Tilburg University

Op zoek naar een waarheid die verplicht

Jonkers, P.H.A.I.

Published in:

Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie

DOI:

[10.2143/bij.58.2.2002398](https://doi.org/10.2143/bij.58.2.2002398)

Publication date:

1997

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Jonkers, P. H. A. I. (1997). Op zoek naar een waarheid die verplicht: Coreferaat bij L. Boeve, De weg, de waarheid en het leven. *Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 58(2), 194-205.
<https://doi.org/10.2143/bij.58.2.2002398>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Tweede co-referaat middagzitting

OP ZOEK NAAR EEN WAARHEID DIE VERPLICHT

PETER JONKERS

In dit artikel wil ik vertrekken vanuit een belangrijke idee uit de tekst van Lieven Boeve, namelijk die van het verplichtend karakter van de waarheid. Eerst zal ik deze problematiek vanuit een meer algemene filosofische invalshoek benaderen; daarbij zal ik in het bijzonder aandacht besteden aan de verhouding tussen de universaliteit van de waarheid en particulariteit van de religieuze traditie. Op basis van deze analyse zal ik vervolgens enkele vragen stellen bij de verbinding die Boeve legt tussen waarheid, particulariteit en traditie via de notie van het tekort.

1. Het verplichtend karakter van de waarheid

Het thema van het verplichtend karakter van de waarheid loopt in zekere zin als een rode draad door de tekst van Boeve. Het komt zowel ter sprake bij zijn schets van de verschillende standpunten in het hedendaagse waarheidsdebat als bij de uitwerking van zijn eigen positie. Om me tot deze laatste te beperken wijs ik op de verbinding die Boeve legt tussen waarheid en gerechtigheid. Waarheid wordt voor hem gekenmerkt door een onophefbare pluraliteit en getuigt op die manier van de onmogelijkheid om de veelheid aan particuliere verhalen te verzoenen. Deze visie op de waarheid is echter geen vrijblijvend inzicht, maar brengt een verplichting tot rechtvaardigheid met zich mee. Rechtvaardig is degene die deze pluraliteit niet hegemonisch poogt te verzoenen door het verhaal van de ander in of uit te schakelen in/uit het eigen verhaal, maar respectvol, attent getuigt van het verschil. Op deze manier wordt, theologisch gezien, de evangelische optie voor de arme verwoord en het onrecht geduid.

Ik denk dat het van groot belang is om het verplichtende karakter van de waarheid op de voorgrond te plaatsen, met name als het gaat om de verhouding tussen waarheid en (godsdienstige) traditie te denken. Vanuit deze optiek verschijnt waarheid niet alleen als iets waar de mens in de kennis op betrokken is, maar ook als datgene waar hij als handelend wezen op gericht is. Deze nadruk op de praktische dimensie van de waarheid stelt ons in staat om enigszins afstand te nemen van de heersende opvatting, die de waarheid inperkt tot objec-

tiviteit en bijgevolg de waarheid van de positieve wetenschappen tot de enige echte waarheid verklaart. Alleen vanuit deze afstandname kan de vraag naar de eigen waarheid van de traditie op een adequate wijze gesteld worden, d.w.z. zonder te vervallen in het gebruikelijke dualisme van traditie *versus* waarheid of van particularisme *versus* universalisme. Bovendien kunnen we op deze manier de nogal abstracte wijsgerige vraag naar wat waarheid is concretiseren en radicaliseren met behulp van fundamentele existentiële ervaringen van de mens als waarheidszoekend wezen. In het domein van het praktische, meer bepaald van de ethische verplichting, toont de waarheid haar scherpste kanten, waaraan wij ons kunnen en moeten schuren. In de geschiedenis van de filosofie bestaat er een lange traditie van Socrates tot Levinas die getuigenis aflegt van deze band tussen waarheid en (ethische) verplichting, en die de consequenties daarvan voor het denken onderzoekt. Door deze band als uitgangspunt van onze reflecties over waarheid te nemen krijgt het denken daarover dus een bepaalde radicaliteit en kunnen we de waarheid over de waarheid achterhalen, met name in het kader van de discussies daarover in de hedendaagse filosofie.

