

WE MOGEN ONZE EINDIGHEID NIET VERGETEN

(Een gesprek over moderne filosofie)

Jacques Taminiaux

*Il est essentiel que de
l'incertitude soit introduite
dans les fausses réponses*

Onderstaand televisie-gesprek werd op 14 november 1983 uitgezonden (B.R.T.). Op die manier kon men in Vlaanderen met een van de leidinggevende Belgische wijsgeren uit het Frans taalgebied kennis maken. De wijsgerige wereld in ons land is sedert de scheiding tussen Vlaanderen en Wallonië in het algemeen en tussen de beide Leuvense universiteiten ook uit elkaar gegroeid. Men begint dit stilaan te betreuren. De franstaligen luisteren niet meer naar de Vlamingen (en nog minder naar de Nederlanders); de nederlandstaligen luisteren nog nauwelijks naar hun franstalige vakgenoten. Ze spreken ook elkaars taal niet meer, zodat hun voertaal - als ze elkaar dan toch eens, gelukkig in alle vriendelijkheid, tijdens een colloquium of congres ontmoeten - het Engels wordt. Dit lukt niet altijd, want het Engels is een taal waarbinnen men anders filosofeert dan binnen een continentale taal. Tijdens dit televisie-gesprek werd een en ander vermeden: Jacques De Visscher stelde zijn vragen in het Nederlands en Jacques Taminiaux kon rustig in het Frans antwoorden en reageren; de gesprekspartners behoren nog tot de generatie Belgen die elkaar kunnen en willen verstaan en begrijpen. De B.R.T. zorgde voor de gepaste vertaling in de voettitels.

Jacques Taminiaux (1928) is hoogleraar geschiedenis van de wijsbegeerte en filosofie van de kunst aan de universiteit van Louvain-la-neuve. Hij is de auteur van een aantal tegelijk heel grondige en heldere studies: La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme allemand (Den Haag, Martinus Nijhoff, 1967); Le regard et l'excédent (Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977); Recoupements (Brussel, Ousia, 1982), Dialectic and Difference (New York, MacMillan Press, 1984). Jacques Taminiaux is ook een nauwgezet vertaler en commentator van filosofische teksten: zo bezorgde hij (in samenwerking met J. Reboul) Qu'est-ce qu'une chose? van Martin Heidegger (Parijs, Gallimard, 1971), Système de la vie éthique van G.W.F. Hegel (Parijs, Payot, 1976) en Naissance de la Philosophie Hégélienne de l'état. Commentaire et traduction de la 'Realphilosophie' d'Iéna 1805-1806 (Parijs,

Payot, 1984). In De Uil van Minerva publiceerde hij al: Filosofische en metafysische antropologie bij Marx. Beschouwingen bij de Duitse Ideologie (Volume 1, nummer 1, herfst 1984, blz. 41-58).

Het uitgangspunt van dit vraaggesprek is het reeds geciteerde boek Recouplements, waarin het thema van de eindigheid centraal staat.

Het thema van de eindigheid houdt me inderdaad bezig, omdat ik van bij het begin, toen ik aan mijn boek *La nostalgie de la Grèce à l'Aube de l'Idéalisme allemand* werkte, inzag hoe belangrijk die eindigheid is. Ik interesseerde mij voor het Duitse Idealisme en vooral voor het facet van het heimwee naar Griekenland. Dat heimwee deelde Goethe, over wie ik niet schrijf, met Schiller, Hölderlin en Hegel. Het opvallendste punt van overeenkomst tussen die drie denkers is dat zij, naast hun bewondering voor de Griekse wereld, ook door het werk van Kant gefascineerd werden. Vandaar de ondertitel van mijn eerste boek: *Kant et les Grecs, dans l'itinéraire de Schiller, Hölderlin et Hegel*. Ik wilde het gesprek tussen die drie denkers, Kant en de Griekse wereld interpreteren.

Hoe moest ik hierbij te werk gaan? De overheersende mentaliteit in de franstalige filosofische middens van de jaren zestig had een pasklaar antwoord op de vraag naar de methode. Het sprak haast vanzelf dat de filosofie zich in het dialectische denken van het hegeliano-marxisme verwezenlijkte. Die drie wegen (Kant, Griekenland en het Duitse Idealisme) wilde ik nu ontcijferen alsof één van die drie op de andere een overwicht had, alsof het hegelianisme de waarheid van zowel Kant, Schiller als Hölderlin leverde. Vanuit dit standpunt werkte ik op deze teksten, maar al vlug moest ik inzien dat, indien ik van die veronderstelling vertrok, ik Kant, Schiller en Hölderlin niet echt ernstig nam. Op basis van die genoemde methodologische vooronderstelling ontnam ik hen het woord, en dat leek me oneerlijk. Omdat ik me kante tegen een allesomvattende methode die het beter wil weten dan wat de filosofen zeggen, ontdekte ik de eindigheid op het niveau van de methodologie. Ik ontdekte dat de interpretatie pas mogelijk is in een soort dialoog of gesprek en niet in een opslorping van de stemmen en de woorden door een dominerende stem.

