

ring dat de wetenschappen, waar het de seksualiteit betreft, met deze vrijmoedigheid geen raad wisten?

Mijn conclusie: ik wil *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid* niet alleen aan filosofen aanbevelen, maar ook aan de beoefenaars van de sociale en de taalwetenschappen. Het geeft immers goed aan hoe retorische, politieke en filosofische aspecten van een onderwerp samenhangen en alleen in hun samenhang hun draagwijdte onthullen. Ook kan het boekje dienst doen om aankomende onderzoekers (en wellicht niet alleen hen) te leren hoe over een moeilijk af te bakenen onderwerp een oorspronkelijk en vruchtbaar onderzoek kan worden opgezet. Tenslotte zouden politici en reclamemakers, in het bijzonder die reclamebureaus waar politieke partijen hun adviezen kopen, er hun voordeel mee kunnen doen. Dat partijen tegenwoordig dergelijke bureaus in de arm nemen, onderstreept nog eens dat het vleien van het volk nog steeds de grote verleiding is van het politieke woord en dat ook nu de democratie kan verworden tot het regime 'waarin de waarheid zo weinig waar is'.

Opgelegde metafysica

Hans de Vries

Recensie van: Herman Berger, *Van theologische naar mystieke metafysica? Heidegger en Bataille*. Tilburg University Press 1989.

Waar de filosofie wordt geplaagd door saaiheid, kan Bataille voor de nodige afwisseling zorgen. De explosieve ladingen in zijn werk hebben een zekere aantrekkingskracht. Zij stellen filosofen in

de gelegenheid met vuur te spelen. Waar de filosofie genoeg moet nemen met een steeds bescheidener rol, vormt het werk van Heidegger een toevlucht. Het verblijf in de geslotenheid van zijn talige universum heeft iets troostends. Gespitste oren dus, als Herman Berger in zijn afscheidsrede als hoogleraar in de systematische wijsbegeerte aan de Katholieke Universiteit Brabant beide denkers met elkaar vergelijkt.

Berger neemt de woorden die Bataille zelf aan de vergelijking heeft gewijd als uitgangspunt. De verwantschap tussen beide denkers is volgens Bataille gelegen in de onmacht. De onmacht van Heidegger om het tweede deel van *Sein und Zeit* te schrijven is Bataille vertrouwder dan de inhoud van het eerste deel. Om het verschil tussen beider werk aan te geven contrasteert Bataille de 'professorale' filosofie van Heidegger met de dronkenschap waarmee hij zijn eigen denken typt.

Aanknopend aan de door Bataille gesignaleerde verwantschap zet Berger de vergelijking voort. Beide denkers stemmen overeen in hun uitgesproken negatieve waardering van het planmatige, het project. Heidegger ziet het westerse denken uitgemond in het voorstellende, rekenende denken van wetenschap en techniek, en stelt dit denken in zijn geheel onder kritiek. Met dit denken correspondeert bij Bataille het willen, dat bepalend is voor de menselijke activiteit in het domein van arbeid en produktie. Het willen en het rekenende denken hebben gemeen dat zij de gehele cultuur, de wetenschappelijke en economische activiteit en het sociale leven beheersen.

Een tweede overeenkomst tussen Bataille en Heidegger is, dat de heerschappij die zij aan het projectmatige willen respectievelijk het rekenende denken toeschrijven, ontplooiing van het eigenlijke of wezenlijke van de mens belemmert. Bij Bataille staat het planmatige willen de vervulling in de weg van een in de diepte van de mens aanwezig verlan-

gen om zichzelf te verliezen, om de grenzen van het zelf te buiten te gaan, zich over te geven aan verkwisting in het feest, het spel of de orgie. De vervulling van dit verlangen is communicatie in een pregnante zin van het woord, dat wil zeggen buiten zichzelf treden en gemeenschap hebben met wat aan gene zijde van de grens van het individu of de orde ligt. Tegen het excessieve en het extatische van deze vervulling steekt de sfeer van project, produktie en maatschappelijke orde schamel af.