Reflecteren over een waarheid die verplicht stuurt ons denken twee kanten uit. In de eerste plaats is er het principiële inzicht dat wij verplicht zijn tot waarheid. Van waar komt deze verplichting en wat houdt zij in? In de mate dat wij niet zo maar een willekeurige mening proberen te verkopen, maar een inzicht pogen te formuleren, heeft ons spreken steeds een waarheidspretentie. Of die pretentie al dan niet wordt waargemaakt en de wijze waarop dat gebeurt, is hier nog niet aan de orde; dat is een ken theoretische en wetenschapsfilosofische vraag. Het gaat hier om iets principiëlers, namelijk de stelling dat de mens als denkend wezen steeds pretendeert iets waars te zeggen. Natuurlijk, wij kunnen anderen beliegen en bedriegen, wij kunnen de waarheid geweld aandoen, etc. Maar al deze vormen van geweld zijn zelf slechts mogelijk en als zodanig herkenbaar dankzij die waarheidspretentie zelf. Als zodanig hangt zij samen met de structuur van het denken en kan dus niet geloochend worden zonder het denken zelf te ontkennen. Als structurele mogelijkheidsvoorwaarde voor het denken verwijst die waarheidspretentie naar een orde waaraan de mens als denkend wezen deel heeft. Dit 'deelhebben aan' veronderstelt dat de mens aan deze orde *kan* participeren, dat hij er impliciet mee vertrouwd is. Hiermee bedoel ik dat hij enige notie heeft van wat waarheid inhoudt en zodoende uitgedaagd wordt om zich daartoe te verhouden. Wij staan onder het teken van de waarheid, hetgeen betekent dat wij ons verhouden tot een orde die in onszelf als denkende wezens is ingeschreven. Het opgeven van deze interioriteitsverhouding ten aanzien van de waarheid betekent zich overgeven aan het meest radicale nihi-

lisme en aan recht van de sterkste, het geweld. Maar tegelijk beseffen we dat deze vertrouwtheid en interioriteit nooit kan overgaan in een totale assimilatie van de waarheid door het kennen. Termen als 'staan onder het teken' en 'deelhebben aan' wijzen erop dat wij de waarheid niet in pacht hebben, dat zij nooit totaal en restloos aanwezig en openbaar is voor het kennen, maar steeds een niet te recupereren element van vreemdheid en exterioriteit heeft; de waarheid is altijd rijker en dieper dan wij met ons denken kunnen bevatten. Het inzicht dat wij tot waarheid verplicht zijn wijst dus op een eigenaardige verstrengeling van vertrouwtheid en vreemdheid, interioriteit en exterioriteit met betrekking tot de waarheid. In die zin is de verplichting tot waarheid een oneindige opgave voor de mens als denkend wezen.

Er is ook nog een andere dimensie aanwezig in het gegeven dat we ons verplicht weten tot waarheid. Wie spreekt, wil begrepen worden, wie nadenkt, stelt zich bloot aan de kritiek van anderen. In het 'begrepen willen worden' en het 'zich blootstellen aan kritiek' ligt een niet te negeren verwijzing naar universaliteit. Ik kan nooit de ultieme garant zijn van de begrijpelijkheid van mijn spreken, en evenmin van de juistheid van mijn denken. Of mijn denken en spreken waar zijn, wordt niet bepaald door het feit dat ik het tot waarheid decreteer en evenmin doordat de particuliere traditie waarin ik sta mijn uitspraken als 'politically correct' bestempelt. Waarheid verwijst krachtens zichzelf naar een orde die het particuliere overstijgt. 'Ieder zijn eigen waarheid', zoals men te genwoordig wel eens hoort, is een onzinnige bewering omdat zij ingaat tegen het wezen zelf van wat met deze term bedoeld wordt. Als ik spreek over onrecht, leugen en bedrog doe ik steeds méér dan uiting geven aan mijn individuele emoties en frustraties. Als ik een handeling of een uitspraak onrechtvaardig of leugenachtig noem, doe ik dat niet omdat ik dat toevallig zo vind, maar omdat het ook zo is, d.w.z. objectief, uitstijgend boven mijn individuele situatie, en ook boven de particuliere traditie waartoe ik behoort. In de mate dat mijn spreken een waarheidspretentie heeft, ligt daarin steeds een vraag naar een erkenning van die pretentie besloten, en die vraag wijst boven mijn particulariteit uit naar een universaliteit. Het gaat hierbij om veel meer dan de zuiver formele universaliteit op basis van een consensus en wederzijdse erkenning à la Habermas; deze erkenning is niet alleen maar het effect van vrije instemming, maar is zelf afhankelijk van een inhoudelijke orde, een substantiële waarheid.¹ Op-

