

Rechtskundig Weekblad

Vereniging zonder winstgevend doel

Verschijnt elke Zondag

Abonnementsprijs : 400 fr. per jaar

Postcheckrekening N° 3185.22

Beheer en Redactie : Mr. René VICTOR, Justitiestraat, 21, Antwerpen

Plechtige openingszitting van het Vlaams Pleitgenootschap der Balie
bij het Hof van Beroep te Brussel

LITERAIRE EN NIET LITERAIRE WIJSBEGEERTE

Rede uitgesproken door Mr. Arn. BAYART op de plechtige openingszitting van het Vlaams Pleitgenootschap der balie bij het Hof van Beroep te Brussel op Zaterdag, 12 Januari 1952.

Wanneer u kennis hebt gekregen van de titel van deze rede, namelijk : « Literaire en niet literaire wijsbegeerte », dan zult u wellicht gedacht hebben, dat ik een enigszins ongewoon en zelfs ongewenst onderwerp heb gekozen. Het is inderdaad de gewoonte niet, dat hier, in een openingsrede, filosofische, of althans zuiver filosofische onderwerpen worden behandeld, en men mag zich afvragen, of dergelijke onderwerpen iemand anders dan de specialisten of technici der zuivere filosofie kunnen interesseren.

Men zal mij nochtans toegeven, dat het voor iedereen de moeite loont kennis te nemen van de « geest » van de tijd waarin hij leeft, en men zal moeten beseffen, dat dergelijke kennisname allerhande peilingen in allerhande richtingen vergt.

Kennismaken van de geest van een periode veronderstelt immers, dat men zich, op min of meer grondige wijze, een idee tracht te vormen, niet alleen van de politieke, sociale en economische toestanden en strekkingen, niet alleen van de literaire, artistieke, wetenschappelijke en technische verwezenlijkingen van die periode, maar ook, en dit zal niemand betwisten, van de ethische, religieuze of areligieuze ideologieën, die in die periode bijval genieten. Hiermede betreden wij echter onvermijdelijk het domein der wijsbegeerte.

Het zou nu een illusie zijn te menen, dat men zich systematisch beperken kan tot de studie van die wijsgerige theorieën, welke een uitgesproken ethisch, en dus praktisch vitaal karakter vertonen. Door de geschiedenis der wijsbegeerte heen kan men vaststellen, dat ethische leerstellingen meestal op andere, zeer abstracte en speculatieve beschouwingen berusten.

Daarom hoop ik, dat indien ik vandaag kom spreken over enige stromingen in de hedendaagse wijsbegeerte, en zelfs indien ik het waag, hier en daar in deze rede, aan enige abstracte beschouwingen een plaatsje te gunnen, u dit niet noodzakelijk als ongewenst of ongepast zult beschouwen.

...

Het lijkt mij aangewezen te beginnen met een uiterst

kort overzicht van de geschiedenis der westerse wijsbegeerte, om daarin de hedendaagse wijsbegeerte te situeren.

In het verloop van het westers wijsgering denken kan men een eigenaardig rythme bespeuren bestaande uit alternerende perioden van enthousiasme en ontmoediging. Die perioden van enthousiasme worden gekenmerkt door groots opgevatte metaphysische stelsels; de perioden van ontmoediging daarentegen staan in het teken van het scepticisme onder al zijn min of meer uitgesproken vormen, zoals relativisme en pragmatisme.

Relativisme en pragmatisme loochenen het bestaan van een absoluut algemeen geldende waarheid. Voor de relativist heeft ieder temperament of iedere cultuur of iedere periode van de geschiedenis haar eigen waarheid. Volgens de pragmatist kan het menselijk verstand niets anders dan hypothesen opbouwen, waarvan men, met min of meer grote waarschijnlijkheid, verwachten mag, dat ze voor de practijk dienstig zullen zijn.

De perioden van ontmoediging zijn verder ook nog gekenmerkt door een neiging tot moraliserend, religieus of ook mystisch filosoferen, zonder metaphysisch beredeneerde grondslag. Dit samengaan van scepticisme en moraliserende filosofie kan op het eerste gezicht vreemd lijken. Dit laat zich echter gemakkelijk begrijpen, indien men opmerkt, dat moraliserende filosofie, zonder rationeel bewezen grondslag, eigenlijk een vorm is van sceptisch pragmatisme.

...

De wijsbegeerte begon in het Westen met een periode van enthousiasme, waarin namelijk al de verschillende stelsels der Griekse natuurfilosofen ontstonden, die ieder hun eigen opvatting hadden betreffende de natuur van het heelal.

Dan komen de Sofisten; zij vonden allerhande redenen om te zeggen, dat het menselijk verstand de natuur van de kosmos niet kan kennen en begonnen

Op die manier, zegt Kant, weet ik a priori, dat de wereld aan de wetten van tijd en ruimte zal gehoorzamen en dat ik daar allerhande substanties zal aantreffen, die door hun wederzijdse werking op elkaar, de oorzaak zullen zijn van de verschijnselen, die in de wereld voorkomen. Welke substanties ik echter in de wereld zal aantreffen, welke werkingen zij op elkaar zullen uitoefenen en welke verschijnselen ik aldus zal kunnen waarnemen, weet ik niet a priori maar slechts a posteriori. Dit hangt immers af van de indrukken die ik zal ontvangen en die ik dan in het kader van « tijd », « ruimte », « substantie » en « oorzaak » zal plaatsen.

Dit is in het kort Kant's theorie betreffende de a priori en de a posteriori kennis. Kant noemt zijn filosofie een transcendentale filosofie. Want Kant en de Kantianen over het begrip « transcendentiaal » weten te vertellen, is vrij gecompliceerd en misschien enigszins onnodig gecompliceerd. In de hedendaagse wijsbegeerte wordt, zoals ik wat verder zal uiteenzetten, dit begrip ook gebruikt, maar in een iets gewijzigde en gemakkelijker te begrijpen betekenis. Ik kan er echter hier reeds op wijzen, dat de transcendentale filosofie meer gericht is op de studie van het kennend subject dan op die van het object.

Ik wil nu enige woorden zeggen over Hegel.

Volgens deze filosoof bestaat de werkelijkheid eigenlijk uit op zich zelf staande ideeën. De ene idee brengt de andere voort volgens het typisch Hegeliaans rythme van these, antithese en synthese. Aan de oorsprong van alles staat als these de idee « zijn ». De antithese hiervan is het « niet zijn », waarop de synthese « worden » volgt. Zo gaat dit verder en zo wordt deze wereld van ideeën rijker en rijker, tot zij tenslotte de concrete rondom ons waarneembare wereld voortbrengt.

Indien u mij nu vraagt wat duidelijker te zijn, omdat u niet goed begrijpt wat die op zichzelf staande ideeën zijn en hoe zij ten eerste elkaar en tenslotte de concrete wereld kunnen voortbrengen, dan zal ik hierop antwoorden, dat ik dat ook niet goed begrijp!

Ik kan natuurlijk inzien, dat men bij voorbeeld allerhande perioden in de geschiedenis door middel van ideeën kan kenmerken; ik deed dit immers toen ik sprak van perioden van enthousiasme en van ontmoediging in de geschiedenis der wijsbegeerte. Men kan dit ook doen voor de politieke, sociale, economische of culturele geschiedenis, en men zal wellicht aldus allerhande evoluties van het Hegeliaans type kunnen aanduiden. Op politiek gebied kan men bij voorbeeld zeggen: these: absoluut gezag; antithese: anarchie; synthese: gematigd gezag.

Veel van wat Hegel zegt kan op die manier begrepen worden en een feit is, dat hij in deze gedachtegang allerhande uiterst interessante en geniale inzichten heeft gehad. Maar indien u Hegel zo begrijpt, dan zijt u geen orthodoxe Hegelianen. Wilt u dit zijn, dan moet u aanvoelen, dat alle individuele wezens en dus ook uzelf niets anders zijt dan uitstralingen van ergens een idee. Waartoe deze Hegeliaanse denkwijze in de practijk leidt, zal door het volgende duidelijk worden.