Die eindigheid vond ik uiteraard ook in het vlak van de thematiek. Ik vond dat het gesprek, dat de drie denkers (Schiller, Hegel en Hölderlin) met Kant én met de Grieken voerden, zich tussen twee uitersten bewoog: het eerste zou je de resolute aanvaarding van de eindigheid kunnen noemen; het tweede het streven naar een vatten van de zin in zijn totaliteit in een absolute kennis. Die resolute aanvaarding

van de eindigheid ontdekte Hölderlin geleidelijk aan. Hij heeft dat prachtig uitgedrukt: het aanleren van de heilige soberheid tegen elke buitensporige geestdrift. Hij bedoelt hiermee dat de absolute openbaring van de zin ons niet is toegestaan, en dat de woorden en de activiteiten van de mens slechts in functie van een permanente en steeds hernieuwde verhouding tot het onbereikbare zin hebben. Dat is precies wat het dialektische denken weigert te erkennen, aangezien de hegeliaanse absolute kennis zich als een totale, grenzeloze manifestatie van de zin definieert. Voor de wending in mijn werk ben ik Heidegger ontzettend veel verschuldigd. Voor mij is hij de grote denker van deze eeuw. Hij heeft voor ons opnieuw de weg geopend naar de interpretatie van de Grieken, van Kant; hij heeft ook de weg geopend naar het oeuvre van Hölderlin.

Stelt het fenomeen van de eindigheid zich niet in de eerste plaats met betrekking tot onze sterfelijkheid?

In *Seind und Zeit* schrijft Heidegger wel dat wij wel weten dat we allen sterfelijk zijn, maar ook en vooral dat we tegelijk het onmogelijk doen om het voor onszelf te verbergen. Na *Sein und Zeit*, als hij de metafysica probeert te overschrijden, laat hij ons zien dat je de hele geschiedenis van de westerse metafysica van Plato tot Marx, tot en met Nietzsche zelfs, kan interpreteren als een soort geleidelijk uitwissen van de eindigheid.

Ik ben geen orthodox aanhanger van Heidegger; hij heeft me alleen heel sterk tot denken aangezet. Ik ben eerst en vooral een historicus van de wijsbegeerte, die probeert na te denken en die eigen ideeën toevoegt aan die teksten die hij verklaart. In dat perspectief werd ik ertoe gebracht als algemene regel te stellen dat de werken, die weloverwogen totaliserend zijn zoals die van Hegel, ergens een spoor dragen en een getuigenis kunnen zijn van de eindigheid, en dat daartegenover, werken die opzettelijk eindig willen zijn, zoals die van Heidegger en Merleau-Ponty, zonder dat ze het zelf beseffen, soms in de val van de totalisering van de zin lopen.

In uw werk is het wel merkwaardig te zien, dat men enerzijds zou verwachten dat wij, moderne mensen, vandaag de eindigheid zouden hebben ontdekt, omdat we in een gesecculariseerde tijd leven, terwijl ik anderzijds in uw werk zie dat u de filosofen van de eindigheid veeleer bij Aristoteles en Plato terugvindt, en dat men vanaf de moderne tijd de eindigheid schijnt te vergeten, en dat u de oneindigheid of het absolutisme bij de modernen terugvindt. Dit is wel eigenaardig, zeker in een aantal essays in Recouplements.