¹ Hier ligt mijns inziens het zwakke punt van de positie van R. Visker ten aanzien van het debat over universaliteit en particulariteit van de waarheid. Universaliteit wordt door hem ten onrechte gelijkgesteld met transparante geldigheid binnen een 'heerschaftsfrei' discours in het spoor van Habermas. Vgl. R. Visker, 'Zin en geldigheid. Van een politiek naar een ethiek van de waarheid en verder'. In: Ph. Van Haute en S. Jusseling (red.), *Deconstructie en ethiek*. Leuven, Universitaire Pers, 1992, pp. 121 e.v.

nieuw wijst een elementaire menselijke ervaring dus op een belangrijke dimensie van de waarheid, namelijk haar onophefbare algemeenheid, die als norm voor de waarheid van mijn spreken en denken fungeert. Hoe die algemeenheid zich precies verhoudt tot de particulariteit staat nog te bezien. Maar in ieder geval lijkt mij een radicale verdachtmaking van elke universaliteit, gekoppeld aan een even radicaal pleidooi voor de particulariteit van de waarheid, onoverkomelijke problemen te stellen, en dat niet alleen omdat dit soort verdachtmakingen zelf een vorm van geweld zijn tegenover een lange en uiterst genuanceerde wijsgerige traditie, maar ook en zelfs in de eerste plaats omdat de term waarheid en onze ervaringen daarmee vanuit zichzelf naar een algemeenheid verwijzen.

Met deze opmerkingen over het verplicht zijn tot waarheid heb ik duidelijk proberen te maken dat een metafysische verankering van de waarheid noodzakelijk is, hoe weinig populair dit standpunt in onze tijd ook is. Metafysica staat in deze optiek voor de poging om het transcendentale te denken, d.w.z. om datgene tot voorwerp van systematische reflectie te maken wat in elk denken en spreken steeds verondersteld is, maar zich juist daarom ook steeds tot op zekere hoogte aan ons begripsvermogen onttrekt. Toegepast op de problematiek van de waarheid betekent dit dat de filosofie geen genoegen kan nemen met een waarheid die ze in de cultuur aantreft, maar daar bovenuit vraagt naar de waarheid over de waarheid, de vraag stelt waarom bepaalde inzichten die zich als waar aandienen, al dan niet waar zijn. Deze vraag kan alleen maar gesteld worden omdat het denken zich richt naar zijn eigen transcendentale norm, de waarheid, en niet volledig opgaat in datgene wat het poogt te denken.² Het feit dat wij vaak geneigd zijn dergelijke principiële inzichten over het hoofd te zien, zegt veel over het allesoverheersende karakter van de eindigheid in onze tijd; het essentiële, de waarheid als transcendentale voorwaarde van ons denken, raakt op de achtergrond, en het eindige, differentieële, plurale etc. dient zich aan als het absolute. Maar zelfs nu kan de filosofie haar ware aard niet miskennen: zij wil weten hoe het met de waarheid gesteld is, bij voorbeeld of zij als universaliteit of veeleer als particulariteit gedacht moet worden. Deze nood aan een metafysisch onderzoek van de waarheid is overigens niet alleen een intern filosofische aangelegenheid, maar heeft haar wortels uiteindelijk in de mens zelf, die zich nooit echt volledig op zijn gemak voelt bij zijn eigen evidenties. Filosofie is van oudsher een kritiek op de idolen van de tijd, op de waan van de dag.

² Vgl. L. Heyde, *Het gewicht van de eindigheid. Over de filosofische vraag naar God*. Amsterdam/Meppel, Boom, 1995, p.41. Overigens ben ik ook voor een aantal andere gedachten in deze tekst schatplichtig aan dit boek en zijn auteur.