Indien wij iemand ontmoeten, die een officieel ambt bekleedt, dan zullen wij met onze gewone manier van denken die man hierom eerbiedigen, omdat dit noodzakelijk is, om de orde in de maatschappij niet te storen. Wij zullen daarbij een gunstig vermoeden koesteren ten opzichte van die persoon en veronderstellen, dat zijn hoedanigheden hem inderdaad ge-

schikt maken om de hem opgelegde verantwoordelijkheid te dragen. Niettemin zullen wij altijd als het belangrijkste in deze persoon beschouwen datgene wat van hem een waardevol mens maakt, afgezien van zijn ambt.

Zo redeneert een Hegelian niet. Voor hem is het uitoefenen van een officieel ambt, hetzij van hoge magistraat, hoge ambtenaar, hoog gegradueerd militair of eenvoudige douanier, iets dat van die persoon de uitstraling maakt van een staats-idee. Daar ligt zijn ware metaphysische waarde en indien hij dan een uniform of een ander officieel gewaad draagt, dan is dat niet alleen een teken, dat men hem om de hierboven uiteengezette redenen eerbied en eventueel opderdanigheid verschuldigd is, maar dan krijgt dit gewaad een soort sacraal karakter, omdat het de zichtbare verschijning is van het metaphysische, van de staats-idee. Daarmede vergeleken hebben zijn gewoon menselijke hoedanigheden niet het minste belang, tenzij in de mate waarin zij dienstig zijn om hem zijn ambt op efficiënte wijze te doen uitoefenen.

Indien u dit kunt assimileren, dan zijt u echte Hegelianen, maar dan merkt u welke geestesgesteldheid in u wordt geboren: Hegel is de vader van alle moderne vormen van etatisme, dit wil zeggen van die dictaturen, die niet alleen berusten op een feitelijke macht, zoals die van Napoleon, maar die een beroep doen op staatsmystiek.

Hegel, en niet, zoals wel vaak wordt beweerd, Nietzsche, is de vader van het Nazisme. Nietzsche's filosofie immers is weliswaar een harde machtsfilosofie, maar Nietzsche was niettemin een verwoed individualist. Hegel is ook nog de vader van het communisme en van het fascisme via Marx enerzijds en Croce anderzijds, die beiden uitgesproken Hegelianen zijn.

Wij vergissen ons dus niet wanneer wij zeggen, dat Hegel heden ten dage nog altijd een grote rol speelt.

Onder de uiterst talrijke en gevarieerde hedendaagse wijsgerige stelsels, heb ik er, met het oog op deze rede, enige uitgekozen waarmede ik toevallig wat meer bekend ben. U begrijpt natuurlijk dat het onzinnig geweest zou zijn, indien ik gepoogd had hier iets in de aard van een volledig, zij het dan ook beknopt overzicht te geven.

De vier wijsgerige richtingen die ik zal bespreken zijn: ten eerste het Engels empirisme, ten tweede de transcendentale fenomenologie, ten derde de personalistische fenomenologie en ten vierde het existentialisme.

De Engelse filosofen, dit heb ik reeds gezegd, staan nog altijd, in hun grote meerderheid, onder de invloed van Hume's empirisme. Zij hebben het echter vollediger uitgewerkt en tot zijn uiterste consequenties doorgedreven. Twee hunner stellingen zijn hier het bespreken waard, namelijk het behaviourisme en wat men hun amoralisme kan noemen.

Het Behaviourisme is een wetenschappelijke methode die voor het eerst in de experimentele dierenzielkunde werd aangewend. De behaviouristen lieten gelden, dat het ons onmogelijk is waar te nemen wat er zich eigenlijk in het bewustzijn van een dier afspeelt, zodat wij onze studie moeten beperken tot zijn uitwendige gedraging (behaviour). Men kwam er dan toe dezelfde methode toe te passen in de experimentele mensen-

zielkunde. Men liet immers opmerken, dat het ons evenzeer onmogelijk is waar te nemen wat er zich eigenlijk in het bewustzijn van onze medemens voordoet en dat wij uitsluitend op zijn uitwendige gedraging zijn aangewezen.

Zo zijn de behaviouristen b.v. tot het besluit gekomen, dat alle logische en kentheoretische wetenschappen, die trachten te beschrijven wat er in een mens gebeurt wanneer hij denkt, verouderd zijn en vervangen moeten worden door semantiek, d.w.z. de wetenschap der tekens. Door tekens moet men verstaan al de uitwendige gedragingen van de mens, die met het denken gepaard gaan. Onder de tekens spelen de woorden de meest belangrijke rol. Dienvolgens zal men, wanneer men van iemand zegt dat hij een bepaald woord verstaat, niet moeten constateren hoe hij in bepaalde omstandigheden dat woord zal uitspreken of neerschrijven en hoe hij op een bepaalde wijze op het zien of het horen van dat woord uitwendig zal reageren.

Dat het behaviourisme allerhande belangrijke verschijnselen systematisch terzijde laat is mij duidelijk geworden tengevolge van een onaangenaam experiment, dat ik met een tandarts heb meegemaakt. Die man zag in mij niets anders dan een wezen met een eigenaardige gedraging: een wezen, dat in een stoel ging zitten, op bepaalde operaties reageerde door het slaken van gesmoorde kreten, om tenslotte op te staan en een honorarium te betalen. Wat echter achter die kreten schuilde, bestond voor die tandarts eenvoudig niet. De tandarts was een behaviourist!

Wanneer men de werken der behaviouristen leest, dan merkt men dat zij zich nooit aan hun programma weten te houden en voortdurend op bedekte wijze beroep doen op psychologische noties. Hun pogingen om dit toch te vermijden leiden gewoonlijk tot wonderlijke resultaten. Zo las ik in een werk van Bertrand Russell, die nochtans een zeer schrander filosoof is, en die trouwens in zijn laatste werken het behaviourisme schijnt te hebben verlaten, dat het feit, dat iets aan een dier behaagt, eenvoudig betekent, dat het dier zich daarna rustig gedraagt, terwijl het feit, dat iets in een dier onbehagen schept, niets meer wil zeggen, dan dat het dier daarna onrustig is. Ik heb daaruit besloten, dat dieren het grootste behagen scheppen in het ontvangen van een geweldige klap op de hersenen, daar dit gewoonlijk gevolgd wordt door een zeer rustige gedraging!

Een andere theorie, die bij de Engelse empiristen veel bijval geniet, is die betreffende de betekenis van zedelijke oordelen, zoals «dit is goed» en «dit is slecht». Zij beweren dat dergelijke oordelen eigenlijk geen betekenis hebben, omdat de betekenis van een oordeel alleen kan bestaan in wat men experimenteel kan vaststellen. Wie mij zegt: «Dit stuk ijzer is gloeiend», leert mij, dat ik mij zal branden, indien ik het in de hand neem. Dergelijk oordeel heeft een betekenis. Wie mij echter zegt: «Deze handeling is zedelijk verkeerd», leert mij niets betreffende wat ik verder in feite kan verwachten, maar drukt alleen een gevoel van onbehagen uit, dat hij bij het zien van of bij het denken aan dergelijke daden ondervindt. Dit oordeel heeft dan ook geen eigenlijke betekenis.

Dergelijke stelling is een eenvoudig negeren van alle moraal, en de Engelse empiristen gaan in deze richting veel verder dan de continentale empiristen. Ik meen dat de Engelse empiristen hier gelijk hebben, in die zin, dat, indien werkelijk alleen experimentele kennis als ernstige kennis kan beschouwd worden,

ieder stelsel van moraliteit noodzakelijk ineen moet storten.

Positieve wetenschap kan mij leren wat ik normaal rondom mij kan verwachten, en dat bij voorbeeld een bepaald verschijnsel A door een verschijnsel B gevolgd zal worden. In die mate kan zij mij leren welke middelen ik moet aanwenden om bepaalde doeleinden te bereiken, doordat zij mij leert, dat deze bepaalde gedraging dat bepaald gevolg zal hebben. Hoe zou zij mij echter kunnen leren welke doeleinden ik moet nastreven?