Het is misschien wel wat ingewikkelder en genuanceerder. Tussen de ideeën van Plato en Aristoteles, ideeën van de Griekse "metafysica", hoewel dit woord nog niet bestond, tussen het Griekse denken als denken van de eindigheid, enerzijds en het moderne denken als ontkenning van de eindigheid anderzijds, is er volgens mij geen aanvaardbare beslissende tegenstelling, om de goede reden dat je, zoals Heidegger heeft gedaan, de eerste stap naar het vergeten van de eindigheid tot Plato kunt terugvoeren - dit is trouwens een stroming die in de geschiedenis van de westerse filosofie aanwezig zal blijven. Dat onderstreept Heidegger in verband met de platonische doctrine van de waarheid bij de interpretatie van de bekende mythe van de grot. Hij toont aan dat de mythe bij Plato een spanning verraadt tussen een intrinsiek eindig beeld van de waarheid en een beeld dat niet meer eindig is. Het intrinsiek eindige beeld van de waarheid bij de Grieken is ook dat van de voor-socratische denkers en de treurspeldichters. Zoals u weet is het Griekse woord voor waarheid *alètheia*, onthulling. Welnu, voor de voorsocratische denkers en de treurspeldichters is die onthulling van de waarheid in feite de "physis" zelf, het uitingsproces van de physis, met andere woorden de natuur. Het is een uitingsruimte, een ophelderingsruimte waartoe de mens behoort, waarmee hij in verbin-ding staat, die zich aan de mens aanbiedt, die de mens ontvangt, maar die de mens niet toebehoort. En die vooral niet van hem uitgaat. Daarenboven is dit onthullings- of uitingsproces intrinsiek dubbelzinnig. Wat zich uit dat proces aan de mens openbaart, bewaart zijn geheim en kan hem dus op een dwaalspoor brengen. Daarom schreef Herakleitos: "de natuur verbergt zich graag". *Oedipus koning*, de tragedie van Sophokles vertelt ons hoe de held op een dwaalspoor wordt gebracht door wat hij denkt te weten, door wat hem duidelijk lijkt. In de onthulling zelf is er iets ongrijpbaars, en dat is de intrinsieke eindigheid van de waarheid in de voorsocratische betekenis van het woord. Wat zich bij Plato voordoet, en wat Heidegger ons leerde, is dat de tendens bestaat om dat ongrijpbare op de achtergrond te schuiven, ten gunste van een niet langer dubbelzinnige idee van de waarheid. Wat volgens het verhaal van de grot waar is, is de idee.

Voor Plato is de idee de zuivere onthulling, licht zonder schaduw, wat vatbaar is om zich zonder rest aan een juiste visie te geven. De waarheid, als de overeenkomst van ons denken met de integraal in het zicht geplaatste entiteiten, vertoont de tendens zich in de plaats te stellen van de waarheid als dubbelzinnig onthullingsproces. Daarin is er zoiets als een premisse van een beweging die de eindigheid uitwist. Voortaan beweert het menselijk denken dat het in staat is met de blik het zijnde te domineren. Ik zeg premisse, vertrekpunt, omdat dat domineren met de blik bij Plato uiteraard door een fundamentele eindigheid blijft geaffecteerd. Het menselijke denken produceert geen ideeën, het beperkt zich door ze op te nemen. Als er zoiets is als een dominerende factor in het beschouwen van ideeën, is er uiteraard ook een fundamentele ontvankelijkheid, dus een eindigheid.

Ik wou de formule die u me voorstelt, even nuanceren. Aan de andere kant kan ik u volgen als u ontdekt dat ik in mijn werk aanduid dat er een terrein bestaat waarin de teksten van Plato en Aristoteles ons, moderne mensen, verder het getuigenis brengen van de eindigheid. En dit, duidelijk in tegenstelling tot de moderne filosofen. Het is het domein van de praktische filosofie, dat wil zeggen het nadenken over de intermenselijke relaties, over het ethische, sociale, politieke leven.

Pascal heeft een prachtige gedachte geschreven over de praktische filosofie van de ouden. Hij zegt: "We stellen ons Plato en Aristoteles graag voor in hun wijde toga van pedant." Ik doe m'n best om hem uit het hoofd te citeren. Hij zegt dat ze in feite eenvoudige lui waren die graag pret maakten met hun vrienden. Zij hielden zich bezig met politieke filosofie, het minst ernstige aspect van hun denken, om zich te amuseren. Zij drongen binnen in de principes van degenen tot wie ze zich richtten, namelijk de politici om orde op zaken te stellen in een gekkenhuis en om hun waanzin zo min slecht mogelijk te temperen. Dit lijkt me erg merkwaardig, erg scherpzinnig van Pascal. Het getuigt van buitengewoon scherpe lectuur. De ouden die aan politieke filosofie deden, waren niet alleen niet pedant, maar zij wisten ook dat in dit vlak de dubbelzinnigheid fundamenteel is. Dat onderstreept Pascal trouwens: "een beetje rede, veel waanzin, een mengsel van zin en onzin..." Het beste bewijs dat ze niet pedant waren is de openheid, het dialogisch, aporetisch karakter van de dialogen die Plato wijdt aan de politici. Aristoteles onderstreept trouwens in zijn *Ethica Nicomachea* dat er in deze materie geen sprake kan zijn van de bewijzende nauwkeurigheid van de meetkundige. Het is voor de antieke filosofie vanzelfsprekend dat het concept van wat het beste regime nu feitelijk is, in het debat met de perspectieven van de sociale factoren verborgen blijft, ofschoon ze dit regime wel zoeken. Dit concept is voor geen bewijs vatbaar. Zelfs als we het nu theoretisch zouden kunnen benaderen, is er geen enkele waarborg; de mensen zijn zoals ze zijn. Er is die waanzin, waar Pascal het over heeft. Er is geen enkel bewijs dat het regime dat intuïtief als het beste aan gevoeld wordt, werkelijk ook het beste is. Voor de ouden is er in de praktijk dus geen samenvallen tussen de werkelijkheid en het rationele.