Maar de band tussen waarheid en verplichting heeft ook nog een tweede aspect. Als mensen wonen wij niet in het rijk van de ideeën, maar leven via onze lichamelijkheid in een door tijd en ruimte begrensde wereld. Niet alleen ons denken, maar ook de waarheid zelf draagt daarvan de sporen. Denken doen we steeds vanuit een bepaald perspectief en in een bepaalde situatie, en ook de werkelijkheid die we proberen te denken is steeds in verandering. Bijgevolg is de waarheid waar ons denken op gericht is niet een soort universele meetlat, waarover ieder weldenkend mens zou beschikken; zij openbaart zich alleen maar aan ons als een veelheid en particulariteit van aan tijd en ruimte gebonden inzichten. In die zin zijn wij niet alleen verplicht tot waarheid, maar is de waarheid ook gebonden aan *ons* als lichamelijke mensen, levend in een natuurlijke en maatschappelijke wereld. Maar wat blijft er dan nog over van het universele en transcendentale wezen van de waarheid, zoals dat hierboven is uiteengezet? Lost zij zich niet op in een radicale veelheid wanneer zij wordt verbonden met de gefragmenteerdheid van het concrete leven? Laten we deze conclusie niet te snel trekken, en eerst onderzoeken wat de band met het geleefde leven voor de waarheid betekent. In haar verbinding met het leven treedt de praktische dimensie van de waarheid op de voorgrond. Waarheid is niet alleen een theoretische kwestie, maar is steeds ook verbonden met waarachtigheid, met een in de waarheid leven, kortom met de praktische dimensie van het menselijk bestaan. Hiermee worden we verwezen naar het domein van de leefwereld en de traditie. Hegel is een van de eersten geweest om aan te tonen dat familie, maatschappij en politiek, geschiedenis en religie, kortom de traditie niet buiten de redelijkheid en de waarheid staan, maar het werk van de rede zijn, ondanks alle contingentie en onredelijkheid die er manifest in aanwezig is. Juist daarom kan de traditie ook leefwijzen en betekenissen aan ons overleveren, en is zij op die manier het noodzakelijke bouwmetaal voor ons denken en handelen hier en nu. Stellen dat de traditie buiten de redelijkheid en de waarheid staat, betekent zo veel als zeggen dat de wijze waarop wij ons leven leiden, onze kinderen opvoeden, onze samenleving inrichten etc. alleen maar afhankelijk is van de waan van de dag; en een dergelijke irrationaliteit is een prijs die niemand bereid is te betalen, omdat zij tekort doet aan het wezen van de mens en zijn opdracht in de wereld. We kunnen dus niet anders dan zeggen dat de leefwereld en de traditie een eigensoortige waarheid hebben.

Vanuit deze optiek is waarheid datgene wat het leven leefbaar maakt, en wat op die manier te maken heeft met het goede leven. De band tussen waarheid en verplichting krijgt hierdoor een nieuwe betekenis: niet al datgene wat theore-

tisch denkbaar en beargumenteerbaar is, is ook leefbaar. Zodoende 'bindt' het geleefde leven de waarheid. Dit wordt met name duidelijk als we verder nadenken over de waarheid die in een religieuze traditie besloten ligt: deze laatste kan gezien worden als een samenhangend geheel van geslaagde pogingen om waarheid en het leven te verbinden, om waarheid en waarachtigheid samen te houden, en in die zin heeft zij een normatieve, verplichtende functie. Er is een wijsgerige analyse van de leefwereld en de traditie nodig om uit te maken of een bepaald denkbeeld het uithoudt in confrontatie met het concrete geleefde leven. Zoals gezegd brengt de verbinding met de leefwereld een element van particulariteit binnen in de waarheid. Zij verwijst immers naar een particuliere traditie waarin mensen als lichamelijke wezens steeds gevat zijn. Maar de band met het geleefde leven geeft aan deze particulariteit een nieuwe tekenwaarde binnen het huidige debat over waarheid: het besef van particulariteit maakt mij niet los van mijn gesitueerdheid hier en nu, zodat ik net zo goed allerlei andere particuliere posities zou kunnen innemen; daarentegen bindt dit bewustzijn mij juist aan deze specifieke particulariteit, omdat zij mijn identiteit in belangrijke mate bepaalt. Hier situeert zich het gelijk van De Dijn als hij pleit voor het behoud van en de zorg voor de traditie. De waarheid is aan ons als lichamelijke mensen gebonden, levend in een particuliere traditie. Maar deze gebondenheid is niet hetzelfde als fixatie en volledige determinatie. De erkenning van gebondenheid constitueert tegelijk een openheid. Daardoor zijn we in staat te vragen naar de waarheid van de traditie; en dankzij die openheid kunnen we ook trouw zijn aan een traditie zonder in traditionalisme te moeten vervallen.

