

DE OORSPRONG VAN HET EVENEMENT:
EEN FENOMENOLOGIE VAN VERANDERING

Alexandra Van Laeken

Studentennummer: 01706117

Promotor: Prof. Dr. Gertrudis Van de Vijver

Commissarissen: Prof. Dr. Bart Vandenabeele, Filip Kolen

Masterproef voorgelegd voor het behalen van de graad Master in de Wijsbegeerte

Academiejaar: 2020 – 2021

Aantal woorden

Inleiding, Corpus & Conclusie: 30 511

Volledige Masterproef: 32 776

DE OORSPRONG VAN DANK

Zoals bij alle verhalen die goed aflopen (hout vasthouden), gaat het einde ervan gepaard met een groot gevoel van dankbaarheid. Dat kan een dankbaarheid zijn tegenover het lot, onze lieve Fortuna, of een andere God, afhankelijk van dewelke je goedgezind is. Maar waarom zou men vandaag de dag nog een God bedanken, als Nietzsche ons reeds heeft meegedeeld dat God dood is? Dan keer ik mij maar naar het aardse (paradijs?) en zie ik dat de oorsprong van mijn dank zich veeleer in Gent bevindt.

Allereerst wil ik mijn promotor, professor doctor Gertrudis Van de Vijver, bedanken voor de waardevolle feedback, de aangename gesprekken en vooral de voortdurende verwittigingen om kritisch te blijven (niet alleen in de thesis, maar ook in het leven). Ook Filip Kolen, bedankt voor de inspirerende en verhelderende wandelingen in het park en de belangstelling voor mijn onderwerp, die telkens ook mijn eigen interesse erin opnieuw versterkte.

Ik wil zeker ook mijn mama bedanken om van jongs af aan mijn vragende aard te stimuleren, en de lol natuurlijk. Vervolgens Elisabeth, bedankt voor de dagelijkse koffiedates in de ochtend die mij vroeg genoeg uit bed kregen, en voor de vele gezamenlijke schrijfsessies voor onze thesis. Ook bedankt aan iedereen die mijn thesis wou nalezen: Olivier, baas van Café de Mantis, die er beter dan wie dan ook taalfouten uit kon halen, Matthias en Helena, mijn studiegenoten, die er naast taalfouten ook de nodige kritische opmerkingen bij konden geven, en natuurlijk ook mijn grootouders, bedankt om mijn allergrootste fans te zijn. Ten slotte wil ik ook nog mijn lief Ludger bedanken om dagelijks de frons van mijn gezicht weg te werken en me aan het lachen te brengen, want dat is natuurlijk ook nodig om je door een opleiding filosofie te werken.

INHOUDSOPGAVE

De Oorsprong van Dank	iii
Inhoudsopgave.....	iv
Woord vooraf.....	vi
Inleiding.....	1
1. De fenomenologie en de filosofie van het evenement	4
1.1. De fenomenologie van Edmund Husserl	4
Context.....	5
De transcendentale fenomenologie	6
1.2. De filosofie van Alain Badiou	16
Context.....	16
De filosofie van het evenement.....	17
1.3. De val van de fenomenologie	25
(Objectieve) fenomenologie	25
Samen onder één deken	29
2. Tijden van crisis - Een schreeuw om verandering.....	32
2.1 De Krisis van de Europese wetenschappen	32
Welke crisis?	32
De oplossing: de transcendentale fenomenologie	38
2.2. De crisis van de negatie	41
There is no alternative	41
Il n’y a que des corps et des langages.....	43
De oplossing: een zoektocht naar de waarheid.....	46
2.3 Van Krisis naar crisis.....	48

Ziek in hetzelfde gasthuis.....	49
Niet revolutionair genoeg?	50
3. Een fenomenologie van verandering.....	53
3.1. Het evenement	53
Het ontologisch evenement.....	53
Het objectief fenomenologisch evenement	60
3.2. De oorsprong van de meetkunde	63
Rückfragen nach den versunkenen ursprünglichen Anfängen der Geometrie	64
De traditie in ere houden.....	66
De rol van taal.....	70
3.3 De oorsprong van het evenement	77
Wanneer de oorsprong geteld wordt.....	78
De eeuwige zoektocht naar betekenis voor het leven	83
Conclusie	85
Bibliografie	89

WOORD VOORAF

In functie van de leesbaarheid van het geheel heb ik enkele formele beslissingen gemaakt die de lezer best op voorhand weet. Allereerst heb ik er bewust voor gekozen om alle citaten in de originele taal te laten staan. Een vertaling brengt namelijk altijd een zekere gekleurdheid met zich mee en zou de lezer op het verkeerde been kunnen zetten. Zelf heb ik wel bij mijn lectuur van de Duitse bronnen vertalingen ernaast gehouden. Voor de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*¹ heb ik gebruik gemaakt van de Engelse vertaling *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, vertaald door Fred Kersten. Voor *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* heb ik een Nederlandse versie geraadpleegd, *De crisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie*, vertaald door Willem Visser.²

Verder maak ik bij mijn verwijzingen naar de verzamelbundel van Walter Biemel, een bibliografisch onderscheid tussen het kernwerk *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*³ en de bijlagen *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*⁴ en *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*⁵.

Vervolgens dient er bij het consistente gebruik van bepaalde afkortingen, termen en vertalingen in mijn tekst ook een extra woordje uitleg gegeven te worden. Deze praktische en filosofische overwegingen vindt u hieronder terug.

¹ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: first book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, ed. Fred Kersten (Dordrecht: Kluwer, 1998.)

² Edmund Husserl, *De crisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie*, vertaald door Willem Visser (Amsterdam: Boom, 2018.)

³ Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976,)1-277.

⁴ Edmund Husserl, "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie," in *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976,) 314-356.

⁵ Edmund Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem," in *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976,) 365-386.

Afkortingen

De Oorsprong: Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem, in het Nederlands vertaald als *De Oorsprong van de Meetkunde*, zal in deze thesis telkens afgekort worden door 'De Oorsprong'.

De Crisis: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie : Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie, in het Nederlands vertaald als *De Crisis van de Europese Wetenschappen en de Transcendentale Fenomenologie*, zal in deze thesis telkens afgekort worden door 'De Crisis'.

ZFC: 'ZFC' is de afkorting voor de Zermelo-Fraenkel-verzamelingenleer met keuzeaxioma. Dit is de standaardvorm van de axiomatische verzamelingenleer.

Termen

De (transcendentale) fenomenologie: Doorheen deze thesis zal ik telkens spreken van 'de fenomenologie'. Laat het daarbij duidelijk zijn dat ik hiermee specifiek doel op het originele project van Edmund Husserl en dus niet op de latere variaties van onder andere Heidegger of Merleau-Ponty.

Filosofie van het evenement: Met de term 'filosofie van het evenement' zal ik in deze thesis telkens verwijzen naar de filosofie van Alain Badiou die uiteengezet wordt in zijn drie grote metafysische werken: *L'être et L'événement*, *Logiques des Mondes* en *L'immanence des Vérités*.

De Krisis: In lijn met George Heffernan zal ik in deze thesis telkens spreken over de 'Krisis' om naar de crisis te verwijzen die Husserl beschrijft in *De Crisis van de Europese Wetenschappen en de Transcendentale Fenomenologie*. Dit doe ik omdat Husserl zelf in de oorspronkelijke uitgave ook bewust de Griekse term 'Krisis' hanteert in plaats van de Duitse term 'die Krise'.

Vertalingen

Conditie: Het is erg moeilijk om een geschikte vertaling te vinden voor Alain Badiou's concept 'condition'. De term wordt in Nederlandse versies onder andere vertaald als 'domein', 'conditie', 'voorwaarde' of 'mogelijkheidsvoorwaarde'.

In *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* vinden we verschillende geschikte definities terug. Sommige definities begrijpen 'condition' daarbij als 'voorwaarde', die noodzakelijk of voldoende kan zijn opdat iets 'is' of 'gebeurt'. Voorwaardelijkheid kan in verschillende contexten voorkomen, bijvoorbeeld in de metafysisch-noodzakelijke context (zoals de kantiaanse 'mogelijkheidsvoorwaarde'), of in een wiskundig-logische context (bijvoorbeeld, 'als a, dan b'), enzovoort. André Lalande wijst er ons op dat het concept 'voorwaarde' zich daarbij uitdrukkelijk onderscheidt van het concept 'oorzaak'. Verder kan 'condition' ook wijzen op 'de manier van zijn' van iets of iemand, of van een bepaalde situatie. De term blijft daarbij in het vage en opnieuw hangt de invulling van context tot context af.⁶ In het Nederlands kunnen we dit vertalen als (sociale, persoonlijke, ...) 'omstandigheden'.

In Badiou's gebruik van de term, geloof ik dat we 'condition' zo breed mogelijk dienen te begrijpen. Hij wijst *zowel* op de (politieke, amoureuze, wetenschappelijke of artistieke) omstandigheden, alsook op het feit dat deze omstandigheden een noodzakelijke, maar niet voldoende, voorwaarde vormen voor het plaatsvinden van een evenement. Een vertaling als 'voorwaarde' zou daarom te nauw zijn, en 'omstandigheden' te breed. Om een vertekend beeld te vermijden, zal ik in deze thesis daarom zo dicht mogelijk bij de Franse term blijven en spreken van een 'conditie'.

Langage: Bij gebrek aan beter zal '*langage*' telkens vertaald worden als 'taal'. We dienen 'taal' dan op de ruimst mogelijke manier te begrijpen: als systeem aan tekens, symbolen of woorden waarmee wij kunnen communiceren.⁷

⁶ André Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, (Parijs: Presses universitaires de France, 1991,) 166-167.

⁷ Ibid, 553-554.

INLEIDING

In het artikel, *Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise*, stelt Françoise Dastur de vraag of er binnen de fenomenologie ruimte is voor het plotse gebeuren van een evenement. Het is namelijk zo dat Edmund Husserl met zijn transcendentale fenomenologie in eerste instantie een invariabel denken op poten zet, een onderzoek naar essenties. Dastur diept haar vraag uit aan de hand van Husserls concept van tijd in *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Ze komt tot de conclusie dat we de fenomenologie vanuit een nieuw perspectief dienen te benaderen: een studie die zich niet alleen toespitst op intentionaliteit en verwachtingen, maar waar ook de uitwendigheid van de verrassing in rekening wordt gebracht.⁸ Dastur stelt hier een boeiende vraag. In deze thesis wil ik diezelfde vraag vanuit een andere invalshoek beschouwen. De vraag naar verandering is een vraag die we *in essentie* niet aan Husserl zouden toeschrijven. Toch is verandering voor Husserl niet irrelevant. Meer zelfs, het is cruciaal om tot een uitweg te komen uit de Krisis die Husserl in zijn laatste werk beschrijft. Het lijkt mij interessant om Husserls project vanuit een nieuw kader te benaderen: het kader van een filosoof van verandering bij uitstek, de hedendaagse Franse denker Alain Badiou (1937-...).

Midden jaren dertig bracht Edmund Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* uit, waarin hij uitlegde hoe de samenleving, in het bijzonder de filosofie en de wetenschappen, in een crisis van doorgedreven objectivisme beland is. Husserl wees erop dat het begrip van onze cultuurvormen (waaronder hij ook de filosofie en de wetenschappen rekent) sinds de moderniteit gecorrumpeerd is. Zo gaat hij in *De Crisis* en bijbehorende essays dieper in op de subjectieve ontstaanswijze van deze cultuurvorm en de noodzaak om beide kanten van de medaille te begrijpen, zowel de objectieve geldigheid als de subjectieve oorsprong. Dit kunnen we enkel doen door opnieuw een universele filosofie te introduceren, namelijk de transcendentale fenomenologie. Deze fenomenologie voert onderzoek naar de constitutie van ons denken, zodat we ons bewust kunnen worden van haar historiciteit zonder haar universele geldigheid daarmee op het spel

⁸ Françoise Dastur, "Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise," *Hypatia* 15, nr. 4 (2000): 178–89.

te zetten. De vraag is dan hoe de fenomenologie verandering kan brengen in de heersende Krisis-situatie.

Zoveel jaren later beschrijft ook Alain Badiou een crisis: de crisis van het hedendaagse nihilisme. Volgens Badiou zijn we vastgeroest in een 'democratisch materialisme' waarin de leuze "*there's no alternative*" botviert. Badiou lokaliseert hiermee een ander probleem dan Husserl. De crisis van het hedendaags nihilisme zit voornamelijk in de onmogelijkheid tot verandering. Voor Badiou ligt de oplossing in zijn filosofie van het evenement waarmee hij de vraag naar waarheid wil heropnemen en hierbij ook een geheel nieuwe rol aan het subject toeschrijft. Volgens hem is het namelijk zo dat enkel een subjectieve ontmoeting met de waarheid verandering teweeg kan brengen. Deze waarheid lokaliseert hij in het evenement van de liefde, de (ware) politiek, de kunst of de wetenschappen. Enkel zo'n evenement kan ons bevrijden van de heersende status quo.

In deze thesis zal ik allereerst beide filosofen naast elkaar leggen en nagaan op welke manier Alain Badiou zich bewust afzet tegen Edmund Husserls fenomenologie. Daarvoor dien ik dieper in te gaan op het project van beide filosofen, alsook wat volgens hen het vertrekpunt en het doel van de filosofie is. Vervolgens sta ik stil bij de hierboven genoemde 'crisis-projecten' van Badiou en Husserl en onderzoek ik op welke manier deze crises al dan niet gelijkaardig zijn aan elkaar of elkaar kunnen aanvullen. Daarna zal ik zelf mijn eigen weg uitgaan met Husserls transcendentale fenomenologie vanuit een badiouaans kader. Aan de hand van een befaamde bijlage van *De Krisis*, namelijk *De Oorsprong van de Meetkunde*, zal ik trachten te achterhalen op welke manier we de verandering van Badiou's evenement kunnen plaatsen binnen Husserls fenomenologie. Concreet zal ik volgende vragen stellen: Allereerst, op welke manier zet Alain Badiou zich af tegen Edmund Husserls fenomenologie? Spreken Badiou en Husserl vervolgens over een gelijkaardige crisis? Op welke manier kunnen we Badiou's oplossing voor deze crisis, namelijk de identificatie van het evenement, ook een plaats geven binnen Husserls filosofie? En ten slotte, is het evenement denkbaar in Husserls fenomenologie en kan dit een antwoord bieden op de Krisis?

Ten slotte lijkt de opzet van deze thesis misschien al een grote gelijkenis, of zelfs invloed van Husserl op Badiou te impliceren. Toch is de vergelijking tussen beide filosofen niet zo evident.

Alain Badiou was zeker op de hoogte van Husserls filosofie en laat hier en daar zijn naam wel vallen, maar rechtstreekse linken of concrete reacties van Badiou op Husserl vinden we amper terug in de primaire of secundaire literatuur. Verder zijn er ook heel wat verschillen tussen beide filosofen, te veel om allemaal te bespreken in deze thesis waardoor ik hier en daar genoodzaakt zal zijn een denkbeweging af te breken. Hopelijk kan deze thesis daarmee een inspiratiebron zijn voor verder onderzoek.

1. DE FENOMENOLOGIE EN DE FILOSOFIE VAN HET

EVENEMENT

Willen we begrijpen op welke manier een badiouaanse blik op Husserls fenomenologie ons kan helpen in de zoektocht naar de uitweg uit de Krisis, dan dienen we allereerst inzicht te krijgen in de projecten van beide filosofen, alsook de cruciale verschilpunten. Daarom zal ik eerst een kort overzicht geven van Husserls fenomenologie en vervolgens hetzelfde doen voor Badiou's filosofie van het evenement. Daarbij licht ik zowel de methode toe als het vertrekpunt en doel van hun filosofieën. Het zou ons te ver brengen om stuk voor stuk alle verschillen te bespreken tussen beide filosofen. Daarom zal ik mij vooral toespitsen op de manier waarop Alain Badiou zich uitdrukkelijk verzet tegen Husserls fenomenologie en waarom hij dit doet. Ik sluit het eerste deel ten slotte af met een eigen kritische reflectie hierover.

1.1. De fenomenologie van Edmund Husserl

In 1936 bracht Edmund Husserl *De Crisis van de Europese Wetenschappen en de Transcendentale Fenomenologie* uit. Het werk zou nooit volledig afgewerkt zijn, al staat dat ter discussie, en vormde zijn laatste poging om zijn fenomenologische filosofie aan te sterken.

⁹ Opvallend aan dit werk is dat Husserls fenomenologie hier een geheel nieuwe vorm aanneemt en vanuit een meer historische invalshoek vertrekt. Terwijl zijn vorige werken zich vooral richtten op de zogenaamde 'cartesiaanse benadering', waarbij Husserl de lezer uitnodigt om te reflecteren op de wereld en op ons eigen bewustzijn daarvan, zal Husserl in *De Crisis* zich bezighouden met een teleologisch-historische reflectie over de oorsprong van onze huidige wetenschappelijke en filosofische situatie.¹⁰ Verderop zal ik dieper ingaan op

⁹ Voor een lange tijd heerste er algemene consensus over het feit dat *De Crisis* nooit afgewerkt zou zijn. Deze stelling doet de woorden in *De Crisis* echter in een zekere mate aan kracht afnemen. De laatste jaren is er meer en meer twijfel over of dit wel het geval was. Een uitgebreide discussie hierover vinden we terug in een artikel van Philip Bossert, "A Common Misunderstanding Concerning Husserl's Crisis Text," *Philosophy and Phenomenological Research* 35, nr. 1 (1974): 20-33.

¹⁰ David Carr, voorwoord van *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, ed. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970,) xv-xxiv.

wat de Krisis voor Husserl exact inhoudt. Eerst zal ik kort de context schetsen waarin dit werk geschreven is. Vervolgens zal ik een korte inleiding geven op de filosofie van Edmund Husserl zodat we inzicht krijgen in het grotere plaatje waarin *De Crisis* zich kadert.

Context

Husserl was bij uitstek een filosoof die telkens ten prooi viel aan eigenzinnige interpretaties. Tot zijn grote spijt voerden zijn studenten voornamelijk fundamentele veranderingen door in plaats van zijn fenomenologische project verder uit te werken. Zo zal onder andere Heidegger stellen dat Husserl te weinig aandacht besteedt aan de leefomgeving waarin het subject altijd ingebakken is. Husserl spreekt wel van een bepaalde verhouding tot de wereld, maar Heidegger zal deze notie radicaliseren en spreken van een *Dasein*, ofwel in-de-wereld-zijn, om meer nadruk te leggen op de essentiële verwevenheid van de wereld en het bewustzijn.¹¹ Terzelfdertijd komt het existentialisme op, dat inspeelt op het diepe gebrek aan richting in het menselijke bestaan en het heersende gevoel van leegte in Europa. Husserl was echter niet te spreken over het existentialisme. Hij noemde het ook wel een 'irrationalisme' en stelde dat het existentialisme, eerder dan een oplossing, veeleer een symptoom van de crisis was, één van de vele valse oplossingen die door de samenleving in zijn geheel geaccepteerd werd.¹² Hoe dan ook had het existentialisme tenminste oog voor de stand van zaken: de mens bevindt zich in een crisis en we weten niet hoe we hiermee om moeten gaan. We bevinden ons ten slotte in de jaren dertig in Duitsland, te midden van een culturele en politieke crisis die onder andere belichaamd werd in de nazistische ideologie en propaganda.¹³

Voor Husserl ontstond nu de nood aan een nieuwe wijze van presentatie van de fenomenologie die zich sterk kon maken tegen het opkomende existentialisme en ook aandacht had voor het heersende gevoel van leegte. Toch moeten we *De Crisis* niet lezen als een *aanvulling* op Husserls vorige werken. Het werk is in zijn geheel een 'teleologisch-

¹¹ Judith Wambacq, "Fenomenologie," in *Deleuze Compendium*, ed. Ed Romein, 345–359 (Amsterdam: Boom, 2009,) 348.

¹² Husserl is ervan overtuigd dat zolang de ziekte niet vastgesteld is, er ook geen remedie voor gevonden kan worden. Daarom is het existentialisme een 'valse oplossing'. Ze kan het werkelijke probleem van de Krisis niet identificeren, namelijk het objectivisme. Husserls diagnose van de Krisis zal verderop in de thesis nog uitgebreid besproken worden.

¹³ Carr, voorwoord, xxv-xvii.

historische' reflectie en staat op zichzelf (*eigenständig*) als fenomenologie.¹⁴ Niet voor niets voegt Husserl ook hier, net zoals bij al zijn andere werken, de tussentitel 'inleiding op de fenomenologie' toe.

De transcendentale fenomenologie

Om de manier te begrijpen waarop Husserl deze crisis behandelt dienen we allereerst stil te staan bij enkele cruciale concepten van Husserls transcendentale filosofie, ofwel de fenomenologie. Allereerst zal ik kort de originele insteek van Husserls fenomenologische project uiteenzetten om vervolgens dieper in te gaan op enkele hoofdlijnen uit zijn laatste werk, *De Crisis*. Ik ben er mij bewust van dat deze uiteenzetting ongetwijfeld meer aandacht verdient dan ze hier krijgt. Ik bespreek deze zaken namelijk enkel en alleen in functie van een beter begrip van Husserls 'Krisis'-concept en om erachter te komen welke manier de transcendentale fenomenologie hier volgens Husserl een oplossing voor biedt.

Zu den Sachen selbst!

Het doel van de fenomenologie is doorheen de jaren veel bijgeschaafd en veranderd door Husserl. In eerste instantie diende de fenomenologische methode als aanvulling op de formele wetenschappen, maar dit groeide al snel uit tot een nieuwe wetenschap met een nieuw onderwerp, een nieuw vertrekpunt en een nieuwe methode: de fenomenologie als rigoureuze wetenschap. De fenomenologie heeft daarbij, in tegenstelling tot de huidige wetenschappen, betrekking op alle vormen van het menselijke leven. Als rigoureuze wetenschap is het de taak van de fenomenologie om de 'absolute' fundering van alle andere wetenschappen te voorzien. Ze heeft daarbij het doel tot 'de dingen zelf' te komen. Geen enkel filosofisch systeem was hier volgens Husserl tot dan toe in kunnen slagen.¹⁵

De natuurlijke en filosofische attitude

De fenomenologie als rigoureuze wetenschap dienen we in eerste instantie te begrijpen als een tegenreactie op de objectieve wetenschappen en het daarmee samengaande

¹⁴ Ibid, xxix.

¹⁵ Joseph Kockelmans, *Edmund Husserl's phenomenology* (West Lafayette: Purdue University Press, 1994,) 11-12.

objectivisme dat de filosofie volgens Husserl onkritisch dreigt te maken. De fenomenologie onderscheidt zich van de objectieve wetenschappen in de nieuwe attitude die ze aanneemt: niet langer een 'natuurlijke' maar een 'filosofische' attitude. In de 'natuurlijke attitude' is onze waarneming en ons denken volledig gericht op de dingen die we spontaan en naïef ervaren. We beschouwen de wereld en het bestaan van de dingen (schijnbaar) onafhankelijk van de geest. Deze naïef realistische vooronderstelling is niet alleen kenmerkend voor de positieve wetenschappen, maar is ook de natuurlijke houding van ons dagelijkse doen en laten.¹⁶ Vanuit dit perspectief valt de wereld volledig objectief uit te leggen aan de hand van de onveranderlijke wetten. De 'objectieve' wereld bestaat volledig op zichzelf en bezit een rationaliteit die volledig begrepen kan worden. Het subject in deze attitude is een transparant bewustzijn dat ons in staat stelt deze objectieve wereld waar te nemen. De 'filosofische attitude' daarentegen zet zich radicaal af tegen de naïviteit van de natuurlijke attitude. Ze steunt niet langer op blinde vooronderstellingen maar vertrekt vanuit een absoluut punt van zekerheid.¹⁷

Prinzip aller Prinzipien

Voor Husserl ontstaat daarom de nood tot een nieuw project dat stilstaat bij onze vooronderstellingen, namelijk de manier waarop de dingen zich aan ons presenteren in ons bewustzijn. Het *Prinzip aller Prinzipien* van dit nieuwe project houdt een radicale 'terugkeer naar de dingen' in (Zu den Sachen selbst!), ofwel een terugkeer naar iedere oorspronkelijke aanschouwing als rechtsbron van kennis. "*Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.*"¹⁸ Hiermee doelt Husserl niet op de klassieke empirische aanschouwing van de dingen waarbij we als het ware een tabula rasa zijn die door middel van verschillende ervaringen van de empirische wereld tot kennis van een object

¹⁶ Dan Zahavi, *Husserl's legacy: phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2019,) 56.

¹⁷ Kockelmans, *Edmund Husserl's phenomenology*, 13.

¹⁸ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann (Dordrecht: Springer Netherland, 1976,) §24, 51.

komt. Door de oorspronkelijke aanschouwing als rechtsbron van kennis te nemen, wil Husserl veeleer de aanschouwing in zijn geheel, zoals die ons in het bewustzijn voorkomt, onderzoeken. De oorspronkelijke aanschouwing in zijn geheel is bijvoorbeeld de ervaring van het huis in zijn geheel, en niet één bepaalde zijde van dat huis. Elk object dat zich aan ons presenteert bevat reeds een eenheid, zonder dat we daarbij alle zijden van het object waargenomen hebben. Husserl stelt in zijn fenomenologie nu de vraag naar de constitutie van die eenheid: wat zijn de mogelijkheidsvoorwaarden van deze fenomenen?¹⁹

De fenomenologische methode

Om een antwoord te geven op deze vraag ontwikkelt Husserl de fenomenologische methode. Deze gaat uit van een transcendentale filosofie waarbij het transcendentale ego steeds meer uitgezuiverd wordt van alle wereldse invloeden van onze natuurlijke attitude. Zo zal Husserls fenomenologische methode voornamelijk bestaan uit een epoché, ofwel opschorting, van al onze vooronderstellingen en oordelen die onze kennis van de essentie van de fenomenen in de weg staan. Geïnspireerd door Descartes zal Husserl hiervoor gebruik maken van een methodische twijfel, maar anders dan Descartes is dit bij Husserl geen ‘universele twijfel’ maar veeleer ‘een poging tot twijfelen’. Het is namelijk zo dat wij telkens wanneer wij een fenomeen poneren en we het bestaan van dit fenomeen vervolgens in twijfel proberen trekken, we nog steeds vasthouden aan de *impliciete* aanname van het bestaan van dit fenomeen. Met andere woorden is het vooronderstellen van het bestaan van een fenomeen de mogelijkheidsvoorwaarde van het poneren ervan. *“Wir können dieselbe Seinsmaterie nicht zugleich bezweifeln und für gewiß halten... Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung ...”*²⁰ We kunnen het bestaan van een fenomeen dus niet *volledig* in twijfel trekken, maar we kunnen wel, in onze poging tot twijfel, het voorhanden fenomeen ‘tussen haakjes’ zetten. Dit noemt Husserl de fenomenologische epoché. *“Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese "Welt" also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die "phänomenologische" epoché, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig*

¹⁹ Filip Kolen, “Inleiding tot “De Crisis van de Europese Wetenschappen en de Transcendentale Fenomenologie” van Edmund Husserl,” onuitgegeven manuscript, universiteit Gent, 5.

²⁰ Husserl, *Ideen*, §31, 63.

verschließt."²¹ Dan blijven er slechts twee zekerheden over: de zekerheid van de onmiddellijke aanwezigheid van de fenomenen zelf en het transcendentale ego.

Intentionaliteit

De fenomenologie is nu de wetenschap van deze overgebleven zekerheden: het transcendentale ego²² en diens ervaring. Husserl noemt dit geheel 'de transcendentale ervaring'. Daarbij is het cruciaal om te onthouden dat het hier nooit om een *onafhankelijke* ervaring gaat maar om het transcendentale ego dat *iets* ervaart. Ons bewustzijn is altijd intentioneel, "*ich habe Bewußtsein von etwas*".²³ "*Die Intentionalität ist es, die Bewußtsein im prägnanten Sinne charakterisiert, und die es rechtfertigt, zugleich den ganzen Erlebnisstrom als Bewußtseinsstrom und als Einheit eines Bewußtseins zu bezeichnen.*"²⁴ In het bestuderen van deze intentionaliteit van het bewustzijn kunnen we vervolgens twee essentiële aspecten onderscheiden: een statisch en een dynamisch aspect. Enerzijds onderzoeken we vanuit het statisch aspect alle 'beleefde' ervaring en hoe deze geconstitueerd wordt. Anderzijds pogen we vanuit het dynamisch aspect de oorsprong en evolutie van de intentionaliteit zelf te achterhalen. Ook de geschiedenis van het subject heeft invloed op de constitutie van de ervaring. Beide aspecten zijn voer voor de fenomenoloog.²⁵

Verder volgt er uit deze intentionaliteit ook een 'correlationisme'. Onze ervaring is altijd gecorreleerd aan een subject. De notie van 'een realiteit op zichzelf' is even onbegrijpelijk als een 'bewustzijn op zichzelf'. We kunnen subjectiviteit en objectiviteit volgens Husserl niet los van elkaar begrijpen. De twee zijn volledig met elkaar verweven. Denken kan als het ware niet buiten zichzelf treden om zo een wereld 'op zich', onafhankelijk van het subject, te onderzoeken. Met dit correlationisme, allereerst geïntroduceerd door Immanuel Kant en voortgedragen door Husserl, verschuift de focus van de filosofie van het begrijpen van de

²¹ Ibid, §32, 65.

