

Deze download is uitsluitend voor eigen gebruik bedoeld.
Doorsturen per e-mail of anderszins, kopiëren, op websites of
andertzins op internet plaatsen, of verhandelen is niet toegestaan.

De boeken van Uitgeverij Nieuwezijds zijn verkrijgbaar in
de boekhandel en via www.nieuwezijds.nl.

Tien westerse filosofen

Redactie

MACHIEL KEESTRA

Deze uitgave is tot stand gekomen in samenwerking met
Studium Generale van de Universiteit van Amsterdam



UITGEVERIJ NIEUWEZIJD'S

Uitgegeven door: Uitgeverij Nieuwezijds, Amsterdam
Eindredactie: Marco Kunst, Amsterdam
Zetwerk: Nederhof Productie, Amsterdam

Copyright © 2000, 2002, 2010 de respectievelijke auteurs
Copyright foto J.-F. Lyotard © Sijmen Hendriks, Utrecht

ISBN 978 90 5712 050 X
NUR 730

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband, elektronisch of op welke andere wijze ook en evenmin in een retrieval system worden opgeslagen zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Hoewel dit boek met veel zorg is samengesteld, aanvaarden schrijver(s) noch uitgever enige aansprakelijkheid voor schade ontstaan door eventuele fouten en/of onvolkomenheden in dit boek.

Voorwoord

De Universiteit van Amsterdam beschikt, net als alle andere universiteiten en inmiddels ook enkele hogescholen, over een zogeheten Studium Generale. Door het Studium Generale worden lezingenseries, debatten, symposia, werkgroepen en cursussen georganiseerd voor studenten, medewerkers en geïnteresseerden van buiten de academische burgerij. Deze activiteiten zijn bedoeld om bij te dragen aan de academische vorming en richten zich daartoe inhoudelijk op grensgebieden: soms gaat het om nieuwe ontwikkelingen binnen een wetenschapsgebied, soms om de grens tussen verschillende wetenschapsgebieden en vaak over de relaties tussen wetenschap en cultuur in de brede zin.

Was er aan het begin van deze eeuw al sprake van de behoefte aan een dergelijk algemeen, academisch vormend deel van de wetenschappelijke opleiding, na de Tweede Wereldoorlog drong het besef ten volle door dat een wetenschappelijke opleiding vaak nogal eenzijdig was: de wetenschapper leerde te weinig om na te denken over de mogelijkheden en risico's van zijn vak, over de plaats van de wetenschap in de samenleving en cultuur. Vandaar dat in de jaren na de oorlog her en der begonnen werd met Studium Generale activiteiten. Begon dat in de vorm van een bundeling van algemeen toegankelijke colleges aan verschillende faculteiten, inmiddels zijn er speciale bureaus Studium Generale die aparte activiteiten organiseren. Daarbij houden zij rekening met ontwikkelingen in wetenschap en cultuur, de aard van de universiteit, de directe omgeving en de po-

tentiële bezoekers, zodat er een zeer heterogeen aanbod is ontstaan.

Bij alle verschillen naar plaats en tijd zijn er ook een aantal steeds weer terugkerende onderdelen in de programma's te herkennen. Het belangrijkste onderdeel is wel de filosofie en wel om twee redenen – die gelukkig met elkaar samenhangen. Ten eerste blijkt de filosofie steeds weer zeer geschikt om wetenschappelijke kwesties of aspecten van de verhouding tussen wetenschap en cultuur aan de orde te stellen. Ten tweede blijken filosofische onderwerpen zich over het algemeen in een brede belangstelling te mogen verheugen.

Ook de serie van tien lezingen die in het voorjaar van 1998 door Bert van der Schaaf en Machiel Keestra voor het Studium Generale van de UvA werden georganiseerd, waren succesvol. Toen werd voorgesteld om deze lezingen in boekvorm uit te geven leek dat dan ook een goed idee. Daarbij zijn er enkele inhoudelijke wijzigingen aangebracht: enkele besproken filosofen zijn afgefallen, terwijl er juist ook enkele aan het boek werden toegevoegd.

In deze bundel wordt een tiental belangrijke filosofen voorgesteld, waarvan de invloed nog steeds groot is. Het spreekt vanzelf dat het boek makkelijk uitgebreid had kunnen worden, met name met twintigste-eeuwse filosofen, omdat in deze eeuw de verscheidenheid van stromingen sterk is toegenomen. Het boek maakt dan ook geenszins aanspraak op volledigheid. Hetzelfde geldt voor de afzonderlijke filosofen die besproken worden: daar zij het nooit eens zijn geworden over hun vak, houden filosofen zich veelal met zeer uiteenlopende onderwerpen bezig. Omdat in kort bestek dus niet alle overwegingen en inzichten van iemand besproken kunnen worden dreigt een reeks van tien verschillende filosofen al snel onoverzichtelijk te worden. Vandaar dat ervoor gekozen is om bij elke filosoof in ieder geval aandacht te besteden aan diens ethische werk. Zodoende kan de lezer een vergelijking tussen de behandelde filosofen maken wat betreft hun ethische werk. Men kan zo de verschillen in aandacht, benadering en positie in het vizier krijgen. Bovendien zullen vele lezers juist over ethische kwesties ook vaker een eigen mening hebben dan over pakweg kentheoretische of taalfilosofische zaken en dus ook eerder tot een soort gedachtewisseling met de besproken filosofen kunnen komen. De verscheidenheid schuilt ten slotte ook nog in de verschillende teksten zelf: het betreft meestal uitgewerkte versies van de oorspronkelijke lezingen en er is niet naar gestreefd om die te homogeniseren. Immers, vele filosofen houden er hun eigen stijl en benadering op na, maar voor een publiek van toehoorders moet er in elk geval gestreefd worden naar begrijpelijkheid op het eerste gehoor. Ook is de eis, dat elke lezing apart gevolgd en begrepen diende

te kunnen worden, gehandhaafd voor de hoofdstukken van dit boek.

Ten slotte een woord van dank aan hen die bijgedragen hebben aan de totstandkoming van dit boek. Om te beginnen aan mijn collega Bert van der Schaaf, zonder wie de oorspronkelijke lezingenserie niet het licht had gezien. Aan Michiel ten Raa van Uitgeverij Nieuwezijds voor het vertrouwen dat de lezingenserie goed tot zijn recht zou komen tussen twee boekkafte. Vervolgens aan de auteurs, waarvan sommigen veel extra tijd en aandacht hebben besteed aan het voorbereiden van de afgedrukte tekst. Aan de redacteurs Céline Rutgers van der Loeff en Marco Kunst voor hun tekstaanwijzingen – vooral de laatste heeft eraan bijgedragen dat de teksten samen een boek zijn gaan vormen, door vele overlappingsen te schrappen en kruisverwijzingen op te nemen.

Machiel Keestra

Inhoud

MACHIEL KEESTRA

Inleiding 11

ALBERT VAN DER SCHOOT

Plato 23

MACHIEL KEESTRA

Aristoteles 45

THEO VERBEEK

René Descartes 65

JAN SLEUTELS

David Hume 87

THOMAS MERTENS

Kant en de 'platoonse republiek' 107

SANDER GRIFFIOEN

Hegel: omstreden grootheid 129

DESIREE VERWEIJ

Friedrich Nietzsche 149

MARTIN STOKHOF
Ludwig Wittgenstein 165

KARIN DE BOER
Martin Heidegger 189

FRANS VAN PEPPERSTRATEN
Jean-François Lyotard 207

Register 227
Over de auteurs 236

Inleiding

Machiel Keestra

1 Actualiteit van de filosofie

De filosofie is van meet af aan mikpunt geweest van kritiek en milde spot. Milde spot vinden we bijvoorbeeld al in een antieke anekdote, waarin wordt verhaald hoe een slavinnetje ziet dat de Miletische natuurfilosoof Thales ingespannen de eeuwige hemellichamen observeert. Daardoor kijkt hij echter niet voor zich, ziet niet waar hij loopt en valt in een bron. Niet alleen het meisje heeft daar plezier in, ook de antieke lezers of toehoorders van deze anekdote moeten zich daarover vermaakt hebben. Vooral wanneer zij beseften, dat uitgerekend de man die meende dat water het beginsel van de hele kosmos was, in een waterput viel. Filosofen hadden toen al de naam wereldvreemd en onaangepast te zijn. Antieke filosofenbustes zijn dan ook meestal te herkennen aan onverzorgd haar, een verwilderde blik en een gefronst voorhoofd.

Een meer eigentijds voorbeeld van spot vinden we bij de bekende Monty Python-sketch van een voetbalwedstrijd waarin de spelers de grote filosofen zijn. Het getoonde spel is echter niet erg spannend omdat elke keer als een van de spelers-filosofen een voorzet krijgt en zich naar het doel van de tegenstander zou moeten bewegen, de betreffende speler een idee of inval krijgt. Hij blijft vervolgens stokstijf op de plaats staan, zodat het spel volkomen stilvalt.

De ingrediënten van deze twee komische situaties zijn min of meer gelijk: tijdens min of meer normale handelingen vallen de be-

trokken filosofen op doordat ze in hun doen op een fatale manier gehinderd worden door hun filosofische activiteiten. In beide gevallen is er bovendien sprake van een min of meer publiek falen van de filosoof, zijn er lachende omstanders bij aanwezig.

Nu is ook zelfkritiek niet vreemd aan de filosofie. Veel filosofen hebben hun twijfels uitgesproken over het nut van hun activiteit, of zich bezwaard getoond vanwege de schijnbare wereldvreemdheid ervan. Anderzijds kan men bij vele denkers zeer grote pretenties aantreffen ten aanzien van de mogelijkheden die de filosofie biedt, of juist tevredenheid met de ivoren toren waarin zij zich zou bevinden.

Zelfs de zelfkritiek, die van oudsher tot het vak lijkt te behoren, kan de indruk van esoterie niet verhelpen, integendeel. Van buitenaf maakt het vaak een potsierlijke indruk dat filosofen zich soms tot duizenden jaren na het overlijden van een collega met diens werk bezighouden. In sommige gevallen lijkt het of het opeenstapelen van commentaren op elkaar belangrijker is dan de vragen waarmee men zich zegt bezig te houden – om over antwoorden op die vragen nog maar te zwijgen. Zeker in een tijd waarin ideeën over wetenschappelijkheid min of meer geïkt worden aan de hand van een opvatting over de moderne natuurwetenschap, maakt de filosofie al snel de indruk van een verouderde en zinloze bezigheid. Empirische wetenschappers lijken elkaars werk slechts te gebruiken als middel om steeds meer te weten te komen over de eigenschappen en structuren van de objectieve werkelijkheid. In de natuurkunde voegt elke promotieassistent iets toe aan de concrete kennis van de eigenschappen van de natuur. Mogelijk kan die kennis zelfs verwerkt worden in een toepassing die de keukenaanrechten van vele leken of de apparatuur van satellieten verrijkt. Voor filosofen lijkt het echter vaak een doel op zichzelf om het werk van collega's te bespreken, te analyseren en te kritiseren. Dat het er daarbij niet toe lijkt te doen of die collega's langer of korter geleden actief waren, versterkt de indruk van een gebrek aan vooruitgang van de filosofie.

Filosofen wijzen er in dit verband regelmatig op, dat de natuurwetenschappen nieuwe stijl hun ontstaan mede te danken hebben aan het werk van (natuur)filosofen oude stijl. Hierin hebben ze tot op zekere hoogte gelijk, aangezien conceptuele relaties zoals tussen wezen en schijn, vorm en materie, geheel en deel, stabiliteit en verandering, eerst nader ontwikkeld moesten worden voordat ze zich lieten toepassen op beschrijvingen van de empirische werkelijkheid. Anderzijds moet worden erkend, dat de voorkeur van de meeste filosofen voor dit abstracte, conceptuele werk ertoe leidde dat zij

meestal voor de theorie kozen en zich niet waagden aan de praktijk van het empirische onderzoek. Dit aspect van empirische observatie en toetsing van natuurkundige hypothesen is dan ook eerder ontstaan onder invloed van het werk van ambachtslieden en instrumentenmakers, waarvoor vanaf de Renaissance meer interesse en respect ontstond dan voorheen.

De rol van de filosofie bij de ontwikkeling van de natuurwetenschappen lijkt sinds lang uitgespeeld te zijn. De opvatting, dat filosofische deeldisciplines als waarachtige wetenschappen zelfstandig hun eigen weg gaan wanneer ze een bepaalde graad van rijpheid hebben en de filosofie dus als een soort hoedster van premature ideeën fungeert, moet dus serieus genomen worden. De oorspronkelijk door filosofen ontwikkelde concepten blijven weliswaar van kracht, maar ze worden inmiddels in complexe mathematische formules uitgedrukt terwijl de toetsing ervan zeer gespecialiseerde kennis en/of apparatuur vereist.

Het is dus te danken aan de ontwikkeling van de natuurwetenschappen dat de filosofie op veel terreinen aan de zijlijn moet toekijken. Hoewel het voorwerp van onderzoek, ‘de natuur’, in de afgelopen drieduizend jaar niet wezenlijk is veranderd, voegen filosofen daaraan geen kennis meer toe en is het natuurfilosofische werk van premoderne filosofen in veel opzichten verouderd. Maar filosofen hebben zich over het algemeen niet geïsoleerd over de natuur of wetenschappelijke kennis uitgelaten. Anders dan voor natuurkundigen (en voetballers) is het vakgebied van de filosoof zeer breed en is het moeilijk – zo niet onmogelijk – om zich te specialiseren op een klein gebied. Zeer verschillende onderwerpen als de geldigheid van kennis en de rechtvaardiging van straf blijken samen te hangen (bijvoorbeeld wanneer het om de geldigheid van getuigenissen in de rechtspraak gaat), zonder dat er algemeen aanvaarde inzichten over de relatie tussen die onderwerpen zijn. Wil een filosoof zich dus over het een uitspreken, dan zal hij of zij al snel zich gedwongen achten om ook iets over het andere onderwerp te zeggen.

Macht en waarheid, vrijheid en taal, waarneming en verantwoordelijkheid, bewustzijn en geschiedenis: deze en andere ongebruikelijke combinaties van thema’s en onderwerpen komen in deze bundel uitgebreid aan bod – niet omdat filosofen in verwarring allerlei vakgebieden door elkaar gooien, maar omdat veel van wat op het eerste gezicht, in het dagelijks leven, onderscheiden lijkt, bij nadere beschouwing direct met elkaar in verband blijkt te staan. Hier spelen de filosofen de omgekeerde rol van daarnet. Ze verjagen de psycho-

loog, de rechter, de taalkundige en de historicus uit hún ivoren torentjes, door aan te tonen dat de werkelijkheid niet keurig in onderscheiden disciplines te verdelen is.

Onbepaalde vraagstellingen met onbeperkte methoden en ongewisse antwoorden: zo zou een omschrijving van het 'vakgebied' van de filosofie kunnen luiden. Een dergelijke onbepaaldheid is inmiddels niet meer te vinden in het domein van de exacte wetenschappen; maar wel op de terreinen van het menselijk handelen en samenleven. Hoewel de veranderingen daar almaar sneller en ingrijpender plaatsvinden, lijkt de vaak geroemde tijdloosheid van de filosofie in dit domein wel op te gaan. Ten eerste natuurlijk doordat veranderingen – zoals het ontstaan van een democratische staatsvorm, de ontwikkeling van gelijke rechten voor iedereen, het proces van globalisering – steeds nieuw voer voor filosofen opleveren. Tijdloosheid betekent in dit geval dat filosofische reflectie in veranderende omstandigheden gewenst blijft.

Daarnaast ligt de tijdloosheid daarin, dat filosofen uit lang vervlogen tijden en ondergeschoffelde samenlevingen volwaardige denkpartners kunnen zijn bij de reflectie op hedendaagse problemen. De termen waarin zij gesproken en geschreven hebben over zaken als het goede leven en een rechtvaardige samenleving zijn vaak evenmin achterhaald als die onderwerpen zelf.

Om de aan het begin aangehaalde anekdotes er nog eens bij te betrekken: voor de bestudering van de hemellichamen hebben we inmiddels satellieten en radiotelescopen, zodat de astronoom minder risico loopt om tijdens zijn werk in een put te vallen. Maar de sporten 'rechtvaardig samenleven' en 'juist handelen' en wetenschappen als de psychologie, de taalkunde en de esthetica worden nog regelmatig opgehouden door vragen over de spelregels; en daarbij mogen vroegere spelers als Socrates en Hegel (die ook bij Monty Python meespeelden) nog steeds op aandacht rekenen.

Vanwege deze niet verminderde actualiteit en relevantie van filosofische reflectie op het menselijk samenleven, handelen en ervaren is het verhelderend en prikkelend om een aantal filosofische visies naast elkaar te plaatsen. Dit confronteert de lezer met denkbeelden die hij zelf kan toetsen aan zijn eigen waarnemingen of beschouwingen. Waarschijnlijk merkt hij of zij daarbij op, dat het niet vanzelf spreekt, dat oudere ideeën minder aanspreken dan recentere. Deze mogelijkheid om zelf een oordeel te vellen over de besproken visies – wat bij natuurwetenschappelijke kwesties heel wat moeilijker is en specialistische kennis vereist – maakt het bovendien mogelijk om zich de dialoog tussen de besproken filosofen voor te stellen.

2 De filosofen in deze bundel

De twee bekendste filosofen uit de Oudheid zijn *Plato* (427-347 voor Christus) en *Aristoteles* (384-322 voor Christus). Dat zij in deze bundel beiden aan bod komen, heeft niet alleen met hun roem te maken, maar ook met het feit dat hun posities op een aantal wezenlijke punten van elkaar verschillen, terwijl ze allebei de verdere debatten door de geschiedenis heen sterk beïnvloed hebben. Van zowel Plato als Aristoteles zijn veel teksten overgeleverd – wat erop duidt dat men hen vroeger ook al zeer belangrijk achtte. De overgeleverde teksten lopen sterk uiteen voor wat betreft de onderwerpen en inhoud en bovendien ontwikkelen de standpunten van Aristoteles en Plato zich in de loop van hun oeuvre. Toch is het mogelijk om hun posities alvast kort te karakteriseren.