Ook bij Heidegger bestaat een dergelijke tegenstelling tussen het voorstellende, rekenende denken dat alles aan zich gelijk maakt, en het eigenlijke bestaan. Hier gaat het echter aanzienlijk minder heftig toe. Van extase of exces is geen sprake. Gelatenheid maakt de mens ontvankelijk voor het bezinnende of 'andenkende' denken dat het zijn laat begaan en zich door de taal laat gezeggen. Het voorstellende denken staat met deze gelatenheid op gespannen voet.

Overeenkomst tussen Heidegger en Bataille is tenslotte, dat de wil noch in de vervulling van het verlangen, noch in het 'andenkende' denken iets te zeggen heeft. De mens kan de vervulling of het bezinnende denken niet willen. Het moet hem toevallen, en het is niet mogelijk het toeval naar de hand te zetten. Men kan het toeval slechts erkennen, volgens Bataille. Men kan slechts wachten, volgens Heidegger. Erkenning van het toeval is voorwaarde voor de ervaring van de extase. Gelaten wachten is voorwaarde voor de ervaring dat de mens aan het zijn toebehoort.

Tot zover Berger over de overeenkomst en verschillen in het denken van Bataille en Heidegger. De nadruk valt op de overeenkomsten; de verschillen blijven onderbelicht. Daar kom ik straks op terug. Eerst moet worden opgemerkt, dat Berger Bataille gebruikt als opstap voor de centrale vraag in zijn rede: "hoe verhouden zich Heidegger en de metafysica?". (p. 23) Nu zou men kunnen stellen

dat Heidegger dat in zijn werk uitvoerig duidelijk heeft gemaakt, maar dat is niet waar het Berger om gaat. Hij mag dan zeggen dat het niet zijn bedoeling is "de metafysiek tegen Heidegger te verdedigen door zijn betwisting van de metafysiek te betwisten" (p. 18), het is Berger begonnen om zijn eigen metafysica en niet om die van Heidegger. Daar komt hij rond voor uit. "Mijn bedoeling is juist Heidegger zo lang mogelijk te volgen in wat hij zegt, en dan straks te concluderen: en dat is nu metafysica, althans een dimensie ervan." (ibid.)

Dat volgen gebeurt zorgvuldig. Berger geeft de kern van een aantal opstellen uit het latere werk van Heidegger zodanig weer, dat het meeslepemde, het biologerende van Heideggers taal behouden blijft. Het denken wordt helder ontvouwd, en Berger doet Heideggers afwijzing van wat hij metafysica noemt, de Seinsvergeessenheit, het denken van het hoogste als zijnde, ten volle recht. Hij kondigt tijdig aan wat hij in zijn slotparagraaf gaat doen, maar toch wekt het bevreemding als hij Bataille en Heidegger tenslotte inlijft bij wat hij mystieke metafysica noemt.

Berger onderscheidt mystieke metafysica van theologische metafysica. In de theologische metafysica horen Heidegger en Bataille volgens Berger niet thuis, omdat zij beiden God afwijzen. Dat Heidegger er de voorkeur aan geeft om 'in het domein van het denken over God te zwijgen', weet Berger overtuigend duidelijk te maken. Met Bataille heeft hij in dit opzicht meer moeite. Hij geeft weliswaar een reeks citaten waaruit moet blijken dat Bataille God afwijst (p. 24), maar daaruit blijkt echter evenzeer dat Bataille over God niet zwijgt. Hoogstens wordt duidelijk dat Bataille niet bij God wenst stil te blijven staan. Zijn *Somme Athéologique* kan worden gezien als een worsteling met God, begrepen als worsteling tussen het mogelijke en het onmogelijke. Bataille spreekt van de wanhoop van God. Hij noemt God ten diep-

ste atheïst. En de uiterst gecompliceerde uitspraken over God in *Madame Edwanda* wijzen eveneens op een heel eigenzinnig godsbegrip. Bergers conclusie, dat er bij Bataille van onto-theologie geen sprake is, lijkt mij dan ook voorbarig. Hij had gewaarschuwd moeten zijn door Batailles eigen woorden ter zake: "Bespottelijk! dat men zegt dat ik pantheïst, atheïst, theïst ben!..." (1)

