergers verweer tegen de kritiek dat na Auschwitz geen metafysica meer mogelijk zou zijn. Berger onderscheidt tussen een abstracte moraal (118f) die als inhouden rechtvaardigheid, billijkheid en menselijkheid heeft; die inhouden worden eerst door een individu geconcretiseerd en tot verplichtende kracht gebracht. Bij het zedelijk handelen ligt volgens Berger de maatstaf

in de zeden en gewoonten als feitelijk voltrokken interpretaties van die abstracte moraal (129). Kennelijk speelt de reflectie op de eenheid der zijnden hier geen rol meer, maar worden de zeden en gewoonten van bijvoorbeeld de polis maatgevend. De polis van Aristoteles sloot de slavernij echter niet uit maar veronderstelde haar. Onze verwerping van slavernij kan niet vanuit die polis begrepen worden zomin als we haar slechts zouden moeten verwerpen op grond van onze moderne rechtsstaat : we moeten haar verwerpen op grond van ons zedelijk inzicht. Dit inzicht kan naar mijn mening evenmin gevonden worden in een reflectie op de eenheid van de zijnden als gereduceerd worden tot een voldoen aan normen van de samenleving. Aan het zedelijk inzicht moet een eigen vorm van transcendentie toekomen.

Willem PERREIJN

2

Guido M.M. Vanheeswijck, *Metafysica als een historische discipline. De actualiteit van R.G. Collingwoods 'hervormde' metafysica*. Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1993, 192 blz. ISBN 90 232 2796 4

Voorliggende monografie is de tekst van de dissertatie over Collingwood waarop de auteur in 1990 te Leuven promoveerde. Op de toegankelijke stijl en de vlotte leesbaarheid na — en dit is uitzonderlijk — heeft deze studie voor het overige de klassieke voor- én nadelen van een gepubliceerde doctoraatsverhandeling. De voordelen zijn : een geprofileerde stellingname, een omzichtige, genuanceerde en tegelijk dwingende argumentatie en een originele invalshoek. Het nadeel is dat het hier om een wetenschappelijke thesis gaat, waarbij de geviseerde gesprekspartner niet zozeer de geïnteresseerde leek, dan wel de gespecialiseerde collega is. Wie hier dus een algemene introductie tot het denken van Collingwood verwacht, heeft het fout. Hier wordt op de allereerste plaats ingehaakt op een wetenschappelijke discussie, ook al gebeurt dat in een — ik herhaal het — zeer toegankelijke stijl.

Waarover gaat het precies ?

Het onderzoek omtrent Collingwood (1889-1943) wordt sinds jaar en dag gedomineerd door de 'radicale-ommekeer-hypothese' — een interpretatieschema van Collingwoods oeuvre, dat in 1945 door een bevoorrecht commentator, T.M. Knox, werd gelanceerd. Schetsmatig geformuleerd komt die hypothese hierop neer, dat Collingwood tussen 1936 en 1938 zijn vroegere, bij wijlen ambivalente metafysische posities definitief laat varen en resoluut opteert voor een historisch relativisme en scepticisme. In die interpretatie komt Collingwoods hervormde metafysica gewoon neer op de vervanging — en de eigenlijke liquidatie — van de klassieke metafysische vraagstelling, door een onderzoek naar de eigen logica van historisch steeds wisselende werelbeelden — of in

termen van Collingwood zelf : het onderzoek naar de 'absolute vooronderstellingen' van onderscheiden socio-historische constellaties.

Tegen die radicale-ommekeer-hypothese trekt Vanheeswijck nu van leer. Op zich is dat niet origineel, aangezien die hypothese sinds 1970 geregeld onder vuur is komen te liggen. Maar deze kritiek wordt origineel, aangezien Vanheeswijck zijn argumentatie toespitst op de evolutie van het in het geding zijnde metafysica-concept, en hij zich daarbij niet alleen steunt op het globale oeuvre van Collingwood, maar bovendien ook recentelijk vrijgekomen ongepubliceerde manuscripten in het debat betreft. Zijn thesis formuleert hij als volgt : "Met betrekking tot de evolutie van Collingwoods metafysica-concept wil ik zowel de onhoudbaarheid van de radicale-ommekeer-hypothese, als van de even radicale continuïteitsidee aantonen. Daartoe dien ik allereerst, gebruik makend van de gepubliceerde én de ongepubliceerde geschriften, te laten zien dat Collingwood vanaf 1933 een metafysica-concept *blijft* hanteren dat zowel aan het historisch karakter van elke verwoording van de metafysische vraagstelling als aan het eeuwigheidskarakter van haar aspiraties recht laat wedervaren" (blz. 21). Eens dat aangetoond, aldus Vanheeswijck, is het vervolgens zaak na te gaan welke de actualiteitswaarde is van een dergelijke hervormde — in de zin van 'met historiciteit verrijkte' — metafysica. Kern van de thesis en de te nemen hindernis voor Vanheeswijck is dus de bewijsvoering dat Collingwood trouw is gebleven aan een zo mogelijk gemodificeerd maar in wezen klassiek concept van metafysica.