Wat de moderne denkers nu over het politieke schrijven, staat daar diametraal tegenover. Ik denk eerst en vooral aan Hobbes' *Leviathan*, die de breuk met de antieken voltrekt. Deze nieuwe zienswijze gaat gepaard met een benadrukking van het dominerend aspect, reeds aanwezig in de platonische waarheidsdoctrine. Hobbes ontleent deze visie aan Descartes, de mathesis, aan het geloof van de fysici en het cartesianisme. Het lijkt geen twijfel dat er voor Hobbes alleen kennis kan zijn als het bekende zich integraal aan de macht van de kennende overlevert. We ken-

nen slechts wat we voortbrengen - in een meesterschap. Voor Hobbes is die integrale manifestatie niet alleen mogelijk in de mathematica en in de nieuwe mathematische fysica, die zich aan het ontwikkelen is, maar ook in de theorie van de ethische en politieke wereld. Dit betekent dat het gebied van de intermenselijke relaties zich dus aan een bewijsvoering overgeeft die door en door evident wil zijn.

Het spreekt vanzelf dat om dat mogelijk te maken, het intermenselijke gedrag volkomen ondubbelzinnig moet zijn, net zoals wiskundige begrippen volkomen ondubbelzinnig zijn. Er wordt niet over gepraat, je moet ze nemen zoals ze zijn. Als het waar is dat ons menselijk lot als eindigheid intrinsiek dubbelzinnig is, houdt het verwerpen van de dubbelzinnigheid in dat de theoreticus dwang uitoefent op het onderwerp van zijn theorie. Verwerping van de dubbelzinnige waarneming, verwerpen van geldigheid van de omgangstaal, "de mensen praten in metaforen, alleen de taal van de mathematica is ernstig..." verwerping van de geldigheid van de ervaring opgedaan door de sociale handelende personen: de filosoof is de expert, hij beweert dat hij beter uitdrukt wat de handelende personen eigenlijk willen. De theoreticus heeft dus de aanmatigende pretentie zich boven alles te willen verheffen. Die positie zelf ontsnapt aan iedere vorm van dubbelzinnigheid. Er is dus een dubbele verloochening van de eindigheid: door het behandelende object en door de positie die de waarnemer of theoreticus inneemt. In mijn boek over het ontstaan van de hegeliaanse filosofie van de staat heb ik willen aantonen dat het proces van loochening van de fundamentele dubbelzinnigheid van het sociale, het politieke, de menselijke verhoudingen, in hevigheid toeneemt bij Hegel en bij Marx. Dit in functie van een filosofie van de geschiedenis die pretendeert de onvermijdelijke komst aan te tonen van een ultieme staatsvorm, van een volmaakt doorzichtige en harmonieuze staatsvorm die, per definitie elke dubbelzinnigheid en alle conflicten voorgoed uitschakelt.

Wat bedoelt u nu met 'eindigheid', met de mens die eindig is? Ik vraag me af of men de eindigheid van de mens kan denken zonder de implicatie van de notie 'transcendentie', 'het absolute'. Hiermee wil ik natuurlijk niet zeggen dat de mens die transcendentie kan bereiken, dat hij het absolute in zichzelf kan opnemen, dat hijzelf het absolute zou zijn. Kan men de eindigheid in de gestelde zin doordenken zonder het over de Transcendentie te hebben? Is er in dit verband een reden om zoveel aandacht aan Kant te schenken? Is Kant in uw perspectief minder voor kritiek vatbaar dan Hobbes of Hegel?

Kant speelt voor mij een enorm belangrijke rol. Maar ik zou toch graag even een en ander nuanceren. Als u bedoelt dat de eindigheid impliceert dat er een ver-

band is met het niet-domineerbare, met het onvatbare, het geheime, ben ik het volledig met u eens. Indien echter uw zinspeling op de transcendentie betekent dat het onmogelijk is over de eindigheid te denken zonder te veronderstellen dat er een Hoogste Zijnde is, die alles duidelijk maakt, ben ik het niet met u eens. Dit, omdat Heideggers betwisting van de metafysica me leerde te vermoeden dat in het theologisch aspect van de metafysica het geheim van het zijn vergeten wordt, en dat het uitschakelen van het denken, als verhouding tot dat geheim, een vergeten van de eindigheid betekent.