Verder denkend langs deze weg kunnen we ook een antwoord formuleren op het hierboven geschetste probleem van de universaliteit versus de particulariteit, de eenheid tegenover de veelheid van de waarheid. De verwevenheid van de universaliteit en particulariteit van de waarheid is en blijft een paradox voor ons denken; maar daarom is zij nog geen dilemma, een keuze uit twee elkaar uitsluitende mogelijkheden. Om deze kwestie enigszins te verhelderen wil ik wat verder nadenken over de mogelijkheden en de relevantie van een 'strenge metafysica'.³ Een dergelijke metafysica is verworteld in het geleefde leven. Vanuit onze gebondenheid aan de leefwereld stellen we de vraag naar de waarheid daarvan. Deze leefwereld is immers geen monolithisch blok, maar vergt steeds interpretatie. En juist omdat de mens door zijn denken nooit totaal getermineerd is, maar steeds open staat naar wat die gebondenheid transcendeert, is deze interpretatie ook mogelijk. Op die manier kan hij de vraag stellen naar

³ Vgl. H. De Dijn, 'De relevantie van de metafysica'. In: W. Derkse (red.), *Denken aan wat ons ontspanst. Essays over de relevantie van de metafysica*. Kampen, Kok Agora, 1996, p.10 e.v.

de waarheid van (bepaalde aspecten van) die leefwereld, zoals bij voorbeeld van de traditie. Vanuit deze optiek moeten fundamentele menselijke en culturele ervaringen, zoals kwetsbaarheid en dood, zelfontplooiing, intersubjectiviteit, arbeid, trouw, waerachtigheid, transcendentie etc. tot begrip gebracht en geïnterpreteerd worden. Daartoe moet deze metafysica gebruik maken van een antropologische en cultuurfilosofische analytiek. Door zich zo te binden aan de waarheid van het geleefde leven bewijst zij haar relevantie voor mens en cultuur, en wint zij ook aan herkenbaarheid. De noodzaak van deze relevantie en herkenbaarheid wordt veroorzaakt door een belangrijke verschuiving in de zelfperceptie van de mens en de cultuur in de moderne tijd: de mens oriënteert zich niet langer naar het ideaal van het bios theoretikos, maar naar dat van het bios praktikos; als gevolg daarvan kan een hedendaagse metafysica niet volstaan met een actualisering van voor-moderne inzichten en theorieën. De particulariteit, de concrete verworteling van de mens, moet de plaats krijgen die haar toekomt. Uit deze analytiek komt de eigensoortige waarheid van de leefwereld naar voren. Het is een waarheid die getekend is door veelheid en particulariteit. Het komt er nu op aan deze particuliere waarheid in verband te brengen met andere mogelijkheden en ervaringen van het denken. Op die manier ontkedt het denken zijn openheid voor een meer universele waarheid. Door zich te laten raken door de werkelijkheid in haar volle diepte en breedte kan het denken deze openheid actualiseren. Zodoende komt de mens op het spoor van een intellectuele waarheid die weliswaar haar oorsprong vindt in de waarheid van de leefwereld, maar daar tevens bovenuit stijgt en zich als norm voor het geleefde leven en de traditie aandient. Het denken gaat niet volledig op in datgene wat het denkt, maar brengt ook een eigen inhoud met zich mee, een intellectuele rigiditeit en een perspectief op een transcendente waarheid die als een regulatieve idee voor het kennen functioneert. De metafysica is de systematische aandacht voor deze inhoud, zij is de poging om de waarheid over de waarheid te denken, en is in die zin transcendentiaal. Een dergelijke reflectie is allesbehalve een achterhaald intellectueel spel, maar heeft een essentiële functie voor het geleefde leven en bijgevolg ook voor de traditie: zij moet de waarheid die oprijst uit het leven vanuit een meer omvattend perspectief kritisch onderzoeken om te vermijden dat deze verstrikt raakt in de netten van de ideologie en het geweld. In die zin reikt dit denken zijn eigen norm aan de beleving, een norm die in staat is om de traditie werkelijk naar waarde te schatten. Een dergelijke metafysica, die tegelijk intellectueel is en ingeworteld in een bepaalde traditie, blijft niet beperkt tot "een analytiek van de beleving, maar reikt ook zelf de norm aan

ter beoordeling of zelfoverstijging van die beleving".⁴ Deze metafysica moet met andere woorden aan twee dingen tegelijk denken: zij moet in het leven verworteld zijn, maar het tegelijk van op enige afstand kritisch beschouwen, zij moet tegelijk particulier en universeel zijn. Merleau-Ponty drukt de paradox die in het samengaan van universaliteit en particulariteit, eenheid en veelheid van de waarheid treft uit: "we moeten bij machte zijn afstand te nemen om in staat te zijn tot een waarachtige binding - die steeds ook een binding aan de waarheid is."⁵