Indien ik u bij voorbeeld verklaar, dat ik mij hoegenaamd niet om mijn medemens bekommer, dan kunt u mij antwoorden dat ik er het beste aan doe om op te passen voor de onaangename gevolgen, die een dergelijke houding met zich mede kan brengen. Hieruit zal ik dan kunnen besluiten, dat ik goed doe om, wanneer ik mijn medemens zou willen schaden, eerst de juiste verhouding te schatten van onze wederzijdse krachten; en dat is alles! Van moraliteit is hier natuurlijk geen sprake.

Indien ik nu aan het hoofd sta van een machtige staat, dan kan men mij nog aanraden zorgvuldig mijn militaire en economische krachten te meten, vooraleer ik iets onderneem. Heb ik echter redenen om mij voldoende krachtig te achten, dan kan ik gerust de natuurlijke volkeren overweldigen en hen tot ellende of uitroeiing doemen. Zegt u mij dat dergelijke gedraging verkeerd is, omdat ik mijn medemens doe lijden, dan antwoord ik dat dit mij volkomen onverschillig laat! Dringt u aan en zegt u mij dat dit bij u een gevoel van verontwaardiging verwekt, dan antwoord ik, dat ik zeer goed weet, dat u zo voelt, doch dat een nationaalsocialist b.v., die van jongsaf in zijn systeem werd opgevoed, anders voelt. En nu kan ik toch vragen op grond van welke proefondervindelijke constataties, op grond van welke experimenten, u zult bewijzen, dat de ene manier van voelen «goed» en de andere «verkeerd» is.

Ik meen dan ook te kunnen besluiten, dat men ofwel aan ieder rationeel stelsel van moraliteit moet verzaken, of met alle grote klassieke filosofen, Plato, Aristoteles, Thomas van Aquino en Kant, aanvaarden, dat de moraal haar meest algemene beginselen ten minste a priori moet funderen.

Dit alles neemt niet weg, dat het Engels empirisme uiterst interessant is. Die empiristen kunnen weliswaar soms in hun behaviourisme en hun amoralisme geweldig dogmatisch optreden en dan zijn ze werkelijk onverdraaglijk. Niettemin voelt men bij hen een onverbiddelijke beslissing streng wetenschappelijk te redeneren, en dit is iets dat ze van Hume hebben geërfd.

Wanneer een dergelijke empirist zijn vooroordeelen laat varen en er zich bij voorbeeld rekenschap van geeft, dat hij, door middel van introspectie, in zijn bewustzijn een uiterst interessant veld voor observatie en analyse kan vinden, dan ziet men hem ook in dit domein blijf geven van zijn behoefte aan strenge wetenschappelijkheid en dan komt hij tot zeer mooie resultaten. Ik denk hier bij voorbeeld aan iemand zoals Bertrand Russell, die door nauwkeurig te ontleden wat zich in zijn geest afspeelt wanneer hij een daad van vertrouwen stelt in het positief wetenschappelijk inductief procédé, tot de bevinding gekomen is, dat dit vertrouwen en dat dus geheel de positieve wetenschap tenslotte op een reeks a priori aanvaarde beginselen berust.

Indien wij nu uit Engeland terug komen op het vasteland, dan zullen wij hier ook een even streng

wetenschappelijk opgevatte wijsgerige techniek kunnen vinden, namelijk de transcendentale fenomenologie. Ik beseft zeer goed, dat deze benaming schrikwekkend klinkt. Maar ja, filosofen doen soms wel eens geleerd. Wij juristen, doen dat ook en geneesheren gebruiken zelfs geleerde woorden om over een banale verkoudheid of een oneerlijke praktijk zoals de dichotomie te spreken. Hoofdzak is, dat men weet waarom het gaat, wat hier ter zake tenslotte niet zo moeilijk is.

« Phenomenologie » komt van het Griekse « phainomai », dat « ik verschijn » betekent. Aan fenomenologie doen is dus de dingen beschrijven zoals ze verschijnen. Zeg ik, dat deze tafel bestaat uit protonen en electronen, die om elkaar wentelen en allerhande electromagnetische golven uitzenden, dan sta ik niet op fenomenologisch standpunt, want dit alles kan ik niet bespeuren: het verschijnt niet. Zeg ik eenvoudig, dat deze tafel rechthoekig is, bruingeel van kleur, vlak en hard, dan sta ik wel op fenomenologisch standpunt.

Het woord « transcendentiaal » vergt wat meer uitleg.

Een voorwerp kan in drie verschillende verhoudingen staan tot mijn kenvermogens. Deze tafel is iets, dat in de werkelijkheid bestaat; ik kan ze rechtstreeks zien; zij is een aanwezig object. Ik kan me ook allerhande denkbeeldige tafels voorstellen; ze bestaan niet in de werkelijkheid maar alleen in mijn geest; ze zijn immanente objecten. Ik kan tenslotte bijvoorbeeld denken aan een tafel die bij mij thuis staat; ze bestaat in de werkelijkheid en is dus niet een immanent object, maar ze is ook niet aanwezig; ze is een transcendent object. U zult merken, dat wanneer ik aan een transcendent object denk, ik er een immanent beeld van in mijn geest vorm.

Veronderstel nu, dat ik de beslissing neem aan wijsbegeerte te doen zonder ooit over een transcendent object te spreken. In welke toestand zal ik me dan bevinden?

Ik sta in de wereld omringd door allerhande materiële voorwerpen, levende wezens en bewuste wezens; deze laatsten zijn de dieren en mijn medemensen. De behaviouristen hebben mij er echter reeds op gewezen, dat ik niet rechtstreeks het bewustzijn van een dier of van een medemens kan waarnemen. Dat bewustzijn is dus voor mij een transcendent object. Het bewustzijn van de dieren en van mijn medemensen zal ik dus uit mijn beschouwingen moeten sluiten, of zoals men in de transcendentale fenomenologie zegt: « reduceren ». Er blijft dan niets anders over dan een wereld van lichamen, waarvan er enige zich op een zeer gecompliceerde manier gedragen.

Wanneer ik me dan echter de algemeen bekende stellingen van de physica herinner, wanneer ik eraan denk, dat kleuren heel wat anders zijn dan wat ik zie en dat ze eigenlijk uit electromagnetische golven bestaan, dat warmte heel wat anders is dan wat ik waarneem en dat ze eigenlijk uit een beweging van moleculen bestaat, dan besluit ik, dat de lichamen op zichzelf eigenlijk heel wat anders zijn dan wat ik rondom mij bespeur en dat de kleuren « groen » en « rood » zoals ik die zie, dat warmte en koude zoals ik die voel, niets anders zijn dan subjectieve indrukken.

Dit alles is niet nieuw. Niet alleen Descartes, maar ook Demokritos met zijn atomenleer bevestigde reeds in de 5^{de} eeuw v. Chr., dat alleen de primaire, d.z. de quantitative eigenschappen objectief zijn en dat de secundaire, dit zijn de kwalitatieve eigenschappen, zoals kleur en warmte, niets dan subjectieve indrukken zijn.

Indien dit zo is, dan blijkt, dat ik ook de lichamen niet rechtstreeks ken, maar dat ik afgaande op mijn subjectieve indrukken moet raden welke de objectieve natuur der lichamen is. Lichamen zijn dus ook transcendent objecten en ik moet ze dus eveneens uitschakelen: « reduceren ». Merk op dat dit ook geldt voor mijn eigen lichaam, waaromtrent ik toch ook niet rechtstreeks kan waarnemen, dat het bestaat uit moleculen, atomen, protonen en electronen.

Het gevolg van deze reducties is, dat alles wat mij omringt, met daarbij mijn eigen lichaam, verdwijnt en dat mij niets anders meer overblijft dan mijn eigen bewustzijnsstroom, waarin onder meer begrepen natuurlijk de visuele en tractiele indrukken die daarin voorkomen. Ik ben zoals men zegt een solipsist geworden: ik alleen besta!