De dialogen die Plato schreef en waarin zijn leermeester Socrates de hoofdrol speelt, zijn er niet op gericht om tot een soort gemeenschappelijk standpunt of op een compromis tussen de gesprekspartners te komen. Aangezien de waarheid volgens Plato niet relatief maar absoluut is, wordt gaandeweg het gebrek aan inzicht van de dialoogpartners blootgelegd. Het gaat daarbij niet om nieuwe kennis die verworven moet worden, maar om het erkennen en herkennen van inzichten die onze ziel heeft met betrekking tot de eeuwige, onveranderlijke vormen of ideeën. Van deze onveranderlijke vormen zien we afspiegelingen in de veranderlijke processen van de zichtbare wereld. Zelfs een gewone tafel kunnen we alleen maar herkennen en benoemen vanwege onze bekendheid met de onveranderlijke vorm van de ‘tafelheid’.

Nu speelt dit niet alleen bij ‘simpele zaken’ als tafels of paarden, maar ook bij complexe, abstracte begrippen als het ‘ware’, het ‘goede’ en het ‘schone’. Sterker nog: voor Plato is de onveranderlijke vorm van het goede superieur aan alle andere vormen. Het is alleen niet eenvoudig om het inzicht in die vorm te verkrijgen of te vernieuwen. Diegene die dat inzicht heeft, is echter wel het beste toegerust om een samenleving te besturen. Vandaar dat Plato’s staatsinrichting mede gericht is op deze ‘filosofen-koningen’ en hun opvoeding.

Ook al was Aristoteles een tijdgenoot en leerling van Plato, zijn opvattingen verschillen in veel opzichten wezenlijk van die van zijn vriend. Hij erkent het belang van de relatie tussen het algemene begrip (‘hond’) en het individuele ding (‘Bello’) dat zo genoemd wordt. Hij draait Plato’s volgorde echter precies om: volgens Aristoteles beschikken wij niet over een primair inzicht in eeuwig onveranderlijke vormen, maar vormen wij ons door onze bekendheid met

verschillende honden langzamerhand een algemeen begrip van 'hondheid'. De grootste valkuil is echter, om te snel overeenkomsten of algemene principes te veronderstellen.

Een voorbeeld daarvan is volgens Aristoteles hoe Plato over de idee van het goede dacht. Hij liet zich leiden door het taalgebruik, in plaats van te erkennen dat het begrip 'goed' wel in zeer verschillende betekenissen gebruikt wordt. Het heeft weinig zin om achter al die betekenissen toch één onveranderlijke vorm of idee te veronderstellen: die heeft dan eigenlijk niets meer te betekenen. Wanneer het bovendien om iets veranderlijks en situatiegebodens als rechtvaardig handelen of het goede leven gaat, dan is een onveranderlijk criterium helemaal uit den boze. Mede daarom is het zaak om te voorkomen dat de samenleving beheerst wordt door enkele machthebbers. Beter veel mensen die allen een paar goede ideeën hebben, dan weinig mensen – hoeveel meer en betere ideeën die ook hebben.

De begrippen, vragen en tegenstellingen die in de hoofdstukken over Plato en Aristoteles geïntroduceerd worden, zien we in de andere hoofdstukken steeds terugkeren: Is het de waarneming, of het denken dat vooropstaat bij de kennisverwerving? Vinden we het goede en rechtvaardige in abstracte ideeën die ons een richtsnoer aanreiken, of juist in de complexiteit van alledag waarin niets geheel zwart of geheel wit is? Moeten we ons laten leiden door onze intuïtie of door onze ratio? Moet een staat zich richten op de plichten of op de vrijheden van zijn burgers?

Wie een tijdslijn van de filosofie bekijkt, ziet dat er na de vijfde en vierde eeuw voor Christus een lange periode van betrekkelijke rust aan het filosofenfront intreedt. Dit heeft te maken met de lange tijd waarin de filosofie als 'ancilla theologiae' fungeerde: als dienstmaagd van de theologie. De christelijke visie op goedheid en rechtvaardigheid zette de toon waarbij filosofische beschouwingen konden aansluiten. Bovendien bleef de invloed van Plato en Aristoteles in die periode bijzonder groot. Weliswaar zijn er uit die bijna tweeduizend jaar vele interessante auteurs te noemen, zoals Cicero, Augustinus en Thomas van Aquino, maar in deze bundel ligt de nadruk op filosofen uit de moderne tijd, met Plato en Aristoteles als belangrijkste voorgangers.

Met *René Descartes* (1596–1650) belanden we in het derde hoofdstuk dan ook meteen op de drempel van de moderne filosofie. Descartes wordt vaak betiteld als de vader van de moderne wetenschap. Hij heeft die titel te danken aan zijn nadruk op de wetenschappelijke methode die het menselijk verstand moet volgen. In tegen-

stelling tot Aristoteles gaat Descartes ervan uit dat er één ware methode is voor alle wetenschappen. Het mensbegrip van Descartes lijkt meer op dat van Plato, waarbij de scheiding tussen lichaam en geest in het oog valt: ‘Ik denk, dus ik ben,’ was voor Descartes een onbetwifelbaar ware uitspraak, maar of zijn eigen lichaam wel bestond, daar kon hij wel getwijfeld aan twijfelen.

Sprak Socrates over het lichaam als een gevangenis, voor Descartes is het lichaam een machine. Een machine die op subtiële wijze via de pijnappelklier met de ziel verbonden zou zijn – volgens vele van Descartes’ critici op té subtiële wijze. In Descartes’ strikte onderscheid tussen lichaam en geest vinden we de oorsprong van de zogeheten subjectsfilosofie en van het lichaam-geestdebat, een debat dat tot op heden voortduurt. De primaire belangstelling van Descartes voor wetenschappelijke kennis heeft ertoe bijgedragen dat vragen over rechtvaardig samenleven of handelen er bij hem bekaaid vanaf kwamen. Aan die criteria van helderheid en duidelijkheid valt op die terreinen immers moeilijker te voldoen.

Dat de wetenschapsrevolutie ook in de achttiende eeuw nog de filosofische agenda bepaalde, blijkt uit het werk van *David Hume* (1711-1776). Bij Hume zijn de vragen naar de geldigheid van wetenschappelijke kennis en de mogelijkheden van het menselijk verstand van even groot belang als bij Descartes. Anders dan de laatste treft Hume echter geen aangeboren ideeën in het verstand aan, maar gaat hij uit van een leeg verstand dat zijn inhoud ontleent aan de zintuiglijke indrukken. Net als Aristoteles moet Hume dan aangeven hoe zintuiglijke indrukken tot ideeën of begrippen worden samengevoegd. Was voor Aristoteles elke wetenschap uiteindelijk anders vanwege de verschillende wezensbepalingen van hun domeinen en was daardoor de ethiek en sociale filosofie een geheel eigen discipline, bij het moderne wetenschapsbegrip van Hume past een dergelijke differentiatie niet. De zogeheten vrijheid van de wil – een belangrijk uitgangspunt voor vrijwel elke ethiek en sociale filosofie – berust volgens hem dan ook op hetzelfde gebrek aan inzicht dat velen hebben in de causale verbanden in de natuur.

De uitgesproken ideeën van Hume hebben vervolgens *Immanuel Kant* (1724-1804) uit zijn ‘dogmatische sluimering’ gehaald. Kant werkt na zijn ontwaken uit hoe een evenwichtige samenwerking tussen het verstand en de zintuigen tot geldige kennis en inzichten kan leiden. Kant stelt dat onze kennis van de werkelijkheid onvermijdelijk gestructureerd is door het verstand, waarmee hij afwijkt van Hume, die immers dacht dat alle kennis volledig langs zintuiglijke weg

vergaard moet worden. Het gaat Kant erom dat de mens leert op juiste wijze zijn eigen verstand te gebruiken: hij bepaalt dit expliciet als doelstelling van de Verlichting. De waarden van individuele vrijheid en gelijkheid van allen zijn voor Kant van wezenlijk belang. Het verstand kan daarbij volgens Kant echter geen beroep doen op ‘transcendente zijnden’ of ‘eeuwige waarden’ om de kennis op te funderen of om praktische of morele vragen te beantwoorden. In het hoofdstuk over Kant komt aan de orde hoe hij zijn abstracte kennisleer verwerkt in een uitwerking van Plato’s staatsopvattingen.

‘Wat redelijk is, dat is werkelijk; en wat werkelijk is, dat is redelijk’: met deze stellige uitspraak geeft *Georg Friedrich Wilhelm Hegel* (1770–1831) aan, hoe hij de kloof tussen het (subjectieve) denken en de (objectieve) wereld wil opheffen – de kloof tussen bewustzijn en wereld, die bij Descartes voor het eerst in het centrum van de belangstelling kwam te staan, waar Hume als eerste een scherpe diagnose van stelde en waar Kant bruggen overheen probeerde te bouwen. Deze kloof leek de vrijheid van de mens terug te dringen tot het denken, waarnaast een mechanistische wereld overbleef waarin voor menselijke vrijheid geen plaats overbleef. Daarom heeft Hegel een allesomvattende systematische filosofie ontwikkeld, waarin onderscheiden zoals tussen natuur en cultuur, tussen vrijheid en determinisme naast elkaar een plaats gekregen hebben. Hegel beschrijft de pluraliteit van alle verschijnselen als verschillende verschijningsvormen van de Geest, zonder dat de pluraliteit ervan teniet wordt gedaan en zonder ze over één kam te scheren. Hierdoor kan Hegel, zoals in hoofdstuk 6 wordt beschreven, de menselijke vrijheid uiteindelijk toch een plaats bieden in de werkelijkheid.

Waar volgens Hegel de werkelijkheid een toenemende vrijheid en redelijkheid laat zien, geeft *Friedrich Nietzsche* (1844–1900) op de drempel van de twintigste eeuw een heel andere visie op de geschiedenis van de westerse beschaving. De nadruk verschuift bij hem van kennisleer naar cultuurkritiek. Hij meent dat de westerse rationaliteit vijandig staat tegenover leven en lichamelijkeheid, en dat het westerse denken het verstand te zeer centraal stelt. Deze tendens zou al een aanvang hebben gevonden bij Plato, die immers al een scheiding in de werkelijkheid en een tegenstelling tussen lichaam en geest aanbracht. In het christendom heeft de weerzin tegen het lichamelijke daarna verder vorm gekregen. Met het teloorgaan van de religie en het algemene afvallen van het geloof in een god is er een zingingscrisis ontstaan, die tot de meeste mensen niet eens doordringt – aldus Nietzsche. In deze situatie zal ieder individu zijn eigen waarden moeten creëren en zelf zin moeten verlenen aan zijn of haar activitei-

ten. Daartoe moet een evenwicht gezocht worden tussen de zogenoemde apollinische kracht – die ordenend van aard is, en overheerst in de moderne tijd – en de voortstuwende, dionysische kracht: zingeving in de vorm van een doelgericht enthousiasme. In plaats van gebukt te gaan onder de christelijke, levensvijandige moraal, zouden we volgens Nietzsche weer bij de oude Grieken te rade moeten gaan.

Was Nietzsche qua levensloop, schrijfstijl en filosofische positie een zonderlinge figuur in de moderne filosofiegeschiedenis, *Ludwig Wittgenstein* (1889–1951) was dat evenzeer. Evenmin als Nietzsche zonder meer tot de ‘continentale wijsbegeerte’ gerekend mag worden, kan Wittgenstein bij de ‘Angelsaksische filosofie’ worden ingedeeld. Beiden ontsnappen aan de hokjesgeest die een dergelijk denken in stromingen karakteriseert. Een overeenkomst tussen Wittgenstein en Nietzsche is hun aandacht voor de taal: een focus die ze in ieder geval wel indeelt bij de moderne filosofie, waarin de taal meer is dan alleen een neutraal medium om gedachten in uit te drukken. Bij Nietzsche zijn nog slechts de voortekenen te bespeuren van de twintigste-eeuwse ‘taalwending’: de rol van de taal bij het menselijk kennen en handelen krijgt niet slechts zijdelings maar rechtstreekse aandacht. Wittgensteins werk staat echter voor een belangrijk deel in het teken van deze taalwending.

In het vroegere werk, onder andere de *Tractatus Logico-Philosophicus*, tracht hij een strikt onderscheid aan te brengen tussen het domein waarin op een betekenisvolle wijze over de werkelijkheid gesproken wordt en alle gebieden daarbuiten, waar dat niet gebeurt. Ethische uitspraken zijn bijvoorbeeld wel belangrijk, maar vanwege hun normatieve karakter strikt genomen niet betekenisvol. Ze verwijzen niet naar standen van zaken in de werkelijkheid, terwijl wetenschappelijke uitspraken over de wereld dat wel doen. In zijn latere werk onderzoekt Wittgenstein de taal niet zozeer op zijn innerlijke structuur en (on)mogelijkheden, maar veelmeer als iets dat is ingebed in verschillende vormen van menselijk handelen. Het begrip ‘taalspel’, dat hij hanteert, geeft de sociale en regelgeleide – maar tegelijk ook onbegrensde – aard van het menselijk taalgebruik goed weer.

Analyse en kritiek van filosofische voorgangers zijn al sinds de Oudheid veelgebruikte werkwijzen geweest, maar *Martin Heidegger* (1889–1976) maakt daarvan op geheel eigen wijze gebruik. Dit heeft te maken met zijn visie, dat vanaf Plato (die ook bij Nietzsche een historisch markeringspunt vormde) filosofen de menselijke eindigheid zijn gaan vergeten – de nadruk is al vroeg verschoven van het concrete *in* de wereld zijn naar het afstandelijke, abstracte en rationa-

listische denken *over* de wereld. Deze vergetelheid doet zich echter op alle domeinen van het kennen en handelen gelden en heeft zelfs de ontwikkeling van de westerse techniek medebepaald. De gerichtheid op meetbare en beheersbare aspecten van de werkelijkheid is hiervan een symptoom. Vanwege de lange en alles doordringende werking van deze verhouding tot de werkelijkheid zijn vrijwel al onze begrippen en inzichten hierdoor getekend.

Dit maakt enigszins begrijpelijk waarom bij Heidegger eigenlijk geen ethische beschouwingen te vinden zijn: apart aandacht besteden aan vragen omtrent het menselijk handelen, in de zin van controleren en manipuleren, is haast overbodig omdat dit handelen volgens hem steeds al de onderliggende maatstaf van vrijwel al het westerse denken is. Een kritiek op dat handelen moet dan ook anders en veel fundamenteeler (lees: meer gericht op de verhouding tot het zijn) gedacht worden dan over het algemeen gebeurt in de ethiek. Ethiek als praktische regelgeving wordt dan ook door Heidegger verworpen.

De laatste filosoof die in deze bundel aan de orde komt, is *Jean François Lyotard* (1924-1998). Lyotard werd sterk beïnvloed door zowel Wittgenstein als Heidegger. Zoals veel filosofen aan het einde van de twintigste eeuw, trok hij zich weinig aan van de (kunstmatige) grens tussen continentale en Angelsaksische filosofie – iets wat bijvoorbeeld ook van hedendaagse denkers als Habermas, Rorty, Derrida en Davidson gezegd kan worden. De wending tot de taal als een eigen onderwerp van filosofische reflectie en kritiek, in plaats van het kritiekloos gebruiken van de taal als een neutraal geacht medium is in beide stromingen aan te treffen. Ook het inzicht dat fundamentele – en misschien wel kwestieuze – menselijke ken- en/of zijnswijzes doorwerken in de structuur en betekenis van de taal, is in beide kampen aan te treffen. Hoewel het lijkt alsof je met de taal alles kunt bevragen en beantwoorden, kent de (of misschien beter: kent elke) taal wel degelijk grenzen, die alleen niet in het oog vallen door toedoen van de dieperliggende oorzaken van die grenzen: vergelijkbaar met het gegeven dat kleurenblindheid niet snel opgemerkt wordt wanneer ze aangeboren is en iedereen in de omgeving ook kleurenblind is. Wanneer iemand echter opeens van kleurenziend kleurenblind wordt, zal die eigenaardigheid eerder opvallen.

Lyotard wordt vaak gezien als postmodernist. Dit predikaat wijst hij af wanneer het zou betekenen dat het onmogelijk is om nog op een zinvolle manier na te denken, omdat elke zin of betekenis achterhaald zou zijn – een vooroordeel dat vaak aan postmodernisme

gekoppeld wordt. Wel beschouwt hij zich als postmodernist, in de zin van iemand die de vertrouwde doctrines van het moderne denken kritiseert. Zo beschrijft hij hoe de recente geschiedenis heeft aangetoond dat de verhalen over de vooruitgang van de rationaliteit, van het communisme, van de liberale democratie en de vrije markt stuk voor stuk ficties gebleken zijn. Met Kant is Lyotard van oordeel dat de kloof tussen idee en werkelijkheid groter is dan vele denkers menen. Bij ieder gebruik van 'algemene' begrippen moeten we op onze hoede zijn: ieder algemeen begrip houdt een oordeel in en is gebaseerd op (politieke) keuzes (er is geen neutrale wijze om begrippen als 'macht' of 'vrijheid' te definiëren). We moeten vooral oppassen vanwege de ethische risico's van een te gemakkelijk veralgemeniseren van bepaalde ideeën of spreekwijzen. Dan kan het gebeuren dat we afwijkende spreekwijzen niet begrijpen of zonder meer afwijzen. In plaats daarvan pleit Lyotard voor een ontvankelijkheid die de onvermijdelijke pluraliteit van mensen en spreekwijzen zoveel mogelijk toelaat. Zelfs wijst hij erop dat sommige gebeurtenissen of ervaringen (nog) niet adequaat verwoord kunnen worden met de bestaande mogelijkheden. In naam van de rechtvaardigheid roept Lyotard op, om ook hiervoor ontvankelijk te zijn.

Na de kennismaking met de tien filosofen uit deze bundel zal het voor de lezer hoogstwaarschijnlijk onmogelijk blijken om tot eenduidige conclusies te komen. Daarvoor zijn de vraagstellingen, de gebruikte methodes en argumentatiewijzen en de gevonden antwoorden te uiteenlopend. Die heterogeniteit is echter bewust gezocht door de samenstellers van dit boek. Het feit dat filosofen zich niet zomaar over een bepaald onderwerp uitlaten, maar daarbij ook altijd andermans denkbeelden kritisch onderzoeken, leidt niet tot eenheid, maar hoogstens tot de mogelijkheid van een onderlinge dialoog: men verwijst steeds naar een gedeelde traditie; een gedeelde geschiedenis waarin bepaalde inzichten keer op keer terugkeren en waarin bepaalde begrippen een rol blijven spelen.