Waarom vind ik Kant nu zo belangrijk? Omdat ik vind dat Kant een bevoorrechte filosoof van de eindigheid is. Ik had het daarnet al over het dominerende aspect in de platonische kijk betreffende de ideeën. Ik voegde er aan toe dat in de fundamentele ontvankelijkheid tot nieuwe ervaring de overheersing wordt getemperd, omdat de contemplerende ontvangt, aangezien het menselijk denken geen ideeën produceert; het ontvangt ze. Die ontvankelijkheid is essentieel in het platonisch begrip *mathesis*, dat wil zeggen de herinnering aan ideeën waarmee de ziel verwant is. Ik zei ook dat de moderne *mathesis*, bij Hobbes, die ontvankelijkheid heeft verloren. Het is een begrippen producerend project, een zelfstandig project dat alles te danken heeft aan zichzelf. Men bepaalt zichzelf. Wij kennen alleen datgene wat we produceren, uit onszelf, en bijgevolg blijven we dezelfde. Dit is de redenering van Hobbes.

In zekere mate vind je dat thema ook bij Kant. Het is het thema van de spontaneïteit van het verstand dat begrippen produceert. Dat thema maakt van Kant een denker van de *mathesis*, een erfgenaam van Descartes en van Hobbes. Kant verbindt het thema van de spontaneïteit echter ook met een fundamentele ontvankelijkheid van de zintuigelijkheid die de gegevens niet produceert, maar ze ontvangt, in tijd en ruimte. Omdat zij ontvankelijk is voor wat zij niet produceert is onze kennis intrinsiek eindig, ook in haar productief aspect. Het spreekt vanzelf dat in de praktijk, waarin Kant die intieme wederkerigheid van de spontaneïteit en van de ontvankelijkheid onderstreept, wij onszelf een morele wet opleggen - we zijn zelfstandig. Deze wet wordt ons niet van buitenaf opgedrongen of gegeven, we leggen ons niet neer bij de wet, zoals bij een gegeven. Maar dat wij onszelf de wet geven, betekent niet dat wij onszelf maken zoals Marx in zijn notie 'activiteit' zegt in verband met de mens van de toekomst: hij zal een volledige mens zijn, zuivere 'zelfwerkzaamheid'. Neen, voor Kant betekent het dat we onszelf een schuld opleggen, die we onmogelijk kunnen betalen, of preciezer: er komt nooit een eind aan de aflossing van de schuld. Onze eerbied voor de wet die we nochtans zelf maken, het aanvoelen van haar waardigheid getuigt dat de ontvankelijkheid ten opzichte van de morele wet gepaard gaat met spontaneïteit. Ook hier weer staat de eindigheid centraal.

Het feit dat de mens zichzelf niet heeft gemaakt, brengt dus met zich mee dat hij fundamenteel eindig is. Dit is het eerste gegeven. Dit heeft wellicht politieke consequenties. Is Kant dan op alle domeinen zo belangrijk, ook in het politieke vlak?

Mijn werk van historicus van de filosofie deed me inzien hoe belangrijk het politieke denken van Kant wel is. Bij het bestuderen van het ontstaan van het dialectische denken van het politieke bij Hegel, zoals blijkt in mijn inleiding tot *System der Sittlichkeit* en ook in mijn boek dat ik aan de 'Realphilosophie' van Jena heb gewijd, werd ik getroffen door het feit dat Hegel zich herkende in de persoon van Hobbes als zijn voorloper en door het feit dat hij het ethische en politieke denken van Kant werkelijk als een steen des aanstoets gebruikte om zichzelf beter te doen uitkomen. In de mate dat hij teder is voor Hobbes, is hij woest en karikaturaal als hij over Kant spreekt.

Waarom geniet Hobbes de voorkeur van Hegel? Omdat Hegel er, net als Hobbes, van overtuigd is dat, uitgaande van de elementaire vormen van het menselijke denken en de menselijke wil, uitgaande van de gevoelsintuïtie, de verbeelding, de taal en de begeerte, het mogelijk is een logische, tamelijk ingewikkelde, maar toch duidelijke aaneenschakeling te ontplooien die onvermijdelijk uitmondt in de absolute staat. Daarbij komt nog dat Hobbes er net als Hegel van overtuigd is dat die staatsvorm alle conflicten in de interactie tussen de individuen uitschakelt. Tenslotte is Hegel er net als Hobbes van overtuigd dat deze staatsvorm het summum van recht en zedelijkheid realiseert. Voor Hobbes én voor Hegel vraagt de moraal gewoon dat we conform de wetten van de staat zouden leven en dat het begrip "recht" samen zou vallen met het geheel van de positieve wetten van de staat.

Als Hegel zich in het politieke vlak tegen Kant afzet, is het omdat Kant het met Hobbes fundamenteel oneens is. Het politieke en praktische denken van Kant steunt op de idee van een kloof, een permanent en steeds hernieuwd hiaat dat niet opgevuld kan worden tussen het rationele en het reële, tussen het moeten zijn en het zijn, tussen het recht als regelende idee en de positieve wet. Op analoge manier wordt de kantiaanse geschiedenis-filosofie doorkruist door een fundamentele en blijvende spanning die niet weggewerkt kan worden, zoals Hannah Arendt in haar laatste boek, dat postuum verschenen is, over politieke filosofie van Kant zegt. Het is de spanning tussen de vooruitgang die verband houdt met de mogelijkheden van de menselijke soort en de moraal en die verband houdt met de oneindige waardigheid van het individu. Omwille van al die kloven en spanningen beschuldigt Hegel Kant van een onverbetterlijk formalisme. Dat is de algemene formule waarmee Hegel Kant karikaturiseert.