Het is duidelijk, dat niemand er een ogenblik zal aan denken deze stelling ernstig vol te houden. De vraag is echter of hier niet een interessante werkmethode uit te halen is. Ik kan nu immers beginnen mijn bewustzijnsstroom te beschrijven zoals deze mij verschijnt, of m.a.w. aan zuivere introspectieve fenomenologie beginnen te doen.

U zult mij zeggen, dat U er sterk aan twijfelt, dat ik iets interessants kan presteren door aldus het heelal tot mijn autobiographie te reduceren, maar dan zal ik U erop wijzen, dat ik in mijn bewustzijn een bepaald soort verschijnselen bespeur, die men « kendaden » noemt. Indien U het voor mij jammer vindt, dat ik niet meer over deze tafel, over China of over ergens een nebuleuze kan spreken, omdat dit transcendent objecten zijn, dan kan ik toch laten gelden, dat het mij nog altijd mogelijk blijft te vertellen wat er in mijn geest omgaat, wanneer ik aan deze tafel, aan China of aan een nebuleuze denk, en dan sta ik op transcendentiaal fenomenologisch standpunt. Transcendentale fenomenologie is dus louter introspectieve analyse van kendaden, met uitsluiting van alle beschouwingen betreffende de transcendente objecten zelf.

Deze methode is niet zo moeilijk om formuleren als ze eenmaal gevonden is. De stichter ervan is Edmund Husserl, een Duits filosoof die in 1938 gestorven is. Leest men zijn werken, dan merkt men, dat hij er slechts zeer progressief toe gekomen is, zijn methode te formuleren en dat deze slechts in zijn laatste groot werk, de « Méditations cartésiennes » tot volle zuiverheid komt. De « Méditations cartésiennes » zijn een reeks van vijf lezingen door Husserl in 1929 in het Duits vóór de Sorbonne gehouden, maar daarna in het Frans vertaald en onder voornoemde titel uitgegeven. « Cartésiennes », omdat Husserl zoals Descartes begint met te zeggen: « Je pense, donc je suis ». Maar terwijl Descartes na dit gezegd te hebben, reeds op de volgende bladzijde alles in het werk stelt om uit zichzelf te komen en de objectieve buitenwereld te bereiken, verklaart Husserl zich bereid in zichzelf opgesloten te blijven, omdat hij in zijn bewustzijn allerhande interessante en tot nu toe weinig nauwkeurig ontlede verschijnselen meent te kunnen bespeuren.

Nu zult U mij vragen, of hier werkelijk iets uit te halen is. Zoals men dat enigszins ruw zegt: « Wat brengt dat op? »; kan een praktisch ingesteld mens daar iets aan hebben. Ik wil nu wel bekennen, dat indien ik uitvoerig begin te beschrijven wat er in mijn geest omgaat, wanneer ik b.v. aan deze tafel denk, dit waarschijnlijk niemand zal passioeneren. Ik kan toch als excuus laten gelden, dat deze tafel zelf ook niet zo passioener is! Maar veronderstel, dat U mij vraagt over een interessant onderwerp, laat ons zeggen de tijd, de tijd waarin het wereldgebeuren zich

afspeelt, te spreken, dan zal ik als transcendentiaal fenomenoloog antwoorden: « Over de tijd spreek ik niet, maar ik zal U vertellen wat er in mijn geest omgaat wanneer ik aan de tijd denk ». Indien ik nu tevens een physicus ben, dan zal ik U zeggen welke observaties ik doe en welke berekeningen ik zal uitvoeren om b.v. te beslissen, dat een bepaalde gebeurtenis zich op dat bepaald ogenblik heeft voorgedaan. Er is iemand die dergelijke analyse heeft uitgevoerd, namelijk Einstein, en zo is het, dat hij tot zijn relativiteitsleer is gekomen.

Iedereen weet hoe deze leer een ontzaglijke omwenteling in de natuurkunde heeft teweeggebracht en hoe tevens haar resultaten voor niet geïnitieerden volkomen onbegrijpelijk schijnen te zijn. Voor Einstein is het zeer goed mogelijk dat een waarnemer X beslist, dat een gebeurtenis A een andere gebeurtenis B voorafgaat, terwijl een andere waarnemer Y omgekeerd zal bevestigen, dat B A voorafgaat, zonder dat daarom één van beiden gelijk en de andere ongelijk heeft. Wij zullen natuurlijk opwerpen, dat het in werkelijkheid, objectief gesproken, toch vaststaat of A B voorafgaat of omgekeerd, waarop Einstein zal antwoorden, dat hiervan geen sprake is, omdat een objectieve, absoluut geldende tijdsorde niet bestaat. Dit voorbeeld is, meen ik, wel van aard om aan te tonen hoe het transcendentiaal denken in staat is om geheel nieuwe mogelijkheden voor de menselijke kennis te scheppen.

Nu zal men mij er wellicht van beschuldigen, dat ik hier een potsierlijk anachronisme heb begaan. Pas in de jaren '20 is het, dat Husserl reeds voldoende helder zijn transcendentale methode heeft weten uiteen te zetten, en wanneer men weet, dat de beperkte relativiteitstheorie waarop ik zinspeel, door Einstein reeds in 1905 werd verkondigd, dan zal men mijn aandacht daarop vestigen, dat het zelfs in het licht van de relativiteitsleer onwaarschijnlijk wordt, dat Einstein zich door Husserl zou hebben laten inspireren. Hierop antwoord ik, dat dit anachronisme geheel normaal is, dat het namelijk volkomen normaal is vast te stellen, hoe een nieuwe denktechniek eerst spontaan, half bewust en half instinctmatig wordt beoefend en hoe daarna iemand ertoe komt de theorie van die denktechniek op te stellen.

Ik kan hier verder aan toevoegen, dat de Deense physicus Heisenberg eveneens een omwenteling in de wetenschap heeft teweeggebracht door, waar het gaat om zeer kleine lichaampjes, het determinisme uit de physica te weren en deze de weg te doen inslaan van een zuiver probabilisme. Heisenberg deed dit rond het jaar 1925 en bevestigde uitdrukkelijk, dat hij op fenomenologisch standpunt stond, aldus naar Husserl verwijzend.

U merkt nu, dat ik mijn ironische pragmatist, die aan het interessante van de transcendentale fenomenologie durfde te twijfelen, reeds wat stoerder in de ogen kan zien. Een pragmatist is echter niet gauw uit het veld te slaan, en ik hoor hem al vragen: « Maar wat brengt de relativiteitsleer op? ». Dan zal ik hem antwoorden, dat deze leer onontberlijk is voor het berekenen van allerhande nucleaire reacties, zodat ik tenslotte mijn pragmatist een atoombommetje in de handen kan stoppen en hem aldus, zo meen ik toch, definitief het zwijgen opleggen. Het spreekt vanzelf dat ik het voorbeeld van de atoombom heb genomen, niet wegens zijn enthousiasmerend maar wegens zijn indrukwekkend karakter!

Husserl heeft veel rechtstreekse en onrechtstreekse volgelingen gehad, waarvan, voor zover ik tenminste weet, niet een nog verder de transcendentale pheno-

menologie in haar zuiverheid heeft beoefend. Husserl's techniek was een streng wetenschappelijke techniek, die bij het grote publiek geen bijval kon genieten. Na hem is men meer en meer aan gewone fenomenologie gaan doen. In plaats van zich te concentreren op het ontleden van kendaden heeft men de aandacht gevestigd op andere bewustzijnsverschijnselen, die voor literaire bewerking dankbaarder stof boden, zoals ethische en esthetische verschijnselen. Ontegengegankelijk werd hier interessant werk geleverd. Het gevolg hiervan is dan toch geweest, dat namen zoals Heidegger, Scheler en vooral Sartre een grote bekendheid genieten, terwijl de naam van Husserl slechts voor wie zich voor de technische filosofie interesseert, nog iets betekent.