De lezer krijgt dan ook niet zozeer eenduidige antwoorden op zijn filosofische vragen, als wel de mogelijkheid om zijn vragen genuanceerder te stellen aan de hand van de geïntroduceerde begrippen en de mogelijkheid om een grotere rijkdom aan invalshoeken te overwegen. Het blijkt de moeite waard om steeds weer opnieuw naar een kwestie te kijken, om bestaande inzichten nog eens te overwegen, om te wijzen op beperkingen of mogelijkheden. De voorzet van een medespeler is daarbij onontbeerlijk. Het spel mag dan best even stil komen te liggen om te overzien hoe de bal gespeeld moet

worden. Maar daarna moet ook de aftrap genomen worden, in de wetenschap betekent dat dat de gekozen richting niet voortgezet hoeft te worden door de volgende speler. Het voetbalspel is dan ook uiteindelijk geen goede metafoor voor de filosofie, omdat de doeleinden en regels in de filosofie veel omstredener zijn dan op het voetbalveld, en er is geen scheidsrechter die knopen kan doorhakken. Of eigenlijk: elke lezer is telkens opnieuw scheidsrechter bij het spel dat hij zelf mede in gang heeft gezet.



Plato

Albert van der Schoot

1 Filosofie vóór Plato

Het is waarschijnlijk een van de meest bekende uitspraken over de geschiedenis van de westerse filosofie: die geschiedenis, zo hebben we allemaal wel eens ergens gelezen, is eigenlijk niets anders dan *een verzameling voetnoten bij Plato*.

Dat legt nogal een zware last op Plato's schouders. Heeft hij het dan allemaal op eigen houtje bedacht? Zou er zonder Plato helemaal geen geschiedenis van de filosofie geweest zijn? Of zou die geschiedenis een heel andere wending hebben genomen?

Dat zijn vragen die een genuanceerd antwoord vereisen. Natuurlijk heeft Plato (427-347 voor Christus) de filosofische problemen niet zomaar zelf verzonnen. Er waren filosofen vóór hem – niet alleen in Griekenland en in het door Griekenland gekolonialiseerde deel van Klein Azië, maar ook in veel verder gelegen gebieden. Meer dan een eeuw voor Plato stelde Confucius zich in China dezelfde vragen over deugd en rechtvaardigheid die we in Plato's dialogen leren kennen, en nog zo'n duizend jaar eerder speculeerden de schepers van de oudste Vedische teksten (die pas veel later op schrift werden gesteld) in India over het ontstaan van het Heelal, en over de verhouding tussen 'zijn' en 'niet-zijn'. Binnen de Griekse invloedssfeer hadden zich vóór Plato al verschillende stromingen gemanifesteerd, die als filosofische scholen kunnen worden aangeduid. Zo kennen we de Ionische natuurfilosofen – geleerden die trachtten orde aan te brengen in de bonte verscheidenheid die we in de wereld waarnemen, door iets uit die veelheid aan te wijzen als oorzaak van al het andere. Aan Thales, de oudste van de bekende filosofen uit de Griekse oudheid, wordt de uitspraak toegeschreven dat *water* het enige oorspronkelijke element is. Andere Ioniërs wezen andere elementen als oorspronkelijk aan: Anaximenes dacht daarbij aan *lucht*, en Heraclitus hield het op *vuur*. De Siciliaan Empedocles voegde daar nog *aarde* aan toe en beschouwde dit viertal als de *elementen* die de basis vormden van alles wat er verder in de wereld aan te treffen is.

Maar waarom zou je die archaïsche ideeën over de natuur eigenlijk *filosofie* noemen? Hebben we hier niet veeleer te maken met de voorlopers van wat we op school als het *periodiek systeem der ele-*

menten hebben leren kennen, dus met een vroege poging tot natuurwetenschappelijke ordening van de materiële wereld, en niet met filosofische reflectie? Daar is wel wat voor te zeggen. Maar Plato's leerling Aristoteles geeft een criterium, dat hem er toe brengt om de geschiedenis van de filosofie in het eerste boek van zijn *Metaphysica* toch te beginnen met de natuurfilosofen. Die geven namelijk een antwoord op de vraag naar de *oorsprong*: water, lucht, vuur en aarde worden niet opgevoerd als nu eenmaal bestaande chemische stoffen die verbindingen kunnen aangaan, maar als oorspronkelijke elementen die, anders dan een kruik of een tempel, er altijd zijn geweest en die daarom ook niet zullen vergaan. Ze denken over die elementen dus niet zoals een ingenieur zou doen, die het ene materiaal als grondstof gebruikt om er iets anders van te maken, maar geven ze een status in de orde van de kosmos, om daaraan houvast te ontleen bij het begrip van die orde als geheel.

Niet alle filosofen voor Plato waren er gelukkig mee om dat houvast bij de materie te zoeken. Juist omdat het om een fundering ging, meenden velen dat dat fundament zelf van een andere orde zou moeten zijn dan de orde die erdoor gefundeerd werd. Dat is een probleem dat door de hele geschiedenis van de filosofie heen in diverse gestalten zal opduiken – zoals we in de volgende hoofdstukken zullen zien – en dat natuurlijk ook zijn raakvlakken heeft met de religie: is de wereld geschapen door een macht van buitenaf, of kunnen we haar bestaan, en zelfs haar ontstaan, begrijpen vanuit wetten en krachten die binnen haar eigen orde aan te wijzen zijn? In de Griekse mythologie is de vraag naar de Schepping geen hoofdzaak; na enkele woeste verhalen over elkaar verslindende kosmische krachten die met hemellichamen worden geïdentificeerd daalt de goddelijke commune neer op de hoge Olympus, zo'n beetje tussen hemel en aarde in, om van daaruit de interactie tussen goden, halfgoden en mensen voort te zetten. Gemakkelijker dan in de joods-christelijke godsvoorstelling herkennen we in het gedrag van de Griekse goden de projectie van intermenselijke verhoudingen: bezitsdrang, verliefdheid, jaloezie, en wraak.

Het is van belang om in te zien dat die goden in het klassieke Griekenland van Plato al een heel andere positie hebben dan in het archaische Griekenland van Homerus. Bij Plato zelf wordt die mythologie ook als mythologie behandeld, en hebben de olympische goden vooral een literaire functie; in de *Timaeus*, Plato's eigen verhaal over het ontstaan van de kosmos, treedt een goddelijke bouwmeester op, de *demiurg*, die geen enkele relatie heeft met de wereld van de Olympus.

De bekendste van de vroegere filosofen, Pythagoras, zocht voor het begrijpen van de kosmische orde een fundament dat weliswaar binnen die orde zelf kon worden gevonden en dat dus niet transcendent was, maar toch ook niet materieel, zoals de elementen. Hij vond dat in de immanente orde van het *getal*. Daardoor wordt alles *bepaald*, in de letterlijke zin van dat begrip: de getallen geven de dingen hun maat, en bepalen daarmee hun onderlinge verhoudingen. De pythagoreïsche leer is vol van respect voor de goden, maar ook die zijn onderworpen aan de ordenende macht van het *getal*. Nergens echter is die macht zo sterk zichtbaar, en tegelijkertijd hoorbaar, als in de muziek: we kunnen immers zien én horen dat bij het in trilling brengen van een snaar van een bepaalde lengte, de consonante intervallen precies corresponderen met snaarlengten die zich onderling verhouden volgens de eerste vier getallen. De geschiedenis wil dat Pythagoras dat als eerste ontdekte. Maar de geschiedenis wil nog wel meer van Pythagoras. Bijvoorbeeld dat hij de stichter was van een school, waarvan de aanhangers een zorgvuldig doordachte levensfilosofie in praktijk brachten; en zelfs wordt Pythagoras aangewezen als degene die het begrip *filosofie* gemunt zou hebben. Er zou dus eigenlijk best iets voor te zeggen zijn om de geschiedenis van de filosofie een serie voetnoten bij Pythagoras te noemen, en niet bij Plato. Maar er is één groot probleem: de tekst, waar die voetnoten dan bij zouden horen, ontbreekt. Geen letter heeft Pythagoras op schrift nagelaten, en alles wat over de inhoud van zijn leer geboekstaafd is, dateert van later tijd, grotendeels zelfs van na Christus. En hoewel het nog maar de vraag is in hoeverre alle teksten die tegenwoordig aan Plato worden toegeschreven ook werkelijk door hem op schrift zijn gesteld, ligt hierin toch de voornaamste reden van Plato's status als oervader van de westerse filosofie: hij heeft een oeuvre nagelaten waarin alles wat een mens zich zoal kan afvragen wel op de een of andere manier aan bod komt.

Dat Plato inderdaad niet alles zelf heeft bedacht komt uit zijn boeken duidelijk naar voren. Daarin wordt de inhoud van zijn filosofie immers niet in de vorm van leerstellingen gepresenteerd, maar door middel van gesprekken, dialogen tussen Atheners die elkaar op afspraak of vaak ook heel toevallig tegenkomen, in gesprekken raken en zich met een of ander probleem geconfronteerd zien dat opgelost moet worden door het samen uit te praten. Die conversatievorm brengt met zich mee dat Plato's filosofie geen heldere systematiek kent. De onderwerpen zijn niet overzichtelijk over de dialogen verdeeld, en, erger nog, de conclusies van de verschillende gesprekken sluiten vaak helemaal niet op elkaar aan. Als Plato in de huidige

universitaire structuren een onderzoeksinstituut zou willen oprichten, of zelfs maar een aanvraag voor een promotiebeurs zou willen indienen, zou hij kansloos zijn. Maar in het Athene van de vierde eeuw voor Christus is het hem gelukt: iets ten noordwesten van de stad begon Plato een filosofische lespraktijk die na zijn dood door zijn neef Speusippus werd voortgezet, en deze *Academie* heeft negenhonderd jaar lang ononderbroken voort kunnen bestaan. De vele geschriften die Plato naliet, boden voldoende stof tot discussie, en ten tijde van Speusippus kon men ook nog putten uit de herinnering aan wat Plato onderwees en juist niet op schrift had gesteld. Uit aanwijzingen in de late dialogen en in de eveneens bewaard gebleven brieven van Plato heeft men afgeleid dat er ook een *ongeschreven leer* moet hebben bestaan; over de mogelijke inhoud daarvan is veel gespeculeerd, en net als bij Pythagoras is er door het ontbreken van teksten alle ruimte geweest voor eigen invullingen van die leer.

Dat Plato geen filosofisch systeem presenteert, neemt niet weg dat er in de dialogen wel degelijk een bepaalde strategie is aan te wijzen, een wending die telkens weer terugkeert. Hoe alledaags de aanleiding voor het gesprek vaak ook is, het antwoord op de vraag ‘wat is ten aanzien van dit concrete probleem de juiste handelwijze of beslissing?’ schiet voor Plato tekort. Hij probeert telkens om *achter* de toevalligheid en de vluchtigheid van het alledaagse een stap verder te komen en zijn antwoord te funderen vanuit een zekerheid die zelf het alledaagse en toevallige overstijgt. Om ondanks het gebrek aan systematiek de kwesties die Plato hebben beziggehouden toch enigszins geordend te kunnen presenteren, zal ik aansluiten bij een indeling in waarden die in de platonische traditie als zulke fundamenteën worden beschouwd: de trias van het *ware*, het *goede* en het *schone*. Plato zelf brengt die begrippen maar heel af en toe met elkaar in verband en ook dan weer niet telkens op dezelfde wijze, maar toch is het een handzame manier om achteraf zijn gedachten te ordenen. Daaraan voorafgaand wijd ik eerst een paragraaf aan Socrates, de hoofdpersoon in zijn dialogen, en ten slotte zullen we bekijken hoe het Plato’s gedachten later in de geschiedenis is vergaan.

2 Socrates

Verreweg de meeste van Plato’s geschriften zijn dus geen abstracte contemplaties, maar levendige gesprekken tussen twee of meer Atheners die elkaar in de stad tegenkomen en een probleem beginnen uit te diepen. Hoofdpersoon in de meeste van die dialogen is Socrates

(469–399 voor Christus), Plato's leermeester die, net als Pythagoras, zelf geen enkel geschrift heeft nagelaten en die dan ook vooral door Plato's dialogen in de geschiedenis is blijven voortleven. Uit de beschrijvingen van zijn optreden leren we iets over de Atheense samenleving, over de rol die filosofen in het openbare leven speelden, en over de angst van de overheid voor de vrijmoedige wijze waarop Socrates zijn medeburgers ondervraagt en zijn jongere leerlingen een kritische houding bijbrengt, vol respect voor traditionele normen en waarden – maar niet voor het staatsgezag of voor de stem des volks. Socrates' lot is bekend: na een proces waarbij hij werd beschuldigd van het bederven van de jeugd, wordt hij door een volksrechtbank veroordeeld tot het drinken van de gifbeker, een lot dat hij, als was het om zijn rechters te tarten, blijmoedig en met instemming ondergaat. De beschrijving van Socrates' verdediging voor de rechtbank (*Apologie*) behoort tot Plato's vroegste geschriften.

Plato is niet de enige die Socrates in filosofische geschriften opvoert. Aristoteles, die ook over hem schrijft, kwam pas vijftien jaar na Socrates' terdoodveroordeling ter wereld en schrijft dus niet vanuit eigen ervaring over hem, maar naast Plato is er nog een andere leerling van Socrates die zelfs een heel boek aan hem wijdt, namelijk Xenofon. Die is bij vele generaties gymnasiasten alleen bekend als de oorlogscorrespondent die met het Griekse leger meetrok in de strijd tegen de Perzen, maar ook hij behoorde tot de vriendenkring van Socrates, en ook hij schreef zijn *Herinneringen aan Socrates* in de vorm van een verslag van een groot aantal gesprekken. Dat biedt ons dus een tweede getuige van Socrates' optreden, naast Plato, en de voor de hand liggende vraag is dan: is de Socrates die door Xenofon wordt geschetst dezelfde als de Socrates van Plato? Als we de vergelijking maken met de vroege dialogen van Plato herkennen we de hoofdpersoon onmiddellijk: de man die vanuit een alledaagse situatie begint met het stellen van vragen die zo'n situatie in een wijder verband plaatsen. Nieuwsgierigheid naar de handelingen van een handwerksman ontwikkelt zich tot het zoeken naar de criteria waarmee zo'n vakman zijn keuzen bepaalt. Waarom gebruik je dit materiaal hier? Hoe bepaal je de juiste verhouding van de delen van je werkstuk? De Socrates van de vroege dialogen van Plato lijkt vaak meer op de Socrates van Xenofon dan op de Socrates uit Plato's late dialogen. Daarin zijn de situaties vaak minder alledaags, en zijn de problemen veelomvattender. De beschouwingen over de ideale staatsman (*Politicus*), het verhaal over het ontstaan van de kosmos (*Timaeus*) en de ook als dialoog geschreven wetboeken (*Nomoi*) zijn alle werken uit Plato's late tijd, en de tien boeken over de staatsinrichting (*Politeia*) dateren

van het eind van zijn middelste periode. We kunnen er het vermoeden uit afleiden dat Plato Socrates steeds meer naar zijn hand heeft gezet, en hem in de latere teksten steeds meer als spreekbuis van zijn eigen filosofische ontwikkeling laat fungeren.

Ook in een niet-filosofisch geschrift komt Socrates voor. Aristophanes, de Atheense komedieschrijver die zelf weer een plaats heeft gekregen in Plato's *Symposium*, steekt in een van zijn bekendste komedies (*De Wolken*) de draak met Socrates, wiens optreden in dit blijspel niet verschilt van dat van de andere filosofen die in de Atheense straten hun waar aan de man brengen. In Plato's dialogen worden deze *sofisten* juist tegen Socrates uitgespeeld; niet zelden zijn juist zij de gespreksgenoten van Plato's leermeester, en telkens weer delven ze het onderspit tegen diens grotere scherpzinnigheid. Plato probeert daarbij Socrates niet op te voeren als betweter, maar als katalysator van het juiste inzicht bij de gesprekspartner – of, zoals hij Socrates zelf laat zeggen in de *Theaetetus*, als *vroedvrouw*. Dat was het beroep van Socrates' moeder, en dat is precies wat ik ook doe, zegt Socrates: zelf baar ik geen kennis, maar ik help anderen om die ter wereld te brengen. En die taak is in één opzicht moeilijker dan die van mijn moeder: waar bij de geboorte uit het lichaam van de vrouw iedereen het verschil ziet tussen een gezond kind en een miskraam, is dat verschil bij de bevalling uit de mannelijke geest niet voor iedereen zo duidelijk – zelfs niet voor hem die zwanger is. Mijn techniek van vragen stellen is gericht op het opwekken van de weeën, en als ik uit de antwoorden merk dat er sprake is van een dode vrucht, dan help ik bij het verrichten van abortus – zo beschrijft Socrates tegenover Theaetetus zijn rol in de Atheense samenleving (*Theaetetus* 148–151).

3 **Het ware**

De door Socrates gevolgde methode is dus die van het gesprek: waarheid komt niet naar boven doordat de leraar de leerling van zijn wijsheid in kennis stelt, maar als resultaat van de interactie tussen beiden. Daarmee bedoelt Plato niet dat de waarheid in het midden ligt, of dat de gesprekspartners met wat geven en nemen samen tot een aanvaardbaar compromis moeten komen. De rol van Socrates in de dialogen is dan ook niet het aanbrenge van nuances in een standpunt of het tot elkaar brengen van de discussiepartners. Dat soort relativeringen zijn Plato vreemd: het gaat uiteindelijk om niets minder dan de waarheid zelf. Plato's waarheidsbegrip stoelt uiteindelijk niet op ken-

nis, maar op *inzicht*; waarheid wordt niet gedragen door het verstand, maar door de *ziel*. Waarheid is alleen dan te vinden wanneer de ziel zich losmaakt van de ervaringswereld, wanneer zij zich niets aantrekt van de continue stroom van zintuiglijke gegevens, en wanneer zij zich terugtrekt in zichzelf. Want waarheid behoort tot een andere orde dan die van de ervaring; zij is daaraan *transcendent*. Waarheid behoort tot de sfeer van het *zijn*, niet van het *worden*.