²² Het transcendentale ego bij Husserl dienen we te begrijpen als het bewustzijn dat de fenomenen ervaart als eenheid.

²³ Husserl, *Ideen*, §35, 73.

²⁴ Ibid, §84, 187.

²⁵ Kockelmans, *Edmund Husserl's phenomenology*, 17-19.

wereld, naar het begrijpen van de 'correlationistische cirkel', namelijk de mogelijkhedenvoorwaarden van ons begrijpen van de wereld.²⁶

Metafysische implicaties van de transcendentale fenomenologie

Nu kunnen we ons de vraag stellen welke metafysische implicaties deze nieuwe discipline van Husserl met zich meebrengt. Wat zegt de fenomenologie over de realiteit? In eerste instantie lijkt het erop dat Husserl hier weinig interesse in heeft. Met het doorvoeren van de epoché, wil Husserl bewust afstand doen van alle vragen met betrekking tot het Zijn. De fenomenologie wil (slechts?) ons bewustzijn onderzoeken en benadrukt daarbij de noodzakelijke intentionaliteit, het bewustzijn is altijd gericht op iets. Wat bestaat of niet bestaat is bijgevolg pas relevant vanuit het perspectief van het subject. We constitueren de dingen als bestaande of onbestaande, en maken in ons bewustzijn het onderscheid tussen echte waarnemingen en fantasie. Maar of iets op zich, onafhankelijk van onze intentionele ervaring, is of niet is, lijkt hier niet van tel. *“So one can do complete justice descriptively to the experiences treated by phenomenology and drop all reference to actual existence—though not, of course, to intended existence.”*²⁷ De vraag is niet wat is, maar wat voor ons verschijnt en hoe dat gebeurt.

David Carr stelt dan ook dat Husserl aan de hand van de epoché elke discussie met betrekking tot de realiteit uit de weg wil gaan. *“If the epoché is in effect, all reference to the being of transcendent reality has in any case been dropped.”*²⁸ In tegenstelling tot het ontologisch perspectief bestudeert de fenomenologie alle zijnden als relatief aan het bewustzijn. *“To be an object is to be an object for consciousness, to have meaning is to have meaning for a meaningbestowing intentional act.”*²⁹ Carr stelt daarmee vast dat Husserls fenomenologie zich veeleer bezighoudt met betekenis dan met bestaan. Hieruit concludeert hij dat Husserl met zijn transcendentiaal idealisme van de fenomenologie helemaal geen metafysische doctrine poneert, maar dat dit begrepen moet worden als een kritische reflectie op de

²⁶ Zahavi, *Husserl's legacy*, 175.

²⁷ David Carr, *The Paradox of Subjectivity: the self in the transcendental tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1999,) 74.

²⁸ Carr, *The Paradox of Subjectivity*, 80.

²⁹ Ibid, 80.

mogelijkheidsvoorwaarden van onze ervaring. De transcendentale fenomenologie is geen metafysica, maar een methode.³⁰

Steven Crowell sluit zich aan bij deze interpretatie en voegt daaraan toe dat de fenomenologie het klassieke onderscheid tussen metafysisch realisme en metafysisch idealisme overstijgt omdat het hieraan voorafgaat. De transcendentale fenomenologie is volgens hem een meta-filosofisch standpunt, bekomen via epoché, en heeft een bepaalde afstand tot de natuurlijke attitude, waardoor we in staat zijn tot de een filosofische reflectie te komen van datgene wat we normaalgezien als vanzelfsprekend aannemen. Het is dan niet de taak van de filosofie om dieper in te gaan op de objecten en hoe deze bestaan, maar veeleer om de welbepaalde dimensie waarin ze voor ons verschijnen, te onderzoeken.³¹

Carr en Crowell zijn het er dus over eens dat we niet verder moeten nadenken over de metafysische implicaties van de transcendentale fenomenologie. Zij negeren daarbij echter heel wat zaken. Allereerst kunnen we Carr de vraag stellen of, indien de fenomenologie slechts een methode is, deze dan compatibel is met gelijk welke metafysica. Materialisme, idealisme, realisme, ...? Heeft de fenomenologie dan geen enkel basisaxioma met betrekking tot de realiteit dat in strijd zou kunnen zijn met een welbepaalde metafysica? En impliceert een methode op zich niet altijd een metafysisch kader waarin de methode bruikbaar is? Opdat een bepaalde methode bruikbaar is, dienen er toch bepaalde vragen gesteld te worden, maar impliceert het stellen van vragen niet telkens enkele vooronderstellingen? Waarom zou een naïef realist bijvoorbeeld nood hebben aan een fenomenologie wanneer hij ervan uitgaat dat de wereld die we waarnemen een exacte kopie van de realiteit is?

Dan kunnen we ook heel wat vragen stellen bij de definiëring van de fenomenologie door Crowell als 'meta-filosofisch standpunt'. Met de epoché wil Husserl net terugkeren naar onze meest oorspronkelijke ervaring van de dingen op zich. Door het subject in rekening te brengen neemt Husserl daarmee allesbehalve een meta-perspectief aan. *Au contraire*, hij stapt af van het 'meta-perspectief' van de objectieve waarneming en komt dichterbij de 'volledige' of 'oorspronkelijke' ervaring van de dingen. We zien dan ook dat Husserl, met betrekking tot de

³⁰ Ibid, 134.

³¹ Zahavi, *Husserl's legacy*, 62.

vraag naar ontologie, wel degelijk een standpunt inneemt. Het is niet zo dat de vraag naar ontologie los staat van de fenomenologie, maar de ontologie, begrepen als studie van een subject-onafhankelijke realiteit, wordt irrelevant ten gevolge van het metafysisch kader van de fenomenologie. De transcendentale fenomenologie is dan ook niet zomaar 'een methode', maar vooral 'een kritiek' op de naïviteit van onze natuurlijke attitude. Zolang we het subject niet in rekening brengen, kunnen we niet tot een adequate beschrijving van het Zijn komen. Daarom spreekt Husserl liever van een 'eidetische ontologie' (*Phänomenologie als universaler eidetischer Ontologie*).³² Zo'n ontologie komt voort uit de fenomenologische studie van de dingen. In tegenstelling tot de eerste notie van ontologie onderzoekt de eidetische ontologie het bestaan van de dingen telkens vanuit de subjectieve constitutie ervan. Ook het Zijn van de transcendentale subjectiviteit is daarbij onderwerp van studie. Hiermee komt Husserl op een, volgens hem, meer volledige studie van de ontologie uit.

“Demnach ist eine durchgeführte Phänomenologie gegenüber der nur scheinbar universalen Ontologie in der Positivität die wahrhaft universale—eben dadurch die dogmatische Einseitigkeit und damit Unverständlichkeit der ersteren überwindend, während sie doch deren rechtmäßige Gehalte in sich befassen muß als in der intentionalen Konstitution ursprünglich begründet.”³³

Terecht wijst Dan Zahavi op het feit dat de fenomenologie wel degelijk directe gevolgen heeft op metafysische vraagstukken. *“To some extent, I agree with both Carr and Crowell, particularly when it comes to their emphasis on the reflective orientation of transcendental phenomenology. But it is one thing to make that point and something quite different to claim that phenomenology has no metaphysical implications, as if it were in principle compatible with and could live in peaceful coexistence with a variety of different metaphysical views, including eliminativism, metaphysical realism, or subjective idealism.”³⁴*

³² Edmund Husserl, “Die transzendente Phänomenologie als Ontologie,” in *Edmund Husserl's phenomenology*, ed. Joseph Kockelmans (West Lafayette: Purdue University Press, 1994,) 248.

³³ Ibid, 246.

³⁴ Ibid, 64.

In het fenomenologisch onderzoek kunnen we niet neutraal of onverschillig blijven ten aanzien van de relatie tussen de fenomenen en de realiteit.³⁵ Wat betreft het bestaan van de dingen, is transcendentale subjectiviteit volgens Husserl bijvoorbeeld een noodzakelijke, maar geen voldoende transcendentale voorwaarde. Dit houdt in dat het bestaan of verschijnen van objecten gecorreleerd is aan, en afhankelijk is van subjectiviteit, maar dat wil nog niet zeggen dat subjectiviteit deze 'creëert'. Subjectiviteit produceert niet (per se?), maar correleert noodzakelijk.³⁶

Tot zover een korte discussie betreffende de metafysische implicaties van de transcendentale fenomenologie. Natuurlijk blijven we na deze korte uiteenzetting met tal van vragen achter. Hoe kunnen we verzekeren dat subjectiviteit de dingen niet 'produceert'? Wat zijn de voldoende voorwaarden voor het bestaan van de dingen? Op zulke vragen kan ik hier geen pasklaar antwoord bieden. Sommigen stellen zelfs dat Husserl er nooit in geslaagd is het metafysisch raamwerk van de fenomenologie adequaat uit te werken.³⁷ Hoewel ik deze mening niet deel, heb ik onvoldoende plaats om dit probleem te bespreken. Wel is het belangrijk om de moeilijke positie van de transcendentale fenomenologie in het achterhoofd te houden bij het bespreken van Badiou's kritiek op Husserl.

Zu den Traditionen selbst!

In *De Crisis* vindt er nu een unieke verschuiving plaats: niet langer het ego, maar de traditie is de bron van de transcendentale constitutie.³⁸ En onder alle 'dingen' (Sachen) die onderzocht dienen te worden, neemt Husserl nu het fenomeen van de geschiedenis onder de loep.³⁹ Ook al lijkt *De Crisis* hiermee eerder een historische invalshoek te hebben, dienen we dit project toch nog steeds fenomenologisch te begrijpen: niet als een onderzoek naar feiten, maar als

³⁵ Zahavi, *Husserl's legacy*, 206.

³⁶ Ibid, 208.

³⁷ Zie hiervoor : Tom Sparrow, *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.) en Tom Rockmore, *Kant and phenomenology* (Chicago: University of Chicago Press, 2011.)

³⁸ Kolen, "Inleiding tot "de Crisis", " 8.

³⁹ Carr, voorwoord, xxxi.

een onderzoek naar essenties vanuit een transcendentiaal kader. Met andere woorden draait *De Crisis* om ‘methodically and systematically bringing to recognition the a priori of history’.⁴⁰

In *De Crisis* ontwikkelt Husserl een tweevoudig argument. Enerzijds zal hij, gelijkaardig aan zijn vorige werken, onderzoek voeren naar het transcendentale bewustzijn dat de wetenschappen mogelijk maakt. Anderzijds zal hij een historische genealogie van het wetenschappelijk objectivisme reconstrueren. Ten slotte zal hij vanuit deze twee invalshoeken zowel de oorzaak van de Crisis, alsook de oplossing bloot te leggen.⁴¹

Leefwereld

Bij het blootleggen van het transcendentale bewustzijn wijst Husserl op het belang van de leefwereld. Ons bewustzijn bevindt zich namelijk altijd binnen een voorafgegeven intentionele achtergrond van waaruit we denken en handelen. “*Ist die Lebenswelt als solche nicht das Allerbekannteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut?*”⁴² In contrast met de abstracte wetenschappen is de leefwereld onze structuur waaraan onze natuurlijke attitude ten grondslag ligt. We stellen de leefwereld niet in vraag maar stellen onze vragen altijd vanuit onze leefwereld. Ze is “onze meest universele en primaire vooronderstelling”.⁴³

Een concrete definiëring van Husserls ‘leefwereld’ is echter minder evident. De term wordt doorheen *De Crisis* ambigu gebruikt en we kunnen zowel een brede als een nauwe betekenis onderscheiden. In eerste instantie kunnen we de leefwereld begrijpen als het pre-theoretische veld van directe waarnemingen die gemedieerd worden door stabiele structuren zoals spatio-temporaliteit, beweging, enzovoort. “...*die Welt ist das All der Dinge, der in der Weltform Raumzeitlichkeit in doppeltem Sinne "örtlich" (nach Raumstelle, Zeitstelle) verteilten Dinge...*”⁴⁴ We leven echter in meer dan alleen een wereld vol spatio-temporele

⁴⁰ Ibid, xxxvi.

⁴¹ Jakub Trnka, “The Crisis of Western Sciences and Husserl’s Critique in the Vienna Lecture,” *Sophia* 59, nr. 2 (2020): 186.

⁴² Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 126.

⁴³ Sanem Yazicioğlu en Gert-Jan van der Heiden, voorwoord van *De crisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie* (Edmund Husserl,) vertaald door Willem Visser (Amsterdam: Boom, 2018), 28.

⁴⁴ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 145.

waarnemingen. Zo is de leefwereld ook mijn 'thuiswereld' die we op wittgensteiniaanse wijze kunnen begrijpen als de specifieke structuur waarbinnen bepaalde zaken zinvol zijn en andere niet.⁴⁵ Hiermee komen we tot een tweede en ruimere betekenis van de notie 'leefwereld'. De leefwereld is dan telkens afhankelijk van onze traditie en de daarmee samengaande geschiedenis. Deze twee betekenissen van de leefwereld vormen samen een geheel begrip van het kader waaruit een subject de fenomenen constitueert.⁴⁶

Wat belangrijk is voor Husserl, is dat alle fenomenen die wij waarnemen dus telkens begrepen worden vanuit de leefwereld van het subject. Anders dan Kant komt hier voor Husserl ook het belang van traditie bij kijken. De leefwereld vormt zichzelf doorheen tradities waardoor het transcendentale bewustzijn essentieel historisch is. Vanaf het meest elementaire niveau van zintuiglijke intuïtie heeft het transcendentale bewustzijn zich laag na laag gevormd tot de hoogste vormen van cultuur.⁴⁷ Vanuit dit kader dienen we ook te begrijpen op welke manier Husserl over een 'teleologie' spreekt. De teleologie van de Europese mensheid is historisch geconstitueerd, maar de realisatie ervan is essentieel open en onzeker. Om de oorzaak van de Krisis te achterhalen dienen we nu een teleologisch-historische reflectie door te voeren om opnieuw de oorspronkelijke telos van wetenschap te begrijpen.

Deze korte uiteenzetting vanaf Husserls startpunt van de fenomenologie tot en met *De Crisis* kan bij de lezer nu heel wat vragen oproepen. Zo kunnen we ons bijvoorbeeld afvragen of 'de vroege' Husserl wel consistent is met zijn latere ideeën in *De Crisis*, op welke manier Husserls teleologisch-historische reflectie zich onderscheidt van het Hegeliaanse project, of de voorafgegevenheid van de leefwereld niet in strijd is met Husserls idealisme, enzovoort. Zulke vragen leiden ons echter te ver van het onderwerp van dit onderzoek. Wel zullen we dieper ingaan op de vraag wat de Krisis nu exact inhoudt, welke oplossing Husserl hiervoor aanbiedt, en hoe we dit allemaal zouden kunnen begrijpen vanuit een badiouaans perspectief.

⁴⁵ Christian Beyer, "Edmund Husserl," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, geraadpleegd op 4/02/2021, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/husserl/>.

⁴⁶ Trnka, "The Crisis of Western Sciences," 191.

⁴⁷ Ibid, 191.

1.2. De filosofie van Alain Badiou

De Franse filosoof Alain Badiou is nog steeds levend en actief bezig met zijn filosofie. Dit jaar nog kwam er een nieuw boek van hem uit, *Alain Badiou par Alain Badiou*, waarin hij poogt de leuze van zijn filosofie, namelijk de jeugd corrumperen, waar te maken. In dit werk gaat Badiou onder andere dieper in op wat filosofie voor hem betekent en wat het belang van *zijn* filosofie is voor de hedendaagse situatie. Volgens Badiou is het corrumperen van de jeugd cruciaal om te ontsnappen uit de crisis van het hedendaagse nihilisme. Net zoals Husserl, spreekt ook Badiou hier over een 'crisis' waar de filosofie een uitweg voor vrij kan maken. Vooraleer ik daar dieper op in zal gaan, zal ik opnieuw eerst een korte contextschets geven van de filosoof en vervolgens enkele cruciale concepten van zijn filosofie uiteenzetten.

Context

Zoals een beloftevolle Franse student in de jaren '60 dat betaamt, studeerde Alain Badiou aan de prestigieuze *École normale supérieure* waar hij les kreeg van onder andere Louis Althusser. Samen met Althusser stelt Badiou dat de filosofie geen object heeft. Ze is veeleer een act waarvan de effecten immanent zijn. Dit maakt haar niet-historisch begrip van politieke gebeurtenissen mogelijk.⁴⁸ Althusser voegde hier nog aan toe dat het subject een ideologisch construct is en daardoor een object wordt in functie van de staat. Althusser is daarbij niet de enige die het subject verwerpt. Dit anti-subjectivisme viert in de tweede helft van de twintigste eeuw hoogtij in de Franse filosofie en wordt ook vertegenwoordigd door andere grote namen zoals Michel Foucault en Gilles Deleuze. Badiou beschrijft deze traditie ook wel als een 'voortdurende strijd om het subject', waarin er steeds opnieuw gezocht wordt naar de verhouding tussen leven en concept, tussen existentie en denken.⁴⁹

Dit is het punt waar Badiou zal breken met de klassieke opvattingen van de Franse filosofie. Zonder schaamte brengt hij het subject weer voor het voetlicht, en tegen Althusser in spreekt Badiou van een 'authentiek subject' dat zich losrukt van de status quo. Hier spelen de

⁴⁸ Richard de Brabander, "Een logische revolte," in *Het uur van de waarheid: Alain Badiou, revolutionair denker*, ed. Richard de Brabander (Kampen: Ten Have, 2006,) 21.

⁴⁹ Ibid, 17.

gebeurtenissen van mei '68 ook een belangrijke rol. Voor Badiou is dit gebeuren het legendarische bewijs van het subject, belichaamd door studenten en arbeiders, dat zich niet laat objectiveren, maar zich daar net van bevrijdt. In Badiou's terminologie kunnen we hier spreken van een 'evenement' dat een bepaalde 'waarheid' met zich meedraagt die 'trouw' uitgedragen wordt door het 'subject' en breekt met de 'situatie'.

Vooraleer ik deze concepten begin te verhelderen, is het belangrijk nog even stil te staan bij de radicale inzet van Badiou's project. Naast het binnenbrengen van het subject, haalt Badiou nog een vergeten en verloederd concept uit het stof, namelijk dat van 'waarheid'. In tegenstelling tot de heersende Franse ideeën over waarheid gaat het hier niet om dogmatische oordelen of de 'algemene consensus', maar om een *universele* waarheid. Deze universele waarheid gaat voorbij aan alles wat gezegd en begrepen kan worden en breekt volledig met onze huidige situatie. Zo'n uitzonderlijke waarheid kan ons bevrijden van de crisis waarin we ons momenteel bevinden. Nu is het aan de filosofie om deze te traceren. Verderop in deze thesis zal ik nog dieper ingaan op deze notie in de context van de crisis die Badiou identificeert.

De filosofie van het evenement

Naast de talloze essays en kleinere werken die Badiou geschreven heeft, kunnen we zijn oeuvre samenvatten in drie grote werken, die hij zelf ook zijn 'driedelige metafysica' noemt: *L'être et L'événement*, *Logiques des Mondes* en *Immanence des vérités*.⁵⁰ Voor dit onderzoek zal ik dieper ingaan op de notie van een 'crisis', zoals die naar voren komt in *Logiques des Mondes* en kleinere werken van Badiou. De notie van het evenement zal ik vervolgens dubbel bespreken: zowel in zijn ontologische betekenis uit *L'être et L'événement*, als in zijn fenomenologische betekenis uit *Logiques des Mondes*.

L'être et L'événement

In de inleiding van *L'être et L'événement* stelt Alain Badiou dat hij met zijn filosofie op drie verschillende manieren een nieuw denken aankondigt. Badiou's metaontologie introduceert

⁵⁰ Alain Badiou, *Alain Badiou par Alain Badiou* (Parijs : Presses Universitaires de France, 2021,) 7.

volgens hem namelijk een derde tijdperk van de wetenschap, een tweede tijdperk van de doctrine van het subject en het begin van een doctrine van de waarheid.⁵¹

Het derde tijdperk van de wetenschap

Allereerst luidt Badiou het 'derde tijdperk van de wetenschap' in, niet door een uitvinding, zoals de Grieken, noch door een breuk zoals Galileo, maar door een 'herziening' (*une refonte*) te bewerkstelligen in de wetenschap. Hier onthult de aard van de mathematische rationaliteit zichzelf.⁵² Deze omkering is voor Badiou de vaststelling dat wiskunde ontologie is (wiskunde=ontologie). De identiteit van de wiskunde, de meest zuivere vorm van de wetenschappen, is nu dat zij ons de mogelijkheid biedt het Zijn te denken. Let wel, Badiou stelt niet dat het Zijn mathematisch is, of samengesteld uit een mathematische identiteit. Dit is dus geen these over de wereld, maar over het discours van de ontologie: we kunnen het Zijn *denken* aan de hand van de wiskunde. Dit denken noemt Badiou de 'metaontologie'. Ze vormt het vertrekpunt van zijn filosofie.

Verder stelt Badiou in *L'être et L'événement* dat de ontologie niet langer een onderwerp van de filosofie is, maar een van de wiskunde.⁵³ In zijn meest recente werk zal hij deze stelling echter nuanceren. Hij merkt op dat het gelijkstellen van de wiskunde aan de ontologie op zich al een filosofische bewering is. Bijgevolg kan de claim 'wiskunde=ontologie' niet standhouden omdat de wiskunde op zich geen afdoende bewijs biedt voor de geldigheid van die uitspraak. Het typische filosofische concept 'ontologie' wordt daarmee op een al te grove wijze ten dienste gesteld aan de wiskunde zonder rekening te houden met de verregaande gevolgen van de verbinding tussen wiskunde en filosofie die ook binnen Badiou's oeuvre uitgebreid behandeld worden.⁵⁴ De ontologie is en blijft dus een onderzoeksdomein van de filosofie en stellen dat de wiskunde de ontologie volledig vat is nog steeds een filosofische, en geen wiskundige, stelling.

⁵¹ Alain Badiou, *L'être et L'événement* (Parijs: Seuil, 1988,) 9.

⁵² Ibid, 9.

⁵³ Ibid, 17.

⁵⁴ Alain Badiou, *Alain Badiou door Alain Badiou*, vert. Peter Cockelbergh en Bas Matthyssens (Amsterdam: Uitgeverij Parrèsia, 2021,) 84.

Concreet zal Badiou het Zijn begrijpen vanuit het ZFC-systeem, namelijk de axioma's van de verzamelingenleer, dat ons een helder overzicht biedt van alle verschillende vormen van Zijn. Dit houdt in dat Badiou het Zijn niet als eenheid, noch als totaliteit, maar als veelheid (*le multiple*) begrijpt.⁵⁵ Daarbij voegt Badiou er ook nog aan toe dat het om een *inconsistente* veelheid gaat, een veelheid die op geen enkele manier geteld kan worden. We noemen deze veelheid de 'multipliciteit' (*la multiplicité*). Deze term verwijst naar het onvermogen van de benoeming, ofwel het tellen-als-één. 'De multipliciteit' is volledig gegrond in de leegte, in niets behalve zichzelf.⁵⁶ Dit kunnen we dan begrijpen in contrast met bijvoorbeeld het benoemen van het Zijn als 'God', of 'pure actualiteit'. Volgens Badiou schuilt er namelijk in alle ontologieën van het ene een theologie, maar aangezien God vandaag dood is, dienen we hiervan af te stappen.⁵⁷ Het benoemen van veelheden als multipliciteiten is daarom cruciaal om elke vorm van reductie tot één te vermijden.⁵⁸

De zuivere inconsistente veelheid, ofwel het (echte) Zijn, onderscheidt zich nu van de consistente presentatie ervan. Deze laatste is de ontologie, een multipliciteit die is 'geteld-als-één' (*compte-pour-un*). Willen we het Zijn denken, dan kunnen we niet anders dan deze 'tellen', ofwel benoemen, in een consistente multipliciteit. Het (echte) Zijn kan echter nooit werkelijk gepresenteerd worden en noemt Badiou daarom 'inconsistent', ofwel *le multiple sans-un*. Zo is de wiskunde, ofwel de ontologie, dus een consistente presentatie van een zuivere inconsistente veelheid, het Zijn.⁵⁹

Verder stelt Badiou dat er voor alle multipliciteiten 'situaties' zijn, waarbij ontologie de situatie is die model staat voor alle situaties. Een 'situatie' is een 'gestructureerde presentatie', ofwel kennis over de wereld. Op dezelfde manier dat we slechts kunnen denken over het Zijn door het benoemen, kunnen we ook slechts denken over de wereld aan de hand van predikaten, ofwel het tellen-als-één. Al deze predikaten begrijpt Badiou vervolgens aan de hand van de verzamelingenleer zodat we situaties, ofwel de manieren waarop we de

⁵⁵ Ibid. 79-84.

⁵⁶ Peter Hallward, "Order and Event," *New left Review*, nr. 53 (2008): 81.

⁵⁷ Badiou, *Alain Badiou door Alain Badiou*, 79-80.

⁵⁸ Voor een dieper inzicht in waarom Badiou voor deze ontologie van de veelheid kiest en hoe hij hiertoe komt, verwijs ik graag door naar deel 3 van *Alain Badiou par Alain Badiou* of de eerste meditatie van *L'être et L'événement*.

⁵⁹ Alain Badiou, *L'être et L'événement*, 68-69.

wereld begrijpen, denken in de vorm van verzamelingen en deelverzamelingen. De situatie is dus een verzameling waarin haar elementen gepresenteerd worden. Alles wat gepresenteerd wordt, *is* en alles wat *is*, kan besproken worden. Zo bevat onze situatie bijvoorbeeld multipliciteiten van alle inwoners van België, waaronder ook alle mensen met een Belgisch paspoort vallen, of de Gents-Turkse gemeenschap, ... Deze gefixeerde staat van kennis noemt Badiou de 'encyclopedie' van de situatie.⁶⁰ De encyclopedie staat hiermee in fel contrast met de inconsistente waarheid die al het denkbare, of zeggbare, te boven gaat en niet te reduceren valt tot één.

Het tweede tijdperk van de doctrine van het subject

Vervolgens zijn we met de filosofie van Badiou ook in het 'tweede tijdperk van de doctrine van het subject' beland. Dit houdt in dat het hedendaagse subject niet langer centraal staat, stichtend en reflexief is, zoals dat van Husserl, maar dat het volgens Badiou leeg, gespleten en irreflexief is.⁶¹ Het zou tot een erg vruchtbaar onderzoek leiden om deze verschuiving van het subject tussen Husserl en Badiou grondig te onderzoeken, maar omdat dit ons in deze thesis te ver zou leiden, zal ik hier slechts kort op ingaan.

Willen we de rol van Badiou's subject begrijpen, dan dienen we allereerst een beter idee te krijgen van wat het evenement voor Badiou exact is. Kort samengevat overkomt het evenement de wereld, *ça arrive*.⁶² Het evenement vertrekt telkens vanuit een leegte in de situatie en komt daarbij tot uiting in een bepaalde creatie in de wetenschap, de liefde, de kunst of de politiek, die niet te begrijpen valt binnen de heersende situatie. Opdat deze creatie vervolgens tot een evenement kan leiden, dient een subject dit uitzonderlijke gebeuren aan te grijpen. Dit houdt in dat er sprake is van een subjectieve ontmoeting met de creatie waardoor een subject een bepaalde trouw uitdraagt ten opzichte van de creatie. Wanneer de trouw aangehouden wordt, leidt dit tot wezenlijke gevolgen in de wereld, of tenminste in onze kennis van de wereld. Vanaf dan is er sprake van 'een evenement'. Omdat het evenement niet te begrijpen valt binnen de situatie, zorgen de gevolgen van het evenement

⁶⁰ Ibid, 361.