Dit wil niet zeggen, dat de transcendentale fenomenologie een treurige dood is gestorven. Zij wordt nog altijd beoefend en wel door filosofen, waarvan men dit niet zou verwachten, namelijk de Engelse empiristen. Betreffende Bertrand Russell liet ik reeds opmerken, hoe hij door introspectieve ontleding van wat het betekende te geloven in de bewijskracht der inductie, tot zeer merkwaardige conclusies was gekomen. Veel andere Engelse schrijvers hebben in dezelfde lijn zeer verdienstelijk werk gepresteerd.

De Engelse filosofen vertonen echter de neiging een streng gesloten kring te vormen, en als men hen zou moeten zeggen, dat de methode die zij aanwenden door een continetiaal, en dan nog door een Duits filosoof werd geformuleerd, dan zouden zij, indien dit Engelse gentlemen zou betamen, een beroerte krijgen. Men moet hen dienaangaande toegeven dat hun afkeer voor de Duitse wijsbegeerte niet geheel ongegrond is en dat, met uitsluiting van Kant en Husserl, er weinig Duitse filosofen zijn, die van nevelachtige « Schwärmerien » volledig zijn vrij te spreken.

Het gevolg hiervan is echter dat de Engelse empiristen aan transcendentale fenomenologie doen, zoals Mijnheer Jourdain aan proza deed: zonder het te weten! Dit brengt dan als nadeel mede, dat zij voortdurend, zonder het te merken, de transcendentale methode verlaten om tot realistische objectieve analyses over te gaan, en omgekeerd. Dit voortdurend mengen en verwarren van twee gans verschillende standpunten is bij hen vaak de bron van duisterheden, en van valse en dus onoplosbare probleemstellingen.

• • •

Ik zegde U zoëven, dat de volgelingen van Husserl aan gewone fenomenologie zijn gaan doen en dat ze zich vooral zijn gaan interesseren voor ethische of aesthetische bewustzijnsverschijnselen. Door een eenvoudig voorbeeld wil ik U aantonen, hoe hier waardevol wetenschappelijk werk kan gepresteerd worden. Dit soort fenomenologie is, zoals een harer beoefenaren het zei, « verliefd op het maken van onderscheid ». Men zal er zich hier op toeleggen het verschil te laten uitkomen tussen allerhande gemoedstoestanden, die anders gemakkelijk verward zouden kunnen worden.

In de Ethica maakt men aldus een onderscheid tussen wroeging en schuldbewustzijn. Wroeging is het gevoel dat volgt op het vrijwillig veroorzaken van kwaad; schuldbewustzijn daarentegen volgt op onvrijwillig veroorzaakt kwaad. Dit laatste gevoel, dat op het eerste gezicht geheel irrationeel schijnt te zijn, kan niettemin zelf bij een normaal mens een geweldige intensiteit bereiken. Men denke bijvoorbeeld aan het geval van een moeder, die door een geheel onvrijwillige verstrooidheid een onherstelbare verminking aan haar kindje zou veroorzaakt hebben.

Heeft men eenmaal dit onderscheid gemaakt, dan zal men onmiddellijk inzien, dat bijvoorbeeld de Griekse tragedie van koning Oedipos, niet een drama is van wroeging maar van het schuld bewustzijn; Oedipos immers was niet op de hoogte van zijn familiale situatie toen hij zijn misdaden pleegde. Dergelijke beschouwingen zullen ons aldus een leidraad in de hand geven, om volgens duidelijke en heldere criteria vast te stellen, waarom en in welke juiste mate bepaalde literaire werken als uiting van een primitieve mentaliteit moeten beschouwd worden, doordat daarin het onderscheid tussen wroeging en schuld bewustzijn nog niet tot uiting is gekomen.

Het is verder duidelijk, dat het hier besproken onderscheid slechts één van de vele interessante beschouwingen is, die men bij de fenomenologen kan aantreffen. Dit soort filosofie kan uiterst boeiend zijn, maar zij loopt gevaar haar wetenschappelijk karakter te verliezen en tot een louter literair genre te vervallen, doordat men in plaats van door scherpe ontleding naar grotere duidelijkheid en klaarheid te streven, liefst door literaire procédés zoals het gebruik van beeldspraak of het verwijzen naar kunstwerken en literaire werken, allerhande gemoedstoestanden eenvoudig gaat suggereren. Aan dit soort fenomenologie heeft men de spotnaam van « Bilderbuch Phenomenologie » gegeven; prentjes bekijken.

Het was onvermijdelijk, dat de fenomenologen niet zouden blijven bij het louter beschrijven van bewustzijnstoestanden, maar dat zij ertoe zouden komen daaruit praktische gevolgtrekkingen te halen en aan moraliserende filosofie te doen. De twee belangrijkste hedendaagse vormen van moraliserende filosofie zijn: het personalisme en het existentialisme. Een scherpe grenslijn is trouwens tussen beide niet altijd te trekken.

. . .

Met « personalisten » bedoelt men alle filosofen, die reagerend tegen de vigerende etatistische « Weltanschauungen », bevestigen, dat er bepaalde waarden, eigen aan het menselijk individu, door de Staat niet miskend mogen worden. Dit belet hen natuurlijk niet te erkennen, dat het menselijk individu in een maatschappelijk verband staat en dat het plichten van solidariteit heeft tegenover zijn medemens, zo zelfs, dat het zich in bepaalde gevallen voor de maatschappij moet opofferen. De vraag is echter te weten, welke die onaantastbare, individuele waarden of m.a.w. welke die onkrenkbare rechten van het individu zijn. Hier vinden wij een grote diversiteit van opvattingen.

Persoonlijk meen ik vooreerst, dat de hedendaagse filosofie een te grote neiging vertoont tot emotieve en irrationele waarden en dat men het zou moeten aandurven terug te grijpen naar meer klassieke en rationele, al ware het dan ook meer koude en nuchtere opvattingen. Bij het bespreken van het Engels empirisme zagen wij reeds, dat moraal tenslotte op a priori beginselen moet berusten en het is duidelijk, dat hiermee niet een emotief maar een rationeel a priori bedoeld wordt.

De laatste filosoof, die een dergelijk standpunt op duidelijke manier volgehouden en ontwikkeld heeft, was Kant. Met recht echter verwijt men hem, wat men zijn formalisme noemt. Dit bestaat hierin, dat Kant als enig rationeel a priori beginsel inzake moraal aanvaardt, dat wij een plicht hebben. Dit is zijn categorische imperatief. Kant beweert echter dat het onmogelijk is a priori te bepalen, waarin die plicht bestaat. Niettemin weet hij uit dit zeer algemeen beginsel, dat er een plicht bestaat, allerhande morele

maximes te halen, waarvan het edel en tevens overtuigend karakter indrukwekkend is.

Ik geloof, dat het mogelijk is dit zuiver formalistisch standpunt te verlaten en a priori in te zien, dat een wel bepaalde verplichting zich aan ieder mens opdringt, namelijk de plicht naar waarheid te streven, of als men wil, de plicht oprecht te zijn, of ook nog de plicht objectief te zijn. Ik zie immers niet in, hoe iemand oprecht kan beweren, dat hij niet oprecht moet zijn.

Het gaat hier weliswaar om een nog zeer algemene verplichting, waarvan men zich kan afvragen, of zij tot praktische resultaten kan leiden. Ik zal toch kunnen laten gelden dat, indien het mijn absolute plicht is om naar waarheid te streven, het ook mijn absoluut recht is zulks te doen, dat ik dan ook hetzelfde recht aan mijn medemens moet toekennen, en dat uit het wederzijds erkennen van dat recht een verhouding van wederzijdse eerbied zal ontstaan. Verder zal mijn bekommernis om objectief te zijn mij rekening doen houden met het feit, dat ik een wezen ben, dat niet alleen naar waarheid kan streven, maar dat ook materiële behoeften heeft, en dat dit ook het geval is met mijn medemens. Tenslotte zal het niet zo moeilijk zijn in te zien, dat wie aan iemand anders zegt: « Ik eerbiedig U zeer, maar intussen kunt U gerust van honger sterven », onmogelijk oprecht kan zijn, maar niets anders dan een cynische grappenmaker is. Ik meen, dat langs deze gedachtengang, die natuurlijk grondiger uitgediept zou moeten worden, men tot een rationele fundering kan komen voor de solidariteit, die onder de mensen moet heersen en de grondslag moet uitmaken voor een gezonde maatschappij.