Het is daarom erg moeilijk om tot de waarheid door te dringen zolang de ziel op deze aarde gevangen zit in een lichaam. De ziel is niet van aardse oorsprong, maar ze is wel degelijk gevoelig voor de verlokkingen die het ondermaanse te bieden heeft. Prachtig zijn de beelden die Plato gebruikt om de gespletenheid te schetsen waaraan de ziel tijdens haar verblijf hier beneden onderhevig is. Waar Freud later de abstracte instantie van het *Ich* zal presenteren dat zich een weg moet banen tussen de impulsen van het *Über-ich* en van het *Es*, daar schetst Plato in de *Phaedrus* het beeld van de ziel als een wagenman die de grootste moeite heeft om twee paarden in bedwang te houden: een paard dat weet hoe het hoort en zich keurig gedraagt, evenwichtig en bescheiden, en een ander paard dat brutaal en onge-manierd is, en niet naar rede luistert. Verwarring ontstaat bij de aanblik van een geliefde; waar het beheerste gedrag van het ene paard de menner helpt om in de ogen van de geliefde vol ontroering de ware schoonheid te herkennen, die letterlijk bovenaards is, raast het andere paard dronken van geilheid op de geliefde af om deze zonder uitsel te bezitten. Er zullen weinig lezers van Plato zijn die in de plastische schets van deze verscheurdheid niets van zichzelf herkennen.

Plato spreekt hier nadrukkelijk van het *herkennen* van iets waarachtigs, en niet van het *leren* kennen van iets nieuws. Wat nieuw is, is van de orde van het *worden*. In die orde heeft de wereld inderdaad het een en ander te bieden. Dat is bovendien niet allemaal van slechte kwaliteit; met behulp van de ervaringen die we hier opdoen kunnen we hypothesen opstellen, die kunnen kloppen, en kunnen we ons opinies vormen, die juist kunnen zijn. Zo kunnen we tijdens ons leven heel wat nieuwe dingen leren. Maar *ware* kennis is nooit nieuw: zij is eeuwig en onveranderlijk, en hoort dan ook niet thuis in het aardse domein. En hier zien we hoe Plato's opvatting over het ware verbonden is met zijn opvatting over de ziel: die stamt immers ook niet van hier beneden, maar is slechts tot tijdelijk verblijf in een of ander lichaam veroordeeld. In de *Phaedo* beschrijft Plato de laatste gesprekken die Socrates met zijn vrienden heeft, voordat hij de gifbeker zal drinken, en daarin is te lezen hoezeer Socrates verlangt naar de bevrijding uit zijn gevangenschap – niet uit de gevangenis waar hij

door toedoen van de rechtbank in verzeild is geraakt, maar uit de gevangenis van zijn lichaam. Dat wil niet zeggen dat we moeten betreuren ooit geboren te zijn; onze geboorte stelt ons in staat een aardse cyclus te doorlopen, en wie dat doet met de instelling van een filosoof, die vindt in de dood de bekroning van dat leven.

Tot aan het moment van de dood staat de incarnatie de ware kennis in de weg; wat de zintuigen ons leren is slechts relatieve kennis, waardoor we voorwerpen en eigenschappen met elkaar kunnen vergelijken. Dankzij ons gezichtsvermogen kunnen we te weten komen dat de ene gesprekspartner groter is dan de ander, en dankzij de tastzin kunnen we voelen dat de steen die we van de grond oprapen minder glad is dan een gepolijste steen. Maar over wat grootte en gladheid *zelf* zijn leren zulke gewaarwordingen ons niets; dat is bovennatuurlijke kennis die alleen aan de ziel toekomt. Bovendien loopt het lichaam ons ook nog op andere wijze voor de voeten bij het verwerven van inzicht: het heeft verzorging, geld en goederen nodig, en dat belemmert ons bij het filosoferen. Voor Socrates staat het daarom vast dat de ware filosoof zijn doel niet tijdens het leven kan bereiken, en dat de ziel pas na de dood de wijsheid kan verwerven waar zij zo vurig naar verlangt (*Phaedo* 66).

In de *Phaedrus* vertelt Plato iets meer over wat de zielen overkomt in de lange perioden waarin ze niet geïncarneerd zijn. In de beeldspraak waarvan hij zich bedient om de lezer toch tot een voorstelling te laten komen van de immateriële psyche, wordt de ziel voorgesteld als het bovengenoemde door een wagenmenner bestuurde gevleugelde tweespan; voor elke ziel een bescheiden en een brutaal paard. Vleugels zijn (en de christelijke voorstelling van de engelen heeft dat overgenomen) een teken van goddelijkheid. De gevleugelde zielen volgen in het hemelruim de goden, en proberen zo dicht mogelijk bij hen te blijven. Als dat hun lukt, kunnen ze boven de top van het hemelgewelf uitkijken; daar, en alleen daar, is *het ware* te zien, en er is niets waar de ziel zo sterk naar hunkert als zich te laten aan de aanblik van de zuivere waarheid. Voor de vleugels die de zielen omhoog voeren is de waarheid hun voedsel; zolang het een ziel lukt om dicht bij de goden te zijn, blijven haar vleugels ook sterk. Maar helaas: ook in de hemel is het dringen, en door het onbesuisde gedrag van de brutale paarden vinden er verschrikkelijke ongelukken plaats. Er breken veren af, en de vleugels verliezen langzaam maar zeker hun vermogen om de ziel nog verder voort te dragen. Dan begint de ziel aan haar noodgedwongen terugval naar de aarde, waar ze zich vestigt in een lichaam dat dankzij die ziel in staat is zich te bewegen en tot leven te komen.

Pas tegen de achtergrond van dit mythologische beeld wordt het fundament van Plato's kentheorie begrijpelijk. Ware kennis, *epistèmè*, is niet wat men op aarde opdoet, gebaseerd op successievelijke ervaringen die met elkaar in verband worden gebracht. Zulke empirische kennis laat zich leiden door de zintuigen in plaats van door het inzicht, en is daarom niet meer dan schijnkennis, *doxa*. Ware kennis is wat de geïncarneerde ziel zich op haar gelukkigste momenten weer te binnen weet te brengen uit die andere wereld, waarvan ze ooit deel heeft uitgemaakt. Dat is het proces van herinnering of *anamnèsis*, en wat we op zulke momenten werkelijk kennen zijn niet de contingente eigenschappen van dit of dat voorwerp, maar de bron van die eigenschappen. Die bron hoort tot de wereld van de platonische *Vormen* of *Ideeën*, en als iets op deze wereld bij ons de herinnering aan die Vormen opwekt, dan is het omdat het daaraan *deel heeft*, een relatie die Plato *methexis* noemt en die bepalend is voor zijn opvatting over de verhouding tussen wat in de filosofie *het bijzondere* en *het algemene* wordt genoemd. Bij Plato geen ingewikkelde dialectiek of hermeneutische cirkel tussen deel en geheel, zoals bij latere filosofen: het primaat ligt bij de Vorm, en als we in onze ervaringswereld een bepaalde karakteristiek ergens in herkennen, dan betekent dat niets anders dan dat de betreffende Vorm daar in meerdere of mindere mate in herkend wordt. Dat geldt voor voorwerpen zo goed als voor eigenschappen. Een groot deel van Socrates' optreden is er op gericht om die methexis aan zijn gesprekspartners duidelijk te maken: het is door de rechtvaardigheid dat de rechtvaardige rechtvaardig is (*Hippias maior* 287), als de één een hoofd groter is dan de ander komt dat door de grootte (en niet door het hoofd, *Phaedo* 100/1), en dat we verschillende tafels allemaal 'tafel' kunnen noemen komt omdat elk ervan deel heeft aan de Vorm van de 'tafelheid' (*Politeia* 596/7).

4 Het goede

Hoewel al die bovengenoemde Ideeën door hun transcendente status al verheven zijn boven de ordeningen die gelden in onze ervaringswereld, blijkt er ook binnen het rijk der Ideeën van een zekere hiërarchie sprake te zijn. In dat rijk geldt namelijk één der Ideeën als de allerhoogste: de Idee van het goede. Dat is niet alleen bij Plato het geval. Buiten de filosofie zelf dringt zich de behoefte aan filosofische reflectie, de behoefte aan onderbouwing van de keuzes die in het leven gemaakt moeten worden het meest op ten aanzien van ons han-

delen. Niet iedereen ervaart problemen met betrekking tot waarheid of schoonheid als doorslaggevend voor het eigen levenspatroon, maar ons gedragen doen we de hele dag, en daarbij staan we voortdurend voor keuzes. Hoewel het nog maar de vraag is in hoeverre de filosofie bij die praktische keuzes tot hulp kan zijn, is de *ethiek* wel een deelsterrein van de wijsbegeerte dat bij de meeste grote filosofen veel aandacht krijgt, zoals uit de rest van dit boek zal blijken.

Bij Plato is de superioriteit van het goede opgenomen in een van de vergelijkingen die hij gebruikt om het beeld van een ideale staatsinrichting te schetsen (*Politeia* 505–509). Tegen Plato's broer Glauco zegt Socrates daar dat het goede zelf zich niet in woorden laat vatten, maar dat hij wel een aanwijzing kan geven door iets te zeggen over een kind van het goede dat sterk op de vader lijkt, namelijk de zon. Om te kunnen zien is het niet voldoende dat er iets zichtbaar is, en dat wijzelf met gezichtsvermogen zijn toegerust. Er is nog iets anders nodig: *licht*. Pas als de ogen zich richten op wat door de zon beschienen wordt, kunnen ze helder zien. En zo vergaat het ook de ziel, die zich richt op het ware. Het is de Idee van het goede die de waarheid doet schijnen over dat wat voor de ziel inzichtelijk is. In die zin staat het goede nog boven de waarheid en het inzicht. Zo is de plaats van het goede in het rijk der Ideeën te begrijpen als die van de zon, die de bron is van het licht, in het domein van het zichtbare.

In een latere dialoog krijgt de onmogelijkheid om het goede in woorden te vatten weer op een andere manier gestalte. In de *Philebus* is Socrates met Protarchus in gesprek om uit te zoeken waarin het goede nu toch precies bestaat. Is het een kwestie van genot, of juist van redelijkheid? Als het goede zich dan niet in een enkel Idee laat vangen, zegt Socrates, laten we dan vaststellen welke drie Ideeën er in ieder geval deel van moeten uitmaken: het schone, de juiste proportie, en de waarheid (*Philebus* 65). Dat houdt in dat het goede meer verwantschap vertoont met de rede dan met het genot. Als de gesprekspartners dit tot zich hebben laten doordringen volgt er nog een verdere differentiatie, waaruit uiteindelijk de volgende hiërarchie van het goede te voorschijn komt. Op de eerste plaats gaat het om de juiste maat, of ook wel de gematigdheid. Daar rekent Socrates ook het *kairion* toe, het passende, doeltreffende. Het is dus vooral een zaak van de juiste afstemming, en van het vermijden enerzijds van overmaat of mateloosheid, en anderzijds van onder de maat blijven. Als tweede noemt hij het schone, met als nadere specificaties volmaaktheid, proportionaliteit en geschiktheid. Dat ligt direct in het verlengde van het eerstgenoemde.

Tot zover ging het om eigenschappen van datgene wat goed is. Vervolgens kijkt Socrates naar de menselijke eigenschappen en vermogens die zich op het goede richten. Op de derde plaats noemt hij dan de hoogste geestelijke vermogens, wijsheid en inzicht, en op de vierde plaats kennis in de zin van kunde: de wetenschap hoort op dit niveau thuis, en Socrates noemt hierbij ook weer de 'juiste mening'. Pas op de vijfde plaats komt uiteindelijk het genot – en dan niet de botte lusten waarmee het goede niets van doen wil hebben, maar de verheven genietingen van de ziel. Dat die verheven genietingen toch lager worden ingeschaald dan wijsheid en inzicht houdt weer verband met het verschil dat Plato voortdurend maakt tussen de ervaringswereld en de daaraan transcendente wereld van de Ideeën. Wijsheid en inzicht richten zich uitsluitend op die laatste, terwijl de ziel haar genot bovendien ook ontleent aan de waarneming.

Naast het goede in het persoonlijk handelen komt ook de optimale staatsinrichting aan bod. Bij zijn beoordeling van de verschillende staatsvormen zien we de consequenties van Plato's denken in politieke zin. Volgens de huidige criteria van politieke correctheid zou hij niet hoog scoren. Van de democratie, de in zijn tijd in Athene heersende staatsvorm, moet hij niets hebben: vrijheid voor iedereen betekent gelijke kansen voor goed zowel als kwaad, politici zijn afhankelijk van de *goodwill* van het volk en moeten zich daarnaar gedragen. Was het geen democratische rechtbank die zijn leermeester tot de gifbeker veroordeelde? In een democratie wordt het volk de slaaf van zijn eigen vrijheid, en uiteindelijk zal de democratie niets anders zijn dan de voedingsbodem voor de tirannie (*Politeia* 563/4). In Plato's visie wordt een staat idealiter bestuurd door de meest verstandige bestuurders, zoals brood bij voorkeur gebakken wordt door de beste bakkers en je op het sportveld het liefst de beste atleten aan het werk ziet. De verstandigste bestuurders zijn degenen die geen privé-doel-einden nastreven, en die het grootste deel van hun leven aan de voorbereiding op hun ambt hebben besteed. De *Politeia* is dan ook mede een educatief programma, waarin zowel de lessen voor de hele bevolking worden besproken (muzische vakken en gymnastiek, zodat een gezonde geest in een gezond lichaam het werk kan doen waar hij het meest voor geschikt is) alsook de hogere opleiding voor de verantwoordelijke wachters van de staat: die moeten zich bovendien bekwamen in rekenkunde, vlakke en ruimtelijke meetkunde, sterrenkunde en muziekleer.

Op het praktische vlak hadden Plato's politieke plannen weinig invloed – in het democratische Athene vertolkte hij de stem van een opponent die buiten de politieke arena opereerde, en de reizen

die hij op uitnodiging van zijn leerling Dion maakte naar Sicilië om daar diens neef Dionysius II politiek op te voeren, liepen uit op een mislukking: Dion werd verbannen en, na een latere machtsgreep, uiteindelijk vermoord. Maar is de *Politeia* daardoor tevergeefs geschreven? Laten we niet vergeten dat het beeld van de staat oorspronkelijk in het gesprek is geïntroduceerd om beter zicht te kunnen krijgen op de vraag waar het vanaf het begin om ging: *wat is rechtvaardigheid?* De staat is groter dan de enkeling, zegt Socrates, en misschien is de rechtvaardigheid van het individu wel beter zichtbaar te maken via de analogie met de staat (*Politeia* 368/9). In het staatsbestel vinden we als het ware de uitvergroete versie van de gelaagdheid, de belangen en de conflicten die we ook in onszelf herkennen. Het boek eindigt met een mythologisch verhaal, dat de lezer moet helpen om op verstandige wijze een volgend leven te kiezen. De *Politeia* is dan ook niet alleen een cursus staatsinrichting, maar bovenal een cursus *zielsinrichting*.

5 Het schone

De zielen die bij hun bovenaards verblijf, in de strijd om het ware te aanschouwen, hun gevederte verliezen, storten ter aarde en worden daar verbonden met een lichaam, waarmee ze een levenslot zullen vervullen. Dat lot is het eerste van een serie, want na de dood en de daaropvolgende straf of beloning volgt een nieuw leven. Maar welk lot zal de ziel in haar eerste leven ten deel vallen? Dat is afhankelijk van de mate waarin ze erin geslaagd is tot de waarheid door te dringen. Plato geeft in de *Phaedrus* (248) een verrassende hiërarchie waaruit we kunnen zien hoe hij de verschillende soorten mensenlevens waardeerde. De ziel die de meeste waarheid heeft aanschouwd zal zich ontwikkelen tot wijsgeer of ‘schoongeer’ – zo zouden we Plato’s woord *filokalos* letterlijk kunnen vertalen. Andere soorten levens die Plato op het hoogste niveau plaatst zijn die van de *mousikos* en de *erotikos*; mensen die hun leven in dienst stellen van de muzische kunsten of van de erotiek. Op de tweede plaats komt het leven van een koning – of vergelijkbaar heerser – die zich aan de wet houdt. De derde plaats wordt ingenomen door politici en economen, de vierde door sportlieden en artsen (dus door mensen die het lichaam als werkterrein hebben), en de vijfde door wie zich met waarzeggerij en mysteriën bezig gaan houden. De zesde plaats is weggelegd voor ‘dichters en andere nabootsers’, Plato’s weinig vleierende aanduiding van de kunstenaars. Daaronder vinden we dan nog handwerklieden en

boeren op de zevende plaats, sofisten en andere volksverlakkers op de achtste en ten slotte de tirannen op de negende.

Wat ons aan de afname in waardering vooral opvalt is de discrepantie tussen de eerste en de zesde positie. Kennelijk heeft Plato bij 'schoongeer' en bij 'dienaar der muzen' geheel andere associaties dan bij kunstenaars. De reden daarvoor houdt weer verband met zijn kentheorie. Waar wijsgeren en schoongeren zich richten op ware kennis, houden kunstenaars zich bezig met *imitatie*. Ze kiezen dus voor *schijn* in plaats van *wezen*, en onder die noemer speelt Plato kunstenaars en denkers tegen elkaar uit in het laatste boek van de *Politeia*.

Die aanklacht begint met de vergelijking van drie soorten bedden. Het bed waar we op kunnen liggen is door een timmerman gemaakt. Zijn handvaardigheid is echter niet meer dan het nabootsen van de unieke *Vorm* van het bed; en aan het bestaan van die *Vorm* of *Idee* heeft de brave handwerksman part noch deel. Maar wat doet nu een schilder die van dat bed een schilderij maakt? Die heeft niet de *Vorm* van het bed voor ogen, maar het getimmerde exemplaar dat daar zelf slechts een imitatie van is. Zijn schilderij kan dus nooit meer zijn dan een imitatie van een imitatie, en daarmee leidt zijn werk de burgers van de staat nog verder van het wezenlijke af in de richting van de schijn, van de onechtheid. Zelfs een veelgeprezen dichter als Homerus spreekt voortdurend over oorlogvoering en scheepsbouw en andere vaardigheden alsof hij daar verstand van heeft – maar het tegendeel is het geval. Daarom horen ook dichters in een ideale staat net zomin thuis als schilders – tenzij ze zich zouden beperken tot lofzangen op goden en wijze, deugdzame mensen (*Politeia* 607). Maar die beperking weten kunstenaars zich maar zelden op te leggen.