Noch deze complicaties, noch het feit dat Heidegger en Bataille beiden het woord mystiek afwijzen, noch de definitieve breuk met de geschiedenis van de metafysica die Heidegger teweeg wilde brengen, weerhouden Berger ervan beide denkers onder de mystieke metafysica te rangschikken. Een bedenkelijke strategie. Heidegger mag dan niet van neothomisme kunnen worden beticht en hij mag dan geen metafysicus in de Aristotelische zin van het woord kunnen worden genoemd (p. 31), een metafysicus zal hij zijn. Berger geeft een summiere omschrijving van het type metafysica dat hij tot het zijne heeft gemaakt, om daarna te bewijzen dat Heideggers denken op hoofdpunten met deze metafysica verenigbaar is. "Heideggers intentie om te blijven bij het eigen zijn van het ding, bij het dingen van het ding en het werelden van de wereld, ... maakt van zijn denken een metafysica van een monistisch type die je als zodanig een mystieke metafysica kunt noemen." (p. 29)

Zoiets moet wel uitlopen op een ferme spraakverwaaring. Dat gebeurt dan ook. In het vervolg ontzegt Berger Heidegger eenvoudig het recht de term metafysica te gebruiken, omdat de betekenis bij Heidegger niet voldoet aan de criteria die Berger stelt (p. 33), om tenslotte het denken van Heidegger samen te vatten als "metafysica van het eigen zijn van het zijnde". (p. 35) Dat getuigt uiteraard van durf, maar het is jammer dat we het pas aan het eind van het betoog mo-

gen vernemen. Het had een helder, maar een mijns inziens vruchteloos uitgangspunt kunnen zijn. Berger had de zaak van zijn metafysica beter kunnen behartigen zonder daarbij van Heidegger gebruik te maken.

De inlijving van zowel Bataille als Heidegger bij de mystieke metafysica verbloemt dat de vergelijking van beide denkers te kort schiet. Uiteraard past een uitputtende vergelijking niet in het bestek van een afscheidsrede. Het verschil tussen beiden verdient echter meer aandacht dan het van Berger krijgt.

De belangrijkste punten van verschil bestaan in de standpunten die Heidegger en Bataille innemen met betrekking tot de moderniteit, en in het belang dat Bataille hecht aan de grens, een begrip dat bij Heidegger ontbreekt. Heidegger wijst in zijn denken de moderne wetenschap en de moderne cultuur strikt af. Hij wil de dingen als dingen, het zijn als zijn, het denken als denken redden. De weg die daartoe moet leiden is - ook al brengt hij ons daar waar wij al zijn - in ieder geval een weg terug, terug uit het moderne. Nu zijn ook aan het denken van Bataille nostalgische tendenzen niet vreemd, maar bij hem is er geen sprake van een weg terug. Wat Bataille wil redden is de grens. Berger zegt dat ook met deze woorden. (p. 15) De grens is de angstvallige afbakening, bij de gratie waarvan het geïsoleerde individu en de begrensde maatschappelijke en culturele orde bestaan. Deze grens kan enkel worden bevestigd door de overschrijding. Overschrijding en grens veronderstellen elkaar. Voor Bataille is de grens onophefbaar, en dat verleent zijn denken de spanning, de rusteloosheid en de heftige dialectiek die men bij Heidegger vergeefs zal zoeken. Gekoppeld aan het diepe verlangen van de mens om zijn grenzen te buiten te gaan, is zijn onvermogen om voor altijd in het onbekende te vertoeven. De extase (het feest, de orgie, de innerlijke ervaring) is daarom noodzakelijk tijdelijk van aard. En zoals het perspec-