⁶¹ Ibid, 8.

⁶² Badiou, *Alain Badiou par Alain Badiou*, 39.

voor een radicale ommezwaai van de situatie. Badiou noemt dit ook wel een waarheidsprocedure omdat het evenement telkens gekarakteriseerd wordt door de universele waarheid die het uitdraagt. Het subject moet dus 'waarheidsgetrouw' zijn aan het evenement.⁶³ Deze korte beschrijving van het evenement volstaat echter niet om de nuances en implicaties van de term volledig te vatten. In functie van de leesbaarheid van mijn onderzoek zal ik een uitgebreidere bespreking van het evenement echter uitstellen tot het punt waar we deze implicaties gebruiken om een evenement in Husserls fenomenologie te traceren.

De vraag is nu welke rol het subject bij Badiou speelt. Het subject is een moment van een proces van Waarheid. Het is daarbij evenzeer de oorzaak als het effect van de Waarheid. Hier vinden we de 'gespletenheid van het subject' terug waar Badiou het over heeft. Enerzijds is het subject noodzakelijk deel van de situatie, anderzijds valt het buiten de situatie omdat het trouw is aan het evenement dat zich volledig onttrekt aan alles wat we kennen en weten binnen die bepaalde situatie. Enkel door de trouw van het subject kan de waarheid van een creatie zich tot evenement ontwikkelen, maar het is ook dankzij het evenement dat er pas sprake is van 'een subject'. Eenmaal het evenement voltrokken is, wordt het subject geïdentificeerd met de aanwezigheid van verandering die door de waarheid veroorzaakt wordt, maar ze kan er niet aan gelijkgesteld worden. We zien dus dat het subject onlosmakelijk verbonden is met de Waarheid. In badiouaanse termen is Husserls subject daarentegen volledig gecorreleerd aan de objecten en daardoor noodzakelijk deel van de situatie.⁶⁴ Husserls subject is stichtend. Het is noodzakelijk intentioneel gericht op de objecten en constitueert ze ook. Badiou's subject daarentegen is leeg in die zin dat er pas sprake is van een subject wanneer het zich onttrekt aan de situatie.

Het begin van de doctrine van de Waarheid

Ten slotte kondigt Badiou met zijn filosofie ook het 'begin van de doctrine van de Waarheid' aan. Volgens Badiou is waarheid nu een nieuw woord in Europa, althans in de betekenis die

⁶³ Ibid, 40.

⁶⁴ de Brabander, "Een logische revolte," 29.

hij eraan geeft.⁶⁵ De vraag naar deze waarheid is een filosofische vraag naar datgene wat in het menselijk denken en handelen kan doorgegeven worden en dus met andere woorden een universele waarde heeft.⁶⁶ Volgens Badiou zijn er vier condities (*conditions*) die zo'n waarheid mogelijk maken: liefde, kunst, politiek en wetenschappen. Bijgevolg is het subject van de waarheid per definitie ook altijd een politiek, een amoureuus, een kunstzinnig of een wetenschappelijk subject. De waarheden die zij creëren vanuit het subjectief engagement, zoals dat het geval is bij de politiek en de liefde, of vanuit de objectieve productie, zoals bij de kunst en de wetenschap, zijn dan uitzonderlijke creaties.⁶⁷ Deze onderscheiden zich van de encyclopedie die zaken verklaart vanuit de gekende wetmatigheden in de situatie. De uitzonderlijke waarheid gaat net voorbij aan deze wetmatigheden, zij kunnen hier niet toe herleid worden.⁶⁸

De uitzonderlijke waarheid noemt Badiou ook wel "*une exception immanente*": de oorsprong van de waarheid maakt deel uit van de wereld, met andere woorden, ze is immanent aan de wereld, zonder hier volledig toe te behoren.⁶⁹ Aan deze immanente en tegelijkertijd uitzonderlijke oorsprong ontspruit nu het 'evenement'. De verzameling gevolgen van het evenement noemt Badiou vervolgens de 'waarheidsprocedure'.⁷⁰ Het voltrekken van een waarheidsprocedure verstoort het alledaagse 'bestaan' met een plotseling 'gebeuren'.

Logiques des Mondes

In *L'être et L'événement* wordt waarheid dus binnen een ontologisch kader bepaald. Het gaat hier om het pure Zijn (*être*), begrepen als een pure inconsistente multipliciteit. Binnen deze meta-ontologie kan Badiou echter geen antwoord geven op vragen omtrent bestaan (*existence*), het object (*objet*) en de wereld (*monde*). Daarom poogt Badiou in zijn vervolgwerk, *Logiques des Mondes*, een nieuwe benadering uit te werken waarin deze onderwerpen, die in de ontologische oriëntatie niet aan bod kwamen, ook besproken kunnen

⁶⁵ Alain Badiou, *L'être et L'événement*, 9.

⁶⁶ Badiou, *Alain Badiou par Alain Badiou*, 13.

⁶⁷ Ibid, 19.

⁶⁸ Ibid, 33.

⁶⁹ Ibid, 49.

⁷⁰ Ibid, 36.

worden.⁷¹ In plaats van het *Zijn* als veelheid-zijnde (*être-multiple*) aan de hand van de wiskunde ontologisch te onderzoeken, zal Badiou hier het *Verschijnen* als Er-zijn (*être-là*) aan de hand van de logica fenomenologisch onderzoeken.⁷²

Badiou noemt zijn benadering in *Logiques des Mondes* ook wel ‘*une phénoménologie calculée*’⁷³. Hij wil namelijk de voorwaarden onderzoeken van de mogelijkheid van het Er-zijn, ofwel het Verschijnen van het Zijn. Willen we beschrijven volgens welke wetten dit Verschijnen gedacht kan worden, dan dienen we de ‘logica van de wereld’ te achterhalen.⁷⁴ Net zoals Husserl, zal Badiou in *Logiques des Mondes* een descriptieve positie aannemen ten aanzien van de wereld waarbij hij ook gebruik zal maken van de *epoché*, het opschorten van ons oordeel, om zo tot de mogelijkheid te komen ‘de logica van de wereld’ te begrijpen. Maar in tegenstelling tot Husserl zal Badiou niet langer vervallen in wat hij het ‘husserliaanse correlationisme’ noemt, waarin alles naar het bewustzijn herleid wordt.⁷⁵ Badiou spreekt daarentegen van een ‘objectieve fenomenologie’ waarin er geen subject wordt voorondersteld. Het verschijnen en bestaan wordt daarentegen geometrisch en topologisch begrepen (in plaats van perspectivistisch). Het gaat over de manier waarop de dingen bestaan in een situatie en in relatie tot andere dingen. Tegen Husserl in stelt Badiou dat het Verschijnen niet het resultaat is van een transcendente correlatie van het intentionele subject en het ontvangen object, maar van een intrinsieke bepaling van de objecten op zich.⁷⁶ Deze intrinsieke bepaling kunnen we begrijpen door de logica van de wereld te achterhalen aan de hand van een abstract formalisme (*calculé*) van een mogelijke figuur van de wereld, zonder enige referentie tot subjectiviteit.⁷⁷

⁷¹ Hallward, “Order and Event,” 103-104.

⁷² Alain Badiou, *Logiques Des Mondes: L'être et L'événement*, 2. (Parijs: Seuil, 2006,) 47.

⁷³ Ibid, 48.

⁷⁴ Bruno Bosteels, “Aan gene zijde van formalisatie,” in *Het uur van de waarheid: Alain Badiou, revolutionair denker*, ed. Richard de Brabander (Kampen: Ten Have, 2006,) 128.

⁷⁵ John Van Houdt, “The Crisis of Negation: An Interview with Alain Badiou,” *Continent* 1, nr. 4 (2011): 236.

⁷⁶ Hallward, “Order and Event,” 104.

⁷⁷ Van Houdt, “The Crisis of Negation,” 236.

“La méthode utilisée dans les exemples peut en effet s’apparenter à une phénoménologie, mais à une phénoménologie objective. ... On expérimente l’équivalence entre l’apparaître et la logique par une description pure, une description sans sujet.”⁷⁸

De logica van de wereld omvat volgens Badiou de wetten volgens dewelke het Verschijnen gedacht kan worden. Zoals reeds duidelijk is gemaakt in *L’être et L’événement*, hebben we geen rechtstreekse toegang tot het Zijn, de pure inconsistente multipliciteit. Zijn wordt daarom altijd gepresenteerd in de vorm van het er-zijn dat onderhevig is aan het ‘transcendentiaal regime’ (*le transcendantal*). Dit regime bepaalt de relatieve intensiteit waarmee de consistente presentaties in de wereld verschijnen. Verschijnen impliceert volgens Badiou relaties. Alles wat verschijnt, verschijnt altijd gesitueerd in een bepaalde relatie tot andere zaken in de situatie. In de ‘Grote Logica’ (*La Grande Logique*) onderzoekt hij daarom de verschillende ‘bestaansgraden’ volgens dewelke een object minimaal of maximaal kan verschijnen. Deze transcendentale structuur gaat niet vooraf, maar is intrinsiek aan het Zijn. Zo komen we in *Logiques des Mondes* tot een theorie van het object: waarom en hoe verschijnt dat wat (geteld) is?⁷⁹ De vraag naar het evenement is hier dan een vraag naar de manier waarop deze kan zorgen voor een ommezwaai in het transcendentiaal regime van de wereld.

Ten slotte definieert Badiou het ‘fenomeen’ (*phénomène*) en het ‘bestaan’ (*existence*) ook onafhankelijk van het subject. Het fenomeen is de bestaansgraad van een zijnde in relatie tot andere zijnden.⁸⁰ Het is met andere woorden een graad van de zichtbaarheid van een zijnde in een wereld. Bestaan daarentegen is de graad van identiteit dat een zijnde heeft ten opzichte van zichzelf.⁸¹ Het gaat erom in welke mate iets samenvalt met zichzelf, of eerder met zijn benoeming. Bijvoorbeeld: is dit duidelijk een boom? Betwifelbaar? Ten opzichte van andere bomen? Net zoals de graad van het fenomeen, is ook de graad van bestaan in deze logica een spectrum, met een maximum en een minimum. Bestaan is dus niet hetzelfde als zijn, maar is een vorm van verschijnen. Er is geen sprake van alles of niets, zijn of niet-zijn,

⁷⁸ Badiou, *Logiques Des Mondes*, 48.

⁷⁹ Bosteels, “Aan gene zijde van formalisatie,” 130.

⁸⁰ Badiou, *Logiques Des Mondes*, 614.

⁸¹ *Ibid*, 608.

zoals dat in de ontologie het geval is. Hiermee onderscheidt Badiou's objectieve fenomenologie zich van zijn ontologie, waar er geen ruimte is voor deze nuance.

1.3. De val van de fenomenologie

Wanneer we beide projecten, de transcendentale fenomenologie van Husserl en de filosofie van het evenement van Badiou, nu naast elkaar leggen, vallen er enkele zaken op. Beide filosofen schuiven een grandioze en radicaal nieuwe filosofie naar voren. Maar terwijl Husserl een idealistische filosofie uitwerkt, ontwerpt Badiou een unieke materialistische filosofie met een sterk dualistische insteek. In tegenstelling tot Husserl onderscheidt Badiou namelijk twee dimensies van het Zijn: enerzijds het pure inconsistente Zijn, anderzijds de consistente presentatie van het Zijn die aan ons verschijnt als Er-zijn volgens een transcendentaal regime. Anders dan bij Husserl is het transcendentale regime van Badiou volledig onafhankelijk van het subject. Daarmee wil Badiou breken met Husserls correlationisme en het subject decentraliseren. Dit leidt tot een 'objectieve fenomenologie'. Hieronder werp ik een kritische blik op de betekenis van Badiou's objectieve fenomenologie en de vraag waarom we volgens Badiou niet in de val van de (subjectieve) fenomenologie mogen trappen, alsook wat deze val exact inhoudt.

(Objectieve) fenomenologie

Hoe dienen we Badiou's 'objectieve fenomenologie' nu te begrijpen? De term klinkt in eerste instantie absurd, en de fenomenoloog' zal al de snel de neiging hebben hiertegen in te brengen dat we onmogelijk kunnen filosoferen over verschijningen, zonder daarbij er impliciet van uit te gaan dat deze verschijningen altijd intentioneel waargenomen worden door een subject. We zien dan ook bij al Badiou's voorbeelden dat er telkens 'iemand' is, een menselijk bewustzijn, dat de verschijningen ervaart. Badiou verzet zich echter hevig tegen elk soort idealisme dat vasthoudt aan de onmogelijkheid van het bestaan buiten ons eigen bewustzijn. Dit staft hij door het feit dat we kennis hebben van zaken die we niet eens waarnemen, zoals zwarte gaten en het feit dat we door paleontologie weet hebben van een tijdperk voor de mens kon waarnemen, namelijk de prehistorie.

“We know, from a sure source, that such and such a world preceded the existence of our species, and that, as in ‘our’ worlds, it stipulated identities and differences and had the power to deploy the appearance of innumerable beings. This is what Quentin Meillassoux calls ‘the fossil argument’: the irrefutable materialist argument that interrupts the idealist (and empiricist) apparatus of ‘consciousness’ and the ‘object’. The world of the dinosaurs existed, it deployed the infinite multiplicity of the being-there of beings millions of years before there could be any question of a consciousness or a subject, whether empirical or transcendental. To deny this point is to indulge in a recklessly idealist axiomatic. We can be certain that there is no need of a consciousness in order to testify that beings are obliged to appear – to be there – under the logic of a world.”⁸²⁸³

Dit argument kunnen we nauwelijks serieus nemen. Vanwaar haalt Badiou het om plots zo’n naïef realistisch argument naar voren te schuiven? Er zijn tal van factoren waar Badiou in zijn argument geen rekening mee houdt. Zo worden fossielen telkens bestudeerd vanuit een bepaald paradigma. Neem nu bijvoorbeeld de datering van een fossiel. Aan de hand van een massaspectrometer wordt bepaald hoe oud de grondlaag van het fossiel is. Elke meting of observatie hiervan veronderstelt echter noodzakelijk een theoretisch kader van logische claims dat we zelf niet afleiden uit onze ervaring. De handeling van het meten is geen zuiver empirische procedure, maar is afhankelijk van de concepten zoals druk, magnetisme, massa, enzovoort, die wij gecreëerd hebben. De paleontologie bezorgt ons dus geen rechtstreekse kopie van de natuur, maar construeert een ideëel object dat voldoet aan de experimentele set-up. Bijgevolg is de objectieve datering van een fossiel telkens subjectief gegrond. Dit is ook wat Husserl wil duidelijk maken in *De Crisis*. We zijn vergeten dat de objectieve wetenschappen telkens subjectieve constitutie vooronderstellen. Wanneer we deze overwegingen in acht nemen, wordt de zwakte van Badiou’s fossielenargument al snel doorprikt. Hoe kunnen de resultaten van de objectieve wetenschappen bewijs vormen voor ‘een wereld op zich’ terwijl deze resultaten volledig steunen op subjectieve constitutie van

⁸² Alain Badiou, *Theoretical Writings*, vert. en eds Ray Brassier en Alberto Toscano (London: Bloomsbury Academic, 2015), 198.

⁸³ *Theoretical Writings* is een verzamelbundel van verschillende teksten van Alain Badiou, uitgegeven op initiatief van Ray Brassier en Alberto Toscano. Zij hebben ervoor gekozen dit werk enkel in de Engelse vertaling uit te brengen. Het citaat dat ik hier aanhaal is dus niet publiekelijk beschikbaar in de originele taal.

‘een wereld voor ons’? Is dit werkelijk *het* argument dat heel Badiou’s theorie van zijn en verschijnen dient te gronden?

Verder stelt Badiou ook nog dat elke wereld onafhankelijk van het subject bepaalde principes van organisatie volgt, namelijk die van de logica. Vanwaar haalt Badiou deze kennis? Indien we een wereld onafhankelijk van het subject veronderstellen, hoe zouden wij dan kunnen weten volgens welke principes deze georganiseerd wordt? En waarom zouden deze per se logisch zijn? Dit blijven onopgeloste vragen.

Het poneren van een onafhankelijke wereld is op zich niet onwaarschijnlijk, maar de kennis die Badiou hierover claimt te hebben, is erg onstabiel. We zouden deze kromme redenering misschien kunnen wijten aan het feit dat Badiou hier het onderscheid tussen ‘het bestaan van een wereld’ en ‘het bestaan van objecten in die wereld’ door elkaar haalt. Hoewel hij zelf de consistente presentatie onderscheidt van het inconsistente Zijn, haalt hij toch ‘het bestaan van fossielen’ aan als bewijsmateriaal voor zijn materialisme. Nu kan het fossielenargument wel degelijk gelden als bewijsmateriaal voor het bestaan van een wereld, maar daarvoor is het nog geen bewijs voor het bestaan van de ‘objecten’, zoals de x-aantal jaren oude fossiel, de dinosaurus of de planeet mars. Het bestaan van objecten is namelijk afhankelijk van het transcendentaal regime dat telkens zijn subjectieve oorsprong heeft in een evenement.

Buiten de correlationistische cirkel

De filosoof heeft wel degelijk zijn redenen om zich op dit gladde ijs te begeven. Met het materialisme wil Badiou breken met Husserls correlationisme. Het is namelijk zo dat een radicale verandering in de wereld niet mogelijk is binnen een correlationistische wereld. Zolang alles gecorreleerd is aan het subject, is het subject ook intrinsiek deel van de heersende situatie. Het is als het ware verantwoordelijk voor het Verschijnen van de objecten. Vanuit dit perspectief valt de subjectieve fenomenologie volgens Badiou ten prooi aan de ‘banaliteit van de subjectieve ervaring’. Wanneer we object A sneller en/of meer zien dan object B, dan heeft dit geen drastische gevolgen in de wereld. Het is een kwestie van persoonlijke interesse.

Wanneer we echter een subject-onafhankelijke wereld introduceren, dan kunnen we het minder of meer Verschijnen van bepaalde objecten niet langer wijten aan subjectieve grillen. Het bestaan van een object is dan niet langer afhankelijk van tijd-en ruimtegebonden waarnemingen van het subject, maar staat vast binnen het transcendentaal regime van de wereld.⁸⁴ Met andere woorden, Badiou's materialisme impliceert het (onafhankelijke) bestaan van 'objecten'. Hierdoor wordt er een bepaalde afstand gecreëerd tussen het subject en de objectieve wereld. Het is exact deze afstand die noodzakelijk is voor Badiou om de mogelijkheid tot radicale verandering, namelijk een evenement, te creëren. Enkel dan kan het gespleten subject, met één voet in de situatie en één voet daarbuiten, een onbenoemde waarheid uitdragen. Zoals hierboven reeds aangehaald, loopt het materialisme echter vast wanneer we inzoomen op de subjectieve oorsprong van een transcendentaal regime. Het onafhankelijke bestaan van de wereld kan misschien wel geponeerd worden, maar het bestaan van objecten is afhankelijk van het transcendentaal regime, dat op zijn beurt afhankelijk is van het subject.

Badiou maakt dan ook het onderscheid tussen de mens met beide voeten in de objectieve wereld, die denkt en handelt volgens de encyclopedie van de situatie, en het subject dat materieel deel is van de objectieve wereld, maar tegelijkertijd geïnspireerd is door een eeuwige waarheid van het inconsistente Zijn. De mens in de eerste betekenis van het woord gedraagt zich volgens Badiou als een passief, sterfelijk wezen, een dier als het ware. Pas wanneer deze geconfronteerd worden met een creatie (in de kunst, de liefde, de politiek of de wetenschappen) waarvan de waarheid ons overvalt, is er sprake van een subject. Het subject is misschien wel objectief gevestigd in de wereld als lichaam, maar het denkt daarbuiten. Het volgt waarheidsgetrouw het ondenkbare. Wanneer een evenement zich vervolgens voltrekt in de wereld, dan botst dit met het heersende transcendentale regime en komt er een nieuw regime tot stand. Terwijl Husserls subject dus vervat zit binnen de wereld, staat dat van Badiou daar (deels) buiten. Exact daar situeert zich de breuk met Husserls correlationisme.

⁸⁴ Ibid, 214.

Samen onder één deken

Terwijl Husserls fenomenologie idealistisch is en de fenomenen volgens hem geconstitueerd worden door het subject, is Badiou's objectieve fenomenologie (mild) materialistisch. Het bestaan en verschijnen van de fenomenen is niet afhankelijk van het subject, maar van het objectieve transcendentale regime van de wereld. Toch zijn Husserl en Badiou niet zo verschillend als dat prima facie lijkt. Terwijl Badiou met zijn ontologie en objectieve fenomenologie wil ontsnappen van het idealisme, merkt Ray Brassier onder andere op dat Badiou net al te idealistisch is in *L'être et L'événement*. Hij creëert namelijk een groot gat tussen het Zijn dat 'voor ons' is en 'door ons' gedacht kan worden (de consistente presentatie) en het Zijn dat onafhankelijk en ondenkbaar is (de pure inconsistente multipliciteit). In *Logiques des Mondes* wordt dit idealistisch karakter alleen maar versterkt. Daar wordt de presentatie van het Zijn voorgesteld als een 'objectieve wereld', die gestructureerd wordt door een eindig transcendentiaal regime. Het inconsistente Zijn wordt vervolgens begrepen als een dimensie van 'eeuwige Waarheid' die de objectieve wereld kan binnenvallen via een subject in de vorm van een evenement en zo de gehele orde van het transcendentiaal regime kan transformeren.

*"Thus it would appear that Badiou is merely reiterating a familiar transcendental distinction between the formal features of being as characterised relative to thought, or 'for us', and being as it is independently of thought, or 'in itself'; which would amount to the well-worn dualism of phenomenon and noumenon."*⁸⁵

Is dat erg? Niet bepaald, maar materialisme lijkt moeilijk stand te houden bij Badiou. Eerder dan een *objectieve* fenomenologie, lijkt het mij dan ook interessanter om van een *politieke* fenomenologie te spreken. Het verschijnen van een object is volgens Badiou niet afhankelijk van het subject maar van de onderlinge relatie tussen objecten. Deze onderlinge relatie ligt echter vast volgens een transcendentiaal regime dat van tijd tot tijd veranderd kan worden door een evenement. Het evenement wordt echter gedragen door een subject. De situatie op zich is misschien wel subject-onafhankelijk, maar verandering in dit regime kan slechts veroorzaakt worden door een subject. In plaats van een verschuiving van het subject naar het

⁸⁵ Ray Brassier, "Presentation as anti-phenomenon in Alain Badiou's Being and Event," *Continental Philosophy Review* 39, nr. 1 (2006): 63.

object, lijkt mij hier een verschuiving van het individuele subject naar de situatie, wereld of samenleving plaats te vinden. De politieke fenomenologie hecht niet langer waarde aan het individuele perspectief van een subject, zoals Husserl dat doet in zijn klassieke fenomenologie. In de politieke fenomenologie is het Verschijnen van het object volledig afhankelijk van haar relatie tot andere objecten binnen een bepaalde wereld. Desalniettemin is het gehele transcendentale regime op haar beurt weer afhankelijk van een subject. Het gaat hier niet langer om een individueel subject met een persoonlijk perspectief, maar om een in essentie revolutionair subject dat afstand doet van de objectieve situatie om zo tot een radicaal nieuwe situatie te komen.

Wanneer we nu terugkeren naar Badiou's kritiek op Husserls zogenaamde correlationisme, kunnen we ons de vraag stellen of Badiou überhaupt *De Crisis van de Europese Wetenschappen* gelezen heeft. Hoewel Badiou doorheen *Logiques des Mondes* luidruchtig opmerkingen en kritieken achterlaat op Husserls vroege fenomenologie, blijft het wat *De Crisis* betreft muisstil. Het is echter net in dit werk dat het interessant begint te worden voor Badiou. Daar gaat het niet langer over het constituerende subject, dat Badiou zo hekelde, maar komt de traditie centraal te staan. Husserls leefwereld zouden we dan kunnen begrijpen als gelijkaardig aan Badiou's transcendentaal regime. Net zoals het transcendentaal bewustzijn bij Husserl essentieel historisch is, en telkens begrepen wordt vanuit de leefwereld die op zichzelf staat en laag na laag gevormd is doorheen de geschiedenis, zo is ook het transcendentaal regime laag na laag gevormd en veranderd doorheen de evenementen die het meemaakt. Door de leefwereld in rekening te brengen, stapt Husserl buiten een individueel perspectief en erkent hij ook de historische invloed op het Verschijnen van de objecten. Maar terwijl Husserls leefwereld volledig geconstitueerd wordt door subjecten, wordt het transcendentale regime geconstitueerd door de onderlinge verhouding tussen de objecten. Badiou creëert zo een afstand tussen het subject en het object, maar op een metaniveau gaat het subject wel telkens vooraf aan het transcendentale regime, aangezien het telkens voortkomt uit en veranderd wordt door een evenement. Door een stapje naar achter te zetten en een metaperspectief te creëren, ontstaat bij Badiou de mogelijkheid tot revolutionaire verandering.

Ondanks alle tegenstellingen merken we nu dat Edmund Husserl en Alain Badiou in een zekere zin toch samen onder één deken liggen. Allereerst is Badiou volgens mij al te extreem in het stellen dat objecten volledig onafhankelijk van het subject verschijnen. Ook het transcendentaal regime is subjectafhankelijk omwille van de veranderingskracht van het evenement. Verder hebben we gezien dat sterke argumenten ontbreken om zijn materialisme te staven en dat Badiou's dualistische metafysica toch eerder naar een idealisme neigt. Ten slotte stelt Badiou Husserl al te naïef voor, al was het Verschijnen van de objecten enkel en alleen afhankelijk van een individueel bewustzijn. Daarbij valt het op dat Badiou Husserls laatste werk (bewust?) negeert. Tellen we al deze reflecties op, dan zie we dat er zeker een potentieel tot verzoening zit tussen de twee. Deze bedenkingen vormen nu een eerste aanzet tot de zoektocht naar verandering in Husserls fenomenologie. We zien in Badiou's objectieve, of eerder politieke, fenomenologie hoe er ruimte gecreëerd wordt voor de mogelijkheid tot revolutionaire verandering in de manier waarop de dingen aan ons verschijnen. Badiou hangt niet langer vast aan een statische essentieeler, maar aan een inherent dynamisch proces van verschijnen. De vraag is dan hoe we ook zo'n ruimte in Husserls fenomenologie kunnen creëren.

Om hier een antwoord op te vinden zal ik nu dieper ingaan op de crisis-projecten van beide filosofen. Over welke crises hebben de filosofen het? Op welke manier verschillen ze in het benaderen van de crises? Gaat het hier om enigszins gelijkaardige crisis? En kan de nieuwe vraagstelling van Badiou, met een focus op verandering, ons helpen in het beter begrijpen van de uitweg uit Husserls Krisis?

2. TIJDEN VAN CRISIS - EEN SCHREEUW OM

VERANDERING

Hierboven heb ik kort de fenomenologie van Husserl uiteengezet en deze tegenover de filosofie van het evenement van Badiou geplaatst. We zagen hierbij dat de inzet van beide filosofen radicaal anders is, maar dat de uitwerking van hun filosofie toch niet zo ver van elkaar ligt als dat we in eerste instantie zouden denken. Hieronder zullen we dieper ingaan op de rol van de 'crisis' die in beide filosofieën aan bod komt. Daarbij dienen we eerste de vraag te stellen over welke crisis de filosofen het hebben, en vervolgens ook wat volgens hen de oplossing hiervoor is. Ik sluit het hoofdstuk af door opnieuw beide filosofen naast elkaar te leggen en te onderzoeken in welke mate hun benadering en uitwerking van de crisis vergelijkbaar zijn, en op welke manier deze vergelijking ons een stap dichterbij brengt in het denkbaar maken van een 'fenomenologie van de verandering'.

2.1 De Krisis van de Europese wetenschappen

Welke crisis?

De eerste vraag die we ons kunnen stellen, is over welke 'crisis' Husserl het exact heeft in *De Crisis van de Europese wetenschappen*. Doorheen het werk en Husserls lezing die hieraan voorafgaat⁸⁶, vinden we heel wat verschillende definiëringen van 'de Krisis' terug: "*Die Krise des europäischen Daseins*"⁸⁷, "*Die Krisis des europäischen Menschentums*"⁸⁸, "*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Psychologie*"⁸⁹, "*das Rätsel der Subjektivität*"⁹⁰, "*die Krisis der Philosophie*"⁹¹, ... Toch heeft Husserl het over één en slechts één Krisis. De vraag is dan hoe we deze definities met elkaar kunnen verzoenen.