Wat bij Plato ontbreekt, is iets wat in later eeuwen in de reflectie op kunst centraal heeft gestaan: de kunstenaar hoeft zich bij het kiezen van zijn voorbeeld helemaal niet te beperken tot wat hij in de empirische wereld aantreft, maar kan zich laten inspireren door wat zijn fantasie hem ingeeft. De empirische wereld is voor hem dus geen belemmering. Nu staat fantasie in Plato's kentheorie natuurlijk niet hoog aangeschreven (hij gebruikt het woord 'fantasma' ook om het bedrieglijke karakter van kunstwerken aan te duiden, *Sophistes* 266), maar waarom kwam Plato niet op het idee dat de schilder een veel directere toegang tot de Vormen zou kunnen hebben dan de timmerman? Waarom zou een geschilderd bed geen veel directere imitatie van de 'bedheid' zijn dan het product van de timmerman, die met allerlei praktische beperkingen van zijn materiaal rekening moet houden waar de kunstenaar geen last van heeft? Het antwoord moet zijn dat zo'n vraag pas gesteld kan worden vanuit een vertrouwdheid

met een kunstpraktijk en een kunsttheorie waar in Plato's dagen nog geen sprake van kon zijn. Tot aan de Renaissance waren de kunstenaars zelf niet meer dan handwerkslieden, en Plato kon ze moeilijk anders dan onder die noemer beschouwen.

Plato's reflectie over schoonheid heeft dan ook niets te maken met zijn gedachten over kunst. Schoonheid is 'zelf' immers geen imitatie van een imitatie, maar een van de hoogste Ideeën, waar Plato in zijn dialogen vaak naar verwijst. Het verschil tussen de mooie dingen die we op aarde kunnen tegenkomen en de Idee van de schoonheid zelf wordt nergens zo nadrukkelijk belicht als in de *Hippias maior*. In deze dialoog wendt Socrates zich met goed gespeelde wanhoop tot de zelfgenoegzame sofist Hippias. Hij vertelt dat hij belaagd wordt door iemand die bij hem inwoont, en die hem nu al tijden kwelt met de vraag: *wat is schoonheid?* Hippias voelt zich geveleid dat hij Socrates' probleem mag oplossen, en geeft het ene antwoord na het andere: een mooi paard, een geschikte lepel, een eervolle begrafenis – maar steeds moet Socrates vaststellen dat zijn belager met dat antwoord geen genoegen zal nemen. Telkens noemt Hippias immers instantiaties van *iets schoons*, dat onder bepaalde omstandigheden als zodanig ervaren zal worden. Maar de vraag was niet: geef eens een voorbeeld van iets wat mensen zoal mooi vinden, of van wat bruikbaar is voor een bepaald doel, of van wat in het ene opzicht schoon is maar in het andere opzicht lelijk, maar: wat is de Schoonheid zelf-op-zichzelf? De lezer heeft intussen al lang begrepen wat voor Hippias verborgen blijft, namelijk dat Socrates' belager, 'die bij hem inwoont', niets of niemand anders is dan een stemmetje in zijn hoofd, zo'n innerlijke geest die Plato *demon* noemt. Het is de herinnering aan wat de ziel ooit geweten heeft die hier van zich doet spreken – maar zo'n gesprek is met een sofist niet te voeren. Een positief antwoord op de vraag wat schoonheid is blijft in de *Hippias maior* dan ook achterwege.

Het gesprek waarin Socrates die vraag wel beantwoordt heeft een heel andere context, en daarin wordt ook duidelijk hoe Plato de *erotikos* op één lijn kon stellen met de wijsgeer, de schoongeer en de *mousikos*. In het *Symposium* geven zes heren onder het genot van een goed glas wijn hun visie op het karakter van de veelgeprezen god Eros. Hoewel – is dat wel een god? De meeste sprekers menen van wel, en putten zich uit in lofprijzingen op de betoverende macht van de liefdesgod. Maar als Socrates aan de beurt is verandert de toon. Niet pracht en praal en uiterlijke glans zullen in zijn verhaal de boventoon voeren, maar – *de waarheid*. Die presenteert Socrates hier niet als eigen vondst, of als conclusie uit een dialoog, maar als een les die hem geleerd is door Diotima, een vrouw uit Mantinea die in het

verhaal wordt opgevoerd als deskundige. Zij spreekt over de liefde niet zoals de kunstenaars dat doen die leven in een schijnwereld, maar vanuit haar *epistèmè*, haar inzicht in de wereld van de Vormen.

Het eerste waar Diotima korte metten mee maakt is de status van Eros als god. Goden kennen geen gebrek, terwijl de liefde juist het heftigste verlangen is waardoor een mens bezeten kan worden. Verlangen is verlangen naar iets wat je niet bezit, maar waar je wel weet van hebt. Eros wordt door Diotima in de mythische genealogie neergezet als het kind van Poros (overvloed) en Penia (gebrek). Dat bepaalt zijn levenslot: zijn bezit is altijd tijdelijk, maar ook in zijn armoede weet hij precies wat hij begeert. Eigenlijk is Eros een filosoof, die de wijsheid begeert die hem ontbreekt. Goden kennen dat streven niet. De weg die de erotiek aflegt begint met de begeerte naar een enkel lichaam, maar de *erotikos* leert daarvan dat wat hij eigenlijk begeert niet dat lichaam is maar de schoonheid waar dat lichaam deel aan heeft. Die schoonheid is ook in andere lichamen te herkennen, en meer nog in de ziel; daar weer bovenuit is de schoonheid herkenbaar in de maatschappelijke instituties, en ten slotte is er een overvloed aan schoonheid te vinden in de ware kennis. Op dit punt aangekomen voert Plato de spanning tot het uiterste op, zodat je zelfs als lezer de adem inhoudt. Diotima maakt duidelijk dat we hier op de drempel staan van de *telea epoptika*, de voltooiing van de inwijding in het mysterie van de erotiek, en dan vervolgt ze: ‘wie al die soorten schoonheid achter elkaar heeft aanschouwd, zal plotseling een visioen zien: een weergaloze schoonheid, een schoonheid die eeuwig is, die niet ontstaat of vergaat, die niet groeit of bederft, die niet in het ene opzicht schoon is maar in het andere opzicht lelijk, of die nu eens schoon is en dan weer niet, maar de Schoonheid zelf-op-zichzelf (*Symposium* 210/1).

Wat Plato Diotima hier laat beschrijven kan niets anders zijn dan het inzicht in de Vormenwereld waar de ziel naar streeft in haar hemelse verblijf. Wie zou Diotima toch geweest zijn? De geschiedenis maakt verder geen melding van haar, en ook in andere dialogen van Plato komt ze niet voor. Zou het al te gewaagd zijn te veronderstellen dat ze niemand anders is dan Socrates' belager uit de *Hippias maior*, de demon die Socrates niet tegenkomt op de Atheense agora, maar die hem van binnenuit toespreekt?

6 Na Plato

Er bestaat een variant op de uitspraak waarmee we dit hoofdstuk be-

gonnen, en die luidt dat de geschiedenis van de westerse filosofie niets anders is dan een verzameling voetnoten bij Plato en Aristoteles. Die variant is eigenlijk een betere typering van wat er in het vervolg van de filosofiegeschiedenis zoal gebeurd is. In veel latere tegenstellingen in de filosofie, zoals bijvoorbeeld die tussen het rationalisme en het empirisme, horen we een resonans van de verhouding tussen Plato en zijn voornaamste leerling. Waar Plato de uiteindelijke waarheid zocht in het eeuwige en onveranderlijke, daar is Aristoteles geïnteresseerd in beweging, verandering, en groei. Hier komt een filosofie van het *worden* te staan tegenover Plato's filosofie van het *zijn*. Bovendien is er een wereld van verschil tussen de wijze waarop we door Plato worden toegesproken en de wijze waarop Aristoteles zich tot ons richt. Dat didactische verschil laat zich als volgt onder woorden brengen: waar Aristoteles zijn best doet om iets zo goed mogelijk uit te leggen, gaat het Plato erom dat de lezer iets begrijpt. Dat begrijpen is een stap die de lezer zelf moet voltrekken, en in iedere regel die Plato schrijft lees je als het ware mee hoe Plato zich voorstelt dat de aangesprokene zijn woorden zal verwerken. Aristoteles is dan ook veel meer het type van de hedendaagse onderzoeker – hij zou bij het aanvragen van onderzoekskrediet misschien niet eens bij voorbaat kansloos zijn.

Plato's Academie in Athene heeft tot aan het begin van de Middeleeuwen voortbestaan. Het instituut heeft dus niet alleen de Griekse oudheid, maar ook het West-Romeinse rijk overleefd. Pas in 529 maakte de Oost-Romeinse keizer Justinianus een eind aan dit restant van heidens denken. Maar toen had Plato's gedachtegoed al wortel geschoten aan de andere kant van de Middellandse Zee, waar het Egyptische Alexandrië eeuwenlang een centrale plaats bekleedde in de verzameling en verspreiding van de Griekse en Romeinse cultuur. Rond het begin van onze jaartelling was daar de joods-Griekse filosoof Philo actief, die in de geschriften van Plato de leer van Mozes meende te herkennen; de kosmogonie van de *Timaeus* las hij als een commentaar op Genesis, en in de platonische Ideeën zag hij de principes waarmee God de wereld had geschapen. Deze gedachtewereld staat in de geschiedenis bekend als het *middenplatonisme*.

Eveneens van Alexandrijnse herkomst is het *neoplatonisme*, waarvan Plotinus (±205-±270) de grondlegger is. Na zijn emigratie naar Rome kwam hij in contact met keizer Gallienus, en even leek het erop dat in diens rijk onder leiding van Plotinus een ideale staat naar het model van de *Politeia* zou worden gesticht; uiteindelijk bleek er echter voor het realiseren van deze *Platonopolis* niet voldoende steun te zijn. Het platonisme van Plotinus is vooral gebaseerd op de

latere dialogen, met de nadruk op de verhouding tussen geest en materie, tussen transcendentie en empirie. Die verhouding is bij Plotinus verder gedifferentieerd dan bij Plato. De platonische Ideeën, die bij Plotinus zijn verenigd in de overkoepelende Geest (*nous*), vinden hier nog een hoogste beginsel boven zich: Het Ene (*to hen*). Vanuit de volheid van die oorspronkelijke eenheid vloeit de Geest met zijn verscheidenheid aan Ideeën voort, en van daaruit weer de Wereldziel (*psychè*). Deze drie niveaus zijn alle transcendent. Vanuit de wereldziel worden de bevruchtende principes (*logoi spermatikoi*) empirisch waarneembaar gemaakt door ze te laten toekomen aan de materie (*hylè*), die het verst van de oorspronkelijke eenheid afstaat. Mensen staan als het ware tussen beide dimensies in: ze gaan om met materie, maar zijn individueel begiftigd met een ziel, waardoor ze deelhebben aan de Wereldziel. Plotinus doet een moreel appèl op de mensheid om dankzij dit vermogen de weg terug omhoog (*epistrofè*) te vinden, en in hun bewustzijn de band met Het Ene te herstellen.

In het Nieuwe Testament is *epistrofè* ook de term die gebruikt wordt voor *bekering*. Maar hier is de ethisch-filosofische context een ethisch-religieuze geworden. Bij de christelijke kerkvaders vinden we, anders dan bij de joodse Philo, aanvankelijk vooral een afkeer van de cultuur van de antieke wereld en de filosofie die deze had voortgebracht. Hun streven was er immers op gericht het heidendom te overwinnen, en de nieuwe heilsleer als enige te laten zegevieren. De grote uitzondering op deze regel is Aurelius Augustinus (354-430). Anders dan eerdere kerkvaders laat Augustinus zijn liefde voor de klassieke cultuur niet onderdrukken door de vermeende exclusiviteit van de christelijke heilsboodschap. In zijn beschrijving van alledaagse ervaringen die vervolgens in een omvattend kader worden begrepen, horen we vaak de toon van Plato terug, ook al is de hoogste instantie nu niet meer *Het Ene* van Plotinus, maar *De Ene* van de christelijke religie.

Plato moet de belangstelling van de middeleeuwse filosofen delen met Aristoteles, en delft in die vergelijking vaak het onderspit. Als Thomas van Aquino (1225-1274), de belangrijkste filosoof uit het tijdperk van de Scholastiek, in zijn geschriften zonder verdere naamsaanduiding verwees naar 'de filosoof', wist iedereen dat daarmee niet Plato maar Aristoteles werd bedoeld.

Maar in de tweede helft van de vijftiende eeuw keert het tij en krijgt het neoplatonisme een nieuwe impuls. Die vindt zijn middelpunt aan het Renaissancehof van de Medici in Florence. In zijn vereering voor de klassieke cultuur gaf Cosimo de' Medici zijn hoffilosoof Marsilio Ficino (1433-1499) de opdracht om al het op dat moment

bekende werk van Plato (en van Plotinus, en van andere Griekse denkers) te vertalen – dat wil zeggen in het Latijn, want dat lezen de Italiaanse humanisten zonder moeite, terwijl het Grieks slechts voor een kleinere toplaag toegankelijk was. Ficino's filosofie, zoals onder andere uiteengezet in zijn *Theologia platonica* (1474), is een schoolvoorbeeld van het eclecticisme dat kenmerkend is voor neoplatonische stromingen. Evenals Philo meende ook Ficino dat de heidense en de religieuze geschriften eigenlijk dezelfde boodschap verkondigden, en daarom werden Plato's teksten niet alleen verbonden met het joodse Oude Testament en het christelijke Nieuwe Testament, maar ook met geschriften uit andere oude tradities waar de Florentijnen over konden beschikken. Vermeldenswaard zijn in dit verband met name de eveneens door Ficino vertaalde gedeelten van het *Corpus Hermeticum*, een verzameling teksten waarvan de Florentijnen (ten onrechte) meenden dat ze uit Egypte stamden en van de tijd van Mozes dateerden. Ten slotte was er nog een heel andere traditie die door Ficino zelf intensief beoefend werd en die deel ging uitmaken van hetzelfde grote geheel van de humanistische denkwereld: de studie van de sterren, die volgens Plato's beschrijving in de *Politeia* immers ook deel vormde van de opleiding van de wachters van de staat. Tussen astronomie en astrologie bestond in zijn tijd nog geen verschil, maar volgens de huidige betekenis van die termen beoefende Ficino uitsluitend de astrologie.

De laatste belangrijke platonist beoefende beide, maar is in de eerste plaats als astronoom bekend geworden: Johannes Kepler (1571-1630), theoloog en wiskundige, meende net als Philo en Ficino dat Plato en het Oude Testament eigenlijk hetzelfde scheppingsverhaal vertelden. Zijn beide hoofdwerken, *Mysterium Cosmographicum* (1596) en *Harmonices Mundi* (1619) zijn geheel vanuit de platonische filosofie gedacht en verbinden de nieuwe inzichten van de copernicaanse wereldbeschouwing met rechtstreeks aan Plato's *Timaeus* ontleende vormen van regelmatige ('platonische') lichamen en muzikale toonschalen. Aan het eind van de Renaissance is de kosmos nog even één alomvattende harmonische eenheid.

De mechanisering van het wereldbeeld die zich tijdens Keplers leven voltrok betekende ook de doodssteek voor het neoplatonisme als dominante stroming in de filosofie. Weliswaar is er nog in de zeventiende eeuw in Engeland een groep filosofen geweest (de zogeheten *Cambridge Platonists*) die zich in hun verzet tegen het mechanistische denken (van met name Thomas Hobbes) en tegen de scheiding van wetenschappelijke kennis en religieus inzicht (zoals bij Francis Bacon) weer opnieuw tot Plato, Plotinus en de Italiaanse hu-

manisten wendden, maar dat is een onderstroom gebleven, evenals de latere echo's van hun denken. Toch hebben weinigen zo sterk hun stempel gedrukt op het geheel van het westerse denken als Plato. En zeker is er nooit meer een filosoof geweest, die zozeer tot de verbeelding spreekt van niet-filosofen.

Aanbevolen literatuur

Vertalingen van Plato's werk

Het aantal beschikbare vertalingen van Plato's teksten in het Nederlands neemt de laatste jaren eindelijk toe. Traditioneel wordt vooral de vertaling van Xaveer de Win veel gebruikt (Plato, *Verzameld werk*, Antwerpen/Baarn, 1978, in vijf delen). Die heeft als nadeel dat het eigenlijk geen Nederlandse vertaling is maar een Vlaamse – niet in BRT-Vlaams maar in een eigensoortig idioom dat voor Nederlanders zeer onnatuurlijk klinkt. Onlangs is er echter een 'hertaling' van deze uitgave verschenen (Kapellen/Baarn, 1999) waarin het taalgebruik wat meer aan het Nederlands is aangepast. In de serie 'De uitgelezen filosofen' verschijnt binnenkort het deel over Plato, waarin Jos Decorte aan de hand van een aantal fragmenten uit met name *Phaedo* en de *Politeia* een inleiding geeft tot Plato's metafysica en waarin hij de invloed daarvan op latere stromingen zal laten zien (*De uitgelezen Plato*, Tielt, Amsterdam, 2000).

Hans Warren en Mario Molegraaf zijn nu ongeveer halverwege hun serie Plato-vertalingen; dat levert goed leesbare teksten op met helaas maar weinig aantekeningen. De lichtblauwe deeltjes van Platoon, *Verzameld werk* (Amsterdam, 1985-1993) zijn vooral een aanwinst voor de boekenkast; de (anonieme!) vertalers zijn noch met de filosofie van Plato, noch met de Griekse taal voldoende vertrouwd om deze klus te klaren. Een markante Plato-vertaler is Gerard Kool-schijn; hij vertaalt in zeer levendig Nederlands, waardoor de Atheense gesprekken een actuele klank krijgen. Plato als schrijver is zijn bron van inspiratie (*Plato, schrijver*, Amsterdam, 1987); Plato als filosoof is voor hem meer een irritante obsessie (zie *Het democratische beest*, Amsterdam, 1990, voor zijn kritiek op Plato's sociaal-filosofische opvattingen).

Literatuur over Plato

Weinig filosofen zijn voor zoveel karretjes gespannen als Plato. De verhalende vorm van de dialogen, de suggestie van het Ideeënrijk buiten de ervaring en de uitdaging van de ongeschreven leer blijken

veel ruimte te bieden aan uiteenlopende invullingen.

Een beknopte algemene inleiding in het Nederlands is de *Inleiding tot het denken van Plato* van G.J. de Vries (Assen, 1966). Een wat eigenzinniger verwerking van Plato is te vinden in de vele boeken van Cornelis Verhoeven, zoals *Mensen in een grot* (Baarn, 1983), of *Het medium van de waarheid* (Baarn, 1988). Wie zich wat grondiger in Plato wil verdiepen zal veel steun hebben aan deel iv en deel v van W.K.C. Guthrie's *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1975 en 1978), waarin alle dialogen worden doorgenomen.