Men zal mij echter enigszins sceptisch vragen, of het wel nodig is eerst tot zulke abstracte beginselen op te klimmen, om tot een gevolgtrekking te komen, die ieder normaal en moreel gezond mens onmiddellijk aanvaardt. Ik meen, dat zulks noodzakelijk is, omdat ik niet inzie hoe, indien men alleen uitgaat van de materiële, economische solidariteit, die tussen de mensen bestaat, men zou kunnen ontsnappen aan het ideaal van de perfect georganiseerde bijenkorf. In een maatschappij, die door dit ideaal wordt beheerst, in een dergelijke « insectenmaatschappij » zoals Keyserling ze noemt, is er geen plaats voor een mens, die beweert in geweten, maar vrij naar waarheid te streven. Onvermijdelijk immers zal daar, waar volmaakte economische organisatie als het hoogste of zelfs enige goed wordt beschouwd, alles tenslotte beheerst worden door officiële waarheid.

Het recht om naar waarheid te streven is, mijns inziens, het recht, dat het individu zonder enige toegeving en in welke omstandigheden ook, van de Staat mag en moet vorderen, en ik geloof er geen ogenblik aan, dat het hier gaat om iets, dat alleen etherische en weinig realistisch gestemde zielen kan interesseren. Men kan toch immers vaststellen, dat in al de regeringsstelsels waar het individu onder de voet wordt gelopen, men ook de waarheid met voeten treedt, en dat minachting voor het ene noodzakelijk gepaard gaat met minachting voor het andere, daar in die regimes beiden, de waarheid en het individu, de knie moeten buigen voor de God-Staat!

De idee, de grondslag van de moraal te gaan zoeken in de absolute plicht en het absolute recht van de mens om naar waarheid te streven, is al door verschillende auteurs naar voren gebracht. Men kan deze bijvoorbeeld in de Ethica van Prof. Dr. E. De Bruyne vinden. Nochtans, tenminste naar mijn weten, heeft men haar nooit tot een volledig stelsel van ethica uitgewerkt. Dit schijnt niet in de filosofische smaak

van onze tijd te vallen. Ziet men welke auteurs heden te dage het meest bijval genieten, dan krijgt men de indruk, dat hoe mere men beroep doet op irrationele en emotieve waarden, en hoe meer men zich van het Cartesiaanse ideaal van klaarheid verwijderd, men des te meer kans maakt om als een werkelijk diepzinnig filosoof door te gaan.

• • •

Onder de wijsgerige stellingen, die ik me voorgenomen heb te bespreken, blijft nu nog het existentialisme over. Ik moet over het existentialisme spreken, of ik ben niet up to date! Het eerste wat wij ons zullen afvragen is, wat deze zeer indrukwekkende benaming betekent. Ik heb zowat de indruk, dat de meeste existentialisten het zelf niet goed meer weten. Indien wij echter langs Sartre tot Heidegger en Kierkegaard opklimmen, dan kunnen wij dit misschien als volgt begrijpen:

Een existentialist is iemand die geweldig getroffen is: 1° door het feit, dat hij bestaat en 2° door het feit, dat hij geen enkele reden kan vinden waarom hij moet bestaan. Indien U hem laat opmerken, dat het toch overeenkomstig de wetten van de biologie, normaal was, dat er in zijn familie op zijn geboortedag een kind werd geboren, dan zal hij U antwoorden: « Goed, maar waarom moest ik dat kind zijn? ». De existentialist is, om het in traditionele bewoordingen uit te drukken, iemand die getroffen wordt door de contingentie, door het toevallig karakter van zijn bestaan. Dit bewust worden van de contingentie van zijn bestaan is voor de existentialist de bron van een zeer onbehaaglijk gevoel, dat volgens hem de grond van het wezen van de mens uitmaakt. De mens is voor hem gekenmerkt door een fundamentele malaise. De aard van dat gevoel wordt door de verschillende existentialisten verschillend begrepen. Voor Kierkegaard is het een soort wanhoop; voor Heidegger is het angst; voor Sartre is het walging, al komen bij deze laatste nog andere elementen tussen om dat gevoel te doen ontstaan.

Na zulks te hebben beschreven, gaat de existentialist over tot het opbouwen van een moraliserende filosofie, die als doel heeft te leren, hoe men zich van die fundamentele malaise kan bevrijden.

• • •

Kierkegaard, die een protestants dominee was, heeft de oplossing voor zijn moeilijkheid, namelijk hoe aan de wanhoop te ontsnappen, gezocht in een mystieke overgave aan God. Zijn mystiek is echter zeer negatief en wordt opgevat als een negatie van alle menselijke waarden. Die mystiek wordt hierdoor zeer somber en men krijgt de indruk, dat misschien enige zeldzame uitgelezen zielen daartoe kunnen komen, maar dat practisch geheel het mensdom hopeloos in het moeras zit. Voor diegenen onder ons, die het ongeluk zouden hebben doodgewone zielen te zijn, is dit een zeer weinig verblijdend perspectief. Dit belet niet, dat er bij Kierkegaard zeer mooie bladzijden zijn, maar het geheel werkt overspannend en ontmoedigend.

• • •

Heidegger stond vóór het probleem van de angst. Deze angst, zegde hij, wordt bijzonder acuut, wanneer wij bedenken hoe wij uit het niet komen en naar het niet teruggaan. Die gedachte aan het niet en meer bepaald de gedachte aan de dood wordt dan ook door de meeste mensen systematisch geschuwd. Zij geven zich een levensprogramma, dat alle zin verliest, wan-

neer men het bekijkt in het licht van dat niet, waarin wij volgens Heidegger onherroepelijk zullen verzinken; zij leven alsof ze niet moesten sterven. De filosoof zal echter het geheim van de dood in de ogen durven zien en zal zich een levensprogramma opleggen, dat ondanks het feit, dat hij bestemd is weer in het niet te verzinken, toch daarom niet absurd wordt. Dit zal hierin bestaan, dat de mens zich totaal overgeeft aan iets, dat de enge perken van zijn individueel bestaan overschrijdt en na zijn dood zal blijven voortbestaan. Hij zal, zegt Heidegger, zich totaal geven aan het volk waartoe hij behoort.

Deze stelling heeft van Heidegger een tijd lang zo iets als de officiële filosoof van het Nazisme gemaakt. Nazisme en angstfilosofie waren echter tenslotte twee atmosferen, die moeilijk konden samengaan en Heidegger is dan ook bij het regime in ongenade gevallen.

• • •

Voor Sartre gaat het erom aan de walging (la nausée) te ontsnappen. Die walging ontstaat niet eenvoudig, doordat de mens zich bewust wordt van de contingentie van zijn bestaan; de zaak is wat meer ingewikkeld.

Het systeem van Sartre berust op twee grondstellingen: 1° De mens is vrij, d.w.z. begaafd met een vrije wil en die wil is altijd volledig vrij. Sartre erkent het bestaan niet van iets als een vermindering van verantwoordelijkheid. Indien iemand gefolterd wordt, opdat hij bijvoorbeeld zijn kameraden zou verklikken, en hij geeft toe, dan doet hij dat volkomen vrij, omdat hij volkomen vrij verkiest te verklikken, liever dan verder pijn te lijden. Sartre is hierin eenvoudigweg onverbiddelijk. 2° Er bestaan voor Sartre geen objectieve waarden. Iets verkrijgt slechts waarde doordat de mens geheel willekeurig beslist er waarde aan te hechten. Aldus zijn gezin, vaderland, sociale vooruitgang, godsdienst, of wat ook, niets anders dan conventionele waarden, hetgeen betekent, dat in feite de meeste mensen daar belang aan hechten, hetgeen niet belet, dat indien men de zaken objectief beschouwt, er eigenlijk geen reden is om dat alles niet over boord te gooien.