2. Het tekort van het tekort

Op grond van deze positie-bepaling wil ik twee vragen stellen bij de waarheidsopvatting zoals die naar voren komt in het artikel van Lieven Boeve; deze vragen cirkelen rond het onaanvulbare tekort dat de waarheid constitueert en de verhouding van het denken daartoe. Boeve verbindt waarheid met een radicale pluraliteit; de inzet van deze onderneming is de uitdaging die de veelheid aan tradities, discours en verhalen, kortom de ontmoeting met een concreet ander verhaal, stellen ten aanzien van het eigen verhaal. Het ernstig nemen van het verhaal van de ander betekent een inbreuk op de evident geachte universaliteit van het eigen discours en confronteert ons met een onophefbaar heterogeniteit, pluraliteit en particulariteit. Dit inzicht doet niet zozeer de waarheidsclaim van het eigen verhaal opgeven, maar "wijst op het onaanvulbare tekort in iedere waarheid". De waarheid over de waarheid ligt vanuit dit perspectief in de verhouding van mijn eigen waarheid tot het principiële tekort dat iedere waarheidsorde opent; waarheid is een open verhaal, een openstaan op wat zich niet laat vatten in het eigen verhaal.

Mijn fundamentele vraag hierbij is of een dergelijke opvatting van de waarheid als 'verhouding tot een onaanvulbaar tekort' de waarheid uiteindelijk niet tekort doet. Ik bedoel hiermee het volgende. In de lijn van een oude traditie bepaalt Boeve de waarheidsopvatting van de theologie als een *fides quaerens intellectum*. Wij hebben de waarheid niet in pacht, noch vanuit een filosofische, noch vanuit een theologische optiek, maar zijn er altijd naar op zoek. De universele waarheid dient zich altijd aan in de modus van de particulariteit en de veelheid. Ook Plato, toch een van de 'founding fathers' van de metafysica, schrijft uitvoerig over deze problematiek. In het *Symposium* spreekt Socrates over de filosofische eros als een kind van Poros en Penia, van vermogen en armoede of

⁴ H. De Dijn, 'De relevantie van de metafysica', p.17 e.v.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*. Paris, Gallimard, 1953, p.70.

tekort. De filosofie heeft de eigenschappen van haar ouders geërfd en staat als wijs-begeerte in tussen de wijze die weet en de onwetende.⁶ Ondanks dat de eros probeert dit tekort aan te vullen en zo in het eeuwige bezit van het goede, ware en schone te komen, mag de mens daar vanwege zijn sterfelijkheid niet al te erg op rekenen. Een moment van 'filosofische waanzin en geestvervoering' uitgezonderd, is en blijft de filosofie een begeerte naar en geen bezit van wijsheid, blijft het tekort onaanvulbaar. Maar, en dit punt is hier van essentieel belang, het ware op zich blijft ons zoeken naar waarheid en wijsheid wel oriënteren en voortstuwen.⁷ Wil de zoektocht van de filosofie naar waarheid of van het geloof naar inzicht zin hebben, dan moet ons zoeken een inhoudelijke oriëntatie hebben. Dit betekent niet dat er ergens in een nabij of ver verschiet een soort absolute waarheid voor ons voorhanden zou zijn, maar wel dat waarheid als regulatieve idee richting geeft aan ons spreken en denken. We kunnen op het spoor komen van deze idee door denkend te proberen de geleefde waarheid te overstijgen in de ervaring van een norm die steeds impliciet aan het denken en de beleving is meegegeven. Het transcendente karakter van die idee maakt dat zij nooit adequaat voor het denken aanwezig is, en in die zin blijft de waarheid aan ons verschijnen in de gedaante van veelheid. Maar door de transcendende beweging van het denken te voltrekken merken we dat die idee toch niet helemaal vreemd aan ons is en richting geeft aan ons waarheidsspreken. Welnu, de notie van waarheid als onaanvulbaar tekort en radicale pluraliteit lijkt me niet in staat om deze essentiële functie te vervullen. Wij komen er niet onderuit om sommige ideeën te beoordelen als adequatere pogingen om de waarheid te benaderen dan andere. Niet alle denkbeelden binnen onze cultuur zijn even waar, ook al kan geen enkel idee of denksysteem aanspraak maken op absolute, definitieve waarheid. De gedachte van de radicale pluraliteit van de waarheid gaat dus in tegen elementaire ervaringen van het denken. Deze ervaringen leren ons dat we beslist niet met lege handen staan om onderscheidingen en kwalificaties naar waarheid te maken.