Aristoteles

Machiel Keestra

Voetnoten bij Aristoteles?

‘Een reeks voetnoten bij de filosofie van Plato’ – zo is de westerse filosofiegeschiedenis wel omschreven. Natuurlijk dankt een dergelijke metafoor zijn kracht vooral aan een flinke dosis overdrijving en hoeft zij dan ook niet letterlijk waar te zijn. Bedoeld is natuurlijk, dat Plato een groot aantal thema’s te berde heeft gebracht die nog steeds figureren in filosofische discussies. Daarbij gaat het er niet om, dat Plato’s opvattingen gedeeld worden, maar wel dat de door hem aangesneden problemen nog steeds relevant worden gevonden. Of het daarbij nu gaat om vragen over de status van het wiskundige object, of over de inrichting van de ideale staat, Plato’s teksten kunnen nog steeds inspirerend zijn. Gezien de grotere diversiteit aan onderwerpen die Aristoteles’ teksten op meer systematische wijze behandelen zouden deze zich eigenlijk beter lenen om als hoofdtekst van de westerse filosofiegeschiedenis te dienen – ware het niet dat Aristoteles’ werk lange tijd minder bekend was dan dat van Plato.

Aristoteles’ teksten werden een paar honderd jaar na zijn dood – (322 voor Christus) – geordend uitgegeven door Andronikos van Rhodos. De ons overleverde manuscripten zijn echter van een veel latere datum, waarbij we nog maar slechts over ongeveer een vijfde van zijn omvangrijke oeuvre beschikken. De authenticiteit en volgorde van delen hiervan is bovendien ook omstreden. Veel teksten waren in de periode van de zesde tot de twaalfde eeuw nauwelijks bekend in Europa, maar werden toen wel intensief besproken in de Arabische wereld.

Toch zijn er ook in Europa verschillende periodes geweest dat een belangrijk deel van de productie van geleerden bestond uit commentaren op (commentaren op) het werk van Aristoteles. Wanneer in boeken uit die tijd de frase ‘Philosophus dixit’ (‘de filosoof zegt’) te lezen valt, dan wordt daarmee steeds een bepaalde filosoof bedoeld: Aristoteles. Tot voor kort behoorden zijn werken over logica en biologie nog tot de basis van de disciplines, terwijl zijn metafysische en ethische geschriften tot op de dag van vandaag deel uitmaken van de inhoud van verschillende discussies. Er is zelfs sprake van een oplevend neo-aristotelisme in recente politiek-filosofische discussies.

1 Aristoteles' bijzondere achtergrond

Al op Plato had Aristoteles, die als leerling en collega ongeveer twintig jaar aan Plato's Academie vertoefde, zo'n grote indruk gemaakt die resulteerde in de bijnaam 'nous'; de knappe kop. Deze briljante jongeman die op zeventienjarige leeftijd (in 367 voor Christus) aan de Academie kwam studeren viel daar al snel op door zijn scherpzinnigheid en ongewoon grote interesse in allerhande verschijnselen die hij met grote ijver – en vaak als eerste in de (westerse) geschiedenis – besprak en analyseerde. Een zekere ijdelheid en grote zelfverzekerdheid was hem daarbij niet vreemd.

Om meerdere redenen was Aristoteles enigszins een aparte figuur. De jonge Aristoteles leek niet voorbestemd om een invloedrijk filosoof met een eigen school in Athene te worden. Als telg in een uitgebreide artsenfamilie met belangrijke connecties met het Macedonische hof lag een geheel andere toekomst voor de hand. Er bestond destijds een (gegrond) wantrouwen in Athene tegen de Macedonische aspiraties, zodat vreemdelingen – die toch al beperkte burgerrechten hadden – uit die regio op weinig welwillendheid konden rekenen. Aristoteles zag zich dan ook tot twee keer toe genoodzaakt om Athene te verlaten omdat de anti-Macedonische sentimenten in de stad hoog oplaaiden: in 347, waarmee Aristoteles ook zijn tijd aan Plato's Academie afsluit, en in 322, waarmee Aristoteles de door hemzelf in 335 gestichte school achter moet laten. Een jaar later, op drieënzestigjarige leeftijd, sterft hij in Chalkis.

Naast het feit dat hij in Athene, het culturele en intellectuele centrum van de Griekse wereld, dus altijd een vreemdeling bleef, was er nog een reden waarom hij niet voorbestemd was om zo'n invloedrijke Griekse filosoof te worden. Als zijn vader niet vroeg gestorven was, had deze Aristoteles hoogstwaarschijnlijk verder onderwezen in de geneeskunde. Geneesheren behoorden tot de besloten religieuze cultus van Asklepios en de kennis werd traditioneel van vader op zoon doorgegeven. Hoewel Aristoteles geen intellectuele autobiografie nagelaten heeft – een genre dat pas later ontwikkeld zou worden – lijkt het van belang om te weten dat de kennis en ervaring van een geneesheer uit die tijd nogal verschillend waren van die van filosofen en andere geleerden. Voor geneesheren was het vanzelfsprekend om empirische observaties te doen, omdat die van belang geacht werden voor de gezondheid van hun patiënten. Zo moesten zij rekening houden met de gesteldheid van de voeding en omgeving en van het klimaat en hielden zij uitgebreide casuïstieken bij, om zo het beloop van de ziekte en de invloed van hun behandeling op de pa-

tiënt te registreren – iets dat pas tweeduizend jaar later weer door geneeskundigen zou worden gedaan. Hadden de meeste Griekse geleerden of filosofen minder interesse voor laag bij de grondse observaties, in de hippokratische, geneeskundige teksten uit die tijd valt juist regelmatig kritiek te lezen op de doelloze speculaties van filosofen over empirisch ontoetsbare zaken. Is er volgens sommigen in onze eeuw sprake van een scheiding tussen wetenschappers uit de alfa- en beta-richtingen, in zekere zin vinden we in de Oudheid ook een dergelijk verschil.

Afgezien van Aristoteles' grote erfenis aan invloedrijke ideeën is het daarom misschien wel Aristoteles' belangrijkste verdienste dat hij steeds gepoogd heeft om filosofische analyses en speculaties met empirische observaties te verbinden. Hij schrijft dan ook dat de eeuwige en onveranderlijke wezens weliswaar excellent en goddelijk zijn, maar dat zij ook minder goed kenbaar en waarneembaar zijn dan de sterfelijke en veranderlijke. Vandaar dat voor Aristoteles alle dieren, zelfs de onaanzienlijkste, de moeite van het bestuderen waard zijn omdat deze tenminste wel goed waarneembaar zijn (*De partibus animalibus* 1, 5). Aristoteles heeft uitzonderlijk veel empirische en biologische observaties gedaan en opgeschreven. Hij haalt in dit verband met instemming Heraclitus aan, die stelde dat zelfs in de keuken de goden aanwezig waren – en dus niet alleen in tempels verkeerden. Anders dan het gros van zijn collega's en voorgangers was Aristoteles wel geïnteresseerd in de wereld van het veranderlijke en vergankelijke – waarbij we zullen zien dat hij juist daarin probeerde het blijvende en wezenlijke te ontwaren.

Zo meende Aristoteles dat ordelijkheid en doelgerichtheid voor het geoefende en filosofische oog ook in de veranderlijke natuur te ontdekken waren. Daarvoor hebben we geen bijzondere vermogens, geen transcendente wezensschouw in Platoonse zin, of een bijzondere relatie met die natuur nodig, maar kunnen we aanknopen bij de alledaagse ervaring. Sterker nog: meerdere keren betoogt hij dat we bij het doen van onderzoek moeten beginnen met datgene wat voor ons het toegankelijkste is, waarna we op zoek moeten gaan naar de ware beginselen die de structuur van het geobserveerde object bepalen. Belangrijk daarbij is Aristoteles' opvatting, dat wat voor ons het begin van onderzoek is – het zintuiglijk waarneembare object – dus niet hetzelfde is als het wezen of de principiële structuur van dat object. Uitgaande van de zintuiglijke waarneming van een of meerdere voorwerpen kunnen we tot een algemeen geldig begrip ervan komen – mits we daarbij de juiste methode volgen (*Analytica posteriora* 72 a 1).

2 De belangstelling voor het bewijzen

Gezien deze opvatting is het niet verwonderlijk dat Aristoteles veel aandacht besteed heeft aan de precisering van de relatie tussen verschillende vormen van waarnemen en kennen. Daarbij heeft hij als eerste een uitgewerkte methode van wetenschappelijke bewijsvoering ontwikkeld, die lange tijd een sterke invloed gehad heeft. Nu is het waarschijnlijk te danken geweest aan de politieke ontwikkelingen in het oude Griekenland, en bij uitstek in de Atheense democratie, dat de Grieken een uitzonderlijke interesse in argumentatie en bewijsvoering ontwikkelden. Vóór de bloeitijd van de polis, bij de natuurfilosofen uit de zesde en vijfde eeuw voor Christus, speelde een kritische bespreking van andermans inzichten en standpunten al een rol. Vervolgens bestond Plato's werk voor een belangrijk deel uit dialogen waarin uiteenlopende onderwerpen via argumentatie en kritische weerlegging van standpunten besproken werden. Ook voor Plato bestond er een verschil tussen 'doxa' – mening – en 'epistèmè' – kennis of wetenschap. Maar niet alleen definieerde Plato kennis uiteindelijk heel anders dan Aristoteles, het was de laatste die op systematische en zelfs formele wijze aandacht besteedde aan wat wetenschappelijke kennis is.

Daarbij moeten we bedenken dat bijvoorbeeld de wiskunde en geneeskunde al eerder beoefend werden in Azië en het Midden-Oosten, maar meestal uitsluitend vanuit een praktische interesse. Zo beschrijft Herodotos hoe in Egypte de landmeetkunde werd ontwikkeld om de schade na overstromingen te kunnen bepalen (*Historiën* II, 109). Maar pas in het autoriteitsschuwe Griekenland werd de belangrijke axiomatische bewijsvoering ontwikkeld, waarbij iedereen vanuit zo eenvoudig mogelijke axioma's en hypothesen wiskundige objecten – zoals de punt, lijn en cirkel – kan construeren waarmee vervolgens vrijelijk berekeningen kunnen worden uitgevoerd. Deze axiomatische methode overleefde niet alleen de moderne wetenschapsrevolutie maar speelde daarin zelfs een voorname rol; een rol die ze speelt tot op heden.

Aristoteles over het bewijzen

In een aantal vroege geschriften bespreekt Aristoteles hoe men meningen en argumentaties van anderen moet onderzoeken en eventueel weerleggen. In de *Topica* gaat het bijvoorbeeld om het argumenteren over een onderwerp, zodanig dat er geen contradicties ontstaan of dat de gevolgtrekkingen geen verband meer houden met de uitgangspunten (*Topica* 100 a 20). Aristoteles is daarbij niet geïnteres-

seerd in de debatteerkunst als doel op zichzelf, zoals de Sofisten dat destijds waren. Hij toont steeds een waarachtige maar kritische interesse in relevante opvattingen van anderen. Ook in zijn andere werk vinden we vaak uitgebreide en systematische beschrijvingen van de opinies van vroegere denkers of tijdgenoten over een bepaald onderwerp – ook met deze doxografieën toonde Aristoteles zich een vernieuwer. De *Topica* en *Sofistische weerleggingen* zijn er zo op gericht om soorten argumentaties te inventariseren en schematisch in te delen, zonder dat daarbij het onderwerp van de argumentaties een belangrijke rol speelt.

In zijn beide *Analytika's* behandelt Aristoteles de specifieke vorm van oordelen en concluderen die in de wetenschap thuishoort en met bewijzen te maken heeft. Zoals in de *Odyseïa* over Penelopeia gezegd wordt dat zij het weefsel van Laertes' doodskleed 'analyseert', tot op de losse draad uithaalt, zo legt Aristoteles hier het weefsel van de argumentaties bloot. De resultaten van deze analyses vormen tot een paar eeuwen geleden de voornaamste vorm van logica.

In de wetenschap en bij bewijzen gaat het om oordelen die iets van een bepaald onderwerp aanduiden en die waar of onwaar zijn: 'elke man is wit' of 'niet elke man is rechtvaardig', bijvoorbeeld. Een gebed daarentegen bestaat ook uit zinnen met betekenis, maar dergelijke zinnen hoeven geen waarheid of onwaarheid te bevatten. Zulke zinnen horen dan ook thuis in de retorica of de poëzie (*De Interpretatione* 4). Hoewel Aristoteles zich ook daarover heeft gebogen is hij toch vooral geïnteresseerd in de mogelijkheden van ware kennis en het ontmaskeren van onware kennis.

Oordelen bevatten waarheid of onwaarheid en in combinatie met elkaar kunnen zij via redeneringen tot een uitbreiding en verheldering van onze kennis leiden. Al in de *Eerste analytika* maakt hij duidelijk dat een ander soort onderzoek nodig is om te bepalen, over wat voor onderwerpen we eigenlijk bewijzen kunnen voeren. Trouw aan zijn principe dat we meestal beginnen met het voor ons meest toegankelijke terrein, bespreekt hij echter eerst hoe oordelen logisch op elkaar kunnen volgen zodat daaruit terechte conclusies kunnen worden getrokken. In de *Eerste analytika* maakt hij daarbij voornamelijk gebruik van symbolische omschrijvingen: als voor elke A geldt dat B het geval is, en voor elke B geldt dat ook C het geval is, dan geldt ook voor elke A dat C het geval is: met de conclusie uit de twee eerdere zinnen moet iets nieuws kenbaar worden, hoewel dat nieuwe berust op de al bekende zinnen. Een dergelijk redeneerschema noemen we een *syllogisme*. Wanneer elk mens een dier is, en alle dieren zijn sterfelijk,

dan is ook elk mens sterfelijk – dankzij de deductie uit de twee verschillende ‘premissen’ weten we nu iets nieuws, terwijl dat nieuwe niet van buitenaf komt maar voortvloeit uit de combinatie van de twee al bekende feiten. Er zijn nu vele combinaties mogelijk, waarbij onder andere bevestigende en ontkennende oordelen, algemene of singuliere oordelen, oordelen over mogelijkheid of noodzakelijkheid met elkaar verbonden worden. Met behulp van deze redeneerschema’s kan Aristoteles ook laten zien dat het mogelijk is dat een ware conclusie toch uit verkeerde premissen volgt of omgekeerd, bijvoorbeeld: elk paard is sterfelijk; de mens is een paard, dus de mens is sterfelijk. De fout die hier gemaakt werd, is dat er een verkeerde eigenschap aan de mens werd toegekend. Dit maakt duidelijk hoe belangrijk de relatie tussen een onderwerp en de eigenschappen ervan is voor dit soort bewijsvoeringen.

Waar houdt het bewijzen op?

Nu kan een bewijsvoering bestaan uit een lange reeks oordelen die op logisch juiste manier met elkaar worden verbonden. Zo’n reeks kan echter niet eindeloos doorgaan, al was het maar omdat we dan nooit zeker kunnen weten of er niet ergens een fout gemaakt is, die de waarheid van de hele reeks aan kan tasten. Er moet dus ergens een begin zijn dat bestaat uit een oordeel dat niet gededuceerd of afgeleid kan worden uit een of meerdere andere oordelen. Dit oordeel blijkt voor Aristoteles zijn herkomst te hebben in de ‘empeiria’, de ervaring (*Analytica priora* 46 a 17). Want kennis bestaat dan wel uit algemeen geldige oordelen, zoals dat alle mensen dieren zijn, maar het staat voor Aristoteles buiten kijf dat deze kennis gerelateerd moet zijn aan de observatie van individuele gevallen. Anders dan zijn leermeester Plato, is Aristoteles van mening dat er niet zoiets als een ideëel object of wezen bestaat, dat zich vanuit een transcendente zijnsorde op een of andere manier ‘meedeelt’ aan individuele gevallen. Hiermee is echter nog niet duidelijk hoe we aan onze eerste, meest fundamentele oordelen komen en al helemaal niet, wat voor oordelen dat moeten zijn om een bewijzende wetenschap mogelijk te maken. Dat wordt in de *Analytica posteriora* uitgelegd.

Moesten we er bij de syllogismen al op letten dat de premissen niet alleen juist waren maar ook nog terecht een gemeenschappelijke term bezitten (hetgeen niet het geval is bij de reeks ‘paard’ – ‘mens’ – ‘sterfelijk’), bij de allereerste oordelen of principes moet er sprake zijn van een onlosmakelijk verband tussen de termen. Hier gaat het immers om het ankerpunt, waaraan de bewijsketen wordt vastgeklempeld. Bij dat eerste oordeel gaat het dan ook om niets meer of minder

dan de definitie van het object waarover bewijsgevoerd wordt. Deze definitie kan zelf natuurlijk niet meer bewezen worden en moet toch waar zijn (*Analytica posteriora* 72 b 18).

Aangezien een definitie wel moet voortkomen uit de ervaringen van een object, moeten verschillende objecten ook leiden tot verschillende takken van bewijsvoering, dat wil zeggen: verschillende wetenschappelijke disciplines. Hiermee verzette Aristoteles zich tegen de platoonse voorstelling van een soort ideële hiërarchie van uit elkaar afgeleide definities, die aan het topje van de piramide een ultiem en uiterst abstract object van wetenschap voorstelt – zoals bijvoorbeeld het ‘Ene’ of het ‘Goede’. Zo’n indeling zou volgens Aristoteles wel gelden *binnen* een bepaald wetenschapsdomein. Zo deelt Aristoteles de levende dieren in op zo’n stamboom-achtige wijze, waarbij onderscheiden wordt tussen dieren die op het land, in de zee of in de lucht leven, die op twee of meer benen lopen, die met rede begiftigd zijn, enzovoort. Maar deze stamboomindeling heeft zijn beperkingen: aan de top ervan staat geen ultiem object van alle wetenschappelijke kennis en aan de onderzijde is het weer niet mogelijk om van elk individueel object een eigen wetenschappelijke behandeling te geven. Er is dus van de persoon Socrates niet een andere wetenschap mogelijk dan van de persoon Kleon. Wetenschappelijke kennis over hen is slechts mogelijk voorzover zij allebei dieren of mensen zijn, dat wil zeggen exemplaren van een bepaalde soort. Hun individuele verschillen kunnen wel waargenomen worden, maar ze leveren geen wetenschappelijk kennis op. Hoewel wij in onze zintuiglijke waarneming steeds met individuele objecten van doen hebben, moet een definitie algemeen geldig zijn voor een bepaalde groep individuen.