Uitgerekend hier situeren zich mijn problemen met Vanheeswijcks interpretatie. Hoe bereidwillig ik aanvankelijk ook was, om de thesis te onderschrijven, dat Collingwood in wezen trouw blijft aan het klassieke metafysica-concept, rezen er gaandeweg twijfels die door de verdere lectuur en de bijkomende argumentatie nooit helemaal zijn weggewerkt. Laat ik die twijfels hier bondigheidshalve formuleren onder de vorm van een vraag en enkele bedenkingen.

Het blijft voor mij onduidelijk hoe Collingwood — eenmaal hij de metafysica 'hervormend' definieert als een 'studie van absolute vooronderstellingen' (blz. 32) — hoe hij ontsnapt aan wat gemeenlijk doorgaat voor relativisme. En wel om volgende redenen. Van zodra hij namelijk metafysica in bovenstaande zin herdefinieert, moet hij er immers van uitgaan dat ook die herdefiniëring op een of andere manier gebonden is aan 'absolute vooronderstellingen'. Wat betekent dat behalve het concept zelf van de metafysica als studie van absolute vooronderstellingen, ook wat binnen zo'n geherdefinieerde metafysica mogelijkwijze als absolute vooronderstelling erkend wordt, onvermijdelijk schatplichtig moet zijn aan een welbepaalde configuratie van 'heersende' absolute vooronderstellingen — een configuratie, waarvan de historiciteit bovendien a priori vaststaat? Anders geformuleerd : de onvermijdelijke recursiviteit die vasthangt aan het theoretische inzicht dat alle weten steunt op absolute vooronderstellingen impliceert meteen ook de erkenning dat wat op een bepaald ogenblik metafysisch ontsluitbaar is, afhankelijk is van de historische constellatie en de dan heersende absolute vooronderstellingen.

Zoals gezegd, zie ik niet goed in hoe bij Collingwood een dergelijke conclusie te vermijden valt. Toch lijkt Vanheeswijck daar in zijn interpretatie op aan te sturen. Herhaaldelijk omschrijft hij de rol van de absolute vooronderstellingen in Collingwoods hervormde metafysica als volgt : "Metafysica is in die optiek allereerst de studie van de

algemene karakteristieken van de werkelijkheid *via* het onderzoek van de historisch wisselende absolute vooronderstellingen van het menselijke denken [...]" (blz. 41 — ik cursiveer; cf o.a. ook blz. 37). Het betekenisvolle woord is hier 'via'. Dat wordt aan het einde van de studie ook bevestigd: "Uit [het voorgaande] is echter gebleken dat Collingwood niet de studie van het zijn als wel de *rechtstreekse* studie ervan afwijst" (blz. 136 — Vanheeswijck cursiveert). Waar Collingwood, voor zover ik het begrijp, de absolute vooronderstellingen tot object maakt van het metafysisch onderzoek, aanziet Vanheeswijck ze enkel als een geprivilegieerd middel, als de weg *par excellence* om het eigenlijke object van de metafysica, de werkelijkheid als werkelijkheid, in zicht te krijgen. Mijn vraag is echter of er binnen Collingwoods universum nog wel plaats kan zijn voor een werkelijkheid-als-object-van-weten los van de mogelijkheidsvoorwaarden van dat weten, met name de absolute vooronderstellingen? Zo te zien luidt Vanheeswijcks antwoord op die vraag positief. Maar indien dat zo is — en dat is een aansluitende bedenking — indien Collingwood in die specifieke zin vasthoudt aan het klassieke metafysica-concept, dan zie ik niet goed meer in waarin dan wel Collingwoods belangwekkende hervorming van het metafysicaconcept gelegen mag zijn.

Afsluitend wil ik daar nog het volgende aan toevoegen. Door de metafysica te definiëren als een studie van de absolute vooronderstellingen (van een bepaalde cultuur, van een bepaalde periode) hoopt Collingwood een oude en problematische geworden vorm van filosofisch weten met succes te transformeren én te actualiseren tot een discipline die de mogelijkheidsvoorwaarden van de intelligibiliteit van historiografische objectiviteit thematiseert. In zekere zin, zo lijkt het me althans, zocht hij de metafysica om te bouwen tot een soort van diepte-historiografie waardoor de mogelijkheidsvoorwaarden van bijzondere historische constellaties niet alleen erkend, maar bovendien ook geëxpliciteerd konden worden. Dat hij daardoor, net als Kant, Heidegger of Foucault, in botsing moest komen met de denkschema's van de klassieke epistemologie of ontologie — die voor dat soort problemen niet ontworpen waren — was nagenoeg onvermijdelijk. Dat betekent evenwel niet dat de positie die Collingwood uiteindelijk innam, en die evident niet zomaar gerecupereerd kon worden door de klassieke ken- en zijnsleren, *ipso facto* gelijk te schakelen viel met relativisme of scepticisme. Het komt mij voor dat precies dat — in mijn optiek — valse dilemma : ofwel klassieke ontologie, ofwel relativisme, de auteur van deze studie al te zeer heeft aangespoord om Collingwoods indiosyncratische positie — die onvermijdelijk de positie is van elk interessant denken — alsnog op één lijn te brengen met de elementaire beginselen van een klassieke ontologie en ze aldus verzoenbaar te maken met de klassieke metafysische traditie.

Antoon BRAECKMAN