⁸⁶ *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* staat ook wel bekend als *The Vienna Lecture*. Deze lezing is mee opgenomen in de bundel *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, uitgegeven door Walter Biemel.

⁸⁷ Husserl, "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie," 347.

⁸⁸ Ibid, 314.

⁸⁹ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 1.

⁹⁰ Ibid, 3.

⁹¹ Ibid, 10.

In de academische literatuur zijn er twee dominante interpretaties van Husserls Krisis. Onder andere David Carr⁹² en James Dodd⁹³ stellen dat de Krisis van Husserl niet om de inadequaatheid van de wetenschap gaat, maar veeleer om een verlies aan betekenis voor het leven (*Lebensbedeutsamkeit*). Emiliano Trizio⁹⁴ en anderen stellen dan weer dat het juist wel om de inadequaatheid van de wetenschappen gaat en het een grove misvatting is om Husserls Krisis te herleiden tot een existentiële crisis. Ik zal echter een nieuwe interpretatie volgen, van onder andere Georg Heffernan en Jakob Trnka. Zij geven beide partijen gedeeltelijk gelijk, maar leggen de fout net bij het feit dat ze elkaar uitsluiten. De Krisis is *zowel* een crisis van de inadequaatheid van de wetenschap, *alsook* een existentiële crisis van verlies aan betekenis. Zo stelt Heffernan dat enkel een inclusieve benadering recht doet aan de verschillende betekenissen die Husserl aan de Krisis toeschrijft. *“Given the many different senses of Krisis in Husserl’s Krisis-texts, an adequate understanding of the Krisis that he identifies requires not a disjunctive but an inclusive approach.”*⁹⁵

De eerste duidelijke registratie van ‘de Krisis’ vinden we terug in ‘*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*’, ook wel bekend als ‘*The Vienna Lecture*’. Husserl gaf deze lezing in 1934 in Wenen en de lezing wordt ook wel gezien als de voorbode van *De Crisis*. Hij vat de lezing aan met de stelling dat hij: *‘... in diesem Vortrage [will ich] den Versuch wagen, dem so viel verhandelten Thema der europäischen Krisis ein neues Interesse dadurch abzugewinnen, daß ich die geschichtsphilosophische Idee (oder den teleologischen Sinn) des europäischen Menschentums entwickle.’*⁹⁶

Volgens Edmund Husserl is het klaar en duidelijk: er is een Krisis. *“Die europäischen Nationen sind krank, Europa selbst ist, sagt man, in einer Krisis.”*⁹⁷ Maar we weten niet goed wat deze Krisis exact inhoudt, en zolang de diagnose niet gesteld is, kunnen we ook niet tot een

⁹² David Carr, “The Crisis as Philosophy of History,” in *Science and the Life-World: Essays on Husserl’s Crisis of European Sciences*, eds. David Hyder en Hans-Jörg Rheinberger, (Stanford: Stanford University Press, 2010,) 83-99.

⁹³ James Dodd, *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl’s Crisis of the European Sciences* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004,) 29-30.

⁹⁴ Emiliano Trizio, “What is the Crisis of Western Sciences?,” *Husserl studies* 32, nr. 3 (2016): 191–211.

⁹⁵ George Heffernan, “The Concept of Krisis in Husserl’s The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology,” *Husserl Studies* 33, nr. 3 (2017): 232.

⁹⁶ Husserl, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie,” 314.

⁹⁷ *Ibid*, 315.

geschikte remedie komen. Daarom wil Husserl de situatie vanuit een nieuw belang benaderen, namelijk de geschiedfilosofische idee, of teleologische zin van de Europese mensheid.

Widersinn van het objectivisme

Laten we nu, net zoals Husserl, vertrekken vanuit het probleem van het objectivisme dat voortkomt uit het succes van de objectieve wetenschappen. De titel, *De Crisis van de Europese Wetenschappen*, is hier misschien ietwat misleidend. De Crisis is namelijk in eerste instantie een crisis van de filosofie, veroorzaakt door het succes van de Europese wetenschappen. Het probleem ligt niet bij de objectieve wetenschappen, maar bij het objectivisme dat een al te dominante rol toeschrijft aan de objectieve wetenschappen. Het heersende objectivisme is daarmee slechts een *Restbegriff* van wat de filosofie ooit was.⁹⁸

Husserl stelt vast dat de mathematische methode zich volledig distantieert van onze subject-relatieve aanschouwing. De wetenschappen zijn enkel geïnteresseerd in de 'boven-subjectieve' ofwel objectieve natuur die ze aan de hand van onvoorwaardelijke wetten kan onderzoeken. In dit doorgedreven objectivisme wordt het subject niet in rekening gebracht, sterker nog, het subject in rekening brengen zou de wetenschap 'minder rationeel' maken. Dit is op zich geen probleem voor de wetenschappen. *Au contraire*, hun blindheid voor het subject is net de mogelijksvoorwaarde voor het succes van de objectieve wetenschappen. Waar schuilt dan het probleem voor Husserl? De Crisis toont zich voornamelijk in het falen van de geesteswetenschappen, alsook de filosofie, die er vanuit dit objectivistisch kader maar niet in slagen 'even rationeel' te zijn als de natuurwetenschappen. Husserl maakt al snel de conclusie: "*Und so gilt es überhaupt: umweltliche Natur als in sich Geistesfremdes anzusehen und demzufolge Geisteswissenschaft durch Naturwissenschaft unterbauen und so vermeintlich exakt machen zu wollen, ist ein Widersinn.*"⁹⁹

De 'Widersinn' van het objectivisme zit volgens Husserl in de heersende overtuiging dat natuur een eenvoudige en op zichzelf staande entiteit is. Deze overtuiging is niet alleen de

⁹⁸ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 6.

⁹⁹ Ibid, 317.

basis voor de wetenschappen maar is de algemene grond geworden voor ons denken. Daardoor zijn ook de filosofie en de geesteswetenschappen doordrongen van deze overtuiging. Deze naïviteit, die de vorm aanneemt van verschillende types van naturalisme, schakelt alle subjectiviteit uit en slaagt er niet in om op te merken dat het net de subjectiviteit is die de wetenschap tot stand brengt. Husserl wil zich nu verzetten tegen het naïeve dualisme van de objectieve natuur en de subjectieve geest. Zoals ik hierboven reeds heb uitgelegd, is elk waarneming van de natuur volgens Husserl namelijk altijd vanuit een subjectief-relatieve leefwereld. Aangezien we de fenomenen altijd vanuit onze leefwereld ervaren, en de leefwereld subjectief en historisch-cultureel ontwikkeld is, is ook de natuur een cultureel concept. Bijgevolg is het complete *Widersinn* om in de filosofie de natuur, en al zeker de geest, volledig objectief te proberen behandelen. Alleen al de naïeve overtuiging dat dit mogelijk zou zijn, is niet objectief.

De Krisis zit dus in het onvermogen van de filosofie om te begrijpen wat de mogelijkheidsvoorwaarde is van de wetenschap, namelijk de subjectiviteit. Het is juist door middel van transcendentaal constituerende handelingen dat de natuurwetenschappen tot een objectivistische feiten-georiënteerde benadering van de realiteit gekomen zijn. In de wetenschappen gaan we niet aan het werk met waarnemingen, maar met geïdealiseerde objecten.¹⁰⁰ In het kader van het objectivisme slaan we deze stap echter over en zien we geïdealiseerde objecten als een kopie van de natuur. Met andere woorden, ‘we nemen voor waar aan, wat eigenlijk een methode is’:

“In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so der Lebenswelt - der in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebenen Welt – in der offenen Unendlichkeit möglicher Erfahrungen ein wohlpassendes Ideenkleid an, das der sogenannten objektivwissenschaftlichen Wahrheiten. ... Das Ideenkleid macht es, daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist.”¹⁰¹

¹⁰⁰ Trnka, “The Crisis of Western Sciences,” 193-194.

¹⁰¹ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 51-52.

De teleologie van de Widersinn

Nu botsen we op de teleologie die hand in hand gaat met de identificatie van de Krisis. De historische oorsprong van de *telos* van de wetenschap vinden we terug in het oude Griekenland, waar filosofie ontstaat als universele discipline van ideeën. *“Aber mit dem Auftreten der griechischen Philosophie und ihrer ersten Durchformung in konsequenter Idealisierung des neuen Unendlichkeitssinnes vollzieht sich in dieser Hinsicht eine fortgehende Umwandlung, die schließlich alle Ideen der Endlichkeit und damit die gesamte Geisteskultur und deren Menschentum in ihren Bannkreis zieht.”*¹⁰²

Het zijn ideeën, voortgebracht in afzonderlijke personen, die ons sinds de antieke oudheid, tot een hogere vorm van rationaliteit verheffen. De ideeën rukken ons los uit het naïef naturalisme en creëren de mogelijkheid om hogere culturele vormen te construeren en intersubjectieve waarden binnen de menselijke leefwereld te ontwikkelen.¹⁰³ De oorspronkelijke Griekse filosofie, een zoektocht naar ideeën, houdt zich bezig met zowel objectieve wetenschappelijke vraagstukken alsook de subjectieve vragen naar betekenis voor het leven, zonder hier een onderscheid tussen te maken. Met andere woorden is de filosofie en de wetenschap hier zowel objectief als subjectief, zonder daar zelf bewust van te zijn.¹⁰⁴ Doorheen de tijd heeft onderzoek in objectieve wetenschappen enorm succes gekend. Hierdoor is het objectivisme de filosofie in haar geheel gaan overheersen. De vaststelling van deze Krisis is nu een cruciaal punt in de teleologie. Ze stelt ons in staat de subjectieve keerzijde (en daarmee dus de mogelijksvoorwaarde van de objectieve wetenschappen) te onderzoeken. Met andere woorden, de Krisis waarin we verzonken zijn geraakt en de daaropvolgende identificatie van de Krisis was noodzakelijk om de subjectieve keerzijde te kunnen herkennen. Deze aandacht voor de subjectieve keerzijde dient zich nu, volgens Husserl, te ontwikkelen tot een fenomenologie.

¹⁰² Husserl, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie,” 325.

¹⁰³ Ibid, 322.

¹⁰⁴ Reeds in het benoemen van het onderwerp van de antieke filosofie als ‘objectief en subjectief’ val ik door de mand. Bij de geboorte van de filosofie is er namelijk nog geen sprake van het onderscheid, en het is dus in een zekere zin ook fout om dit onderscheid tussen ‘objectief’ en ‘subjectief’ te maken wanneer we spreken over het onderwerp van de antieke filosofie.

Moeten de objectieve wetenschappen zich volgens Husserl dan ook bezighouden met de fenomenologische studie? Neen, dat zou de vooruitgang van de wetenschap eerder ondermijnen. De vraag is veeleer welke rol de objectieve wetenschappen nog mogen innemen in de algehele betekenisfeer van de samenleving.

Een inclusieve interpretatie van de Krisis

Laten we nu terugkeren naar de vraag hoe we de Krisis inclusief, als zowel een existentiële als wetenschappelijke crisis, kunnen begrijpen. We zien dat Husserl bij het lokaliseren van het verlies aan betekenis voor het leven, tegelijkertijd ook een inadequaatheid van de wetenschap aankaart. Het gaat hier dan om wetenschap in haar antiek Griekse betekenis die zowel de objectieve als subjectieve vraagstukken omvat. Volgens Heffernan vinden we beide interpretaties van de Krisis terug in de dubieuze betekenis van wetenschappelijkheid. Over het algemeen begrijpen we wetenschappelijkheid in de nauwe betekenis, namelijk als wetenschappelijk onderzoek vanuit een objectivistisch en naturalistisch kader, zoals hierboven beschreven. Deze wetenschap boekt binnen haar eigen doelen voortdurend vooruitgang en wil zich distantiëren van de 'onwetenschappelijkheid' van de filosofie die zich al te veel bezighoudt met het subject.

Op zich is het succes binnen de wetenschappen een goede zaak. De Krisis van de samenleving zit echter in twee problematische gevolgen van het heersende begrip van 'wetenschappelijkheid'. Allereerst leidt de gelijkstelling van de notie wetenschap aan objectieve wetenschappen ertoe dat we ons niet langer bewust zijn van het subject dat aan de oorsprong ligt van de objectieve wetenschappen. Alles wat buiten het objectieve kader van de wetenschap valt, wordt ontkend. We zijn de originele en ruimere betekenis van wetenschappelijkheid vergeten, namelijk de oorspronkelijke antiek-Griekse wetenschappelijkheid die ook betekenis voor het leven construeert.¹⁰⁵ De inadequaatheid van de wetenschap zit dus in de vernauwing van 'wetenschappelijkheid' van de tweede, oorspronkelijk filosofische, betekenis naar de eerste, naïeve en positivistische, betekenis. Niet alleen is het heersende objectivisme zich niet langer bewust van de subjectieve oorsprong van wetenschappelijkheid, het stelt zich op de koop toe ook nog minachtend op ten opzichte

¹⁰⁵ Heffernan, "The concept of Krisis," 240-241.

van de subjectieve filosofie! Zo komen we bij een tweede probleem van de Krisis uit: er is niet langer ruimte voor subjectieve filosofie die ons betekenis voor het leven verschaft. De inclusieve interpretatie houdt dus in dat de ene interpretatie van de Krisis overvloeit in de andere. De inadequaatheid van de wetenschappen leidt tot een existentiële Krisis.

“Demnach bedeutet die Krisis der Philosophie die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber immer mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, in seiner gesamten "Existenz".¹⁰⁶

We kunnen ons ten slotte nog afvragen wat Husserl exact bedoelt met ‘betekenis voor het leven’. Deze term komt in de *Crisis* slechts éénmaal voor in een tussentitel van deel één: *“Die positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft. Die "Krisis" der Wissenschaft als Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit”*.¹⁰⁷ Daar lezen we dat Husserl met ‘betekenis voor het leven’ doelt op vraagstukken omtrent het echte mens-zijn, levensnood en de zin-of zinloosheid van het menselijke bestaan. Kortom, alle vragen waar de objectieve wetenschappen ons geen antwoord op kunnen bieden en waar zij zelfs vijandig tegenover staan. *“... Fragen, die Für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind. ... die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins.”*¹⁰⁸ Hier zien we duidelijk de tijdsgeest naar boven komen waarin *De Crisis* geschreven is. Terwijl Husserl zich verzet tegen het existentialisme, erkent hij wel degelijk de existentiële roep in de samenleving en tracht hij dit probleem vanuit zijn fenomenologisch kader te behandelen. Het is echter niet duidelijk op welke manier de fenomenologie ons nu kan verder helpen met zulke existentiële vraagstukken. Hier zal ik verder in de thesis nog op terugkomen.

De oplossing: de transcendentale fenomenologie

Nu we de ziekte vastgesteld hebben, zijn we ook in staat om Husserls remedie te begrijpen, namelijk de transcendentale fenomenologie. De filosofie heeft haar taak al te lang verwaarloosd en is verstrikt geraakt in een verblindend objectivisme. Zaak is nu om opnieuw

¹⁰⁶ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 10.

¹⁰⁷ Ibid, 3.

¹⁰⁸ Ibid, 3-4.

tot een betekenisvolle filosofie te komen, een filosofie waarvan de telos vastgelegd is met haar geboorte in het antieke Griekenland. Enerzijds dient deze nieuwe filosofie daarmee een oplossing te bieden voor de inadequaatheid van de wetenschappen, anderzijds dient ze ook het verlies aan betekenis voor het leven tegen te gaan. Voor Husserl ligt de oplossing hiervoor in de transcendentale fenomenologie.

Zoals reeds besproken, is de transcendentale fenomenologie een kritische methode om inzicht te verkrijgen in hoe de gegevenheid binnenkomt in een complex systeem van intentionele handelingen. In de fenomenologie wordt de transcendentale dimensie, die voorafgaat aan en volledig genegeerd wordt door de wetenschap, uitgelicht. Deze dimensie noemt Husserl 'de leefwereld'. Zoals hierboven reeds besproken, kunnen we de leefwereld op twee manieren begrijpen: als particuliere en culturele thuiswereld, of als universele structuur van waarnemingen. Het belang van de identificatie van deze leefwereld valt niet te onderschatten. Enerzijds vormt ze de grond van de wetenschappen, het vertrekpunt van de constitutie. Anderzijds is ze het vertrekpunt van het filosofische kader waarin existentiële menselijke vragen begrepen kunnen worden.¹⁰⁹ Met andere woorden, de leefwereld is de cruciale grond van wetenschap in de ruimste betekenis van het woord.

Door onderzoek te voeren naar de leefwereld vanaf het antieke Griekenland, tot de middeleeuwen, de renaissance, de verlichting en de hedendaagse tijd, wil Husserl inzicht verkrijgen in de drijfveren van wetenschap in haar brede betekenis. Bij de geboorte van de filosofie, wetenschap in haar ruimste betekenis, wordt voor het eerst de unieke sprong gemaakt van alledaagse intuïtie naar abstractie, van de particuliere leefwereld naar de universele filosofie. De oplossing voor de Krisis ligt volgens Husserl in het herinneren van de filosofie aan deze oorspronkelijke telos, namelijk de (eeuwige?) zoektocht naar universaliteit. Dit is de taak van de fenomenologie.¹¹⁰

"In dieser ideal gerichteten Allsozietät bleibt die Philosophie selbst in leitender Funktion und in ihrer besonderen unendlichen Aufgabe; in der Funktion freier und universaler theoretischer

¹⁰⁹ Lorenzo Girardi, "Experience and Unity in Husserl's Solution to the Crisis," in *Phenomenology and Experience: New Perspectives*, ed. Antonio Cimino, (Boston: Brill, 2019,) 83-84.

¹¹⁰ Ibid, 89.

*Besinnung, die auch alle Ideale und das Allideal mit umfaßt: also das Universum aller Normen.*¹¹¹

We zien dus dat Husserl in zijn identificatie van de Krisis het probleem legt bij het objectivisme en de oplossing bij de transcendentale fenomenologie, die ter aanvulling van de objectieve wetenschappen onderzoek voert naar onze subjectieve mogelijkheidsvoorwaarden. De fenomenologie vertrekt daarbij vanuit een herinnering aan de oorspronkelijke telos van de filosofie en heeft tot doel om enerzijds een grond te bieden voor de objectieve wetenschappen en anderzijds opnieuw ruimte te maken voor existentiële vraagstukken. De vraag is nu of de fenomenologie voor een radicale verandering kan zorgen waardoor we de Krisis van het objectivisme verlaten. En is de fenomenologie dan een eeuwige oplossing? Zoals hierboven reeds aangewezen, is het niet bepaald duidelijk op welke manier de fenomenologie concreet een oplossing kan bieden voor existentiële vraagstukken. Husserl stelt de fenomenologie voor als een universele filosofie die alle aspecten in rekening brengt, maar de uitwerking ervan blijft hangen bij een reflexieve analyse van de constitutie van onze handelingen en motivaties. Hoe kan dit ons vooruit helpen in de vraag naar de zinvol-of zinloosheid van het leven?

Verder botsen we op een probleem van verandering: in *De Crisis* is het niet duidelijk hoe verandering in het denken concreet tot stand zal komen. Hoe kunnen we ontsnappen aan het toxische denken van het objectivisme? Dit is echter niet de primaire focus van Husserls filosofie. In plaats van te veranderen, wil Husserl vooral iets toevoegen. Naast de objectieve wetenschappen, hebben we ook nood aan een subjectieve fenomenologie. We zouden dan ook kunnen stellen dat er binnen een teleologisch kader geen mogelijkheid is tot radicale verandering aangezien we altijd binnen het geheel van de teleologie blijven.

Nu is het interessant om Alain Badiou erbij te halen die net als Husserl ook een crisis identificeert en een oplossing biedt, maar zich daarbij volledig richt op de vraag naar de mogelijkheid tot een radicale verandering van het denken.

¹¹¹ Husserl, "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie," 336.

2.2. De crisis van de negatie

There is no alternative

Een 'crisis', "*c'est aussi le vocabulaire de Husserl, et finalement c'est le vocabulaire de tout le monde aujourd'hui : tout le monde pense qu'il y a une crise.*"¹¹² Voor Badiou is het duidelijk, we bevinden ons in een crisis, en daar zijn we ons ook allen bewust van. Het probleem ligt echter niet bij de erkenning van deze crisis, maar veeleer bij de zoektocht naar een oplossing. "*Et alors la philosophie est-elle en état de s'emparer de cette crise tout en maintenant ses objectifs fondamentaux?*"¹¹³ Ja, er zijn wel degelijk uitwegen uit deze crisis en het is volgens Badiou nu net de taak van de filosofie om deze bloot te leggen.

De crisis vandaag is volgens Alain Badiou niet, zoals we in eerste instantie van hem zouden verwachten, een crisis van het kapitalisme. Het probleem ligt veeleer bij het falen van het socialisme en, bij uitbreiding, het falen van het idee van revolutie. We zijn niet langer in staat te geloven in vernieuwing: een andere wereld, een andere mogelijkheid van leven of een andere organisatie van de samenleving. Revolutie wordt gelijkgesteld aan terreur en dus klampen we ons vast aan Thatchers wijze woorden: "*There is no alternative*".¹¹⁴ In deze woorden schuilt een nihilistisch aanvaarden dat de huidige situatie aansterkt: onze situatie is misschien niet optimaal, maar ze is de enige mogelijke situatie.

De oorsprong van deze crisis linkt Badiou in *Le siècle* aan de gebeurtenissen van de twintigste eeuw. De gruwelen die toen plaatsvonden, met het nazisme en het stalinisme, hebben uiteindelijk geleid tot een overwinning van het kapitalisme, de vrije markt en het parlementarisme. We zetten ons af tegen deze gruwelen door ze 'ondenkbaar' te noemen, maar daarmee maken we volgens Badiou een grove fout. Enkel door te erkennen dat het nazisme en het stalinisme wel degelijk denkbaar waren, een politiek zoals een ander, kunnen we hen terechtstellen en kunnen we ook ons eigen denken in vraag stellen. "*Le vrai problème*

¹¹² Badiou, *Alain Badiou par Alain Badiou*, 59.

¹¹³ Ibid, 59.

¹¹⁴ Alain Badiou, *Trump* (Cambridge: Polity Press, 2019,) 7.

du siècle est le couplage entre 'les démocraties' et ce qu'après coup elle désignent comme leur Autre, la barbarie dont elles sont innocentes."¹¹⁵

De twintigste eeuw begon nochtans veelbelovend. Op korte tijd werden een hoop baanbrekende ontdekkingen gedaan, zoals Einstein's relativiteitstheorie, de psychoanalytische revolutie, Schönbergs atonale muziek, Picasso's ommezwaai in de beeldende kunst, en niet te vergeten... "*Husserl, dans son acharnement solitaire, déplié la description phénoménologique.*"¹¹⁶ Deze werden al snel opgevolgd door de ons allen welbekende verschrikkingen. De 20ste -eeuwse politiek had één doel voor ogen: een nieuwe mens creëren en bijgevolg ook de 'oude mens' vernietigen.¹¹⁷ Zo'n doel wordt al snel gewelddadig en komt volgens Badiou volledig tot zijn einde in de jaren '60.¹¹⁸ Een bepaalde conceptie van de mensheid kwam tot zijn einde, zo ook de trouw ten opzichte van deze projecten. We blijven met lege handen achter en klampen ons vast aan datgene wat overeind is blijven staan: het kapitalisme, de vrijemarkteconomie en het parlementarisme. Hier is elke vorm van trouw verdacht geworden.

"Mais peut-être qu'aujourd'hui, toute tentative de soumettre la pensée à l'épreuve du réel, politique ou non, est tenue pour barbare? La passion du réel, fort refroidie, cède (provisoirement?) la place à l'acceptation, tantôt jouisseuse, tantôt morne, de la réalité."¹¹⁹

We hebben het zuivere idee van revolutie en transformatie verbannen en hebben ons neergelegd bij de 'matige' democratie als best mogelijke wereld. "*C'est que le siècle s'achève sur le thème de la nouveauté subjective impossible, et du confort de la répétition.*"¹²⁰ Dit leidt volgens Badiou tot een relatiebreek tussen de filosofie en de geschiedenis. Wanneer de geschiedenis van de mensheid denkt zijn ideale vorm bereikt te hebben, is er niet langer een filosofische interesse in de geschiedenis. Het enige wat overblijft is een pragmatische positie.

¹¹⁵ Alain Badiou, *Le Siècle* (Parijs: Éditions du Seuil, 2005,) 16.

¹¹⁶ Ibid, 18.

¹¹⁷ Ibid, 20.

¹¹⁸ Badiou situeert het einde van 'de eeuw' (*le siècle*) in de jaren 60 omwille van twee grote gebeurtenissen: mei '68 en de culturele revolutie.

¹¹⁹ Badiou, *Le Siècle*, 97.

¹²⁰ Ibid, 100.

Il n'y a que des corps et des langages

Deze huidige situatie noemt Badiou vervolgens het 'democratisch materialisme'. Volgen hem steunt het democratisch materialisme volledig op de these: "*il n'y a que des corps et des langages*"¹²¹ waarmee hij wil aantonen dat we vastgeroest zijn in uitzichtloos materialisme. Enerzijds komt het feit dat er 'slechts lichamen' zijn erop neer dat we individu, bestaan en lichaam geheel aan elkaar gelijkstellen en enkel nog geloven in de eindigheid van de dingen. Anderzijds leidt het de aanname dat er 'slechts talen' zijn tot het huidige cultuurrelativisme dat de diversiteit omhelst, zolang het niet tegen de principes van de democratie ingaat. Met andere woorden: we geloven slechts in de materialistische wereld zoals we hem kennen en bewegen ons voort binnen het discours dat we vertrouwen.

Tegenover deze problematische stand van zaken stelt Badiou een nieuw theoretisch ideaal voorop: de materialistische dialectiek. Deze kondigt een gelijkaardige en tegelijkertijd cruciaal verschillende these aan, namelijk "*Il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités*".¹²² Terwijl onze huidige situatie prat gaat op het materialisme (*il y a*), opent dit nieuwe ideaal ruimte voor een uitzondering (*sinon que*), namelijk een waarheid die zich niet laat conformeren aan de vorm van '*il y a*'. Daarmee verzet de materialistische dialectiek zich tegen het principe van eindigheid die de democratie impliceert.¹²³

Badiou's materialisme neemt daarmee een moeilijke positie aan in deze crisis. Enerzijds stelt Badiou een materialistisch wereldbeeld voor, anderzijds mogen we niet in een statisch materialisme (het democratisch materialisme) vervallen aangezien geen enkele presentatie ooit voldoet aan het Zijn. Enkel als subject van een evenement kunnen we in aanraking komen met de waarheid van de dimensie van het werkelijke Zijn. De oorzaak van Badiou's crisis is het naïeve geloof in een materialisme dat volledig begrepen wordt vanuit de 'objectieve wereld'. De materialistische dialectiek houdt dan in dat we de wereld noodzakelijk materialistisch begrijpen vanuit een objectief kader, maar aangezien geen enkel kader ooit voldoet aan het inconsistente Zijn, is er sprake van een voortdurende dialectiek via het

¹²¹ Badiou, *Logiques Des Mondes*, 9.

¹²² Ibid, 12.

¹²³ Ibid, 9-16.

voorvallen van een evenement. We moeten daarom telkens open staan voor het ondenkbare. Hand in hand met Mao Zedong (“*pourquoi pas?*”) stelt Badiou dat “*nous parviendrons à connaître tout ce que nous ne connaissions pas auparavant.*”¹²⁴

We kunnen ons verder ook vragen stellen bij wat het exact inhoudt om zich te conformeren aan het ‘*il y a*’. Hier blijft Badiou over het algemeen erg vaag over. Wanneer hij dan wel concrete voorbeelden aanhaalt, ontbreekt vaak verdere onderbouwing. Zo zal hij met betrekking tot kunst bijvoorbeeld de vinger wijzen naar installatiekunst en performance, waar het lichaam van de kunstenaar en de tijdelijkheid van het kunstwerk centraal komen te staan.¹²⁵ In *Logiques des Mondes* beschreef hij de hedendaagse kunst als: “*les artistes, les plus inventifs, chorégraphes, peintres, vidéastes, traquent l’évidence des corps, de la vie désirante et machinique des corps, de leur intimité, de leur nudité, de leurs étreintes et de leurs supplices.*”¹²⁶ Deze focus op het lichaam is volgens Badiou een symptoom van het democratisch materialisme en het daarmee samengaande idee van eindigheid die de mogelijkheid van eeuwige waarheid en universaliteit ontkent.