Aristoteles’ nadruk op de specificiteit van een wetenschappelijk gebied is overigens in belangrijke mate terzijde geschoven met het ontstaan van de moderne wetenschap. Voor de moderne wetenschap is juist van belang dat dezelfde natuurwetenschappelijke, reductionistische benadering gehanteerd kan worden op zeer verschillende terreinen. Dezelfde natuurkundige of scheikundige wetmatigheden gelden tenslotte zowel voor mensen als voor planten en vulkaanuitbarstingen.

Aangezien Aristoteles zich niet alleen met wetenschapstheorie en reflectie over ware kennis bezighield, maar ook daadwerkelijk veel tijd aan het vergaren van wetenschappelijke kennis besteedde, verwacht men natuurlijk in zijn overgeleverde geschriften veel van die combinatie terug te vinden. Een presentatie van waarnemingen en

overwegingen volgens de genoemde methode lijkt echter nogal lastig te zijn en vergt een secure selectie van het vergaarde materiaal. De verwachting wordt dan ook niet ingelost. In de vele geschriften die Aristoteles (vaak als allereerste) wijdde aan observaties van dieren en hun lichaamsdelen, meteorologische verschijnselen, economie, hemellichamen, veranderingen in de natuur, staatsinrichtingen enzovoort, komen verspreid, maar vooral aan het begin van bepaalde gedeeltes, wetenschapstheoretische beschouwingen voor. Het is echter beslist niet zo, dat die geschriften (waarvan we niet moeten vergeten dat die soms bedoeld waren als eigen geheugensteun, of als een soort collegedictaat, of nog anders) gekenmerkt worden door de hierboven behandelde structuur van een bewijsvoering. Die teksten bestaan – afgezien van sommige passages – uit het noteren van observaties, het leggen van verbanden, het maken van vergelijkingen; dit alles zonder het dwingende keurslijf van een bewijsketen en bemoeienissen met het definiëren van onderzoeksobjecten. Blijkbaar vond Aristoteles het niet steeds nodig om volgens dit theoretische model te werk te gaan, zonder dat dit betekent dat hij het model opgegeven heeft. Wellicht moeten we het model vooral zien als een hulpmiddel om observaties en inzichten te ordenen tot een coherent geheel voor wanneer dat nodig mocht blijken, zoals tijdens onderwijs of het debatteren.

Met welk begrip begint het bewijzen?

Aristoteles was niet alleen doordrongen van het beperkte praktische belang van de wetenschapstheorie. Hij beseftte ook dat er nog twee belangrijke kwesties opgelost moesten worden. Ten eerste is er de vraag, hoe we aan een algemeen geldige definitie van het wezen van een object kunnen komen. Deze vraag is moeilijk omdat er volgens hem juist geen algemeen begrip van een individueel object (zoals Socrates) mogelijk is. Daarmee lijkt het probleem onoplosbaar te zijn: voor het voeren van wetenschappelijk bewijs over objecten hebben we om te beginnen een definitie nodig, maar die definitie zelf is onbewijsbaar en moeten we dus afleiden uit de waarneming van individuele objecten, hoewel de definitie algemene geldigheid moet hebben en dus niet afhankelijk kan zijn van een enkel object. Dit probleem van de *inductie* zal ook in de moderne filosofie nog regelmatig de kop opsteken, onder andere in het werk van David Hume. Aristoteles gaat op het eind van zijn wetenschapsfilosofie kort op deze kwestie in – de behandeling vindt hij daar blijkbaar niet geheel op zijn plaats. Hij duidt daar slechts aan dat onze geest kennelijk in staat is om vanuit de observatie van meerdere individuele exemplaren van

een bepaald object te komen tot inzicht in de wezenlijke aard ervan, 'zoals men in een veldslag op de vlucht gaat. Iemand blijft staan, een ander en nog een ander doen dat ook, totdat de beginstelling [archè] is bereikt' (*Analytica posteriora* II, 19 – het woord 'archè' kan dus 'uitgangspositie' in brede zin betekenen). Ook hier geen ideaalbeeld van een perfect getraind leger dat na slechts één commando als geheel op de plaats stilstaat. Zelfs in zijn metafoor blijft Aristoteles realistisch: het leger komt hortend en stotend tot stilstand, terwijl er waarschijnlijk ook nog steeds een aantal soldaten doorrent.

Ook in zijn korte psychologische verhandeling *De anima* (Over de ziel) beschrijft hij hoe een object uit de ervaring tot een object van het denken kan worden. Om te beginnen wordt iets waargenomen zoals het zich voordoet. Daar speelt het oordeel nog geen rol en is iets dus in zekere zin altijd 'waar' te noemen. Daarop volgt de voorstelling, waarvan de vorm afkomstig is van de waarneming, maar die we op elk gewenst moment kunnen oproepen – zonder dat het object zelf nog materialiter aanwezig hoeft te zijn. Het denken maakt ten slotte gebruik van die voorstellingen bij het nadenken over de voorgestelde objecten. Aristoteles vergelijkt de ziel wel met de hand, die het werktuig der werktuigen is, ons middel om met de externe werktuigen om te gaan (*De anima* III, 8). Zo biedt de ziel ons de mogelijkheid om te denken over objecten die zich buiten ons bevinden, en die zich door de waarneming slechts qua vorm in onze ziel – de 'vorm der vormen' – bevinden. Aangezien Aristoteles van mening is dat niemand iets kan leren of begrijpen zonder waarneming (*De anima* III, 8) is het voor hem van belang deze relaties tussen object, waarneming, voorstelling en denken toegelicht te hebben.

Het eerste theoretische probleem naar aanleiding van Aristoteles' wetenschapstheorie hebben we nu summier besproken: dat van de herkomst van het begrip van een object. Daarbij werd aangeduid dat er een relatie tussen een waarneembaar object en het denken bestaat. Aristoteles geeft in dat verband ook aan, wát er nu van het ding doordringt in onze ziel, namelijk de vorm van het object. Met het onderscheid tussen vorm en materie komen we aan het tweede theoretische probleem, dat ons in aanraking zal brengen met Aristoteles' *Metafysica*.

Voor de *Metafysica* geldt in sterke mate wat voor de meeste overgeleverde teksten opgaat: de boeken die later gebundeld en geordend zijn onder de titel 'Meta-fysica' – 'Na de geschriften over de natuur' – zijn zeer heterogeen van ouderdom, van vorm en van inhoud. Bovendien is menige passage niet van Aristoteles' hand, hoe-

wel daarover in veel gevallen geen consensus bereikt is. Desalniettemin hebben deze boeken een enorme invloed gehad en bestaan er vele interpretaties van. Tot op de dag van vandaag zal elke filosoof die zich met metafysische vragen wil bezig houden de confrontatie aan moeten gaan met Aristoteles' werk, waarin niet alleen invloedrijke antwoorden te vinden zijn, maar minstens even invloedrijke (her)formuleringen van de vragen zelf.

3 Aristoteles en de vraag naar het wezen

Het woord 'meta-fysica' heeft, mede onder invloed van het neoplatonisme, al vroeg de lading gekregen van een wetenschap die zich bezighoudt met zaken die achter of boven de natuur staan. Bij Plato was er immers sprake van een tweeledige werkelijkheid: enerzijds die van de aardse en veranderlijke zaken en anderzijds die van de waarachtige en onveranderlijke ideeën, die op een of andere wijze de oorsprong van de eigenschappen van die aardse zaken zijn. Herhaaldelijk bespreekt Aristoteles deze voorstelling van zaken nogal kritisch. De verdubbeling van de werkelijkheid die daardoor plaatsvindt acht hij ongewenst: naast de mens of de gezondheid die men op een of andere manier kan waarnemen, zou er ook zoiets als de-mens-op-zichzelf of de-gezondheid-op-zichzelf moeten zijn. Verderop zullen we in verband met de ethiek zien dat Aristoteles ook de idee van het-goede-op-zichzelf afwijst vanwege het feit dat het goede altijd gestalte krijgt in de vorm van een goede handeling in een bepaalde, contingente situatie. De platoonse uitbreiding, of welhaast verdubbeling, van de werkelijkheid vormt niet zozeer een oplossing maar eerder een bron van nieuwe vragen en moet dan ook vermeden worden – conform het principe dat veel later 'Ockhams scheermes' is gaan heten. Bovendien blijft in Plato's benadering problematisch hoe iets eeuwig zich kan 'meedelen' aan zijn veranderlijke evenbeeld en ook hoe wij op onze beurt daarvan ware kennis kunnen opdoen. Hoewel de platoonse bespreking van de relatie tussen ware en noodzakelijke kennis van veranderlijke zaken door Aristoteles voor een groot deel voortgezet wordt, kan Plato's antwoord hem niet bevredigen. De veronderstelling van een transcendente sfeer van onveranderlijke ideeën of wezens kan hij niet accepteren. Toch onderwerpt Aristoteles ook zijn eigen visie aan verschillende, kritische beschouwingen.

We hebben al gezien hoe hij ware kennis beschrijft als een keten van samenhangende en uit elkaar volgende oordelen. Een reeks van dergelijke oordelen begint bij makkelijk waarneembare aspecten,

‘om uiteindelijk ergens stil te moeten staan’ – zoals hij het zelf omschrijft. Dit punt van stilstand behelst de wezensbepaling van het object waarover uiteindelijk de oordeelskennis uitgesproken wordt. De structurele principes – meestal met de misleidende term ‘oorzaken’ vertaald – die de aard en vorm van zo’n object bepalen vormen met elkaar de definitie. Een eenvoudig voorbeeld is: ‘Wat is verduistering? Uitval van het maanlicht door de tussenpositie van de aarde’ (*Analytica posteriora* II, 2). Het ‘wat’ en het ‘waarom’ of ‘waardoor’ van de verduistering blijken zo hetzelfde en er komt geen ander onderdeel aan te pas om deze bepaling te bewijzen – het is immers een beginpunt.

Maar al deze wetenschappen gaan over een bepaald zijnde en een bepaalde soort en houden zich daarmee bezig, maar niet over het zijnde zonder meer en voorzover het zijnde is, en bespreken niet het ‘wat’ maar gaan daarvan uit (*Metafysica* 1025 b 8).

Zoals specifieke wetenschappen zich richten op een bepaald soort objecten, waarvan de gemeenschappelijke principes onderzocht worden, zo wil Aristoteles in de metafysica gemeenschappelijke eigenschappen van al deze ‘zijndes’ onderzoeken: deze zijndes niet voor zover zij dieren, beweging, rechtvaardigheid of iets anders specifiek zijn, maar voor zover ze zijnde zijn. Ook sluit Aristoteles het toevallige uit van deze meest algemene wetenschap: of een huis voor iemand aangenaam is of niet hoeft namelijk niet aan het huis te liggen, maar kan aan vele andere en toevallige omstandigheden te wijten zijn.

Nu hebben we ten aanzien van het onderwerp van de wetenschap al gezien dat Aristoteles niet al te ruimhartig wil zijn in het accepteren van soorten ‘zijndes’. Een sleutelpositie neemt hierbij de term ‘ousia’ in, waarvan hij al in *Kategorieën*, een van zijn vroegste geschriften, stelt dat daarmee in eerste instantie een individueel paard of een individueel mens bedoeld wordt en pas in tweede instantie de wezensbepaling waarmee we paarden en mensen definiëren. Bijvoorbeeld: de mens is een met rede begiftigd dier (*Kategorieën* 2). Daarbij geldt, dat een bepaald aspect pas tot het wezensbegrip kan behoren als het ook tot de individuele exemplaren van de bepaalde soort behoort. Zonder exemplaren bestaan er geen wezens – waarmee de afhankelijkheidsrelatie duidelijk gesteld is en omgekeerd lijkt te zijn aan die van Plato: bestonden volgens Plato de ideeën onafhankelijk van hun materiële afspiegelingen en bestond er slechts ware kennis van die eeuwige ideeën, voor Aristotele-

les moet het begrip betrokken zijn op de waarneembare realiteit.

Desalniettemin bestaat er ook volgens Aristoteles een afgezonderd en eeuwig zijnde. Alles, dus ook alle beweging, heeft immers een oorzaak, en omdat het bezwaarlijk is om uit te gaan van een oneindige reeks elkaar veroorzakende oorzaken, komt Aristoteles tot het begrip van een eerste oorzaak of principe. Dit brengt beweging tot stand zonder zelf te bewegen, op dezelfde manier als ons denken of willen werkt zonder zelf in werking te treden. Dit goddelijke sluitstuk speelt geen grote rol in de alledaagse werkelijkheid en ook niet in Aristoteles' werken – hoewel ook daarover geheel andere visies bestaan.

Bij zijn zoektocht naar het zijnde als zijnde stuit Aristoteles dus in eerste instantie op het *wezen*. Dit blijkt echter evenmin een simpel begrip dat zich eenvoudig in verantwoordelijke factoren laat ontleden. Gezien zijn interesses is het probleem nog groter dan voor de meeste van zijn voorgangers omdat de wereld van de levende natuur meer en moeilijker vraagstukken oplevert dan bijvoorbeeld de sfeer van de wiskundige objecten, die over het algemeen geliefder is bij filosofen. Ontstaan en vergaan, ontwikkeling en beperking daarvan – dit soort fenomenen vormen voor hem de toetssteen: wat is de relatie tussen een eikel en een eikeboom?; waarom ontstaat er daaruit geen dier?; is een doofstom kind wel een mens? Voor de oplossing van dit soort vragen moet het wezen zodanig omschreven worden dat het ofwel van buitenaf tot verandering in staat is, dan wel van binnenuit naar zo'n verandering neigt.

'Al het wordende wordt door iets en (van)uit iets en tot iets' (*Metafysica* 1032 a 13). Deze nuchtere constatering moet met behulp van een viertal structurele principes toegelicht kunnen worden. Een niet-toevallig wezen bestaat uit (1) ongedifferentieerde materie (die maakt dat Socrates en Kallias niet dezelfde zijn) die (2) iets bepaald is, oftewel een wezenlijke vorm bezit (bijvoorbeeld het menselijke, dat Socrates en Kallias in gelijke mate bepaalt). Van deze vorm is een complexe wezensdefinitie mogelijk. Aan zo'n object ligt (3) een bewerkstellende oorzaak ten grondslag, bijvoorbeeld de vader van Socrates. Ten slotte wordt het wezen van een object, en dan vooral van een levend wezen, pas geheel duidelijk wanneer het tot volle ontplooiing is gekomen en daarmee zijn (4) doelloorzaak (zoals de verwarrende Nederlandse term van Aristoteles' neologisme luidt) bereikt: immers, de menselijke redelijkheid was bij Socrates als klein kind nog slechts in potentie aanwezig. Deze doelloorzaak moet niet verleiden tot duistere speculaties over een goddelijke blauwdruk of iets dergelijks (dat zou immers overbodige vooronderstellingen im-

pliceren), maar Aristoteles zocht steeds naar de functie of het einddoel van een orgaan of van een artefact, zoals wel blijkt uit zijn geliefde voorbeeld van het huis: het huis wordt (1) uit stenen opgebouwd (2) volgens een bepaalde vorm, (3) door iemand, (4) met als doel het bewonen en het beschermen van bezittingen – vanuit dit doel kan eventueel ook weer de vorm en mogelijk zelfs het gebruikte materiaal of een bepaalde ontwikkeling verklaard worden.

4 Aristoteles en de activiteit van het menselijk bestaan – ethiek

Een van de belangrijkste bijdragen van Aristoteles aan de westerse ideeëngeschiedenis is dus zijn aandacht voor, en verheldering van allerlei vormen van verandering. In plaats van de meer gebruikelijke Griekse minachting voor die gebieden van de werkelijkheid waarin iets van het ene op het andere moment iets anders schijnt te zijn, spreidt Aristoteles ook daar een vastbesloten nieuwsgierigheid naar de mogelijkheden voor wetenschappelijke kennis ten toon. Keer op keer resulteert dat in analyses die wezensbepalingen opleveren, die structuurprincipes of oorzaken noemen en zo een gebied ontginnen voor wetenschappelijke beschrijving. Steeds weer blijkt hij in staat om aspecten van noodzakelijkheid te ontwaren in de wereld van omgeschijnlijke toevalligheden die de werkelijkheid lijkt te zijn.

Heel opvallend daarbij is de grote uitzondering die Aristoteles maakt en waarbij hij een belangrijke gebied uitsluit van exacte en wetenschappelijke kennis: dat van het menselijke samenleven en handelen. In het eerste boek van zijn *Nikomachische ethiek* bespreekt hij waarom in dit domein geen exacte kennis mogelijk is en dat doet hij gedeeltelijk ook via kritiek op Plato's ideeënleer. Hij spreekt in dit verband van de pijnlijke opgave om de waarheid te laten prevaleren boven de vriendschap met hen die deze leer ingevoerd hebben (*Nikomachische ethiek* I, 4). Volgens hem is het echter onhoudbaar om het einddoel van alle menselijk handelen, het 'goede', als een enkel en omvattend algemeen begrip op te vatten. Immers – en we herkennen hier weer het belang dat Aristoteles hecht aan de analyse van de wijze van vragen stellen en beantwoorden – we spreken over het goede of juiste in veel verschillende betekenissen: een bepaalde zaak kan goed zijn, god of de rede kunnen goed zijn, maar ook een bepaalde eigenschap of hoeveelheid kan goed zijn, of iets kan op een goed moment of goede plaats voorkomen. Ook houden veel verschillende praktische wetenschappen zich met vormen van het goede of juiste bezig:

de strateeg en geneesheer letten op het goede moment, zoals voor het dieet en bij de sport op de goede hoeveelheid gelet wordt (*Nikomachische ethiek* 1096 a 23–33). Om dit idee van het alomvattende goede dan maar te redden door te spreken over het ‘goede op zichzelf’ acht Aristoteles niet overtuigend, want wat zou dan het verschil moeten zijn tussen al die specifieke betekenissen van het goede en dat ene universele idee van het goede? Wanneer daarop geantwoord wordt, dat dat ‘goede op zichzelf’ eeuwig (en daarom op eminente wijze goed) is, dan schuift Aristoteles dat als irrelevant terzijde: iets wits dat lang bestaat is immers ook niet witter dan iets wits dat na een dag verdwijnt.