De eerste fundamentele malaise is bij Sartre niet de walging, maar zoals bij Heidegger de angst. Deze angst ontstaat echter niet door het bewust worden van onze contingentie, maar door het beseffen, dat ik en mijn medemensen volkomen vrij zijn. Het wordt inderdaad voor mij beangstigend, wanneer ik bedenk, dat ik hier omringd ben door vrije mensen, d.w.z. door wezens van wie de gedragingen niet te voorzien zijn. Wanneer ik b.v. bedenk, dat hier iemand plots op het idee zou kunnen komen om een deuntje op een mondharmonika te spelen, — iets dat zeer goed zou kunnen gebeuren, daar het immers voldoende is, dat iemand onder U vrij beslist zulks te doen, — dan voel ik mij allesbehalve lekker! Ook zal ik onmiddellijk zoeken aan die angst te ontsnappen. Ik slaag hierin door de vrijheid van mijn medemensen, dus door Uw vrijheid, te negeren. In plaats van in U vrije wezens te zien, zal ik U gaan beschouwen als zaken met allerhande eigenschappen, die het mij mogelijk maken met voldoende zekerheid Uw reacties te voorzien, zoals ik voor een chemisch product zou doen. Zo zal ik bij mezelf zeggen, dat wat ik daar straks vreesde zich wel niet zal voordoen, omdat ik hier omringd ben door fatsoenlijke lieden, en omdat fatsoenlijke lieden zaken zijn, waarvan de reacties nogal gemakkelijk voorzien kunnen worden.

Ik excuseer me! Ik ben me ervan bewust, dat ik

hier uiterst beledigend optreed, doch dit komt doordat mijn optreden Sartriaans is

Trouwens, ikzelf zou het kunnen zijn, die hier met een mondharmonika op zak loop en plots het idee zou kunnen krijgen daarop een deuntje te spelen. Wanneer ik dit overweeg, dan wordt ik even huiverig als zoëven. Ik zal echter op dezelfde manier als daar straks redeneren en niet langer ongerust zijn, door bij mezelf te zeggen, dat ook ik een fatsoenlijk mens ben, d.w.z. een zaak met als eigenschap, de gelijke grappen niet uit te halen.

U ziet hoe zijn bekommernis om aan de angst te ontsnappen, die door de vrijheid werd verwekt, van de mens een vijand zal maken, zowel van zijn eigen vrijheid als van die van zijn medemens, en hoe wij allen solidair zullen worden om de vrijheid in onszelf en in de anderen te vernietigen.

Hoe geschiedt nu deze vernietiging? Hoofdzakelijk door de blik. Wanneer ik iemand bekijk, wanneer ik zijn uiterlijke gedragingen gade sla, dan qualificeer en klassificeer ik hem en maak er aldus een « betrouwbare zaakje » van. Ik zal dus de behoefte gevoelen op die manier mijn medemens te klassificeren, maar ook om door hen geklassificeerd te worden.

Deze twee behoeften kunnen morbiede vormen aannemen. Ik kan door een soort woede aangegrepen worden om de vrijheid in mijn medemens te vernietigen en ertoe komen, hem zo te mishandelen, dat ik van hem een levenloze zaak, een vod maak. Dit is het sadisme. Omgekeerd kan ik ook op pathologische manier wensen, mijn eigen vrijheid, door mishandelingen die een ander mij toebrengt, te zien vernietigen. Dit is het masochisme.

Laten wij echter deze uiterste gevallen terzijde en onderzoeken wij in welke situatie wij zullen geraken door het normaal wederzijds vernietigen van onze vrijheid. Enerzijds zal ik mijn medemens beschouwen als zaken, waarvan ik de reacties kan voorzien en de behoefte gevoelen hen te zien straffen, indien ze dat vertrouwen teleurstellen. Anderzijds zal ik mij gedragen op een manier die beantwoordt aan wat mijn medemens doorgaans van mij verwachten. Zo is het, dat ik ertoe kom de algemeen rondom mij aanvaarde waarden tot de mijne te maken. Wij zijn dan ook allen solidair om dit conformisme in ons en rondom ons in stand te houden, opdat wij zouden kunnen leven in een rustige wereld van zaken in plaats van in een vulcanische wereld van vrijheden. Het gevolg hiervan is dat, terwijl mijn vrijheid zich eigenlijk zou moeten uiten in een vuurwerk van vrije, onvoorzienbare beslissingen, mijn wezen in plaats hiervan een stabiel karakter vertoont en zeer traag van de ene vorm in de andere overgaat. Het beste beeld hiervoor is een soort lijmachtige stroop (une chose visqueuse). Wanneer wij ons hiervan bewust worden ontstaat in ons de walging. Die walging is tenslotte gegrond op het vage maar obsederende inzicht, dat wij blijven behouden van het feit, dat wij de natuur van de vrijheid hebben miskend en dat wij aldus te kwader trouw zijn.

Om nu aan die walging te ontsnappen, zal ik mijn vrijheid in de ogen moeten zien. Een eerste gevolg hiervan zal zijn, dat ik het louter conventioneel karakter erken van de algemeen rondom mij heersende waarden, wat dan aanleiding zal geven tot de beslissing om mij van die waarden vrij te maken en om eigenhandig een gans willekeurig levensprogramma te kiezen, dat ik zal doorvoeren, welke ook de gevolgen hiervan mogen zijn.

Op deze manier is het dat men bijvoorbeeld het Sartriaans type van de man uit de weerstand moet

begrijpen. Die man leeft onder een bezetter en het typerende van een bezetter is, dat hij de overwonnenen als zaken wil gebruiken en niet als mensen, die zelf vrij over hun lot hebben te beslissen. De man uit de weerstand komt hier tegen in verzet en beslist te tonen, dat hij zich, zoals men zegt, « niet meer zal laten doen ». Van trouw of van opoffering voor een patriotisch, ideologisch of ander objectief ideaal is hier geen sprake. Het gaat hier alleen om de uiting van vrijheidszin tot het einde doorgevoerd.

Men moet bekennen dat er, spijs alles iets aantrekkelijks in deze opvatting zit. Niettemin is het duidelijk, dat met een dergelijke theorie een Amerikaanse gangster even goed als een held beschouwd moet worden. Indien men zou opwerpen, dat er toch een verschil bestaat tussen wie in opstand komt tegen een bezetter en wie het wettig gevestigd gezag trotseert, dan zou Sartre moeten antwoorden, dat dit onderscheid geen zin heeft, omdat het op conventionele, ingebeelde en geveinsde waarden berust. Men kan begrijpen, dat Sartre zulks niet graag volmondig verklaart en zo is het wellicht uit te leggen hoe, na in zijn « L'être et le néant » de structuur van het menselijk wezen te hebben ontleed en te hebben aangekondigd, dat hierop een werk zou volgen, waarin de hieruit voortvloeiende morele gevolgtrekkingen ontwikkeld zouden worden, hij dit moraliserend werk nog niet heeft laten verschijnen, en waarom Sartre verkiesst die gevolgtrekkingen in zijn literaire werken eenvoudig te suggereren.

De titel van deze rede was: « Literaire en niet literaire wijsbegeerte ». Een passage uit Sartre's werken zal mij veroorloven duidelijk te maken, wat ik hiermede bedoel en aldus de conclusie te trekken waartoe ik wil komen.

Sartre's techniek, zoals die van alle existentialisten, berust in hoge mate op introspectieve fenomenologie. Onder de verschijnselen, die men in het menselijk bewustzijn kan aantreffen en als voorwerp van filosofische studie kiezen, kan men bijvoorbeeld het geloof in het bestaan van God nemen. Of men gelovig of ongelovig is, dit psychologisch verschijnsel kan men altijd trachten te ontleden. Sartre heeft deze analyse uitgevoerd en om in zijn « Les chemins de la Liberté » uitgewerkt.