Neemt Badiou hier geen bekrompen houding aan tegenover nieuwe kunstvormen? Keert Badiou zich hiermee niet tegen zijn eigen kar? Als filosoof bekritiseert hij hier de vernieuwingen in de kunst, vernieuwingen die bij uitstek ondenkbaar waren vooraleer zij doorgevoerd werden. Toch haalt Badiou net deze kunstvormen aan als symptoom van het democratisch materialisme en grijpt hij liever terug naar de oude ‘klassieke mannen’ zoals Vergilius, Pablo Picasso en Stéphane Mallarmé. Enkel dat is *echte kunst* die een bepaalde universele waarheid met zich meedraagt. In welke mate kunnen we hier afgaan op Badiou’s kennis van de kunst? Er zijn namelijk meer dan genoeg voorbeelden van de hedendaagse kunst, waaronder ook installatiekunst en performance, die zowel een rechtstreekse link maken met eindigheid en contingentie, en tegelijkertijd ook begrepen kunnen worden als een universeel appel. Daarbij is hedendaagse kunst bij uitstek een kunstvorm die op zoek gaat naar manieren om datgene wat minimaal verschijnt in de samenleving te tonen.

¹²⁴ Ibid, 17.

¹²⁵ Badiou, *Alain Badiou door Alain Badiou*, 76.

¹²⁶ Badiou, *Logiques Des Mondes*, 9.

Badiou's krampachtige teruggrijpen naar klassieke werken en zijn koppige verzet tegen de hedendaagse kunst, dat bij uitstek onverwachts is, staat in fel contrast met de woorden van Mao die Badiou maar al te graag citeert. Nochtans denk ik dat we met Badiou's filosofie van de verandering net tot een uitzonderlijke esthetica kunnen komen die vat kan krijgen op de nieuwste vormen van kunst, nog voor deze algemeen aanvaard zijn binnen de situatie *als* kunst. Het lijkt er echter op dat Badiou te diep in zijn eigen situatie verweven is om zelf zijn eigen theorie te kunnen toepassen. Wanneer Badiou zijn filosofische standpunten wil staven met concrete voorbeelden, slaagt hij er niet in buiten het denkbare te stappen. Ook in zijn kritieken op de liefde, de wetenschap en de politiek krijgen we vooral lege beschuldigingen die vaak fundering missen en nogal kort door de bocht zijn.

Nu kunnen we dit onvermogen van Badiou ook begrijpen als de erkende zwakte van zijn eigen theorie. Badiou pleit voor verandering en deze kan enkel voortgebracht worden door het binnenvallen van een waarheid via een evenement. Zo'n evenement komt enkel voor in de liefde, de kunst, de politiek en de wetenschappen. Bijgevolg is het onmogelijk om vanuit zijn filosofie, die zich binnen een bepaalde situatie bevindt, een waarheid te beargumenteren. De verandering kan misschien wel theoretisch begrepen worden vanuit de filosofie, maar niet concreet bepaald worden. Met andere woorden, door te bepalen wat kunst is en wat niet, verbrandt Badiou zich aan zijn eigen vuur. Hieronder zal dit ook duidelijker worden wanneer we dieper ingaan op de rol van filosofie voor Badiou.

Los van de gebrekkige concrete uitwerking van het democratisch materialisme, komen we toch op een interessant filosofisch idee uit: in onze huidige situatie heerst een nihilisme dat ons verblindt om nieuwe mogelijkheden te zien. Daar maakt Badiou een heel interessant punt. Alles is zodanig geïnstitutionaliseerd dat een mogelijkheid tot radicale vernieuwing niet langer denkbaar lijkt te zijn. Elke mogelijkheid die aangeboden wordt, zoals democratie, vakbonden, studentenvertegenwoordiging, enzovoort, is slechts een mogelijkheid tot minuscule aanpassing, 'verbetering' zo je wil, en niet tot daadwerkelijke verandering. Exact in dat idee schuilt de daadwerkelijke crisis volgens Badiou. In Hegeliaanse zin leidt de negatie van de negatie tot creatie: een positieve inhoud komt voort uit de negatie. Het is net deze dialectiek die uitgestorven lijkt te zijn. Daarom spreekt Badiou ook wel van een 'crisis van de negatie'.

“And it is a crisis of negation because it is a crisis of a conception of negation which was a creative one. The idea of negation is by itself a negation of newness, and that if we have the means to really negate the established order — in the moment of that sort of negation — there is the birth of the new order.”¹²⁷¹²⁸

De oplossing: een zoektocht naar de waarheid

De eerste stap om een uitweg te vinden uit deze crisis, ligt voor Badiou nu in het opnieuw betekenisvol maken van de filosofie. Eerst en vooral heeft de filosofie nood aan een herdefiniëring van zichzelf, waarbij ze breekt met de huidige malaise die al veel te lang aansleept. Cruciaal bij het herdefiniëren van de filosofie is daarbij het onderscheid tussen filosofie en sofistiek. In tegenstelling tot de sofistiek, die slechts gelooft in regel en conventie, houdt de filosofie zich bezig met het achterhalen van het statuut en de effecten van waarheid. Wanneer Badiou spreekt over ‘de sofisten’, dan doelt hij niet alleen op de klassieke sofisten zoals Gorgias en Protagoras, maar ook de filosofen van de twintigste eeuw die het denken begrijpen als een effect van een discours, taalspelen, enzovoort. *“Wittgenstein¹²⁹ est notre Gorgias”*.¹³⁰ Deze sofisten hebben de filosofie op het foute pad gebracht door de waarheid te ontkennen. Nu is het aan de filosofie om volmondig mee te delen: *“il y a des vérités.”*¹³¹

Zoals Badiou’s ontologie reeds duidelijk heeft gemaakt, is het Zijn altijd meervoudig. Het gaat het hier om een multipliciteit: er *zijn waarheden*. Deze waarheden worden vervolgens in de filosofie onderzocht onder de noemer ‘Waarheid’ (la Vérité). Deze filosofische categorie is op zich leeg, ze produceert of presenteert niets. *“Philosophie n’est pas une production de vérité,*

¹²⁷ Van Houdt, “The Crisis of Negation,” 234.

¹²⁸ Dit interview met Alain Badiou is afgenomen in het Engels en is bijgevolg weergegeven in de originele taal.

¹²⁹ Het valt op dat Badiou hier Wittgenstein als ‘de grote vijand’ portretteert. Toch liggen Wittgenstein en Badiou helemaal niet zo ver uit elkaar. De wereld die Badiou in *Logiques des Mondes* beschrijft, is volledig gestructureerd volgens de logica. Dezelfde stelling schoof ook Wittgenstein naar voren schoof in de *Tractatus*. De *Tractatus* botst dan met Badiou bij het stellen dat er slechts één zo’n wereld is. In de latere werken komt Wittgenstein hier echter op terug en kunnen we in een zekere zin wel spreken van ‘meerdere werelden’ als taalspelen. Ook hier kan Badiou zich niet vinden omdat daarmee waarheid al te zeer gerelativeerd wordt. We kunnen echter moeilijk spreken van radicaal verschillende theorieën en Badiou is hier onterecht veel te vijandig tegen een filosoof die eerder een vriend dan een vijand voor hem is.

¹³⁰ Alain Badiou, *Conditions* (Parijs: Éditions du Seuil, 1992,) 61.

¹³¹ *Ibid*, 65.

*mais une opération à partir des vérités.*¹³² Zo zijn er twee manieren waarop de filosofie met de waarheid opereert. Enerzijds steunt de filosofie op paradigma's van bewijs, argumentatie, definiëring, enzovoort. Dit paradigma, "*une succession réglée*", produceert geen kennis, al lijkt het daar wel op, maar probeert op argumentatieve wijze vat te krijgen op de categorie 'Waarheid'. Badiou noemt dit ook wel "*une fiction de savoir*".¹³³ Anderzijds werkt de filosofie aan de hand van metaforen, verbeeldingskracht en overtuigende retoriek. Deze beelden zijn geen kunst, al lijken ze daar wel op, maar helpen ons de waarheid te situeren als punt van limiet. Dit noemt Badiou dan "*une fiction d'art*".¹³⁴ Badiou definieert de filosofie vervolgens als een tang met een wiskundig (*fiction de savoir*) en een poëtisch (*fiction d'art*) been, waarmee zij voortdurend poogt de waarheid te grijpen.¹³⁵

Concreet is de rol van de filosofie volgens Badiou het verduidelijken van drie zaken: er zijn waarheden, waarheden zijn samen denkbaar onder de noemer Waarheid, en we kunnen vat krijgen op deze waarheden door de verzameling van de waarheid te bestuderen. Het zou echter fout zijn om hieruit af te leiden dat er slechts één waarheid is of dat filosofie de plaats is waar waarheden onthuld worden en waar waarheid gedacht kan worden als een zijnde binnen een ontologie. Het is dus zo dat filosofie volgens Badiou geen doel op zich is, ze produceert geen waarheden, maar ze is een middel om het bestaan van waarheden te achterhalen.¹³⁶ De malaise van de filosofie bestaat volgens Badiou dan uit twee grove misvattingen. Aan de ene kant zijn er de sofisten die, zoals hierboven reeds uitgelegd, het idee van waarheid vervangen door regel en conventie. Aan de andere kant mispakken filosofen zich al te vaak aan wat de rol van de filosofie is ten opzichte van waarheid door het valse geloof in 'filosofische waarheid'. "*Le désastre dans la pensée philosophique est à l'ordre du jour quand la philosophe se présente comme étant, non une saisie des vérités, mais une situation de vérité.*"¹³⁷

¹³² Ibid, 66.

¹³³ Ibid, 67.

¹³⁴ Ibid, 67.

¹³⁵ Ibid, 68.

¹³⁶ Ibid, 73-74.

¹³⁷ Ibid, 70.

Wanneer de filosofie voorgesteld wordt als een weg naar waarheid, wordt ze tiranniek. *“Elle devient une prescription angoissante, un commandement obscur et tyrannique.”*¹³⁸ Ook Husserl laat zich hier aan vangen volgens Badiou, door filosofie te introduceren als ‘rigoureuze wetenschap’.¹³⁹ Het is volgens Badiou daarentegen de taak van de filosofie om een ruimte te creëren waar deze waarheden buiten zichzelf erkend kunnen worden: *“[d’élaborer] les moyens de dire « Oui ! » aux pensées antérieurement inconnues qui hésitent à devenir les vérités qu’elles sont.”*¹⁴⁰

2.3 Van Krisis naar crisis

We zien dat de crisis-projecten van Edmund Husserl en Alain Badiou vanuit een geheel andere invalshoek vertrekken. Terwijl Husserl de vraag stelt naar hoe we de dingen dienen te begrijpen, stelt Badiou de vraag naar hoe verandering mogelijk is waardoor we de dingen anders kunnen begrijpen. Zij komen in eerste instantie dan ook op een verschillende crisis uit. Husserls crisis is de filosofische Krisis van het objectivisme: we zijn in een bepaald paradigma beland waardoor we naïef omgaan met objectieve wetenschappen en we niet langer existentiële vraagstukken kunnen behandelen, kortom: ‘we begrijpen de dingen niet goed.’ Husserls antwoord daarop is een teleologische vanzelfsprekendheid: we moeten opnieuw onderzoek voeren naar het subject aan de hand van een rigoureuze wetenschap, namelijk de transcendentale fenomenologie. Badiou’s crisis is die van de negatie: we zijn in een bepaald paradigma beland waardoor we het niet langer mogelijk achten anders te denken, kortom: ‘we kunnen de dingen niet langer anders begrijpen.’ Nu is het interessant om dieper in te gaan op de gelijkenissen en verschillen van deze twee projecten en welke rol de vraag naar verandering hierin speelt. Op welke manier verschillen Badiou en Husserl in hun benadering van de crisis? Welke rol speelt verandering in de zoektocht naar een uitweg uit de crisis? En op welke manier kunnen we hier reeds de weg vrijmaken voor een evenement?

¹³⁸ Ibid, 72.

¹³⁹ Ibid, 70.

¹⁴⁰ Badiou, *Logiques Des Mondes*, 11.

Ziek in hetzelfde gasthuis

Het is opvallend dat we in beide filosofen een kritiek op doorgedreven objectivisme terugvinden. Edmund Husserl legt in *De Crisis* bloot hoe ons hedendaags denken in een tunnelvisie van objectivisme beland is. Kort samengevat produceren we enkel nog kennis aan de hand van de onvoorwaardelijke wetten die de objectieve wetenschap ons voorschrijft, maar staan we niet langer stil bij de subjectieve oorsprong van deze objectieve wetenschap. Door het grote succes van van de wetenschappen in de negentiende en begin twintigste eeuw - denk aan Einstein's relativiteitstheorie, de opkomst van de kwantummechanica, de rakettechnologie, enzovoort - hebben mensen zich met exclusieve aandacht aan de wetenschappen vastgeklampt. Dit heeft geleid tot een positivistische reductie van het idee van wetenschappelijkheid tot slechts feitenwetenschappen, ofwel "Die bloße Körperwissenschaft." Daarbij wordt er geen aandacht meer besteed aan de brandende vragen die ons betekenis voor het leven verschaffen. "*Was hat über Vernunft und Unvernunft, was hat über uns Menschen als Subjekte dieser Freiheit die Wissenschaft zu sagen? Die bloße Körperwissenschaft selbstverständlich nichts, sie abstrahiert ja von allem Subjektiven.*"¹⁴¹

Alain Badiou stelt nu een gelijkaardige argumentatie op. Het probleem van onze huidige crisis ligt voor Badiou in de overtuiging dat er 'slechts lichamen en talen zijn'. Deze leuze doordringt alle vlakken van de samenleving, en bij uitstek de waarheidscondities, namelijk liefde, kunst, politiek en wetenschap. Net zoals Husserl stelt ook Badiou dat we in deze crisissituatie denken ons leven exclusief materialistisch te kunnen begrijpen. "*Notre matérialisme est ainsi celui de la vie.*"¹⁴² Husserls term "die Körperwissenschaften" is dan ook erg toepasselijk op Badiou's stelling dat er 'slechts lichamen en talen' zijn. Badiou wijst daarbij op de gelijkstelling van het individu aan het lichaam, terwijl ook Husserl "die Körperwissenschaften" als volgt citeert: "*Die menschliche Geistigkeit ist ja auf die menschliche Physis gegründet, jedes einzeln-menschliche Seelenleben ist fundiert in der Körperlichkeit, also auch jede Gemeinschaft in den Körpern der einzelnen Menschen, welche Glieder dieser Gemeinschaft sind.*"¹⁴³ Verder stelt Badiou dat dit materialisme op zich geen slechte zaak is, maar dat het tekort schiet. Er ontbreekt een

¹⁴¹ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 4.

¹⁴² Badiou, *Logiques Des Mondes*, 10.

¹⁴³ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 316.

subjectieve sfeer die ons betekenis, of eerder waarheid, voor het leven kan verschaffen. Ook hier gaat Badiou dus dezelfde richting uit als Husserl.

Bovendien is er in beide gevallen ook sprake van een dialectische oplossing. In het geval van Husserl plaatst de dialectische oplossing zich binnen een teleologisch kader. Allereerst ontstaat de Griekse notie van wetenschap waarin zowel de vragen over het object als het subject vervat zitten, zonder dat hiertussen een onderscheid gemaakt wordt. Vervolgens komt de focus volledig bij het object te liggen. Dit resulteert in objectieve wetenschappen die de subjectieve keerzijde van de wetenschap in haar oorspronkelijke zin volledig negeren. Enkel door het ontstaan van dit objectivisme is de negatie ervan mogelijk en kunnen we tot een fenomenologie komen, die zich volledig richt op deze subjectieve keerzijde. We zien hier dus een teleologische dialectiek aan het werk. Enkel door de negatie van het heersende objectivisme, kunnen we tot een oplossing komen. Ook Badiou ziet in de dialectische beweging een uitweg uit de crisis. Enkel door de negatie van de voorgaande situatie kunnen we losbreken uit de heersende status quo. Voor Badiou zit de crisis net in het feit dat we hier niet toe in staat zijn.

Niet revolutionair genoeg?

In beide crises zien we dus dezelfde vijand terugkeren: het materialisme dat geen oog heeft voor het subject. In een zekere zin kunnen we zeggen dat, aangezien Badiou zo'n vijftig jaar later een gelijkaardig probleem identificeert, Husserls Krisis nooit opgelost is geraakt. Vanuit Badiou's perspectief van verandering zouden we dan kunnen stellen dat de fenomenologie geen adequate oplossing bood voor de Krisis omdat zij niet revolutionair genoeg was. Dit gebrek aan een revolutionair karakter zit dan ook diep geworteld in de filosofie van Husserl. Om deze stelling hard te maken dienen we wat dieper in te gaan op het verschil in opzet van de crisis-projecten van de 'filosoof van de dingen' en van de 'filosoof van de veranderingen'.

Allereerst kadert Husserls fenomenologie zich binnen een teleologie die in essentie niet revolutionair kan zijn. Ten opzichte van Husserls dialectische oplossing, is Badiou's oplossing in een zekere zin 'meta-dialectisch'. Husserl wil de Krisis namelijk oplossen met een transcendentale fenomenologie die het subject opnieuw een plaats geeft in de situatie. Hier gaat Husserl, vanuit een badiouaans perspectief, de fout in door het subject binnen te

brengen in het geheel. Door de subjecten te verbinden met de objecten verdwijnt de afstand tussen beide, en daarmee ook de mogelijkheid om van buitenaf een radicale negatie te verwezenlijken. Bij Badiou spreek ik van een 'meta-dialectische' oplossing omdat Badiou met het evenement net de mogelijkheid wil ontwikkelen om het geheel, en daarmee bedoel ik de situatie, te negeren. Enkel door een grote afstand te creëren tussen de objecten, die volgens een bepaalde orde verschijnen in de situatie, en het subject, ontstaat er voor het subject de mogelijkheid om revolutionaire verandering in de orde van de objecten teweeg te brengen. Zo gaat het bij Badiou telkens om een dialectiek tussen de particuliere situatie en het subject dat het ondenkbare evenement waarheidsgetrouw uitdraagt. Hieruit ontstaat een geheel nieuwe situatie die op haar beurt opnieuw ten prooi kan vallen aan een evenement.

Een tweede verschil tussen Husserl en Badiou zit in hun verschillende notie van waarheid. Terwijl voor Badiou de waarheid zich volledig buiten de situatie bevindt, is de waarheid van Husserl kenbaar en denkbaar. Sterker nog, het is volgens Husserl de taak van de filosofie om deze waarheid te ontdekken aan de hand van de fenomenologie. Hier gaat Husserl volgens Badiou de fout in, al is het enigszins dubieus om hier over een 'fout' te spreken, eerder dan een verschil in opzet. Door de fenomenologie voor te stellen als waarheidsprocedure, namelijk als rigoureuze wetenschap, wordt de filosofie tiranniek. Dan is er slechts één plaats van de waarheid en dat is de filosofie zelf. Op die manier wordt de waarheid verankerd in de situatie, wat in essentie onmogelijk is of wat een valse waarheid moet zijn volgens Badiou.¹⁴⁴ Met andere woorden, de waarheid wordt een naam in de encyclopedie van de situatie. In plaats van daarmee een uitweg vrij te maken voor de Krisis, graaft Husserl de filosofie er net dieper in. Opnieuw botsen we daarmee op hetzelfde probleem: Husserl creëert geen ruimte voor radicale verandering.

Ten slotte zijn we doorheen de thesis al verschillende malen gebotst op de verschillende rol die Husserl en Badiou aan het subject toeschrijven. We kunnen dan de vraag stellen op welke manier de verschillende opzet van Husserl en Badiou in een crisis tot uiting komt. Husserls subject mag dan wel actief zijn in zijn constituerende en intentionele houding, maar het speelt geen actieve rol in de uitweg van de Krisis. De uitweg zit voor Husserl in het uitlichten van de

¹⁴⁴ Badiou, *Conditions*, 70-72.

activiteit van het subject, maar niet het subject zelf. Het subject is namelijk altijd al actief, maar we zijn ons daar niet bewust van. Bij Badiou daarentegen is er geen sprake van een subject in de crisissituatie. Het speelt enkel en alleen een actieve rol in de uitweg ervan. Niet als constituerend subject, maar als een geconstitueerd subject, geconstitueerd door een waarheid.¹⁴⁵ Terwijl Husserls subject dus volledig verweven is in de situatie, staat dat van Badiou daar enigszins buiten. Sterker nog, de onverwevenheid van het subject met de situatie is net een mogelijkheidsvoorwaarde voor het bestaan van het subject.

Deze verschillen tussen beide metafysica's illustreren de verschillende opzet van beide filosofen. Maar is het werkelijk volledig naast de kwestie om van verandering bij Husserl te spreken? Al is het binnen zijn teleologisch kader niet mogelijk om werkelijke verandering te denken, toch is er ook voor Husserl minstens één keer sprake van radicale verandering, namelijk bij 'de oorsprong van de meetkunde'. In het antieke Griekenland, de geboorteplaats van de filosofie en de wetenschappen, ontstaat volgens Husserl een 'nieuwe mensheid' die een volkomen nieuw type geestelijke bouwsels produceert, namelijk ideële objecten, ofwel 'ideeën'. Anders dan reële objecten beschikken ideeën over het vermogen intentionele oneindigheden in zich te herbergen. *"Mit der ersten Konzeption von Ideen wird der Mensch allmählich zu einem neuen Menschen."*¹⁴⁶ Om de vraag te kunnen beantwoorden of verandering relevant is voor Husserls fenomenologie en zijn Krisis, zal ik daarom in deel drie van deze thesis dieper ingaan op de notie van het evenement bij Badiou en 'de eerste' en 'de enige verandering' bij Husserl.

¹⁴⁵ Badiou, *Logiques Des Mondes*, 185-186.

¹⁴⁶ Husserl, "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie," 322.

3. EEN FENOMENOLOGIE VAN VERANDERING

Nu komen we tot de essentie van dit onderzoek: hoe kunnen we ruimte maken voor een evenement binnen Husserls fenomenologie? Om deze vraag te beantwoorden zal ik hieronder eerst een uitgebreide beschrijving geven van Badiou's evenement en welke plaats dit concept inneemt binnen zijn metafysica van *L'être et L'événement* en *Logiques des Mondes*. Vervolgens zal ik er een bijlage van Husserls' *De Crisis* bijhalen, namelijk *De Oorsprong van de Meetkunde*, en deze nader behandelen. Ten slotte zal ik vanuit het raamwerk van deze bijlage het evenement trachten te situeren in Husserls fenomenologie, alsook nader onderzoeken op welke manier de crisis van Badiou vanuit dit perspectief ook aansluit op de Crisis van Husserl.

3.1. Het evenement

Het wordt weldra tijd om het evenement, datgene wat volgens Badiou een radicale verandering in ons denken teweeg kan brengen, grondig uit te spitten. Een eerste beschrijving van het evenement vinden we terug in *L'être et L'événement*, waarin het evenement vanuit een ontologisch perspectief wordt benaderd. In *Logiques des Mondes* wordt datzelfde evenement vervolgens vanuit een nieuwe invalshoek benaderd, namelijk een objectief fenomenologisch perspectief. Deze tweede benadering brengt ook een lichte betekenisverandering met zich mee. Hieronder zal ik beide perspectieven grondig bespreken.

Het ontologisch evenement

Hierboven hebben we reeds kort de ontologie van Badiou blootgelegd, namelijk datgene wat gepresenteerd, ofwel 'geteld', wordt. Het evenement is nu datgene wat de situatie binnenvalt en de presentatie op zijn kop zet. Het brengt een waarheid die enkel en alleen een inconsistente multipliciteit is, en niet geteld wordt vanuit de situatie waarin ze zich bevindt. De ontologie kan bijgevolg niets van de waarheid presenteren of weten. De inconsistentie kan daarom slechts aangetoond worden door iets dat geweld pleegt aan de situatie, de normale gang van zaken, ofwel de 'normale gang van tellen'. Dat geweldplegende 'iets' is het trouwe subject van het evenement.

De staat van de situatie

Laten we allereerst vertrekken vanuit de 'situatie'. De situatie is de oneindige structuur waarbinnen we denken en handelen. Binnen de situatie zijn alle leden (elementen) gepresenteerd ofwel geteld-als-één. Hier geldt volgens Badiou het principe van Leibniz: "*Ce qui n'est pas un être, n'est pas un être.*"¹⁴⁷ Maar elke presentatie van de veelheid is voortdurend in gevaar door de leegte, ofwel de inconsistentie, die ingesloten is in elke situatie zonder hierbinnen gepresenteerd te zijn. Het gevaar wordt bezworen door een tweede vorm van tellen, namelijk de 'staat' van de situatie, die de particuliere situatie specificiert en haar leden strikt onderscheidt van de leegte. De staat van de situatie 're-presenteert' namelijk de leden van de situatie aan de hand van deelverzamelingen. Ze is met andere woorden een metastructuur van de verschillende deelverzamelingen zoals 'de belastingbetalers', 'de legale inwoners', ...

*"Compté pour un dans une situation, un multiple s'y trouve présenté. S'il est également compté pour un par la métastructure, ou état de la situation, il est commode de dire qu'il est représenté. Cela veut dire qu'il appartient à la situation (présentation), et qu'il y est également inclus (représentation)."*¹⁴⁸

Wat opvalt aan 'de staat' is dat deze zich enkel en alleen verhoudt tot groepen, of deelverzamelingen, en niet tot individuen, ofwel elementen. Nu kunnen we volgens Badiou drie vormen onderscheiden binnen de situatie of de staat van de situatie. Ten eerste is er normaliteit wanneer de presentatie en de representatie effectief samenvallen. Een normaal element is iets dat zowel gepresenteerd als gerepresenteerd wordt. In dit geval vormen alle elementen van een gepresenteerde veelheid een deelverzameling die gerepresenteerd wordt in de structuur van de staat. Ten tweede is er uitgroei (*excroissance*) wanneer een term gerepresenteerd maar niet gepresenteerd wordt in een situatie. In dit geval is er een deelverzameling die gerepresenteerd wordt in de staat van de situatie, maar zelf geen element is van de situatie. Dit is voornamelijk het geval bij instellingen van de staat, zoals bureaucratische of militaire instellingen. Ten slotte is er sprake van een singulariteit wanneer

¹⁴⁷ Badiou, *L'être et L'événement*, 31.

¹⁴⁸ Ibid, 115.

een term gepresenteerd maar niet gerepresenteerd wordt. Zo'n veelheid blijft tot de situatie behoren zonder dat al haar leden afzonderlijk gerepresenteerd worden in de situatie. *“Autrement dit: un tel terme est bien un-multiple de la situation, mais il est «indécomposable» en ceci que ce qui le compose, au moins pour une part, n'est nulle part présenté dans la situation de manière séparée.”*¹⁴⁹ Wanneer geen van haar leden gerepresenteerd wordt in een deelverzameling van de staat vormt zo'n singulariteit voor Badiou nu een 'evenementiële site'.

De evenementiële site

De evenementiële site is volgens Badiou dus een volledig abnormale, ofwel singuliere, veelheid waarvan geen van haar leden gepresenteerd worden in de staat van de situatie, zoals bijvoorbeeld de Belgische gastarbeiders, of wetenschappelijke impasses.¹⁵⁰ De site wordt gepresenteerd, en bestaat dus, maar niets van waaruit ze samengesteld is, is deel van de situatie. Zo'n site is volgens Badiou op de rand van de leegte (*au bord du vide*), ofwel stichtend (*fondateur*). Enerzijds spreken we van 'de rand van de leegte' omdat er niets 'onder' de site is. Haar elementen *zijn* per definitie *niet*, omdat ze niet gerepresenteerd worden. *“Dans la situation, ce multiple est, mais ce dont il est multiple n'est pas.”*¹⁵¹ Anderzijds is de site 'stichtend' omdat ze zelf niet samengesteld is uit elementen van de situatie waardoor ze volledig op zichzelf staat, ze is als het ware de 'eerstgetelde', *“un premier-un de cette situation”*.¹⁵²

Badiou merkt echter op dat een evenementiële site niet intrinsiek of absoluut is. Een veelheid kan in de éne situatie singulier zijn en in de andere perfect normaal. Het definiëren van een evenementiële site is altijd lokaal. Verder is het een karakteristieke eigenschap van elke singuliere of abnormale veelheid dat zij uiteindelijk deel kunnen worden van de staat. Omgekeerd is het echter onmogelijk dat een genormaliseerde veelheid singulier wordt.¹⁵³

¹⁴⁹ Ibid, 194.

¹⁵⁰ Ibid, 200.