Dit is een cliché geworden in de hele geschiedenis van de moderne wijsbegeerte.

Natuurlijk is dat een cliché geworden. Men heeft het over de formele democratie, bijvoorbeeld. Men moet goed begrijpen dat die beschuldiging in het dialektische denken van het politieke vooronderstelt dat degene die ze uit, beweert dat hij een definitieve oplossing heeft voor het politieke probleem, een definitieve oplossing voor de intermenselijke conflicten en een volledig bevredigend antwoord voor de menselijke verzuchtingen. Dit denken vooronderstelt dat de identiteit van het rationele en het reële al is voltrokken of op handen is, of, wat op hetzelfde neerkomt, dat er geen ander oordeel van de wereld is dan de loop van de wereld. Wie dat denkt, loochent volgens mij de specifieke socio-politieke modaliteit van de eindigheid, dat wil zeggen de steeds hernieuwde differentiatie, de conflictualiteiten van het sociale en het politieke. De leninistische versie van het dialektische denken drijft die tendens alleen maar tot het uiterste. Zij vervangt de loochening van de differentiatie en het conflict alleen maar door het liquideren van de tegenstanders.

Wat meer dan ooit vruchtbaar is in het denken van Kant is de idee dat het sociale contract een idee van de rede is, dat wil zeggen een regulerende idee, een ideaal dat niet kan samenvallen met het geheel van positieve wetten van een bepaald politiek regime. De kantiaanse implicaties van dat contract lijken me nog steeds geldig: iedereen is als mens vrij; niemand heeft het recht in mijn plaats het geluk te zoeken en mij zijn opvatting van het geluk op te dringen; gelijkheid van iedereen voor dezelfde wet; onafhankelijkheid voor iedereen; iedereen is co-wetgever, is zijn eigen wetgever en werkt mee aan het maken van wetten.

Is er bij Kant dan meer mogelijkheid voor sociale dynamiek dan bij Hegel?

Ja, ik denk het, ik vind van wel.

Als ik uw filosofisch werk in het algemeen bekijk, vind ik in uw boeken geen enkele definitie van wat filosofie is; tenzij misschien in een heel klein zinnetje in Recouplements, waar u, bij het typeren van Kant en Hegel zegt: 'ils sont animés par le souci le plus exigeant de l'universel et du fondamental'. Dit is als het ware het enige zinnetje waarmee u het filosofisch bedrijf omschrijft. Wil u even toelichten wat die fundamentele zorg voor het essentiële en het fundamentele is? Heeft deze zorg iets te maken met de menselijke eindigheid?

Ik ben eerst een historicus van de filosofie. Ik wil de historische gedateerde filosofieën begrijpen en ze volgen in hun context, hun evolutie, in het verschil tussen wat er staat en wat bedoeld wordt, in hun praktische en thematische opvatting. Ik moet de essentie van de filosofie dus niet bespreken.

Dat antwoord bevredigt me natuurlijk niet. Het is een gemakkelijk en een nogal laf alibi en het stemt vooral niet overeen met de realiteit van mijn werk van hermeneut in de zin die ik eraan wil geven. Samen met degenen die mijn geest hebben gevormd, zoals Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, in een woord: met de hermeneutische beweging in het algemeen, denk ik dat er geen opheldering mogelijk is van de filosofische teksten die de traditie ons naliet als de interpreter - de historicus is een interpreter - zich door deze teksten niet laat interpellieren. Dat wil zeggen als hij probeert samen met deze teksten te denken wat zij wilden denken, als hij zich niet laat uitnodigen door datgene waarop zij zich precies richtten. Kortom, als hij niet op zijn beurt zelf ook gaat filosoferen. Dat is wat ik tot nogtoe probeerde te doen in mijn werk. Ik kan me dus niet veroorloven deze vragen niet te stellen over de essentie van de filosofie. Maar precies omdat ik telkens in een debat verwickeld raak met afzonderlijke werken, telkens weer met unieke gedachtingangen, moet ik me telkens weer die vraag stellen en kan ik er niet op antwoorden met een gemene deler die zou gelden voor alle filosofieën.