Zelfs binnen de hedendaagse, door een schijnbaar radicale pluraliteit en differentie getekende cultuur speelt deze impliciete waarheidsopvatting een belangrijke rol. De differenties spelen zich immers af binnen het veld van een fundamentele identiteit. In een cultuur waarin deze identiteit vanzelfsprekend is geworden en daardoor uit ons bewustzijn is verdwenen, krijgen de differenties een schijnbare absolute luidheid. Maar deze identiteit die de differenties draagt, blijft een bepalende rol spelen in de beslissing welke differenties acceptabel zijn en

welke niet. Zo bestaat er een pluraliteit aan waarheden omtrent seksuele relaties, maar is desalniettemin kindporno perse onacceptabel.⁸ Maar waarom niet? Op grond waarvan kunnen we bepaalde vormen van pluraliteit wél aanvaarden en andere helemaal niet? Precies op grond van de genoemde identiteit, die echter vanwege haar 'bewusteloosheid' moeilijk filosofisch te thematiseren is. Hier dringt zich dus een kritisch onderzoek op naar het waarheidsgehalte van deze identiteit. Het gaat mij hier echter om een andere kwestie: het presenteren van het begrip van een pluraliteit en een onaanvulbaar tekort als het ultieme is filosofisch onbevredigend, omdat het geen rekenschap kan afleggen van een aantal elementaire ervaringen in verband met de waarheid. Bovendien biedt de notie van het tekort onvoldoende houvast om de onderliggende identiteit inhoudelijk te kwalificeren en te beoordelen, omdat zij uiteindelijk te leeg en te formeel is. Het tekort schiet zelf tekort om waarheid te kunnen kwalificeren. Om het in termen van de hierboven gegeven uiteenzetting te formuleren: een denken over waarheid dat zich beperkt tot een analytiek van de pluraliteit aan geleefde waarheden, schiet uiteindelijk tekort in zijn eigen opdracht, omdat het het transcendentale aspect van de waarheid buiten beschouwing laat en daardoor een inhoudelijke norm mist. Op grond hiervan rijst de vraag naar de noodzaak van een verheldering van de verhouding tussen een transcendente inhoudelijke bepaling van waarheid en waarheid als een principieel, niet aan te vullen tekort. Mijn tweede, daarbij aansluitende vraag heeft betrekking op de verhouding waarin de mens staat tot het tekort dat de waarheidsorde constitueert. Om de dreiging van een waarheidsrelativisme af te wenden stelt Boeve dat "het waarheidsgehalte van een particulier verhaal gekwalificeerd wordt ingeschat vanuit de verhouding ten aanzien van het onaanvulbare tekort." Deze gekwalificeerde verhouding is goed denkbaar vanuit een hermeneutisch, maar wordt erg problematisch vanuit een postmodern, differentieel perspectief. De radicale heterogeniteit van het postmodernisme verwijst immers niet naar verhouding, maar juist naar incommensurabiliteit. Onder het uit de wiskunde afkomstige begrip incommensurabiliteit worden onderling *niet* vergelijkbare grootheden verstaan, zoals bij voorbeeld de onmogelijkheid om $\sqrt{2}$ in een rationaal getal uit te drukken. In het postmodernisme wordt de term incommensurabiliteit gebruikt om de verborgen hegemonische tendenzen in het waarheidsbegrip van de hermeneutiek de pas af te snijden. Met name de zogenaamde hermeneutische 'Vorgriff der Vollkommenheit' wordt door deze kritiek geraakt.⁹ Maar de prijs van

⁸ L. Heyde, 'Gebroken zedelijkheid'. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 58, 1, 1996, p.78-9.

⁹ G.H.T. Blans, 'Hermeneutiek en deconstructie'. In: Th. de Boer e.a., *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van de mens- en cultuurwetenschappen*. Amsterdam/Meppeel, Boom, 1988, p.237.

⁶ Plato, *Symposium*, 204b.