¹⁵¹ Ibid, 195.

¹⁵² Ibid, 195.

¹⁵³ Ibid, 196-200.

Vervolgens kunnen we ook drie verschillende soorten situaties onderscheiden. Zoals reeds vermeld is een situatie een consistent gepresenteerde multipliciteit. Deze kan 'natuurlijk', 'historisch' of 'neutraal' zijn. In een natuurlijk situatie zijn alle elementen 'normaal' en ook de elementen van die elementen zijn, tot in het oneindige, normaal.¹⁵⁴ Dit is van toepassing op situaties van niet-levende zaken, zoals een stuk materie of de planeet Mars. Er kan misschien wel verandering plaatsvinden in deze natuurlijke situaties, maar ze kunnen niet overvallen worden door een evenement. In tegenstelling tot de natuurlijke situatie is er in een historische situatie minstens één evenementiële site. Er zijn vier soorten historische situaties, namelijk de liefde, de politiek, de wetenschappen en de kunst, die de condities vormen voor het evenement. Enkel en alleen in deze historische situaties, op een bepaalde tijd en plaats, kan een evenement plaatsvinden en is radicale verandering mogelijk.¹⁵⁵ Het is echter niet zo dat wanneer er een evenementiële site is, er ook noodzakelijk een evenement uit voortkomt. *"Le site n'est jamais qu'une condition d'être de l'événement."*¹⁵⁶ En een site is in strikte zin pas evenementieel nadat het evenement dat daaruit voortgekomen is, retroactief benoemd is tot evenement. Ten slotte spreekt Badiou ook nog van 'neutrale situaties' die noch natuurlijk noch historisch zijn.¹⁵⁷ Het is echter niet duidelijk wat deze dan wel mogen zijn. Ed Pluth interpreteert dit als willekeurige verzamelingen van objecten die niets met elkaar te maken hebben maar toch niet uitsluitend vanuit een natuurlijk perspectief benaderd kunnen worden, zoals bijvoorbeeld een verzameling van een blikje, een boekenplank, een licht en een geheugen.¹⁵⁸

Het evenement

Dan is de vraag nu hoe een evenement tot stand komt in zo'n evenementiële site. Een evenement is altijd een punt van de situatie. Dat wil zeggen dat ze altijd betrekking heeft op een gepresenteerde (abnormale) veelheid van de situatie. Het evenement is een veelheid die

¹⁵⁴ Ibid, 557.

¹⁵⁵ Ibid, 194-198.

¹⁵⁶ Ibid, 200.

¹⁵⁷ Ibid, 197.

¹⁵⁸ Pluth, *Badiou: a philosophy of the new*, 60.

deels samengesteld is uit elementen van de site X (een verzameling van de historische situatie), en deels uit zichzelf. Badiou definieert dit in logische termen als volgt:

$$e_x = \{x \in X, e_x\}^{159}$$

“Soit: l’événement fait un-multiple d’une part de tous les multiples qui appartiennent à son site, d’autre part de l’événement lui-même.”¹⁶⁰

Zo zien we dat de Franse revolutie als evenement voor de historicus bestaat uit een hele reeks elementen van de evenementiële site, zoals het bloedbad, de boeren, de sansculotten, de guillotine, ... en niet te vergeten de Franse revolutie zelf, als noemer van de verzameling en tegelijk deel van het geheel. Badiou verduidelijkt hierbij dat de elementen van de gepresenteerde leden van deze site zelf niet gerepresenteerd werden in de toenmalige status quo. *“Puisque X, le site, est au bord du vide, ses éléments x, en tout cas ne sont pas présentés dans la situation, seule X lui-même l’est (ainsi par exemple « les paysans » sont certes présentés dans la situation française de 1789-1790, mais non pas ces paysans de la Grande Peur qui s’emparent des châteaux.”¹⁶¹* We maken dus een circulaire beweging bij het erkennen van het evenement. Om te erkennen dat een evenement gepresenteerd is in een situatie, moeten we tegelijkertijd kunnen erkennen dat het gepresenteerd is als element van zichzelf. Het evenement is immanent aan zichzelf. Slechts een interventie is in staat om een evenement te erkennen.

Verder stelt Badiou ook dat het evenement intrinsiek onbeslisbaar is. We kunnen namelijk niet weten of het evenement tot de situatie behoort of niet. Wanneer het evenement wel tot de situatie behoort, dan *is* het evenement, vanuit het perspectief van de situatie, en valt het ook onder de wet van het tellen. In tegenstelling tot zijn elementen is het evenement niet op de rand van de leegte, aangezien het zichzelf presenteert en dus zowel gepresenteerd als gerepresenteerd wordt. Met andere woorden, *“... l’événement est séparé du vide par lui-même.”¹⁶²* In dat geval noemt Badiou het evenement ook wel *‘le ultra-un’*. Wanneer het

¹⁵⁹ Badiou, *L’être et L’événement*, 200.

¹⁶⁰ Ibid, 200.

¹⁶¹ Ibid, 202.

¹⁶² Ibid, 203.

evenement daarentegen niet tot de situatie behoort, *is* het evenement ook niet. "*Rien n'a lieu, que le lieu*"¹⁶³ Naast zichzelf presenteert het evenement namelijk niets anders dan de elementen van zijn site. Wanneer het evenement dan *niet is, is* enkel de site.

De onbeslisbaarheid van het Verschijnen van het evenement in de situatie kan geïnterpreteerd worden als een dubbele functie. "*D'une part, l'événement connoterait le vide, d'autre part, il s'interposerait entre le vide et lui-même.*"¹⁶⁴ Als *ultra-un* is het evenement daardoor in staat de leegte te vatten in een situatie, ofwel de situatie te dwingen zijn eigen leegte te erkennen.

De interventie

De interventie is vervolgens elke procedure die ervoor zorgt dat een veelheid retroactief erkend wordt als evenement. 'Erkennen' impliceert hierbij twee zaken, namelijk dat er naar de vorm van de veelheid verwezen wordt als het geheel van een evenementiële site en een evenement, conform aan de hierboven gestelde formule, én dat deze veelheid tot de situatie behoort. De beslissing van de interventie komt vervolgens tot uiting in het erkennen en benoemen van de veelheid als evenement. Deze benoeming is cruciaal opdat het evenement een plaats krijgt binnen de situatie en dus ook gevolgen kan uitdragen voor de situatie.¹⁶⁵ We mogen de impact van de interventie daarbij niet onderschatten. Ze overstijgt in zekere zin de kracht van het evenement zelf. De beslissing van de interventie is volstrekt illegaal volgens de wetten van staat van de situatie. Ze breekt met de wet van de representatie en verwelkomt een onbekende in de situatie. "*Ce nom – qui circule ensuite dans la situation selon les conséquences réglées de la décision intervenante qui l'y inscrit – n'est jamais le nom d'un terme, mais de l'événement.*"¹⁶⁶ De interventie ontsnapt volledig aan de encyclopedie van de situatie en ze is daartoe in staat door trouw te zijn (*l'être-fidèle*) aan het voorafgaande evenement.

¹⁶³ Ibid, 203.

¹⁶⁴ Ibid, 204.

¹⁶⁵ Ibid, 225.

¹⁶⁶ Ibid, 228.

Trouw

De benoeming van het evenement is het resultaat van een zogenaamde trouw-procedure die volgt op het plaatsvinden van het evenement. Badiou spreekt van 'trouw', "*le mot ... renvoie nettement à la relation amoureuse*", nadat het evenement plaatsgevonden heeft, maar nog voor ze erkend is.¹⁶⁷ Trouw is de verzamelterm voor alle procedures die binnen een situatie de veelheden van het evenement onderscheiden. Allereerst is ze altijd particulier en gesitueerd, namelijk afhankelijk van één bepaald evenement. Je bent met andere woorden altijd 'trouw aan... [een evenement]'. Verder is trouw zelf geen veelheid, maar een structurerende operatie, zoals ook het tellen-als-één dat is. Concreet zorgt ze voor een hergroepering van de multipliciteiten die worden geteld-als-één. De trouw-procedure opereert dus op het niveau van de staat van de situatie en resulteert in de representatie van de effecten van het evenement.¹⁶⁸ "*On peut penser une fidélité comme un contre-état: elle organise en effet dans la situation une autre légitimité des inclusions.*"¹⁶⁹ De staat van de vorige situatie wordt als het ware verslagen en een nieuwe situatie wordt gecreëerd waar de veelheden stuk voor stuk getekend zijn door het evenement. Zo zal realisme na het impressionisme bijvoorbeeld volledig anders bekeken worden en wordt de aristotelische fysica ook anders geïnterpreteerd na Galilei.¹⁷⁰

Ten slotte speelt ook 'het subject' een cruciale rol in de totstandkoming van een evenement. Het is de verbindingsprocedure tussen de trouw en de interventie. Enkel het subject kan 'waarheidsgetrouw' zijn en de nodige effecten veroorzaken die leiden tot een interventie. Niet voor niets sprak Badiou, vooraleer hij de termen 'trouw' en 'interventie' geïntroduceerd had, in *Théorie du Sujet* respectievelijk van het 'subjectief proces' en de 'subjectivering'.¹⁷¹ Enkel het subject is in staat om zowel de oorzaak van het evenement te belichamen, alsook de effecten. We mogen het subject echter niet klassiek begrijpen als 'een rationeel denkend en handelend wezen' of zelfs als 'een substantie'. Dat zou namelijk impliceren dat het subject

¹⁶⁷ Ibid, 257.

¹⁶⁸ Ibid, 258.

¹⁶⁹ Ibid, 263.

¹⁷⁰ Pluth, *Badiou: a philosophy of the new*, 119.

¹⁷¹ Badiou, *L'être et L'événement*, 264.

een getelde veelheid is, deel van de situatie.¹⁷² In tegenstelling tot de idealistische tradities in de filosofie stelt Badiou dat het subject niet gegeven is, maar gesticht moet worden. Het subject is revolutionair, het constitueert zichzelf. Ed Pluth vat het subject van Badiou dan ook samen als *“the real presence of change, of novelty, in a situation.”*¹⁷³ Hoewel het subject deel is van de situatie, volgt het een nieuwe en ondenkbare waarheid. Dat resulteert bijvoorbeeld in een reeks kunstwerken die breekt met de traditionele schilderkunst, of een politieke partij die breekt met de status quo.

Let wel, het subject *bezit* geenszins de waarheid. Het is slechts een lokaal moment van waarheid, dat zonder het zelf volledig door te hebben, helpt de waarheid te realiseren. *“Étant le moment local de la vérité, le sujet défaille à en soutenir l’adjonction globale. Toute vérité est transcendante au sujet, précisément parce que tout son être est d’en supporter l’effectuation. Le sujet n’est pas conscience, ni inconscience, du vrai.”*¹⁷⁴ Het subject *bezit* de waarheid niet, maar *vertrouwt* (*avoir confiance*) de waarheid wel, en dat zet zich om in een nieuwe vorm van kennis die tot uiting komt in de trouw-procedure.¹⁷⁵ We mogen de rol van het subject dus zeker niet onderschatten. Enkel door het vertrouwen van het subject komt de trouw-procedure tot stand en resulteert deze uiteindelijk in een ommezwaai van de staat van de situatie en een geheel nieuwe encyclopedie. Zonder subject dus geen trouw en ook geen revolutie.

Het objectief fenomenologisch evenement

Hierboven heb ik reeds vermeld dat Badiou in *Logiques des Mondes* het evenement vanuit ander perspectief zal benaderen, niet ontologisch maar objectief fenomenologisch. Nu zal ik dieper ingaan op de wijzigingen, of eerder nuanceringen, die dit nieuwe perspectief met zich meebrengt voor Badiou’s theorie van het evenement. Het probleem in de ontologische benadering ligt volgens Ed Pluth bij het al te grote en haast onverzoenbare verschil tussen de situatie en het evenement. *“...an event seemed to be so entirely different from anything else in a situation (it entails a violation of ontological rules, even, with its self-belonging) that it*

¹⁷² Ibid, 429.

¹⁷³ Pluth, *Badiou: a philosophy of the new*, 108.

¹⁷⁴ Badiou, *L’être et L’événement*, 435.

¹⁷⁵ Ibid, 435.

*was difficult to account for how it could affect situations at all.*¹⁷⁶ Ook Peter Hallward staat kritisch tegenover het miraculeuze karakter van het evenement in *L'être et L'événement*. *"Badiou's set-theoretical definition of an event as an anomalous, ephemeral and uncertain sub-set of its situation (a set which momentarily presents both itself and those elements that have nothing in common with the rest of the situation) appeared to privilege an abrupt if not quasi-'miraculous' approach to the mechanics of historical change."*¹⁷⁷

Nu spreekt Badiou vanuit het objectief-fenomenologische kader niet langer van een 'situatie' en een 'consistente presentatie', maar over de wereld(en) en wat daar minimaal tot maximaal in verschijnt. Zo introduceert het evenement niet langer op miraculeuze wijze een nieuw zijnde, maar doet het iets maximaal verschijnen wat voordien slechts minimaal verscheen en dus onzichtbaar voor ons was. Deze verandering in verschijnen zorgt voor een geheel nieuwe structuur in het transcendentaal regime. Let wel, het gaat hier nog steeds om *radicale* verandering ofwel een discontinuïteit. *In de wereld* waarin we leven is de verandering niet zichtbaar, noch denkbaar aangezien we niet buiten ons transcendentaal regime kunnen denken. Het aanhangen van het evenement vereist dus nog steeds een blind vertrouwen.

Verder is het evenement niet langer de enige mogelijke manier van verandering. In *Logiques des Mondes* onderscheidt Badiou vier verschillende mogelijkheden tot verandering: de modificatie (*modification*), het feit (*fait*), de zwakke singulariteit (*singularité faible*) en de sterke singulariteit (*singularité forte*), ofwel het evenement. De modificatie is daarbij de zwakste vorm van verandering. Het gaat hier volgens Badiou niet om een werkelijke verandering (*changement réel*) maar veeleer om variatie. *"On appellera « modification » l'apparaître réglé des variations intensives qu'un transcendantal autorise dans le monde dont il est le transcendantal."*¹⁷⁸ Daarmee doelt Badiou op spatio-temporele verandering, zoals wanneer een boom in de tuin valt waardoor plots de struik erachter opvalt, of wanneer een muntstuk verschillende malen is doorgegeven waardoor het reliëf erop vervaagt.¹⁷⁹ Een modificatie heeft daarbij ook geen betrekking op een site, maar slechts op alledaagse

¹⁷⁶ Pluth, *Badiou: a philosophy of the new*, 80.

¹⁷⁷ Hallward, "Order and Event," 103.

¹⁷⁸ Badiou, *Logiques Des Mondes*, 379.

¹⁷⁹ Pluth, *Badiou: a philosophy of the new*, 82.

objecten die telkens reeds in een zekere graad verschijnen. Bij een feit, een zwakke en een sterke singulariteit is er wel sprake van werkelijke verandering, omdat deze een site doen verschijnen en dit voor een, in meer of mindere mate, verandering in het transcendentaal regime zorgt. Wanneer de site aan het licht wordt gebracht, maar niet maximaal verschijnt, spreken we van een feit. Bij een singulariteit zal de site *wel* maximaal verschijnen en wanneer dit ook tot maximale gevolgen leidt, hebben we te maken met een sterke singulariteit, ofwel een evenement. De kracht van het evenement zit volgens Badiou dan niet alleen in het maximaal verschijnen van de evenementiële site, maar ook het maximaal verschijnen van haar gevolgen.¹⁸⁰

In *L'être et L'événement* was het belangrijkste kenmerk van het evenement dat het tot zichzelf behoorde. In *Logiques des Mondes* schuift deze eigenschap nu naar de site. Wanneer de site minimaal verschijnt, houdt dat in dat haar bestaan volledig gerechtvaardigd wordt door zichzelf, "*un objet affecté d'auto-appartenance*"¹⁸¹. Het evenement is dan het proces waarin dit bestaan uitbreidt tot een maximaal verschijnen met maximale gevolgen voor het gehele transcendentale regime. Dit zorgt voor een splitsing in de wereld in twee strijdende transcendentale regimes: het oude en het nieuwe regime. Het hangt dan af van de trouw van het subject of het nieuwe regime het oude overwint en het evenement dus volledig uitgevoerd en benoemd wordt. Ten slotte zal Badiou ook zijn notie van het subject nuanceren. In *Logiques des Mondes* is er sprake van een subject wanneer een mens zich op een bepaalde wijze verhoudt tot de waarheid waaruit het evenement ontspruit. Naast het trouwe subject, dat de waarheid van het evenement erkent, is er nu ook sprake van een reactionair subject, dat de waarheid ervan ontkent, en een obscuur subject dat de waarheid ervan vervaagt tot iets bovennatuurlijk.¹⁸² Op de implicaties hiervan zal ik echter niet dieper ingaan, aangezien ons dit te ver zou leiden.

We zien dus dat er in *Logiques des Mondes* sprake is van een lichte wijziging in de betekenis van het evenement en dat er vooral enkele nuances worden toegevoegd. Door het evenement vanuit een objectief-fenomenologisch kader te beschouwen, wordt ook het

¹⁸⁰ Badiou, *Logiques Des Mondes*, 393-395.

¹⁸¹ Ibid, 398.

¹⁸² Ibid, 55.

belang van verandering ten opzichte van de crisis duidelijk. Terwijl de ontologische benadering ons weinig bijbracht over de manier waarop wij in de wereld staan, benadrukt het objectief-fenomenologisch kader daarentegen het politieke en menselijke belang van het evenement en hoe dat ons bestaan beïnvloedt. Met deze kennis van het badiouaans evenement in het achterhoofd zullen we nu overgaan tot een bespreking van *De Oorsprong van de Meetkunde*, om ten slotte de kernvraag van de thesis te beantwoorden: is het evenement denkbaar in Husserls fenomenologie en kan het een antwoord bieden op de Crisis?

3.2. De oorsprong van de meetkunde

In 1936 schreef Edmund Husserl een verhandeling die bedoeld was om geïncorporeerd te worden in *De Crisis*. De tekst staat vandaag bekend onder de naam '*Vom Ursprung der Geometrie*', ofwel '*De Oorsprong van de Meetkunde*', al is dit niet de originele titel die Husserl eraan gegeven had. Het is niet zeker wat de oorspronkelijke titel van het werk was, maar in de handgeschreven tekst vinden we aanduidingen die erop wijzen dat de oorspronkelijke titel waarschijnlijk '*Historie als Ursprungsanalyse*' was. In deze korte verhandeling komen enkele centrale inzichten aan bod die doorheen het latere denken van Husserl en vooral *De Crisis* een belangrijke rol spelen. Het handelt over de constitutie van ideële objecten, meer bepaald de meetkunde, en hoe de objectiviteit hiervan tot stand komt. Daarbij is de oorsprong van de meetkunde eveneens het begin van de filosofie en zoals we hierboven reeds gezien hebben is een herinnering aan dit proces voor Husserl cruciaal in zijn uitweg uit zijn Crisis.¹⁸³ Voor Husserl is het ontstaan van de meetkunde dan ook een cruciaal punt van verandering voor de mensheid. "*Mit der ersten Konzeption von Ideen wird der Mensch allmählich zu einem neuen Menschen.*"¹⁸⁴ Doorheen de tekst wordt het proces van de constitutie van objectiviteit en de rol die de mens hierin speelt nauwkeurig beschreven. In 1962 heeft de Franse filosoof Jacques Derrida deze tekst naar het Frans vertaald en er een eigenzinnige interpretatie aan gegeven. Derrida merkt hierbij op dat de originaliteit van de tekst in eerste instantie niet opvalt, gezien hij alle motieven die reeds in *De Crisis* voorkomen, bespreekt. Wat deze tekst toch uitzonderlijk maakt, is de unieke manier waarop Husserl, in zijn onderzoek naar de oorsprong

¹⁸³ Dodd, *Crisis and Reflection*, 109.

¹⁸⁴ Husserl, "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie," 322.

van ideële objecten, historiciteit verbindt met ideële objectiviteit.¹⁸⁵ In wat volgt, onderzoek ik aan de hand van deze tekst op welke manier we motieven vinden die ruimte creëren voor een evenement binnen Husserls filosofie.

Rückfragen nach den versunkenen ursprünglichen Anfängen der Geometrie

Vooraleer we ruimte kunnen maken voor een evenement, dienen we eerst een beter inzicht te krijgen in wat er in deze tekst concreet besproken wordt. Zoals hierboven reeds aangegeven, handelt de tekst over de constitutie van de objectiviteit van de meetkunde. We hadden reeds opgemerkt dat Husserls latere denken gekenmerkt wordt door een meer historische benadering van de fenomenologie. Dit merken we ook op in *De Oorsprong*. Concreet stelt Husserl de vraag naar hoe de zaken moeten gelopen zijn, opdat er iets zou kunnen ontstaan zoals de meetkunde. Hoe kan het dat er uit het contingente doen en laten van de eerste wiskundigen een eeuwig geldige waarheid is voortgekomen die haar contingente oorsprong volledig transcendeert? Hoe verhoudt de contingente oorsprong zich tegenover de transcendentale objectiviteit?¹⁸⁶ De meetkunde speelt hierbij een exemplarische rol voor de constitutie van objectiviteit.

Om tot antwoorden te komen op deze vragen voert Husserl een 'historisch onderzoek', al gebruikt Husserl de term 'historisch' hier in een ongebruikelijke zin, "*...nämlich in einer thematischen Richtung, die der gewöhnlichen Historie ganz fremde Tiefenprobleme eröffnet, Probleme, die in ihrer Art zweifellos auch historische sind.*"¹⁸⁷ Kortom, Husserl gaat hier dieper in op diepteproblemen van de wetenschapsgeschiedenis die tot dan toe erg onbelicht waren in zowel de geschiedenis als de filosofie. In de twintigste eeuw zien we echter dat deze thema's meer en meer een onderwerp van studie vormen bij filosofen zoals Gaston Bachelard, Michael Friedman, Thomas Kuhn, enzovoort. Allen stellen ze de vraag naar wat de grond van de wetenschap is. Het gaat Husserl dan ook niet om *wie* de eerste wiskundigen zijn

¹⁸⁵ Jacques Derrida, inleiding in *L'origine de la géométrie*, ed. Jacques Derrida (Parijs: Presses Universitaires de France, 2011,) 3-171.

¹⁸⁶ Kolen, "inleiding tot "de Crisis", 9.

¹⁸⁷ Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie," 365.

en *waar* of *wanneer* dit zich allemaal afspeelde, maar vooral hoe het geweest *moest* zijn om tot zoiets als ‘objectieve wetenschap’ te komen en wat de oorspronkelijk zin was. Binnen Husserls teleologisch kader dienen we dit dan ook te begrijpen vanuit een noodzakelijkheid: Welke stappen waren *noodzakelijk*? “*eine Rückfrage nach den versunkenen ursprünglichen Anfängen der Geometrie, wie sie als "urstiftende" notwendig gewesen sein mußten.*”¹⁸⁸ De term ‘*Rückfrage*’ vat daarbij perfect wat essentie van Husserls onderzoek: het expliciet maken van onze impliciete kennis over de grond van de wetenschap door een terugkerend onderzoek te voeren, ofwel ‘na te vragen’.

De vraag is nu wat dit historische begin van de meetkunde is en hoe deze is uitgegroeid tot de totstandkoming van de meetkunde als objectieve wetenschap. Husserl lokaliseert dit historische begin in de intuïtie van een individu en de totstandkoming van de objectiviteit in het schrift. Om hiertoe te komen doorloopt de mens vijf stappen. Allereerst wordt de mens bevangen door zijn intuïtie. Hij komt tot een bepaalde evidentie. Deze evidentie kunnen we nog niet meetkundig noemen en de mens is op dit punt nog geen meetkundige. Zoals dat inzicht vluchtig opkwam, verdwijnt het ook en de mens gaat door met zijn leven. De tweede stap is nu het terugkeren van het inzicht. De mens botst verschillende malen op zijn verworven inzicht en creëert een zeker afstand ten opzichte van dat inzicht. Het inzicht wordt een passieve herinnering. In de derde stap leert de mens de evidentie zodanig kennen dat hij deze actief kan oproepen. Zijn inzicht wordt reproduceerbaar, en is dus niet langer alleen passief, maar kan ook actief heropgeroepen worden. Bij stap vier wordt de evidentie intersubjectief. De mens deelt zijn inzicht met andere mensen. De laatste stap, ten slotte, is het neerschrijven van het inzicht. Wanneer het inzicht neergeschreven is, bestaat het volledig onafhankelijk van de persoon. De evidentie is objectief geworden.¹⁸⁹ Dit proces beschrijft volgens Husserl de sprong van het alledaagse leven en denken van een subject binnen zijn leefwereld naar de objectieve algemeen-geldigheid van de meetkunde. We botsen hier op een moeilijke spanning:

¹⁸⁸ Ibid, 366.

¹⁸⁹ Ibid, 370-371.

“Dieses Vorhaben und gelingende Verwirklichen spielt sich doch rein im Subjekt des Erfinders ab, und ausschließlich in seinem geistigen Raume sozusagen liegt dann auch der originaliter daseiende Sinn mit seinem ganzen Inhalt. Aber die geometrische Existenz ist nicht psychische, nicht Existenz des Personalen in der personalen Bewußtseinssphäre, sie ist Existenz von objektiv Daseiendem für "jedermann".“¹⁹⁰

De traditie in ere houden

Laten we allereerst dieper ingaan op de manier waarop Husserl het ontstaan van de meetkunde door een individu en binnen een bepaalde traditie beschrijft. Zoals in de beschrijving van de Krisis reeds is duidelijke geworden, is de wetenschap, en dus ook de meetkunde, een aanname die vanzelfsprekend is voor ons. We staan niet langer stil bij hoe wij als subject ooit tot objectieve wetenschappen gekomen zijn. De kennis van de objectieve wetenschappen is met andere woorden meegegeven binnen onze traditie. Exact hier schuilt voor Husserl dan ook het probleem van de gehele Krisis, namelijk dat wij niet langer stilstaan bij de subjectieve oorsprong van de objectieve wetenschappen. Het belang van een onderzoek naar ‘de oorsprong van de meetkunde’ wordt vanuit dit perspectief dan evident.

De traditie van de meetkunde

Willen we nu een beter inzicht krijgen in de oorsprong van de meetkunde, dan dienen we stil te staan bij ons concept van de meetkunde binnen de traditie. De ‘traditie’ is een product van het verleden dat voortdurend aanwezig is in onze hedendaagse situatie en dat we voortdurend als vanzelfsprekend aannemen. Ze is daarbij bepalend voor onze leefwereld. James Dodd beschrijft Husserls notie van de traditie ook wel als ‘de actuele aanwezigheid van de geschiedenis’ of ‘de manier waarop het historische verleden een organisch deel is van onze hedendaagse wereld’. De traditie is tegelijkertijd ook een aanwinst, verworven door onze subjectiviteit, die een permanente component vormt van onze gemeenschappelijke wereld. Tegelijkertijd blijven we ons bewust van haar historische karakter zonder dat ze daarmee als

¹⁹⁰ Ibid, 367.

relatief beschouwd wordt.¹⁹¹ Vanuit onze traditie zijn bepaalde zaken mogelijk en andere niet. Ze is bijgevolg bepalend voor ons denken en handelen.

De meetkunde is nu een deel van deze traditie. We hoeven ze niet telkens in vraag te stellen opdat we erop verder kunnen bouwen, maar binnen onze traditie heerst de vooronderstelling dat, als we langs de keten terugkeren, we op een 'eerste meetkundige ontdekking' zullen botsen die de grond vormt van de meetkunde.

“Unsere uns aus Tradition vorliegende Geometrie (wir haben sie gelernt und unsere Lehrer ebenso) verstehen wir als einen Gesamterwerb geistiger Leistungen, der sich durch Fortarbeit in neuen Geistesakten durch neue Erwerbe erweitert. ... offenbar mußte die Geometrie also geworden sein aus einem ersten Erwerben, ersten schöpferischen Aktivitäten.”¹⁹²

We gaan door het leven met een impliciete kennis hiervan, “*dem ständigen, impliziten Wissen*”¹⁹³, en voelen de nood niet deze opnieuw in vraag te stellen. Exact deze impliciete kennis vormt het onderwerp van het onderzoek naar de oorsprong van de meetkunde. Het is een vraag naar de 'eerste meetkundige ontdekking' en bijgevolg ook naar de 'eerste meetkundige'. Deze oorsprong is daarbij de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van de zelfevidentie waarmee wij vandaag aan meetkunde doen. De oorsprong van de meetkunde gaat voor Husserl bijgevolg niet om 'de eerste meetkunde' maar veeleer om *de ene* meetkunde die eenmaal verworven is in het antieke Griekenland en vervolgens als reeds 'gevormde traditie' verdergezet en uitgebreid is doorheen generaties.¹⁹⁴

Husserl lijkt hiermee een klassiek en ietwat naïef beeld van wetenschap te schetsen, namelijk als een traditie die, eens begonnen, op lineaire wijze vooruitgang boekt. We weten echter allemaal dat dit niet het geval is in de wetenschap. Zo moet in de tweede helft van de 19^{de} eeuw de Euclidische meetkunde bijvoorbeeld plaatsmaken voor de elliptische en hyperbolische meetkunde die vanuit een geheel ander perspectief onderzoek voeren.¹⁹⁵

¹⁹¹ Dodd, *Crisis and Reflection*, 121-122.