U vraagt me ook of de zorg voor het universele en het fundamentele in mijn ogen de filosofie definieert. In grote lijnen kan ik daar ja op antwoorden. Maar wat belangrijk is, zijn niet de grote lijnen, maar de bijzonderheden. In de formulering 'zorg voor het universele en het fundamentele' kun je tamelijk uiteenlopende redeneringen onderbrengen. Je kunt er de metafysica van Plato tot Hegel in onderbrengen, misschien zelfs tot Marx en Nietzsche en ook een zeer hedendaagse redenering die tracht te ontsnappen aan de afsluiting van de metafysica. Ik denk aan de deconstructie teweeggebracht door Derrida of aan het doorbreken van de totaliteit, in het licht gesteld door Levinas, enzovoort. Maar zelfs als je aanneemt dat deze zorg voor het universele en het fundamentele opgaat terzelfdertijd voor de metafysica als voor het post-metafysische denken dat het onze is, dan is het belangrijk dat je weet wat die definitie in de beide gevallen omvat. Stel nu even dat ik de formule gebruik voor de hele metafysica. In dat geval drukt de omschrijving uit wat Heidegger heeft genoemd: 'de onto-theologische constitutie van de metafysica.' Dat betekent dat van Plato en Aristoteles tot Hegel en eigenlijk ook tot Marx en Nietzsche, de metafysica altijd gestreefd heeft naar het vrijmaken van de universele eigenschappen van wat is, de universele predikaten van het zijnde; als dusdanig was zij ontologie (zijnsleer). Zij heeft altijd gepoogd de totaliteit van het zijnde te funderen, dat wil zeggen het geheel van het reële terug te brengen tot

een ultiem fundament, beschouwd als een hoogste Zijnde. Die onto-theologische constante van de metafysica als zodanig heldert op zich zelf niet veel op, zolang we niet weten wat die formule in de verschillende periodes kan bevatten of betekenen en meer nog wat bepaalde werken in het bijzonder binnen die periodes erover vertellen. Zo het universele bijvoorbeeld een andere betekenis krijgt naargelang het, zoals in de Middeleeuwen de eigenschappen van het geschapen wezen aanduidt of, zoals in de moderne tijd de berekenbare eigenschappen van het object. Zo ook krijgt het fundamentele een andere betekenis naar gelang het, zoals in de Middeleeuwse leerboeken de Schepper aanduidt of zoals bij Leibniz de berekenende Almachtige. Als je die formule toepast op het post-metafysische denken, blijkt dat die formule juist blijft, maar zij laat de vraag naar wat zij nu precies betekent, onopgelost.

Heidegger, bijvoorbeeld gebruikt vaak woorden zoals 'Wesen' (het universele, de essentie) en 'Grund'. Je kunt echter makkelijk vaststellen dat die woorden niet meer de betekenis hebben die zij in de metafysica hadden. Voor Heidegger betekent 'Wesen' niet een essentie die correct gevat kan worden, zoals de platonische idee, maar de beweging waardoor de zijnden, elk zijnde afzonderlijk in de aanwezigheid treedt. Zo ook voor het woord 'Grund' dat ergens verwijst naar wat Heidegger een 'Abgrund' noemt. Hiermee heb ik geantwoord op het derde deel van uw vraag. De zorg voor het universele en het fundamentele valt zeker niet noodzakelijk samen met de zorg voor het eindige en zeker niet indien men met wat men het universele noemt, het eenvormige is dat het verschil onderdrukt, of het een-dimensionele. Wat men het fundamentele noemt, is een volkomen duidelijk principe dat het geheim, de tijd, het anders zijn, het niet-gedachte, het niet-gezegde opheft. Ik ben bereid die formule te aanvaarden, mits men enkele kwalificaties invoert: het universele mag de differentie niet opheffen en het fundamentele mag niet beschouwd worden als onwrikbare en vanzelfsprekende grond. Ik zou zelfs zeggen dat die zorg voor het fundamentele en universele, omdat ze op een radicale wijze eindig is, het vaakst de vorm moet aannemen van een kritiek op de valse universalia en op de valse fundamenten.

Als op die manier filosofie kritiek wordt, en als de eindigheid in de kritiek altijd centraal staat, kunnen we dan niet veronderstellen dat in een dergelijke denken altijd waarden vervlochten zitten, verondersteld zijn? Is er dan ook niet een soort ethische en een politieke dimensie in het filosofische bedrijf aanwezig?