⁷ Plato, *Symposium*, 209e e.v.

deze kritiek is een heterogeniteit die zo radicaal is dat elke verhouding tot de waarheid onmogelijk wordt. Hoe kan binnen het perspectief van een radicale heterogeniteit de verhouding tussen de verschillende waarheidsvelden onderling en tot de waarheid als tekort nog vruchtbaar functioneren? Om dit punt opnieuw in termen van de hierboven geformuleerde positie-bepaling te zeggen: voor de waarheidsaanspraken van ons spreken is het essentieel dat we in een verhouding staan tot een uitwendige norm; maar dit is alleen maar mogelijk indien deze norm niet alleen uitwendig is, maar ook inwendig in ons aanwezig is als een regulatieve idee. Op grond hiervan rijst ten tweede de vraag hoe een gekwalificeerde verhouding tot een waarheid als radicale heterogeniteit mogelijk is.

Summary

Looking for a Truth That Obliges

In this paper I want to query L. Boeve's postmodern notion of truth as deficiency and radical plurality. In order to do so, I depart from a general analysis of truth and its ethical implications, especially with regard to the relation between universality and particularity. By stressing the practical dimension of truth, it becomes possible to overcome the dominant opposition between the universal truth of positive science and the particularity of opinions and beliefs within (religious) traditions. In this way, the question of the specific truth of traditions and its relation to other dimensions of truth can be approached from a new perspective. First of all we are obliged to truth in the sense that all our thinking and speaking necessarily has a truth-presumption. As a thinking being man participates in an order of truth. This presupposes that he is implicitly familiar with it, that truth is to some extent interior in man. But on the other hand, this familiarity can never lead to a complete assimilation of truth by thinking. Truth is never completely present and manifest for thinking, but has an undeniable aspect of exteriority. Thus, the fact that man is obliged to truth implies a peculiar entanglement of interiority and exteriority with regard to truth. Another element in this obligation to truth is its universality. Man can never be the ultimate warrant of the truth of his thinking. If truth-claims have any sense, they must refer to a universality which lies beyond the particularity of individual situations and traditions. From this perspective, a radical imputation of any universality, related to a similarly radical plea for the plurality and particularity of truth poses insurmountable problems, because it is inadequate to our experiences of truth, and to the way in which truth functions in human thinking and speaking. This implies the necessity of a metaphysical analysis of truth, which focuses on the transcendental aspects of our obligation to truth. But there is also a second dimension in the relation between truth and obligation. Since man is a corporal being, his thinking is characterised by his spatio-temporal situation. This implies that truth only shows itself as a plurality and particularity of insights, within the givenness of concrete situations, e.g. religious traditions; it is bound to life in its concreteness. In this context another aspect of the ethical dimension of truth appears: truth is not only a theoretical matter, but is also related to faithfulness, to true life. The world we live in, with its socio-economical and cultural structures, traditions etc. has a specific truth, in spite of its manifest contingency and irrationality. From this perspective truth is what makes life liveable, and thus it is related to the good life. This

implies again that truth has a normative function with regard to life in its concreteness. Thus particularity and plurality are integrated into our conception of truth.

This entanglement of the universality and particularity, unity and plurality of truth remains a paradox for our thinking, but it is not necessarily a dichotomy. In order to think this paradox adequately a 'rigid metaphysics' is necessary. On the one hand this metaphysical thinking is rooted in the life-world and analyses its truth, characterised by plurality and particularity. But on the other hand this thinking has to relate the particular truth of the lived life with other possibilities and experiences of thinking. Thus it discovers its openness for universal truth as a regulative idea, that orientates our thinking about the truth of the life-world and its traditions, and can serve as its standard.

On the base of this analysis I query Boeve's position on two points. Firstly, I wonder whether his conception of truth as a 'relationship to an incompletionable deficiency' and as radical plurality is not deficient itself with regard to truth. It is evident that universal truth always manifests itself to human thinking in the mode of particularity and plurality (cf. above). But as a regulative idea it orientates our thinking and helps us to overcome the deadlock of radical plurality. Some substantial qualification of truth is necessary, and in my view Boeve's notion of truth as a deficiency cannot serve such a purpose. Secondly, I wonder whether Boeve's notion of truth as radical plurality enables him to maintain his claim that thinking has a 'relationship' with truth. Does the postmodern concept of plurality not imply an incommensurability, that excludes any relationship?

Peter Jonkers (1954) is hoogleraar in de wijsbegeerte en haar geschiedenis aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht.
Adres: Amersfoortseweg 10 A I, 3705 GJ Zeist.