¹⁹² Husserl, “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie,” 366-367.

¹⁹³ Ibid, 367.

¹⁹⁴ Dodd, *Crisis and Reflection*, 124.

¹⁹⁵ Terwijl Euclidische meetkunde uitgaat van oppervlakten die niet gekromd zijn, vertrekt de elliptische meetkunde vanuit een bol vlak en de hyperbolische meetkunde vanuit een halve cirkel.

Husserl was hier ongetwijfeld van op de hoogte, gezien dit in de filosofie tot hevige discussies leidde over wat dan wel de grond van meetkunde moest zijn. Wanneer Husserl echter de oorsprong van de meetkunde traceert en het begin van deze traditie lokaliseert in het oude Griekenland, dan dienen we dit te begrijpen vanuit een fenomenologisch perspectief. Het gaat er niet om dat de methode van de meetkunde doorheen de tijd veranderd is en bepaalde oorspronkelijke methodieken niet langer van toepassing zijn. Het gaat veeleer om het idee dat een welbepaald subject plots in staat is om op een ideële wijze over oppervlakten na te denken. Het subject constitueert, met andere woorden, een nieuwe wijze van denken. Het is net deze sprong naar een nieuw niveau van idealiteit, namelijk ideële objectiviteit, die voor Husserl de oorsprong van de meetkunde kenmerkt en niet de concrete methodieken van de Euclidische meetkunde.

De eerste meetkundige

Het valt verder op dat Husserls gehele vraagstelling naar de oorsprong van de meetkunde, zoals hierboven kort beschreven, gericht is op ‘de eerste meetkundige *avant la lettre*’¹⁹⁶. “*Wie kommt die geometrische Idealität (ebenso wie die aller Wissenschaften) von ihrem originären innerpersonalen Ursprung, in welchem sie Gebilde im Bewußtseinsraum der ersten Erfinderseele ist, zu ihrer idealen Objektivität?*”¹⁹⁷ Bij exact deze eerste uitvinder is meetkunde nog geen traditie, maar hoe kon deze dan vanuit zijn persoonlijke bewustzijnsruimte de sprong maken naar de ideële objectiviteit van de meetkunde? En vooral, hoe en waarom is de contingente intuïtie van een individu kunnen uitgroeien tot de universele vorm van de meetkunde die voor ons immer aanwezig is in onze traditie?

Uit zijn vijf-stappen beschrijving blijkt dat de oorspronkelijke intuïtie noodzakelijk eerst voorkomt bij een individueel “ik”. Allereerst komt het subject tot een bepaalde intuïtie, die vervolgens intersubjectief wordt gemaakt door er met andere subjecten over te praten en daarna geobjectiveerd wordt via het schrift om ten slotte ‘getraditionaliseerd’ te worden. De meetkundige vooruitgang steunt op deze eerste geschriften. Meetkunde is dan deel

¹⁹⁶ De uitdrukking ‘*avant la lettre*’ is hier erg toepasselijk omdat ik hier de zaken beschrijf op het punt dat ze zelf nog nooit beschreven of benoemd waren. De ‘eerste meetkundige *avant la lettre*’ is hier nog geen meetkundige.

¹⁹⁷ Husserl, “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie,” 369.

geworden van de traditie die bepaalt wat mogelijk en denkbaar is. James Dodd spreekt hier van een gelaagd proces van 'concretisering' van de ideële objectiviteit. Met 'concreet' bedoelt hij dan 'iets dat vaststaat', dat een onderwerp van onderzoek of de inhoud van een uitspraak kan zijn. Enkel zo kan deze nieuwe vorm van idealiteit betekenisvol worden voor ons. De herinnering van het individu aan zijn intuïtie is daarbij de eerste stap van dit proces van concretisering.¹⁹⁸

*"Das originale Selbstdasein in der Aktualität der ersten Erzeugung, also in der ursprünglichen "Evidenz", ergibt überhaupt keinen verharrenden Erwerb, der objektives Dasein haben konnte. Die lebendige Evidenz geht vorüber (...) aber das "verschwundene" Vergehen und Vergangensein ist für das betreffende Subjekt nicht zu nichts geworden, es kann wieder erweckt werden. Zur Passivität des zunächst dunkel Geweckten und des ev. in immer größerer Klarheit Auftauchenden gehört die mögliche Aktivität einer Wiedererinnerung, in der das vergangene Erleben quasi neu und aktiv durchlebt wird."*¹⁹⁹

De mogelijkheid (in stap drie) om vervolgens de oorspronkelijke intuïtie opnieuw op te roepen impliceert een passieve gegevenheid van het verleden van het subject en de concrete identificatie, of activering, van die welbepaalde passief geworden intuïtie. De bekomen identiteit resulteert uit het spel tussen deze passieve en actieve zijde: het is enerzijds passief in het aanwezig zijn als de mogelijkheid om heropgeroepen te worden, en anderzijds actief in haar articulatie die een actief begrip van de intuïtie vereist.²⁰⁰ Met andere woorden, het subject richt zich intentioneel op zijn passieve herinnering. Dankzij de herhalingen is er sprake van een subjectief geconstitueerde identiteit. Dit is niets minder dan de werkelijke 'oorsprong van de meetkunde.' De volgende stap is dan het intersubjectief maken van deze intuïtie. Dit proces loopt min of meer parallel: zij ontvangen de intuïtie passief en trachten deze vervolgens actief herop te roepen. De eerste meetkundige toont hen iets dat voordien ondenkbaar was en eenmaal deze intuïtie passief aanwezig is bij de medemensen kunnen zij zich er op hun beurt actief op richten.²⁰¹

¹⁹⁸ Dodd, *Crisis and Reflection*, 127.

¹⁹⁹ Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie," 370.

²⁰⁰ Dodd, *Crisis and Reflection*, 128.

²⁰¹ Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie," 371.

Deze uiteenzetting van de eerste wiskundige biedt ons inzicht in de contingente oorsprong van de meetkunde. We weten echter nog niets over hoe de ideële objectiviteit van de meetkunde hieruit voortkomt.

De rol van taal

Willen we nu begrijpen hoe de constitutie van de *objectiviteit* van meetkunde mogelijk is, dan dienen we allereerst beter vat krijgen op wat Husserl hiermee bedoelt. Husserl onderscheidt namelijk de wiskundige objectiviteit van de talige objectiviteit, maar taal speelt wel een belangrijke rol in de constitutie van de wiskundige objectiviteit via het spreken en het schrift. Het is daarom belangrijk om dieper in te gaan op de rol van taal in *De Oorsprong*.

In de wereld komen we volgens Husserl tal van ideële objecten tegen, zowel in de wetenschappen als in de literatuur. *“Sie eignet einer ganzen Klasse von geistigen Erzeugnissen der Kulturwelt, zu welcher alle wissenschaftlichen Gebilde und die Wissenschaften selbst gehören, aber auch z.B. die Gebilde der schönen Literatur”*²⁰² Ideële objecten zijn volgens Husserl ideeën die gedragen worden door de taal, maar onafhankelijk zijn van de specifieke woorden. Daarmee bedoel ik dat een ideëel object gegrond is in de taal in het algemeen, en dus niet in de feitelijkheid van taal en haar verschillende particuliere vormen. Ze bestaat slechts ‘één keer’ en komt niet voor in variaties voor zoals dat het geval is bij werktuigen of gebouwen. Zo krijgen we bijvoorbeeld bij de stelling van Pythagoras in gelijk welk handboek of in gelijk welke taal hetzelfde idee mee. *“Die ganze Geometrie existiert nur einmal... [Sie ist] in jeder Sprache abermals dieselbe, wie oft sie sinnlich geäußert worden ist, von der originalen Aussprache und Niederschrift an in den zahllosen mündlichen Äußerungen oder schriftlichen und sonstigen Dokumentierungen.”*²⁰³ Met betrekking tot de literatuur is dit natuurlijk minder duidelijk. Kunnen literaire ideeën werkelijk volledig op zichzelf staan? Verandert een vertaling niet noodzakelijk de betekenis? Welke rol speelt de leefwereld in het begrip van ideeën in de literatuur? Het is niet duidelijk wat Husserl exact bedoelt met de term ‘literatuur’ (*der schönen Literatur*) en hij gaat hier verder in de tekst ook niet dieper op in.

²⁰² Ibid, 368.

²⁰³ Ibid, 368.

Taal als meest primordiale vorm van idealiteit

Idealiteit komt dus in verschillende vormen voor. De meest primordiale vorm van idealiteit is volgens Husserl echter niet een meetkundig of literair idee, maar 'de taal' zelf. *“Denn die Sprache selbst in allen ihren Besonderungen nach Worten, Sätzen, Reden ist, wie in grammatischer Einstellung leicht zu sehen, durchaus aus idealen Gegenständlichkeiten aufgebaut.”*²⁰⁴ De taal op zich is een geheel aan ideële objecten die volledig onafhankelijk is van het actuele (of eerder fenomenologische) bestaan van de dingen. Ter illustratie haalt Husserl het woord 'Löwe' aan. Onafhankelijk van hoeveel leeuwen er zijn, en of er überhaupt leeuwen zijn, komt het woord slechts éénmaal voor en wijst ze één bepaald idee aan. Meetkundige ideële objecten zijn echter van een heel ander kaliber dan de taal waarmee ze uitgedrukt worden. Husserl onderscheidt namelijk het thematische, het onderwerp van de uitspraak, van de uitspraak zelf. *“Aber die Idealitäten der geometrischen Worte und Sätze, Theorien – rein als sprachliche Gebilde betrachtet - sind nicht die Idealitäten, die in der Geometrie das Ausgesprochene und als Wahrheit zur Geltung Gebrachte sind - die idealen geometrischen Gegenstände, Sachverhalte usw.”*²⁰⁵

Jacques Derrida vertaalt dit onderscheid in 'vrije' (*libre*) en 'gebonden' (*lié*) idealiteiten. De graad van idealiteit bij woorden, zoals Löwe, is *slechts* primair. Het is namelijk zo dat de uitspraak zelf ideëel is, maar het thematische onderwerp van de uitspraak is nog steeds gebonden aan een factueel-historische dimensie omdat Löwe een Duits woord is dat binnen een Duitstalige gemeenschap gebruikt wordt. *“Son objectivité idéale est donc relative et ne se distingue que comme un fait empirique de celle du mot « Lion » dans la langue française.”*²⁰⁶ Binnen deze taalgemeenschap verwijst het woord Löwe naar een leeuw van vlees en bloed als individueel fenomeen waarvan er meerdere (kunnen) bestaan. Het woord is ideëel in die zin dat het een bepaald idee uitdrukt dat vertaald kan worden naar *Lion* of Leeuw, maar tegelijkertijd is het in die vertaling gebonden aan het kennen van dit individuele dier binnen deze taalgemeenschap. *“La traductibilité du mot Lion ne sera donc absolue et universelle au principe. Elle sera conditionnée empiriquement par la rencontre contingente, dans une*

²⁰⁴ Ibid, 368.

²⁰⁵ Ibid, 368.

²⁰⁶ Derrida, inleiding, 62.

intuition réceptive, de quelque chose comme le lion."²⁰⁷ Met andere woorden, het gaat hier niet om een 'intelligibel object' (*objectité intelligible*) maar om een 'ontvangen object' (*objet de la réceptivité*).²⁰⁸ 'Vrije' ideële objecten daarentegen zijn objectief van een hogere graad in die zin dat zowel de uitspraak ideëel is, alsook het onderwerp van de uitspraak. De woorden zijn ideëel en verwijzen tegelijkertijd ook naar ideële zaken, zoals de stelling van Pythagoras die op geen enkele manier gebonden is aan individuele fenomenen. Het thematische onderwerp van de uitdrukking is in dit geval volledig 'vrij' en de woorden kunnen vertaald worden zonder enige afhankelijkheid van de taalgemeenschap of kennis van het individuele ding. Wat betreft dit onderscheid tussen 'vrije' en 'gebonden' idealiteiten stelt Derrida dat dit slechts impliciet aanwezig is in *De Oorsprong* maar noodzakelijk is om de absolute ideële objectiviteit van de geometrische objecten waar Husserl op doelt, te begrijpen.

James Dodd merkt hierbij op dat ook de taal zich in een zekere zin kan 'bevrijden' van haar gebondenheid door te reflecteren *over* taal, zoals bijvoorbeeld grammatica. Maar in dit geval is de idealiteit nog steeds niet volledig op zichzelf, zoals dat het geval is bij meetkundige objecten. De grammatica is namelijk nog steeds gebonden aan het bestaan van de taal en de taalgemeenschap zelf. Grammatica bereikt dus een hogere graad van idealiteit dan het woord "Löwe" maar blijft een gebonden idealiteit.²⁰⁹

Een nieuwe graad van ideële objectiviteit

Het wordt langzamerhand duidelijk dat taal een enorm belangrijke rol speelt in de constitutie van objectiviteit. Ze is niet zomaar een gereedschap waarmee we onze boodschap overbrengen, maar net de mogelijksvoorwaarde van deze nieuwe graad van objectiviteit. Het is namelijk zo dat wij ons altijd binnen een talige wereld begeven. De taal is een 'gebonden' idealiteit in zoverre het de manier representeert waarop wij ons intentioneel op de wereld richten. Zo biedt taal ons de mogelijkheid om een zekere afstand te creëren ten opzichte van de wereld en haar onmiddellijke gegevenheid.²¹⁰ In de talige ruimte is alles

²⁰⁷ Ibid, 63.

²⁰⁸ Ibid, 63.

²⁰⁹ Dodd, *Crisis and Reflection*, 114.

²¹⁰ Ibid, 115-116.

aanwezig voor ons, ze is onze 'menschheidshorizon' (*Menschheitshorizont*) waarbinnen we handelen en denken in en over de wereld.

*"Alles hat seine Namen bzw. ist nennbar in einem weitesten Sinne, d.h. sprachlich ausdrückbar. Objektive Welt ist von vornherein Welt für alle, die Welt, die "jedermann" als Welthorizont hat ... Sprache ist von ihrer Seite Funktion und geübtes Vermögen, korrelativ auf die Welt, das Universum der Objekte als sprachlich nach seinem Sein und Sosein ausdrückbares, bezogen. So sind Menschen als Menschen, Mitmenschheit, Welt - die Welt, von der Menschen, von der wir je reden und reden können - und andererseits Sprache untrennbar verflochten und immer schon in ihrer untrennbaren Beziehungseinheit gewiß, obschon gewöhnlich nur implizite, horizonthaft."*²¹¹

Onze taal als horizon is daarbij volledig verweven met de subjectieve constitutie van de fenomenen die wij waarnemen. Ze is dus niet zomaar een pure representatie van de wereld, maar veeleer een product van hoe wij als gemeenschap vanuit onze leefwereld de fenomenen ontvangen. Het is nu net binnen en dankzij deze talige structuur dat 'de oorsprong van de meetkunde' heeft kunnen plaatsvinden. Zoals hierboven beschreven steunt het ontstaan van deze ideële objecten volledig op een talige belichaming, allereerst via het woord, en vervolgens via het schrift. Om het in Derrida's terminologie te zeggen, enkel doordat wij reeds een eerste graad van idealiteit bereikt hadden, namelijk in de taal, konden we naar een tweede graad klimmen. Wat we hieruit meenemen is het feit dat de (eerstegraadse-) idealiteit van taal de (tweedegraadse-) idealiteit van de meetkunde enigszins relativeert. Voor Husserl ligt het belang in de oorsprong van de meetkunde in de uitzonderlijke sprong van onze natuurlijke attitude naar de ideële beschouwingen. Het gaat hier echter niet om één simpele sprong. De oorsprong van de meetkunde gaat niet over de geboorte van idealiteit, maar veeleer om de sprong naar een hogere graad van idealiteit die slechts mogelijk is gemaakt door de reeds aanwezige idealiteit in taal als mensheidshorizon.²¹²

Wat betreft de rol van taal in de fenomenologie zijn we echter nog lang niet uitgepraat. James Dodd schuift hieromtrent de stelling naar voren dat taal zelf in een zekere zin reeds het

²¹¹ Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie," 370.

²¹² Dodd, *Crisis and Reflection*, 120.

resultaat van een fenomenologie is, namelijk als structuur van hoe wij de wereld begrijpen en de essentie van de fenomenen vatten. De taal belichaamt als het ware ons fenomenologisch begrip van de wereld. De fenomenologie zou dan op zoek gaan naar datgene wat reeds belichaamd is in de taal en maakt daarbij tegelijkertijd gebruik van diezelfde taal.

“It is that which is “in” language already that phenomenology seeks to make its own; though in doing so, it is not thereby leaving language behind, as if it were attempting to take meaning out of language and turn it over to a phenomenological seeing that would no longer require embodiment in words. On the contrary, the bond between phenomenological thought and language is irremovable.”²¹³

Deze stelling roept echter heel wat vragen op. Is de taal noodzakelijk transcendentiaal? Als we taal willen onderzoeken vanuit een fenomenologisch perspectief, dienen we dan geen ‘eigen’ fenomenologische taal te gebruiken? Welke functie heeft taal binnen de fenomenologie? Op deze vragen zullen we verderop nog terugkomen.

De talige verleiding

Laten we nu terugkeren naar de vraag hoe de constitutie van de objectiviteit van meetkunde mogelijk is. Met andere woorden, hoe kon de oorspronkelijke intuïtie van de eerste wiskundige, en vervolgens van een groep wiskundigen, zich bevrijden van de subjectiviteit, en een op zichzelf staand ideëel object worden? Zolang de evidentie enkel gedragen wordt door een select groepje meetkundigen is er namelijk nog geen sprake van objectiviteit.

“Nun ist noch zu berücksichtigen, daß die Objektivität des idealen Gebildes durch solche aktuellen Übermittlungen des im Einen originär Erzeugten auf originär nacherzeugende Andere noch nicht vollkommen konstituiert ist. Es fehlt das verharrende Dasein der "idealen Gegenstände" auch während der Zeiten, in denen der Erfinder und seine Genossen nicht in solchem Konnex wach oder überhaupt nicht mehr am Leben sind. Es fehlt ihr Immerfort-Sein, obschon niemand sie in Evidenz verwirklicht hat.”²¹⁴

²¹³ Ibid, 119.

²¹⁴ Husserl, “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie,” 371.

Volgens Husserl zit de werkelijke totstandkoming van de objectiviteit in het schrift, "*Dadurch wird auch die Vergemeinschaftung der Menschheit auf eine neue Stufe erhoben.*"²¹⁵ Door het schrift komt de meetkundige intuïtie helemaal op zichzelf te staan. Het opent een voortdurende mogelijkheid tot de reactivering van het meetkundige idee, onafhankelijk van de oorspronkelijke selecte actief-begrijpende groep meetkundigen. De meetkunde wordt belichaamd door het schrift en is nu voor ieder zintuiglijk waarneembaar. Ze heeft een '*verhärtendes Dasein*'. Dit is het punt waarop de meetkunde volgens Husserl objectief wordt, alsook deel wordt van onze traditie.

Derrida wijst hierbij op de uitzonderlijke mogelijkheid van het schrift om de bepalende empirische subjectiviteit volledig uit te schakelen. Hier was het sprekend en intersubjectief subject (stap vier) niet toe in staat. Er ontbrak nog de mogelijkheid "*pour être absolument idéal, d'être libéré de tout lien avec une subjectivité actuelle en général. (...) Sans l'ultime objectivation que permet l'écriture, tout langage resterait encore captif de l'intentionnalité factice et actuelle d'un sujet parlant ou d'une communauté de sujets parlants.*"²¹⁶ De talige belichaming van de oorspronkelijke intuïtie in het schrift is noodzakelijk om de essentiële temporaliteit van de oorspronkelijke intuïtie om te vormen in iets historisch. Pas vanaf het schrift is de meetkunde 'getraditionaliseerd'.

Toch is de rol van het schrift enigszins ambigu: het is op zichzelf objectief ideëel, maar haar waarheid schuilt in het actieve begrip van haar woorden *door een subject*. Met andere woorden, dankzij het schrift kunnen we de waarheid opnieuw actief begrijpen, maar de woorden zelf zijn geen waarheid. Het schrift is een passief gegeven en dient niet per se actief begrepen te worden opdat het gereproduceerd kan worden. Dat houdt in dat we het schrift passief kunnen begrijpen op basis van associaties zonder te reflecteren over de originele zelfevidentie van de meetkundige objecten. Dit passieve begrijpen noemt Husserl 'de verleiding van taal':

"Es ist leicht zu bemerken, daß im menschlichen Leben schon, und zunächst in jedem individuellen von der Kindlichkeit zur Reife, das ursprünglich anschauliche Leben, das in

²¹⁵ Ibid, 371.

²¹⁶ Derrida, inleiding, 84.

*Aktivitäten auf dem Grunde sinnlicher Erfahrung seine ursprünglich evidenten Gebilde schafft, sehr schnell und in wachsendem Maße der Verführung der Sprache verfällt.*²¹⁷

Vanuit dit perspectief kunnen we nu dieper ingaan op de vooruitgang van de wetenschap vanaf de oorsprong van de meetkunde. Wanneer de meetkunde voor het eerst neergeschreven werd, is deze op een bepaalde wijze gearticuleerd in axioma's. Deze axioma's kunnen vervolgens passief begrepen worden en zonder dat een actief begrip noodzakelijk is, kan daar op deductieve wijze op verder gewerkt worden. De zaken die hieruit volgen, zijn betrouwbaar aangezien ze volgen uit de eerste axioma's die op hun beurt het product zijn van een actief begrip van de oorspronkelijke evidentie. Steunend op deze vooronderstelling, boeken de objectieve wetenschappen vooruitgang.

*“Die Deduktion in ihrem Fortschreiten folgt der formallogischen Evidenz, aber ohne das wirklich ausgebildete Vermögen der Reaktivierung der in den Grundbegriffen verschlossenen ursprünglichen Aktivitäten, also auch des Was und Wie ihrer vorwissenschaftlichen Materialien, wäre die Geometrie eine sinnenleerte Tradition, von der wir, falls uns selbst dieses Vermögen fehlte, nicht einmal wissen konnten, ob sie einen echten, wirklich einzulösenden Sinn hat und je hatte.”*²¹⁸

In reactie hierop stelt Husserl dat er een zekere waakzaamheid vereist is ten aanzien van het schrift. Via het schrift zijn we namelijk geneigd de oorspronkelijke evidentie van de meetkunde slechts passief te begrijpen. Het is echter niet voldoende om de zaken passief te begrijpen. Enkel door *ook* actief de zaken opnieuw op te roepen, kunnen we teruggrijpen naar de originele waarheid van de evidentie. Enkel zo nemen we een bepaalde 'verantwoordelijkheid' op voor deze ideële objecten.²¹⁹ De fout van het objectivisme ligt volgens Husserl dan ook in het feit dat het zich blindelings vastklampt aan het passieve begrijpen. Niet alleen activeert het de meetkundige ideeën niet langer, het ontkent daarbij ook nog eens deze subjectieve mogelijkheid. Door deze mogelijkheid uit te sluiten, is het objectivisme de subjectieve oorsprong van zijn ideële objecten volledig vergeten. Deze

²¹⁷ Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie," 372.

²¹⁸ Ibid, 376.

²¹⁹ Dodd, *Crisis and Reflection*, 133.

oorsprong ligt volgens het objectivisme veeleer bij de vaststaande axioma's. Met *De Oorsprong* wil Husserl erop wijzen dat deze axioma's slechts het product zijn van een subjectief proces, namelijk het actieve begrip van de oorspronkelijke intuïtie. Exact hier zien we volgens Derrida de originaliteit van *De Oorsprong*: het illustreert op welke manier historiciteit en objectiviteit met elkaar verweven zijn.

3.3 De oorsprong van het evenement

De vraag is nu op welke manier we in deze uitzetting over de oorsprong van de meetkunde ruimte kunnen maken voor een evenement. Mijn hypothese hierover is dat Husserl in *De Oorsprong* een evenement beschrijft, maar dat de eenmaligheid van dit gebeuren die hij hieraan toeschrijft, veeleer een symptoom is van de Krisis dan haar oplossing. Hierboven waren we reeds op enkele verschillen tussen Edmund Husserl en Alain Badiou gebotst. Kort gesteld, schetst Edmund Husserl een wereld waarbinnen er een objectieve en een subjectieve zijde is. Enerzijds is er objectief wetenschappelijk onderzoek, anderzijds wordt dit subjectief mogelijk gemaakt omdat het subject telkens hand in hand gaat met het objectieve. De wereld van Husserl is slechts transcendentaal waarneembaar door het subject. Zijn kritiek in *De Crisis* is dat deze subjectieve zijde volledig vergeten en verwaarloosd wordt, wat leidt tot een gebrek aan betekenis voor het leven. Alain Badiou daarentegen schetst een wereld met slechts een objectieve zijde. Het subject staat hier noodzakelijk buiten omdat het telkens wil ontsnappen aan de objectieve orde. Ook Badiou's wereld is slechts transcendentaal waarneembaar, maar dit transcendentale regime is objectief en, in een zekere mate, onafhankelijk van het subject. Badiou's crisis draait nu om de schijnbare onmogelijkheid tot verandering van dit transcendentaal regime.

Aan de hand van een bespreking van *De Oorsprong* vanuit een badiouaans kader wil ik nu duidelijk maken op welke manier we Badiou's evenement kunnen traceren in Husserls fenomenologie. Vervolgens wil ik met deze analyse aantonen dat de introductie van het evenement heel geschikt kan zijn om een uitweg te bieden uit Husserls Krisis.

Wanneer de oorsprong geteld wordt

Laten we allereerst dieper ingaan op Husserls stappenproces over de totstandkoming van de meetkunde. Hierboven beschreef ik reeds hoe volgens Husserl de eerste meetkundige bevangen werd door een bepaalde intuïtie. Deze intuïtie herhaalde zich meermaals en door een spel tussen passief en actief begrip kreeg de meetkundige een fascinatie voor zijn intuïtie. Vanuit een badiouaans kader kunnen we stellen dat de mens hier bevangen is door een onnoembare waarheid. Vanaf het punt van fascinatie is er niet langer sprake van een mens, maar van een subject dat een zekere trouw ontwikkelt ten opzichte van de waarheid. Deze waarheid overstijgt het dagelijkse denken binnen het transcendentaal regime van de mens. De meetkunde *avant la lettre* is praktisch ondenkbaar, maar de eerste meetkundige is erop uit de waarheid ervan trouw te verspreiden. Al gauw wil het subject deze waarheid verspreiden door deze op een bepaalde wijze aan zijn medemens te tonen. Opdat de medemens dit kunnen begrijpen, dienen ze de waarheid niet alleen passief van het subject te ontvangen, maar ook actief te reconstrueren. Eenmaal ook zij de waarheid gevat hebben en hierdoor gefascineerd zijn geraakt is het subject niet langer een individu, maar een groep meetkundigen *avant la lettre*. De sprong van subjectiviteit naar objectiviteit die Husserl maakt van de eerste vier stappen naar de vijfde stap is vervolgens erg gelijkaardig aan de beweging van het evenement bij Badiou. De oorspronkelijke intuïtie is de onbenoemde waarheid van het evenement dat leidt tot een subjectief proces van trouw in stap één tot en met stap vier. De vijfde stap van het schrift is dan de interventie, waarbij het evenement benoemd en dus objectief wordt. Deze objectivering leidt volgens Badiou tot een geheel nieuw transcendentaal kader, net zoals ook het neerschrijven van het schrift de traditie van de mensheid volgens Husserl geheel verandert. De mens wordt als het ware een 'nieuwe mens'.