Als held, en dit moet ons van hem niet verwonderen, kiest hij iemand die een sexueel perversiteitje heeft opgedaan. Die man is daarover zeer ongelukkig, maar kan het niet laten, of liever, zo zegt Sartre onverbiddeijk, « wil » het niet laten. Nu kunnen wij reeds de reactie van die man voorzien. Hij zal natuurlijk trachten de overtuiging op te doen, dat hij niet anders kan, omdat hij nu eenmaal een zaak is met deze bepaalde karakteristiek. Nu zult U zich herinneren, dat het door de blik van de anderen is, dat wij de indruk verkrijgen een klassificeerbare zaak te zijn. Om redenen van fatsoen is het voor onze held echter moeilijk tot deze oplossing zijn toevlucht te nemen. Dit zou hem trouwens niet baten, want het is juist op het ogenblik, dat hij inwendig beslist weer eens toe te geven, dat er iemand zou moeten zijn, die deze inwendige gedraging ziet en die dan zegt: « Natuurlijk, hij is zo en kan niet anders ». Zo krijgt die man de behoefte aan een wezen, dat voortdurend zijn hart en nieren zou peilen, en zo komt hij tot het geloof in het bestaan van God!

Sartre beweert niet, dat dit geloof noodzakelijk iets met sexuele perversiteit te maken heeft, maar hij beweert wel, dat het geloof in God niets anders is dan een vorm van mentaal masochisme. Zonder twijfel zal menigeen onder ons opschrikken bij het

inzien van de bedenkelijke situatie waarin hij zich bevindt!

Natuurlijk is het mogelijk de zaken anders voor te stellen dan Sartre dit doet. Wie iets voelt voor waarheid, zal wel inzien, dat het wereldgebeuren een tragische tragedie is, met als titel «De Leugen». Men kan dan tot het idee komen, dat er Iemand zou moeten zijn, die tenslotte iedereen eens de volle waarheid zegt. Ik kan ook inzien dat dergelijk idee van aard is om de mensen wat meer voor zelfbedrog te doen zwichten, iets waarvan, zo meen ik toch, niemand zichzelf volledig zal vrijspreken. Dit is tenslotte niets anders dan het geloof in het bestaan van God gegrond op de behoefte aan absolute rechtvaardigheid.

Deze stelling schijnt in volle tegenspraak tegenover die van Sartre te staan. Kijkt men echter nauwer toe, dan ziet men dat tegenspraak hier eigenlijk onmogelijk is. Tegenspraak veronderstelt immers, dat omtrent éénzelfde punt, de ene «ja» en de andere «neen» zegt. Hier bevat echter geen van beide stellingen een negatief element. Ze bestaan beiden uit louter positieve beschrijvingen. Indien ik dus, Sartre lezend, als reactie zou hebben te zeggen «Nee, dat is te gek; zoiets is ondenkbaar!», dan vergis ik me, want het is nu eenmaal een feit, dat er in die existentialistische middens allerhande gekke kerels rondlopen. Maar anderzijds mag Sartre ook niet besluiten dat, omdat hij niet in staat is zich het geloof in God anders voor te stellen dan onder de vorm van een gek en vies dingetje, dit daarom ook niets anders kan zijn. Deze

exclusieve stelling is het nochtans, die Sartre wil insinueren. Hier zit zijn sofisme.

Veronderstellen wij nu, dat tussen twee fenomenologen een debat ontstaat, waarop dit psychologisch verschijnsel, namelijk het geloof in het bestaan van God, ontleed moet worden. Indien zij nuchter wetenschappelijk te werk gaan, dan zullen zij zeer vlug inzien dat zij ieder langs zijn kant een zeer verschillend verschijnsel aan het beschrijven zijn, en daarmee zou het debat ten einde lopen. Doch in de heden te dage vigerende filosofische gewoonten gebeurt dit anders. De filosofen schrijven toneelstukken en romans ten behoeve van het grote publiek, om hun stellingen te illustreren. Wie zal nu het pleit bij het publiek winnen? De beste filosoof? Natuurlijk niet, maar wel de vaardigste romanschrijver. Zo is tenslotte de filosofie tot een literair genre geworden en verworpen.

Indien U mij naar de gevoelens vraagt, die de actuele verhouding tussen filosofie en literatuur in mij oproept, dan zal ik zeggen, dat ik zo wat voel alsof ik de vriend was van een zeer voornaam en gestreng heerschap, dat ik echter meer en meer het gezelschap zie opzoeken van een charmante, maar een tikje mondaine dame. Ik word een beetje ongerust. Maar wanneer ik me dan het verleden van dat heerschap herinner, dan denk ik bij mezelf: «Kom, het is niet de eerste keer, dat dit met hem gebeurt, en telkens is het toch vroeg of laat weer in orde gekomen».

Rede uitgesproken door Mr VAN HEMELRYCK, Voorzitter van het Vlaams Pleitgenootschap als antwoord op de rede van Mr Bayart

Wanneer ik na het aanhoren van deze rede het woord neem, om in aller naam de redenaar van deze openingzitting te betuigen, hoe hij er in gelukt is ons in «wijsgerige sferen» te sleuren, met welk een zwier en een enthousiasme hij de wijsgerige facetten van onze tijd aan onze geesten onthulde, dan zal er wellicht niemand in deze zaal aanwezig zijn, die me deze taak zal benijden. Want... na de eer die me te beurt valt om de redenaar te feliciteren om al het merkwaardige dat zijn rede inhoudt, ben ik eveneens aangewezen om aan Mr Bayart het antwoord te brengen dat hij verwacht. Dit laatste dempt de vreugde van mijn gemoed; en ik geef het grif toe: een merkwaardige rede als deze beantwoorden is een moeilijke taak.

Mr Bayart, in naam der ganse vergadering stuur ik u een oprecht «proficiat» toe. Uw rede is een alomvattende studie van de stromingen der hedendaagse filosofie; studie, waar u zich klaarblijkelijk met hart en ziel aan gewijd hebt. De vruchten van uw werk blijven u niet onthouden. U oogst vandaag de lof en de eer die u waardig zijn. U hebt de kunst gehad om niet alleen specialisten of technici der zuivere filosofie te interesseren — ook de geachte vergadering van vandaag, die dan toch niet hoofdzakelijk uit specialisten of technici der zuivere filosofie bestaat, heeft begrepen, dat de wijsbegeerte niet dat onsympathieke stuk wetenschap is, dat vele «woordkramers» er van maken, doch dat ze groeit en verwordt met het leven der mensen en met de wenteling der tijden.

Voor deze nieuwe interesse hebben wij u vandaag te danken — en hier voeg ik onmiddellijk aan toe: moge uw keuze van onderwerp strekken als een voor-

beeld voor anderen, die na u deze plaats zullen innemen, opdat ook zij niet gesloten zouden blijven voor steeds groeiender leven en ruimere horizonten dan de strikt juridische.

Indien ik bij het begin van dit antwoord niet onmiddellijk de jubeltoon aansloeg, doch liever de vergadering herinnerde aan het weinig benijdenswaardige karakter van mijn taak, dan heeft mijn talmen voor het uitspreken van lofwoorden u misschien wat verwonderd. Het hoefde u echter niet te verwonderen. «Een enigszins ongewoon en zelfs ongewenst onderwerp», zoals spreker zelf qualificeert, in zijn volle draagwijdte, in zijn ganse «zijn» — om het in wijsgerige termen uit te drukken — omvatten, en er een appreciatie van geven, die dan toch ook iets of wat wijsgerig «zou» moeten klinken, is niet zo gemakkelijk. We zijn niet als wijsgeren in de wieg gelegd en we hebben niet allen de wijsgerige kunde van spreker. Toch bleef onder de loupe der kritiek niet elke fout verheeld; en afgaande op de mening van gezaghebbende filosofen, het ter hand nemen van competente lectuur, en hier en daar een stuk eigen wijsgerige «intuïtie» — want wijsgerige kennis zouden wij het niet durven noemen — wil ik het toch wagen de geachte spreker te woord te staan. Niet altijd gaan we akkoord met een zeer persoonlijke visie, of een inschakeling van bijzondere appreciaties.

Na enkele algemene opwerpingen over de verschillende passages der rede handelend, die slechts de weergave zullen zijn van vluchtige kritiek, wil ik meer in het bijzonder uitweiden over het existentialisme — deels omdat het de meest «up to date» filosofie