1 G. Bataille, *De innerlijke Ervaring*. Hilversum 1989, p. 63.

tief van de begrensde rationaliteit is gelegen in irratie, angst, genot en pijn aan gene zijde, zo is het perspectief van de extase onontkoombaar de gelouterde inkeer in de rationaliteit. De grens is onophefbaar, dus de rede behoudt zijn kracht, zegt Berger in een eerder artikel over Bataille. (2) In de vergelijking van Bataille en Heidegger had dit belangrijke verschil niet mogen ontbreken. Deze lacune is echter minder teleurstellend dan de weg waarlangs Heidegger en Bataille voor Bergers mystieke metafysica worden gewonnen.

De grenzen van het veld

Jeroen Onstenk

Recensie van: Pierre Bourdieu, *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip*. (Gekozen door Dick Pels) Van Gennep Amsterdam 1989.

Pierre Bourdieu is één van die namen die de kwakkelende status van de sociale wetenschappen nieuw aanzien beloven door een nieuw licht te werpen op een van de centrale problemen ervan: de wijze waarop individueel gedrag en maatschappelijke structuur elkaar bepalen en veronderstellen. Na de schoolvorming rond de civilisatietheorie en interdependentie-ketens van Norbert Elias en (voor de wat meer theoretisch ingestelden) de structurerende structuren van Anthony Giddens, lijkt het nu de beurt aan Pierre Bourdieu om steeds vaker te worden genoemd als inspirator voor uiteenlopende

gebieden als cultuurpsychologie, onderwijs- of verzorgingssociologie. Dit proces is al enige tijd aan de gang en heeft, volgens Dick Pels, die een voortreffelijke inleiding bij de hier besproken bundel schreef, zelfs al tot enige schoolvorming geleid.

Met deze uitvoerige selectie uit zijn werk wordt Bourdieu voor het eerst in het Nederlands toegankelijk. De *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip* zijn als zelfstandige artikelen verschenen stukken, waarin Bourdieu's belangrijkste begrippen uitgebreid en systematisch de revue passeren. Het boek heeft ondanks de spreiding in tijd en oorspronkelijke verschijningsvorm van de artikelen een grote eenheid. De herhaling van zinnen die bij een dergelijke bundeling snel optreedt is nauwelijks storend en lijkt ook eerder een kenmerk van het werk van Bourdieu zelf. Het laat duidelijk zien dat het op zichzelf tamelijk beperkte instrumentarium van Bourdieu in zijn handen zinvol toepasbaar is op een veelheid van situaties en maatschappelijke verschijnselen. Het boek is het eerste deel in een nieuwe reeks van uitgeverij Van Gennep, getiteld *Kennis, Openbare mening en Politiek*, en als zodanig goed gekozen. Alle drie de thema's komen in dit boek uitgebreid aan de orde op vaak onverwachte en inspirerende wijze.

De bundel is logisch opgebouwd. Na enkele introducerende interviews, waarbij Bourdieu wat freewheelend ingaat op de inzet en grote lijnen van zijn werk, volgt een aantal artikelen waarin hij de verschillende kernbegrippen in zijn werk uiteenzet. In de uitvoerige drie laatste essays worden met behulp van dit instrumentarium een drietal velden (wetenschap, cultuur met hoofdletter C en politiek) ontleed en geclassificeerd.

Ontleden (van de belangen achter de pretenties) en classificeren (van posities en disposities in de maatschappelijke ruimte) zijn volgens Bourdieu de voorname instrumenten van een kritische

2 H. Berger, 'Rationaliteit en het probleem van de filosofische theologie' in: Adriaanse (red.), *Theologie en Rationaliteit*. Kampen 1988, p. 25 e.v.