Verder spreekt Husserl bij het schrift over een 'verleiding van de taal': het schrift biedt ons de mogelijkheid de intuïtie slechts passief te begrijpen. Het is echter enkel de handeling van het passief én actief begrijpen die ons toegang biedt tot de waarheid van de oorspronkelijke intuïtie. Ook deze stelling past perfect binnen Badiou's kader. De subjecten begrijpen de waarheid op een actieve en waarheidsgetrouwe wijze, maar vanaf deze benoemd is, hebben ze niet langer de waarheid vast maar slechts een product van de waarheid. De verleiding van de taal is voor Badiou dan een noodzakelijk gevolg van de inval van de waarheid. Het leidt tot

een nieuw transcendentiaal regime van waaruit we de wereld begrijpen. Evenwel geeft Badiou toe dat hier een zeker gevaar in schuilt. We mogen het passief begrip van de benoemingen niet voor waarheid aannemen, aangezien dit elke toegang tot de werkelijke waarheid zou blokkeren, en bijgevolg elke vorm van verandering zou uitschakelen.

Wanneer we dan kijken naar de opzet van *De Oorsprong*, dan zien we dat ook deze erg goed te begrijpen valt vanuit een badiouaans kader. Husserl stelt de vraag naar hoe objectiviteit subjectief kan ontstaan en verbindt in zijn tekst historiciteit met ideële objectiviteit. Ook Badiou geeft ons impliciet de indruk dat geschiedenis en objectiviteit samenhangen. De ene traditie volgt de andere op, en elk hebben ze hun eigen transcendentiaal regime dat telkens voortkomt uit een subjectieve oorsprong in de kunst, liefde, politiek of, in dit geval, de wetenschap. Alleen zal Badiou een strikt onderscheid maken tussen ideële of eeuwige waarheid en objectiviteit. De eeuwige waarheid is net datgene wat telkens ontsnapt aan de objectivering. Ze is enkel en alleen voor subjecten weggelegd die hier telkens opnieuw naar snakken en trachten vat op te krijgen. Objectiviteit daarentegen is een product van deze pogingen. De objectiviteit valt in essentie ten prooi aan verandering maar Badiou redt zich toch van het relativisme door de waarheid op een nieuw niveau te plaatsen, in het bereik van het subject, maar buiten het bereik van de taal en de filosofie.

Nu kunnen we ons afvragen of de afstand, die Badiou tussen het subject en de objectieve wereld creëert, ook zinvol is binnen Husserls fenomenologie. Deze vraag behandel ik door enerzijds dieper in te gaan op de manier waarop we wetenschappelijke revoluties binnen Husserls fenomenologie dienen te begrijpen, en anderzijds hoe de fenomenologie zich verhoudt tot de taal.

Wetenschappelijke revoluties

Hoewel Husserl zelf in een turbulente tijd van wetenschappelijke revoluties leefde, namelijk op het einde van de 19^{de} eeuw, wanneer onder andere de overgang van Euclidische naar elliptische en hyperbolische meetkunde plaatsvond, wordt deze thematiek niet expliciet besproken in *De Crisis*. Husserl zoekt net zoals vele collega's naar een grond voor de meetkunde en lokaliseert deze in de eeuwige zelfevidentie die enkel door het subject gevat kan worden. Maar hoe vertalen we deze theorie naar het concrete voorvallen van

wetenschappelijke revoluties? Midden 20^{ste} eeuw onderscheidt Thomas Kuhn twee soorten wetenschap: normale wetenschap en wetenschappelijke revoluties. Normale wetenschappen maken gestaag vooruitgang en bouwen telkens verder op de heersende axioma's waar er binnen de wetenschappelijke gemeenschap consensus over heerst. Dit is de klassieke vorm van objectieve wetenschap waarbij de axioma's gepresenteerd worden in handboeken en passief begrepen worden. Het kader waarbinnen deze wetenschappers te werk gaan noemt Kuhn een 'paradigma'. In *The Structure of Scientific Revolutions* wordt nauwkeurig beschreven hoe de wetenschappers binnen een bepaalde wetenschappelijke gemeenschap allen binnen één paradigma denken en hoe dit ook de manier van onderzoeken en kijken naar de wereld bepaalt. Bij een wetenschappelijke revolutie, daarentegen, zijn er enkele wetenschappers 'krankzinnig genoeg' om een intuïtie te volgen los van het heersende paradigma. Zij stappen daarbij af van de axioma's die zij voordien passief begrepen en produceren vanuit hun intuïtie een reeks geheel nieuwe axioma's die radicaal botsen met de oude axioma's. Dan komt er enige overtuigingskracht bij kijken om de wetenschappelijke gemeenschap mee te krijgen in dit nieuwe verhaal en over te schakelen naar een geheel nieuw paradigma dat nieuwe vragen stelt en de wereld vanuit een geheel ander perspectief benadert.²²⁰

Nu lijkt Husserl in *De Crisis* en *De Oorsprong* slechts één wetenschappelijke revolutie te identificeren, namelijk de oorsprong van de meetkunde, die enkel nog opgevolgd wordt door normale wetenschap. Wetenschap is volgens Husserl namelijk het telkens verder bouwen op de eerste axioma's. Hierboven wees ik er reeds op dat Husserl in confrontatie met wetenschappelijke revoluties wel degelijk op zoek gaat naar een grond van de meetkunde, door ons op haar subjectieve oorsprong te wijzen, maar dit biedt ons nog geen antwoord op de vraag waarom de concrete axioma's van de wetenschap dan kunnen veranderen. Waarom volstonden de axioma's die voortkwamen uit de oorsprong van de meetkunde niet? Indien deze veranderen, kunnen we aan hen niet hetzelfde eeuwige karakter toeschrijven als aan die van de eeuwige zelfevidentie die het subject ontdekt.

Hoe dienen we wetenschappelijke revoluties dan te begrijpen binnen Husserls fenomenologie? We zouden kunnen stellen dat elke wetenschappelijke revolutie Husserls

²²⁰ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

stappenplan van *De Oorsprong* doorloopt en dat deze telkens uitmondt in nieuwe axioma's en bijgevolg nieuwe geschriften. Wanneer meetkundigen zich niet langer laten leiden door een zuiver passief begrip van de handboeken, ontstaat er de mogelijkheid tot verandering. Dan kunnen zij opnieuw gegrepen worden door de waarheid die ontstaat binnen een spel van passief *en* actief begrijpen. Deze nieuwe confrontatie kan op haar beurt weer leiden tot nieuwe axioma's waarop de normale wetenschap kan verder bouwen en dit proces kan zich *ad infinitum* herhalen. Enerzijds hebben de axioma's die hier telkens uit voortkomen een zekere vorm van universaliteit, omdat er op universele wijze verder op gebouwd kan worden. Anderzijds zijn de axioma's in essentie niet eeuwig omdat ze de waarheid niet in haar volledigheid kunnen vatten, maar er telkens slechts een product van zijn. Met andere woorden, vanaf het punt waarop de waarheid neergeschreven wordt, verliest ze haar eeuwigheid en wordt ze deel van de traditie.

We zien hier dat we, net zoals Badiou, de objectiviteit en eeuwige waarheid van elkaar losrukken. Het schrift, of de benoeming, is de muur tussen beiden. Wanneer de waarheid namelijk geteld wordt als één, wordt ze deel van de traditie en verliest ze haar eeuwige karakter, ze wordt historisch en objectief. De axioma's zijn dus telkens slechts een mogelijke presentatie van de originele waarheid. Enerzijds is de benoeming noodzakelijk opdat de normale wetenschap vooruitgang kan boeken. Anderzijds vereist dit proces enige waakzaamheid. We mogen de objectieve benoemingen, ofwel feiten, namelijk niet voor waarheid aannemen. Wanneer we dat wel doen, komen we tot de pijnpunten die zowel in de Krisis van Husserl als in de crisis van Badiou voorkomen.

Met deze cocktail van Kuhn, Badiou en Husserl komen we tot een min of meer bevredigend antwoord op de vraag hoe we wetenschappelijke revoluties dienen te begrijpen binnen Husserls filosofie. We kunnen ons echter nog afvragen of we de 'zelfevidentie' waar Husserl over spreekt zomaar kunnen gelijkstellen aan de 'waarheid als inconsistente veelheid' van Badiou. Verder botsen we ook op de moeilijke spanning tussen een min of meer op zichzelf staande objectiviteit van Badiou en het fenomenologisch correlationisme van Husserl. Nu lijkt het mij interessant om terug te keren naar de rol van taal.

Zu den Worten selbst!

Hierboven sprak ik reeds over de rol van taal in Husserls *De Oorsprong*. We zagen daar dat taal voor Husserl een gebonden idealiteit is, geconstitueerd door het subject, en dat wij ons altijd binnen een talige wereld begeven. Taal is als het ware onze 'menschheidshorizon'. Hierdoor creëert onze talige structuur een bepaalde afstand tussen het subject en de wereld. Ze vormt een ideëel kader van waaruit we de wereld begrijpen. Husserl besteed echter bitter weinig aandacht aan de fenomenologische implicaties van deze taalkwestie. Nu rees hierboven reeds de vraag of taal in een zekere zin niet het resultaat is dat de fenomenologie voor ogen heeft, namelijk een structuur van hoe wij de wereld begrijpen en de essenties van de fenomenen vatten.

Wat als we nu de hypothese naar voren schuiven dat Husserls fenomenologische theorie in feite een theorie van taal is? De talige structuur illustreert namelijk hoe wij ons intentioneel op de objecten richten. Deze intentionaliteit en de essentie van hoe wij onze aanschouwingen begrijpen, zit vervat in de betekenis en het conventioneel gebruik van de woorden. Verder is de taal ook volledig ingebakken in onze leefwereld. Enerzijds biedt ze ons de woorden aan om onze spatio-temporele waarnemingen te vormen, anderzijds omvat ze onze thuiswereld. Ze biedt ons een conventioneel kader aan van hoe wij, als taalgemeenschap, de dingen moeten begrijpen. Haar woorden komen dan ook voort uit onze traditie. Indien we de fenomenologie dan begrijpen als een theorie over taal, dan gaat het correlationisme niet langer over de manier waarop onze ervaring van de wereld altijd gecorreleerd is aan het subject, maar veeleer hoe die ervaring altijd gecorreleerd is aan de taal. Het fenomenologisch vraagstuk is dan niet langer een vraagstuk naar hoe het subject onze ervaring constitueert, maar veeleer hoe de taal, die onze ervaring structureert, subjectief tot stand komt. Het gaat niet langer om een 'terugkeer naar de dingen', maar om een 'terugkeer naar (de oorsprong van) de woorden'.

Deze hypothese leidt ons dan naar het gedecentraliseerde subject van Badiou. Het subject is niet langer immer aanwezig, maar dat wil niet zeggen dat ze daarvoor minder belangrijk wordt. In het alledaagse leven begrijpen wij de wereld passief vanuit ons transcendentiaal regime. Dit is de talige dimensie die een brug vormt tussen de objectieve wereld en het subject. De wereld is dan objectief in de mate waarin de benoemingen in de taal haar

objectiveren. Net zoals de objectieve wetenschapper van Husserl de axioma's slechts passief begrijpt en hierop verder bouwt, begrijpt ook de alledaagse mens de taal op passieve wijze, en leeft hiermee verder in een (schijnbaar) objectieve wereld. Het punt waarop de mens niet langer binnen deze taal denkt, maar haar transcendentaal regime overstijgt, is dan het punt waarop de mens bevangen wordt door een oorspronkelijke intuïtie zoals die beschreven wordt in *De Oorsprong*. Deze onbenoemde intuïtie maakt van de mens een subject, en het waarheidsgetrouw uitdragen van deze intuïtie zorgt voor een evenement dat op haar beurt resulteert in een nieuwe benoemingen. Zo komen we tot een geheel ander transcendentaal regime dat op haar beurt de wereld weer op een nieuwe wijze objectiveert. De relatie tussen het subject en de objectieve leefwereld houdt dan in dat objectieve leefwereld telkens een subjectieve oorsprong heeft maar dat deze vanaf de benoeming het subject achterwege laat. Door het subject los te rukken van de status quo, zien we langzamerhand hoe er een weg naar een fenomenologie van de verandering wordt vrijgemaakt.

De eeuwige zoektocht naar betekenis voor het leven

Wanneer we nu terugkeren naar beide crisis-projecten, dan zien we dat het naïef-passief begrip van de taal de werkelijke boosdoener is. Men schrijft valselijk waarheid toe aan de benoemingen wat leidt tot een objectivisme en een crisis van de negatie. Beide filosofen zien de oplossing dan ook in de komst van het subject dat de waarheid actief begrijpt. Voor Husserl leidt de Krisis tot een verlies aan betekenis voor het leven. Zoals hierboven reeds aangehaald, blijft Husserl echter erg vaag over de concrete betekenis hiervan. Dit 'verlies aan betekenis voor het leven' hangt nauw samen met de negatie van het subject. De betekenis voor het leven zit namelijk niet in de benoeming of in het objectieve transcendentale regime, maar veeleer in het subject-zijn, in de mogelijkheid om onze eigen wereld te overstijgen en een glimp op te vangen van de waarheid van het inconsistente Zijn. In *De Oorsprong* zien we betekenis voor het leven in de subjectieve ontmoeting met de zelfevidentie waar de eerste meetkundigen door gegrepen waren. Nu kunnen we stellen dat ook de elliptische en hyperbolische meetkunde door exact zo'n subjectieve ontmoeting tot stand kwamen. De betekenis voor het leven schuilt dan in het subject-woorden van de mens en de trouw ten opzichte van het evenement. Eenmaal er een nieuw transcendentaal regime tot stand

gekomen is, wordt dit subjectief oorsprongsverhaal slechts een vage herinnering of anekdote, en blijven we enkel met de objectieve woorden achter.

Nu kunnen we ten slotte het belang van Badiou's crisis van de negatie voor Husserl begrijpen. Badiou's crisis zit in het feit dat er niet langer ruimte is voor een evenement waarin we als subject gegrepen worden door een waarheid. De mens is vergeten wat het is om een subject te zijn. Het is volgens hem net in deze voortdurende zoektocht van de mens om zich *als subject* te laten overvallen door de waarheid dat de werkelijke betekenis voor het leven schuilt. Enkel zo kan de mens loskomen van de schijnbaar objectieve wereld, enkel zo kan de mens het passief begrijpen overstijgen en actief instaan voor de creatie van een nieuw transcendentaal regime. Voor Husserl bleef het onduidelijk wat exact de betekenis voor het leven was. Aan de hand van *De Oorsprong* zouden we nu kunnen stellen dat de betekenis voor het leven in de oorspronkelijke, door en door subjectieve ontmoeting met de waarheid zit. Als Husserl dan loskomt van het idee dat deze waarheid noodzakelijk zelfevident is, en dat de ontmoeting ermee slechts eenmaal voorkomt, maar in tegendeel aanneemt dat de totstandkoming van objectiviteit een telkens opnieuw voorvallend subjectief proces is dat onze (fenomenologische) taal radicaal herstructureert, dan wordt het ons langzaam duidelijk hoe we kunnen overgaan van een statische fenomenologie naar een fenomenologie waar het subject telkens buiten haar menselijk vel springt, een 'fenomenologie van de verandering'.

CONCLUSIE

Wat krijgen we nu wanneer we de klassieke vroegtwentigste-eeuwse fenomenoloog Edmund Husserl tegenover de radicale politiek-metafysische hedendaagse denker Alain Badiou zetten? Als het toonbeeld van een norse Franse filosoof wil Badiou zich hardnekkig afzetten tegen elk van zijn voorgangers. Hij schuift ze gemakzuchtig af als sofist of tiran. We zagen doorheen de thesis echter dat dit vaak onterecht is. Zo ligt Wittgenstein, 'de sofist', bijvoorbeeld helemaal niet zo ver van Badiou. Beiden spreken over een wereld die volledig gestructureerd is door logica en ook de notie van taalspelen ligt helemaal niet zo ver van Badiou's concept van het transcendentale regime. Husserl was dan weer al te tiranniek volgens Badiou omwille van de misidentificatie van de filosofie als waarheidspraktijk en zijn correlationistische metafysica. In deze thesis hoop ik duidelijk gemaakt te hebben dat ook Husserl niet zo ver van Badiou ligt, en dat de twee elkaar zelfs op een interessante manier kunnen aanvullen. Daarbij blijkt Badiou ook een pak meer husserliaans dan dat hij zelf zou durven toegeven.

Ik vertrok vanuit een vraag die Françoise Dastur eerder al stelde in *Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise*: is er binnen de fenomenologie ruimte voor het plotse gebeuren van een evenement? Doorheen de thesis werd het duidelijk dat Husserl niet stilstaat bij het concept van verandering en daarom is onze onderzoeksvraag eerder: hoe kunnen we binnen de fenomenologie ruimte maken voor het plotse gebeuren van een evenement? Om daarmee aan de slag te gaan, haalde ik Alain Badiou erbij. Badiou vertrekt vanuit een radicaal andere vraagstelling. Terwijl Husserl eerder een klassiek metafysisch denker is, die wil zeggen hoe de dingen (voor ons) 'zijn', gaat Badiou eerder op zoek naar de mechanismen die ervoor zorgen hoe de dingen (voor ons) 'veranderen'. Om verandering denkbaar te maken, zet Badiou een dualistische metafysica op poten van een 'objectieve wereld' die aan ons verschijnt, en de waarheid van het inconsistente Zijn die hierbuiten ligt. Het subject dient dan als een brug om beiden te verbinden. Verder claimt Badiou een materialist te zijn omdat hij gelooft in een wereld die op zichzelf staat. De argumenten die hij hiervoor aanhaalt, blijken echter op losse schroeven te staan, en zijn dualistische metafysica lijkt hem toch eerder naar het idealisme te leiden.

Wanneer we beide filosofen naast elkaar leggen, zien we dat ze toch niet zoveel van elkaar verschillen dan wat we in eerste instantie zouden denken. In zekere zin maakt Badiou een gelijkaardige beweging als Husserl. Hij onderzoekt op welke manier de dingen aan ons verschijnen en hoe wij er als subject toe komen de dingen züs of zo te begrijpen. Badiou spreekt dan wel van een 'objectieve wereld' maar de manier waarop deze aan ons verschijnt, is toch telkens in zekere zin geconstitueerd door het subject en haar Waarheid. Het grote verschil tussen Badiou en Husserl zit echter in het feit dat er bij Badiou geen sprake is van een voortdurend constituerend subject. Badiou onderscheidt het alledaagse mens-zijn van het subject-zijn. Het alledaagse mens-zijn is een passieve houding die niet constitueert maar aanneemt wat ooit geconstitueerd is, namelijk het transcendentaal regime. Het actieve subject daarentegen vinden we enkel terug in de tijden van verandering, namelijk het voorvallen van een 'evenement'.

We zien dus een interessante sprong van het subject van Husserl naar dat van Badiou. Het verdient een uitgebreider onderzoek om deze beweging grondig te analyseren, maar dat zou ons te ver gebracht hebben van de onderzoeksvraag van deze thesis, namelijk de vraag naar het evenement van Badiou in de filosofie van Husserl. Deze vraag hebben we behandeld vertrekkende vanuit een crisis-context. Voor Husserl is er sprake van een Krisis van de Europese mensheid door het allesoverheersende objectivistische denken. Badiou's crisis leek in eerste instantie van een geheel ander kaliber te zijn. Het gaat bij hem om een crisis van de negatie, waardoor we niet langer in staat zijn tot verandering. Toch bleek dat beide filosofen enigszins op hetzelfde probleem botsen, namelijk dat de dogma's van de objectieve wetenschappen, en ruimer gezien, de objectieve wereld, leiden tot een verlies aan betekenis voor het leven, en het vergeten van het subject.

Voor beide filosofen ligt de uitweg uit de crisissituatie in het opnieuw betekenisvol maken van het subject, maar de uitwerking hiervan verschilt omwille van hun verschillende notie van het subject. Voor Husserl ligt de oplossing in de transcendentale fenomenologie. Door deze discipline te introduceren wil Husserl ons herinneren aan de subjectieve keerzijde van onze objectieve kennis. Dit wil hij illustreren door onder andere de oorsprong van de meetkunde nader te onderzoeken. In *De Oorsprong* zien we in vijf stappen hoe een subject bevangen wordt door een bepaalde intuïtie die uitmondt in de benoeming ervan in het schrift. Hier

vonden we een toegang voor Badiou's filosofie van het evenement. Husserl maakt in zijn analyse namelijk een onderscheid tussen de eerste vier stappen, waar de intuïtie zowel passief als actief begrepen wordt door het subject, en de vijfde stap waar de intuïtie benoemd wordt in het schrift en vervolgens slechts passief begrepen wordt. Dit onderscheid kunnen we vanuit een badiouaans perspectief nu begrijpen als de overgang van de subjectieve uitvoering van een evenement naar de interventie die een nieuw transcendentiaal regime tot stand brengt.

Vanuit dit perspectief kunnen we nu begrijpen waarom Husserl stelt dat met de komst van de (meetkundige) ideeën een 'nieuwe mensheid' ontstaat. Terwijl Husserl wil aantonen dat het subject voortdurend aanwezig is in deze ideeën, zien we in *De Oorsprong* net dat het subject de ideeën enigszins loslaat met de komst van het schrift. Hier kunnen we dan ook Badiou's onderscheid tussen de alledaagse mens en het creërend subject onderscheiden. Het subject is niet voortdurend aanwezig in de constitutie van onze alledaagse ervaring, maar het is wel verantwoordelijk voor de oorsprong van de ideeën die het transcendentiaal regime telkens (her)structureren. Daarbij schoof ik ook nog de hypothese naar voren dat de talige structuur van het transcendentiaal regime het resultaat is van de fenomenologie. De fenomenologie voert namelijk onderzoek naar de essentie van de dingen, zoals die aan ons verschijnen.

Ten slotte stonden we ook nog stil bij het voorvallen van wetenschappelijke revoluties. Het fenomeen van de wetenschappelijke revoluties dwingt ons de totstandkoming van axioma's te herzien. Gezien de axioma's doorheen de tijd veranderd zijn, kan het niet anders dan dat er ook meerdere subjectieve constituties geweest zijn, zoals die van de oorsprong van de meetkunde. Hier biedt Badiou's notie van het evenement nu een antwoord op. We kunnen de wetenschappelijke revoluties verklaren aan de hand van de mogelijkheid tot radicale verandering in het transcendentale regime, veroorzaakt door het subject en het evenement. Wanneer we vanuit deze reflecties dan terugkeren naar de crisis van Badiou, zien we haar relevantie voor Husserl. Het objectivisme zorgt ervoor dat er niet langer nagedacht wordt over de subjectieve oorsprong van onze objectieve kennis. Exact in deze subjectieve oorsprong ligt de betekenis voor het leven: in het voorvallen van een evenement en de totstandkoming van een nieuw transcendentiaal regime, wordt de mens een subject. Bijgevolg

kan het subject enkel in rekening worden gebracht door het opnieuw openstellen van de mogelijkheid tot radicale verandering.

Zoals een filosofisch onderzoek dat betaamt, leidt de analyse van één vraag tot tal van andere vragen die helaas niet behandeld konden worden in deze thesis. Zo kunnen we ons afvragen of het wel legitiem is om te stellen dat Badiou's subject het transcendentaal regime 'constitueert'. Ook het statuut van waarheid is in deze thesis eerder op de achtergrond gebleven. Hoe dienen we waarheid bij beide filosofen te begrijpen? Hoe verhoudt Husserls notie van de oorspronkelijke intuïtie of zelfevidentie zich tot Badiou's notie van waarheid? En ten slotte zweefde ook de vraag naar het subject van beide filosofen als een spook door deze thesis. Mogen de haken en ogen van mijn reflecties dan stof tot nadenken zijn voor verder onderzoek.

BIBLIOGRAFIE

Badiou, Alain. *Alain Badiou door Alain Badiou*. Vertaald door Peter Cockelbergh en Bas Matthyssens. Amsterdam: Uitgeverij Parrèsia, 2021.

Badiou, Alain. *Alain Badiou par Alain Badiou*. Parijs: Presses Universitaires de France, 2021.

Badiou, Alain. *Conditions*. Parijs: Éditions du Seuil. 1992.

Badiou, Alain. *Le Siècle*. Parijs: Éditions du Seuil. 2005.

Badiou, Alain. *L'être et L'événement*. Parijs: Éditions du Seuil, 1988.

Badiou, Alain. *Logiques Des Mondes: L'être et L'événement, 2*. Parijs: Éditions du Seuil, 2006.

Badiou, Alain. *Theoretical Writings*. Vertaald en uitgegeven door Ray Brassier en Alberto Toscano. London: Bloomsbury Academic, 2015.

Badiou, Alain. *Trump*. Cambridge: Polity Press. 2019.

Beyer, Christian. "Edmund Husserl." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd op 4/02/2021. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/husserl/>.

Bossert, Philip. "A Common Misunderstanding Concerning Husserl's Crisis Text." *Philosophy and Phenomenological Research* 35, nr. 1 (1974): 20-33.

Bosteels, Bruno. "Aan gene zijde van formalisatie." In *Het uur van de waarheid: Alain Badiou, revolutionair denker*, uitgegeven door Richard de Brabander, 121-138. Kampen: Ten Have, 2006.

Brassier, Ray. "Presentation as anti-phenomenon in Alain Badiou's Being and Event." *Continental Philosophy Review* 39, nr. 1 (2006): 59-77.

Carr, David. "The Crisis as Philosophy of History." In *Science and the Life-World : Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, uitgegeven door David Hyder en Hans-Jörg Rheinberger, 83-99. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Carr, David. *The Paradox of Subjectivity: the self in the transcendental tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Carr, David. Voorwoord van *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An introduction to phenomenological Philosophy* (Edmund Husserl.) Vertaald door David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Dastur, Françoise. "Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise." *Hypatia* 15, nr. 4 (2000): 178–89.

de Brabander, Richard. "Een logische revolte." In *Het uur van de waarheid: Alain Badiou, revolutionair denker*, uitgegeven door Richard de Brabander, 13-30. Kampen: Ten Have, 2006.

Derrida, Jacques. Inleiding in *L'origine de la géométrie*, uitgegeven door Jacques Derrida, 3-171. Parijs: Presses Universitaires de France, 2011.

Dodd, James. *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Girardi, Lorenzo. "Experience and Unity in Husserl's Solution to the Crisis." In *Phenomenology and Experience: New Perspectives*, uitgegeven door Antonio Cimino, 81-98. Boston: Brill, 2019.

Hallward, Peter. "Order and Event." *New Left Review*, nr. 53 (2008): 97–122.

Heffernan, George. "The Concept of Krisis in Husserl's *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*". *Husserl Studies* 33, nr. 3 (2017): 229–57.

Husserl, Edmund. *De crisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie*. Vertaald door Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2018.

Husserl, Edmund. "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem." In *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, uitgegeven door Walter Biemel, 365-386. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserl, Edmund. "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie." In *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, uitgegeven door Walter Biemel, 314-356. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, uitgegeven door Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserl, Edmund. "Die transzendente Phänomenologie als Ontologie." In *Edmund Husserl's phenomenology*, uitgegeven door Joseph Kockelmans, 246-251. West Lafayette: Purdue University Press, 1994.

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: first book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Vertaald door Fred Kersten. Dordrecht: Kluwer, 1998.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Uitgegeven door Karl Schuhmann. Dordrecht: Springer Netherland, 1976.

Kockelmans, Joseph. *Edmund Husserl's phenomenology*. West Lafayette: Purdue University Press, 1994.

Kolen, Filip. "Inleiding tot "De Crisis van de Europese Wetenschappen en de Transcendentale Fenomenologie" van Edmund Husserl." Onuitgegeven manuscript, Universiteit Gent.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Parijs: Presses universitaires de France, 1991.

Pluth, Ed. *Badiou: a philosophy of the new*. Cambridge: Polity, 2010.

Rockmore, Tom. *Kant and phenomenology*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Sparrow, Tom. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Trizio, Emiliano. "What is the Crisis of Western Sciences?." *Husserl studies* 32, nr. 3 (2016): 191–211.

Trnka, Jakub. "The Crisis of Western Sciences and Husserl's Critique in the Vienna Lecture." *Sophia* 59, nr. 2 (2020): 185–96.

Van Houdt, John. "The Crisis of Negation: An Interview with Alain Badiou." *Continent* 1, nr. 4 (2011): 234–38.

Wambacq, Judith. "Fenomenologie." In *Deleuze Compendium*, uitgegeven door Ed Romein, 345–359. Amsterdam: Boom, 2009.

Yazicioğlu, Sanem en van der Heiden, Gert-Jan. Voorwoord van *De crisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie* (Edmund Husserl.) Vertaald door Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2018.

Zahavi, Dan. *Husserl's legacy: phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2019.