Dat is duidelijk. Er zijn ethische consequenties in de eindigheidsgedachte. Algemener zijn er ethische implicaties in de aandacht die aan de eindigheid wordt

gegeven. Ik geloof dat het belangrijkste ethische gevolg eerst en vooral te vinden is op het niveau van een ethiek van het denken of van het oordeel. In dat opzicht zijn de kantiaanse maximes van het oordeel nog steeds actueel. In dat perspectief geeft Kant aan de taak van het denken een ethische connotatie. Hij zegt dat een gezond oordeel het resultaat moet zijn van het zelf denken. Zelf denken is de eerste grondregel van het oordeel. Dit tegen elk bijgeloof, fanatisme, tegen elk zwichten voor een onberedeneerd gegeven, van buitenaf. De eerste grondregel is dus autonomie (zelfstandigheid). Tweede grondregel: denken terwijl je je steeds in de plaats van de ander stelt. Dat is de verplichting van openheid van het denken, een ethische verplichting. En tenslotte zegt Kant: consequent denken. Hij onderstreept dat dit het moeilijkste is, rekening gehouden met de twee vorige maximes. Coherent blijven, niet vervallen in gebrek aan samengang is uiterst moeilijk als je tegelijkertijd zelf moet denken en je je in de plaats van de ander moet stellen. Dat is een prachtige opvatting van de eis van de ethische verplichting van het denken zelf.

Het is niet zeker dat die maximes bevorderd worden door de tijd waarin we leven. De ideologiën geven ons de illusie dat, om het met George Orwell uit te drukken, er een Big Brother is die in onze plaats denkt. Het hyper-technische karakter van onze cultuur laat ons denken dat experts in onze plaats moeten denken. Voor mij zijn de politieke gevolgen van de betekenis van de eindigheid duidelijk: een politiek regime dat de mensen gelukkig wil maken, zonder hun oordeel te vragen, of vraagt dat de massa een voorhoede zou vertrouwen die zich bewust is van wat de meerderheid niet weet - dat soort regime wordt uiteraard in opspraak gebracht. Ik heb het natuurlijk over het totalitarisme, het totalitarisme van een ras of van een klasse of kaste. Ik wil echter ook niet beweren dat de democratieën in hun concrete werking vrij zouden zijn van totalitaire neigingen.

Filosofie is onvermijdelijk ook een specialisme. Men aanvaardt dit niet altijd. Als, zoals u geformuleerd heeft, filosofie kritiek is, en als de eindigheid een heel concrete dimensie van onze werkelijkheid is, of zelfs de werkelijkheid zelf, vraag ik me af hoe dit academisch kader, waarin ook wij nu hebben gepraat, kan worden doorbroken.

Dat is erg moeilijk. De filosofen verwijten elkaar al dat ze brabbelen. Dat verwijt wordt door het publiek nog scherper geformuleerd. Waarom? Ik heb daar geen eenduidig antwoord op. Het publiek heeft er geen bezwaar tegen dat de natuurwetenschappen een eigen jargon gebruiken, dat de opleiding lang en zwaar is en dat hun taal ver af staat van de gewone omgangstaal. Het verwijt is dus selectief. Waarom? Omdat de filosofie in tegenstelling tot de wetenschappen geen prakti-

sche toepassingen heeft, je kunt er geen machines mee bouwen, ze verhoogt de produktiviteit niet, domineert de natuur niet, ze geneest geen zieken, enzovoort. En omdat zij zich over dit alles afvraagt wat er de grond en de zin van is, brengt de filosofie een element van onzekerheid mee voor elke geest, die efficiënt wil zijn, wantrouwt en best wil missen. (Dat is ook het verwijt van de Griekse dienaar van Thales van Milete). Ik geloof echter niet dat het grote publiek de filosofen alleen maar verwijt dat ze dromen, praten in de plaats van produceren. Zelfs indien dit verwijt er wel voor een deel inzit, speelt er nog wel iets anders mee. Elke mens stelt zich vragen over de zin van z'n bestaan, de wereld. Ieder mens is dus een filosoof en daarom verwijt hij de filosofen dat ze een taal spreken die hij niet verstaat. Dat communicatieprobleem kan alleen opgelost worden in daartoe geschikte instellingen. Er zijn zeer lovenswaardige initiatieven om de universiteit naar buiten te laten treden, om programma-cycli te organiseren voor studenten die geen diploma middelbaar onderwijs hebben, cycli voor de derde leeftijd, bijscholingscycli, enzovoort. Daarin kan een zekere vulgarisatie van de filosofie gebeuren. Die initiatieven, hoe lovenswaardig ook, kunnen onmogelijk op hun eentje de fundamentele lacune opvullen van het Belgisch middelbaar onderwijs, dat de filosofie nooit op z'n programma geplaatst heeft, terwijl het in Frankrijk en Duitsland wel gebeurt. Dit spijtige feit wordt nog erger door een tendens die erin bestaat dat onze regeerders, de leiders van onze universiteiten de crisis en de technologische competitie blijkbaar aangrijpen om het universitair onderwijs zoveel mogelijk te professionaliseren. Dit bevordert uiteraard de communicatie niet tussen de filosofen en het grote publiek. Het is dus zeker geen eenvoudige zaak, maar ik stel vast dat dit een fundamentele lacune van onze tijd is.

(vertaling: Daisy Bal)