Aristoteles meent dat er geen exacte en wetenschappelijke kennis van het goede mogelijk is omdat er geen algemeen noodzakelijke bepaling of definitie van te geven is. Dit heeft te maken met wat hierboven gezegd is over het goede moment of de goede plaats. Het goede dat Aristoteles zoekt in zijn *ethica* is niet iets absoluuts, maar iets dat door het menselijk handelen kan worden verwerkelijkt en dus bereikbaar is (*Nikomachische ethiek* 1096 b 34). Dat wil zeggen dat voor elke handeling, afhankelijk van de uitgangssituatie, steeds een specifiek doel voor ogen staat en daarom verschilt het goede per geval: voor de arts is het de gezondheid van zijn patiënt, bij de strategie gaat het om de overwinning, bij de bouwkunst om het huis. Het is nu de kunst om de situatie per geval goed te kennen, de mogelijkheden te overwegen en vervolgens het juiste besluit te nemen over de handeling die tot het goede resultaat moet leiden. Deze aanpak lijkt weinig bevredigend te zijn voor iedereen die hoopte dat de filosofie juist op dit domein nog iets richtinggeevends te bieden had. Wie echter in de *ethiek* van Aristoteles de meer praktische raadgevingen leest omtrent de juiste middenweg die gekozen moet worden tussen bijvoorbeeld generositeit en spilzucht, ziet dat hij ook daar erop wijst dat het passende afhangt van de persoon (en diens bezittingen), van het wanneer (bij welke gelegenheid) en het waarover (*Nikomachische ethiek* 1122 a 25). Net zo goed als afzonderlijke observaties slechts opstapjes kunnen zijn tot het verkrijgen van algemeen geldige kennis, zo moet men volgens Aristoteles ook bij de beoordeling van het handelen van een bepaalde persoon niet uitgaan van een enkele handeling. Zoals de slagorde van het leger op een gegeven moment min of meer is ingenomen, zo krijgt de ethische houding van een persoon ook langzamerhand gestalte. Daarover kunnen we dus niet oordelen aan de hand van een enkele handeling.

Hieruit moet echter niet geconcludeerd worden dat het dan misschien beter is om helemaal niet te handelen: hoewel Aristoteles

zich bewust is van ‘de breekbaarheid van goedheid’ (zoals Martha Nussbaum Aristoteles’ visie karakteriseert en contrasteert met Plato’s streven naar ‘goodness without fragility’) spreekt voor hem toch van zelf dat het goede iets is dat zich juist pas verwerkelijk in het handelen. De nadruk op de goede wil, die ons (post-)moderns zo vertrouwd is (mogelijk zelfs onafhankelijk van de tastbare resultaten van zo’n goede wil), is bij Aristoteles niet aanwezig. Hoezeer hij ook meent dat van iemand pas gezegd worden dat hij deugdzaam handelt wanneer hij op basis van een weloverwogen besluit en bovendien met plezier handelt, die twee aspecten alleen zijn onvoldoende: hij moet wel tot handelen overgaan (vgl. *Nikomachische ethiek* 1178 b 1).

Toch is bij Aristoteles ook de Griekse voorliefde voor het beschouwelijk vermogen van de mens te vinden. Aangezien de mens begiftigd is met een vermogen tot redelijkheid, ontplooit hij zich pas ten volle wanneer hij deze redelijkheid optimaal gebruikt, dat wil zeggen: wanneer hij toekomt aan de reflectie op onderwerpen die geen betrekking hebben op het alledaagse, praktische bestaan en veranderlijke zaken. Vooral op zo’n moment lijkt de mens wel op een god. Bovendien geniet hij dan de optimale vrijheid, ongehinderd door omstandigheden en niet gericht op externe doelen. Maar anders dan een god, kan de mens slechts op uitzonderlijke momenten een dergelijk goddelijke activiteit voltrekken. Immers, als natuurlijke wezens zijn wij ook aangewezen op gunstige omstandigheden, zowel ten aanzien van ons lichaam als wat betreft voeding en andere verzorging (*ibid.* 11798 b 34).

Hoewel die goddelijke activiteit van het beschouwelijk leven dus het hoogst haalbare is voor de mens en daarmee ook de gelukkigste toestand oplevert is de mens niet zo autarkisch of zelfvoorzienend als een god. Dit met rede begiftigde dier is volgens Aristoteles in wezen ook een gemeenschapsdier. Sterker nog: het individu is van nature aangewezen op, en afhankelijk van zijn huiselijke omstandigheden en uiteindelijk op het gemeenschapsleven in de polis. Zowel zijn praktische bestaan als ook de ontplooiing van zijn vermogen tot denken en spreken zijn aangewezen op het deel uitmaken van zo’n gestructureerde gemeenschap als die polis.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat Aristoteles’ ethiek ingebed wordt in zijn verhandelingen over de polis. Daarin vindt het sociale leven namelijk een vaste plaats, terwijl de polis bovendien de gelukkige toestand van autarkie kan bereiken (*Politica* I, I, 8–10). Deelnemers aan het twintigste-eeuwse debat tussen liberalen en communitaristen kunnen zo allen een beroep doen op Aristoteles’ complexe schets van de verhouding tussen maximale individuele

ontplooiing en de afhankelijkheid daarbij van de gemeenschap waartoe iemand behoort.

Ook in zijn *Politica* combineert Aristoteles weer zijn empirische en analytische talenten: hij maakte een uitgebreide (grotendeels verloren gegane) inventaris van allerlei bestaande staten met hun wetgevingen en formuleert een aantal voorwaarden voor het succes van een staat. Daarbij staat voorop dat het beste leven zowel voor een individu als voor een samenleving gevoerd wordt, als deugdzaamheid gekoppeld is aan voldoende middelen om mee te doen aan noble handelingen (*Politica* 1323 b 41). Weliswaar geldt voor beiden dat het uiteindelijke doel in vrijheid en vrije tijd ligt (bijvoorbeeld ten behoeve van filosofische reflectie), maar toch mag en moet de vrije burger zich ook beurtelings met staatszaken bezighouden. Wanneer veel mensen buiten de heerschappij gehouden worden leidt dat tot vijandschap in de staat, bovendien weten veel mensen samen meer dan een paar oligarchen of een enkele tiran (*Politica* III, 6). Voor hedendaagse lezers is het overigens bevreemdend te constateren dat Aristoteles wel meent dat vrouwen en slaven van nature verschillen van vrije mannen en dus gebaat zijn bij onderworpenheid, hoewel hij elders opmerkt dat de natuur ook hierbij wel eens een steekje laat vallen (en bijvoorbeeld een slaaf in een edel lichaam geboren wordt) en daarnaast oorlogsslaven een beter lot verdienen. Hier speelt Aristoteles' overtuiging in natuurlijke wezenstrekken hem parten, hoezeer hij anderzijds ook steeds wijst op het feit dat dit soort trekken zich pas bij optimale ontplooiing echt laten kennen.

Aangezien we hierboven zagen dat er op dit terrein geen absolute en onveranderlijke normen bestaan, kan de optimale ontplooiing tot vrij burger niet geleerd worden als een of andere wetenschap maar vereist het de juiste ervaring. Het gestaag aanleren van een deugdzame houding, van waaruit iemand in voorkomende situaties steeds weer en met genoeg deugdzaam zal optreden, bestaat dan ook gedeeltelijk uit het imiteren van ethisch voorbeeldige personen. Vandaar dat Aristoteles het belang van *nabootsing* benadrukt: zo zouden kinderspelletjes imitaties moeten zijn van latere en serieuzere activiteiten (*Politica* 1336 a 34) en kan muziek ons in een stemming brengen die lijkt op die bij deugdzame situaties (*Politica* 1340 a 12 e.v.). Aangezien de tragedie voorbeeldige mensen en hun handelingen probeert na te bootsen (*Poetica* 1448 a 17) en het publiek met hen meeleeft, hen imiteert, helpt de tragedie de toeschouwers in zekere zin bij hun ontplooiing. Hier komt het verschil met Plato scherp tot uiting: waar deze laatste op grond van het bestaan van absolute normen de meeste vormen van (kunstzinnige) imitatie moest afwijzen,

daar pleit Aristoteles voor de opvoedende functie van geloofwaardige voorbeelden, aangezien hij absolute normen onmogelijk en niet zinvol acht. Ook hier probeert Aristoteles dus weer een middenweg te vinden, eentje die karakteristiek voor zijn hele denken is: een midden tussen al te toevallige gevalsbeschrijvingen enerzijds en absolute idealen die zich juist niet laten realiseren in contingente situaties anderzijds.

Met dank aan Victor Kal voor zijn commentaar op een eerdere versie van dit hoofdstuk.

Aanbevolen literatuur

Vertalingen van Aristoteles' werk

Sinds enkele jaren verschijnen bij de Historische Uitgeverij Groningen de hoofdwerken van Aristoteles in leesbare en betrouwbare vertalingen, voorzien van nuttige noten. Daarnaast zijn er vele Engelse, Franse en Duitse vertalingen – in het bijzonder moeten de Clarendon Aristotle Series en de serie van de Wissenschaftliche Buchgesellschaft genoemd worden vanwege hun zeer uitvoerige commentaar en noten. Wie het Grieks maar enigszins machtig is, die zou zich tot een tweetalige editie moeten wenden, vanwege de eigenaardigheden van het Grieks, waaraan Aristoteles bovendien vele eigen creaties heeft toegevoegd. Bruikbaar is die van de Loeb Classical Library, hoewel tekst en vertaling soms op punten verouderd zijn. Beter zijn dan de delen die in de Philosophische Bibliothek van Meiner Verlag verkrijgbaar zijn; deze beschikken bovendien over noten en een uitvoerig commentaar.

Literatuur over Aristoteles

De secundaire literatuur over Aristoteles is al lang niet meer te overzien. In de meeste vertalingen zijn uitgebreide verwijzingen te vinden zodat men per onderwerp kan zoeken.

Voor een (zeer) uitgebreide bespreking valt nog steeds aan te bevelen: I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1967; of in het Engels: W.K.C. Guthrie, *Aristotle: an Encounter*, deel 6 van diens *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1981. Beknopter maar ouder is W.D. Ross, *Aristotle*, London, 1923, rev. 1949.

Voor een betrouwbare waardering van Aristoteles' bijdrage aan de antieke wetenschap noemen we het werk van G.E.R. Lloyd:

onder meer diens *Magic, Reason and Experience*, Cambridge, 1979, en *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, London, 1982.



René Descartes

Theo Verbeek

Descartes is een man van vele gedaanten. Enerzijds wordt hij schuldig geacht aan alle kwalen van de moderne tijd en gezien als een koele en rekenende rationalist; anderzijds wordt hij beschouwd als een naïef en bangelijk filosoof die enkel om de Kerk te gerieven het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel bewees maar geen gebruik maakte van het revolutionaire potentieel van zijn filosofie. Wat vooral zijn reputatie bepaalt, ten goede of ten kwade, zijn zijn methode, zijn metafysica en zijn antropologie. Het zijn die drie onderwerpen waarop we ons hieronder zullen concentreren – na enkele biografische opmerkingen.

1 Een kleine biografie

René Descartes werd geboren in 1596 in La Haye, in Touraine, later La Haye-Descartes geheten en tegenwoordig gewoon Descartes. Hij bezocht het internaat La Flèche van de Jezuïeten, studeerde aan de Universiteit van Poitiers, waar hij ook in de rechten promoveerde en vertrok naar de Nederlanden om dienst te nemen in het leger van Prins Maurits. In Breda – waar het Staatse leger in garnizoen lag – ontmoette hij Isaac Beeckman (1588-1637), die zijn belangstelling voor filosofie en de wetenschap stimuleerde. Beeckman, die sterk geïnteresseerd was in de nieuwe ontwikkelingen op het gebied van de fysica en de mechanica, vond in Descartes een belangstellende vriend, die in de nieuwe fysica een vruchtbaar toepassingsgebied vond voor de wiskunde, een discipline waarvoor hij van jongs af een grote aanleg had getoond. Vooralsnog vervolgde Descartes niettemin zijn reis. Hij vertrok naar Duitsland, nam dienst in verschillende legers en woonde de kroning bij van de nieuwe Keizer (1619). In de rustige momenten moet hij over de ideeën die hij met Beeckman had uitgewisseld hebben nagedacht; wat hem langzaam maar zeker duidelijk werd, was dat als alle onderdelen van de toenmalige wiskunde zich met kwantiteit en proportie bezighouden, het mogelijk moet zijn om één *mathesis universalis* te ontwerpen – een ‘universele wiskunde’. Daarmee legde hij de grondslag voor wat we tegenwoordig de analytische meetkunde noemen.

Teruggekeerd in Frankrijk werkte Descartes deze ideeën uit, niet alleen voor wat betreft de wiskunde, maar ook op aanpalende terreinen, zoals de optica en de mechanica. In 1629 vertrok hij weer naar de Nederlanden om daar in alle rust te werken. Hij vestigde zich voorlopig in Franeker, maar verruilde deze verblijfplaats al na enkele maanden voor Amsterdam. Daar vatte hij eind 1629 het plan op om een fysica te schrijven, met als centrale thema het licht. Dit zou hem in staat stellen iets te zeggen over de aard van het licht, de bron ervan (de zon), de lichamen die het licht weerkaatsen (andere hemellichamen, aardse voorwerpen) dan wel doorlaten (lenzen); iets over kleuren en zintuiglijk waarneembare eigenschappen van lichamen, en ten slotte iets over de mens die van dat alles de waarnemer is. Eind 1633 was de eerste helft van deze *Verhandeling over het licht* klaar, maar Descartes zag af van publicatie: het nieuws van de veroordeling van Galilei maakte hem onzeker en hij was bang om in conflict te raken met de Kerk. Hij nam zich ernstig voor om weliswaar in alle rust verder te werken aan zijn filosofie maar daarvan bij zijn leven nooit iets te publiceren.

Nederlandse vrienden die Descartes inmiddels had gemaakt, in het bijzonder de Utrechtse hoogleraar in de filosofie Henricus Renneri (1593-1639) en de dichter Constantijn Huygens (1596-1687), wisten hem niettemin over te halen om het publiek een aantal 'proefstukken' of 'essais' te gunnen die, voorafgegaan door een uiteenzetting van de door Descartes gebruikte methode, een beeld zouden geven van wat de nieuwe filosofie vermag. Dat werd het *Discours de la méthode*, dat in de zomer van 1637 in Leiden werd gepubliceerd.

De reactie op het *Discours* was tot op zekere hoogte teleurstellend voor Descartes. Wat men miste was een uiteenzetting van de 'principes' van Descartes' filosofie, die, zo vond men, los van die principes niet goed te beoordelen was.

Maar er was nog een ander front waar Descartes zich zorgen over maakte en dat in zijn ogen allicht een hogere prioriteit had: de Kerk en de theologie. Tot elke prijs wilde hij niet alleen aantonen dat zijn filosofie onschadelijk was voor het geloof, maar zelfs dat ze een onmisbaar wapen was in de strijd tegen het ongeloof. Hij had al enkele bladzijden van het *Discours* aan dit onderwerp gewijd en zijn eerste taak was nu om dit thema verder uit te werken. Inmiddels had hij zich in Santpoort, bij Haarlem, gevestigd. Daar schreef hij zijn *Meditationes de prima philosophia* (1641). Hij droeg dit werk op aan de theologen van de Sorbonne, hopende dat ze door deze opdracht te aanvaarden tevens een officieel bewijs van orthodoxie zouden afgeven. Ook hoopte hij dat de Jezuïeten zich voor zijn filosofie zouden uit-

spreken en zijn werk zouden gebruiken in hun onderwijs. Dat laatste is in elk geval niet gebeurd. Hoewel individuele leden van de orde bereid waren om op eigen titel hun waardering uit te spreken, liet de orde als geheel zich niet uit zijn tent lokken. De Sorbonne aanvaardde de opdracht, deed althans geen moeite om zich ervan te distantiëren, maar was evenmin bereid om alles officieel goed te keuren.

Ook in Nederland ondervond Descartes problemen. Een vriend van hem, de Utrechtse hoogleraar in de geneeskunde Henricus Regius (1598-1679) raakte in conflict met zijn collega voor de theologie, de geduchte Gysbertus Voetius (1589-1676), die, met enig succes, op een officiële veroordeling van de nieuwe filosofie door de senaat van de Utrechtse universiteit aandrong. Door zich persoonlijk in de strijd te mengen, wakkerde Descartes het vuur aan zodat het tot een felle pennenstrijd kwam die alle partijen tot in 1648 zou bezighouden. Dit overtuigde Descartes er wellicht van dat hij meer moest doen om het academisch deel van zijn publiek van zijn gelijk te overtuigen. In elk geval wijdde hij zich vanaf eind 1640 aan een meer volledige uiteenzetting van zijn filosofie die onder de titel *Principia philosophiae* in 1644 door Lodewijk Elzevier in Amsterdam werd gepubliceerd. Hoewel ook dat werk in strikte zin niet volledig was – het miste een uiteenzetting over planten, mensen en dieren en was dus naar de maatstaven van de traditionele filosofie geen volledige ‘fysica’ – bevatte het in elk geval een uiteenzetting van de basisbeginselen van Descartes’ fysica en kosmologie.

Ondanks de gunstige reacties op dat werk en ondanks het feit dat vrienden van Descartes een positie hadden verworven aan sommige Nederlandse universiteiten was Descartes ontevreden over het uitblijven van openlijke erkenning op officieel niveau. In reactie op een klacht over het optreden van de Leidse theologen Revius (1586-1658) en Triglandius (1583-1654) hadden de curatoren van de Leidse universiteit niets beters weten te doen dan hun professoren te verbieden Descartes’ naam te noemen en zijn ideeën te bediscussiëren – een gebaar dat weliswaar voornamelijk bedoeld was om de rust te herstellen maar dat door Descartes toch vooral als vernederend werd ervaren. Meer en meer richtte hij zich op een niet academisch publiek van voornamelijk adellijke amateurs, zoals Prinses Elisabeth van de Pfalz. In Frankrijk verschenen vertalingen van zowel de *Meditationes* als de *Principia* (beide 1647) die vooral voor een dergelijk publiek bestemd waren. Op verzoek van prinses Elisabeth schreef hij zijn laatste boek, *Les passions de l’âme* (1649), een verhandeling over de hartstochten die lange tijd zijn meest populaire werk zou zijn. Het verscheen toen Descartes op verzoek van Koningin Christina van Zwe-

den al naar Stockholm vertrokken was, Nederland na twintig jaar verbitterd de rug toekierend. Zijn eerste winter in Zweden zou hij niet overleven. Een longontsteking, opgelopen bij een matineus bezoek aan het paleis – de koningin stond erop, om vijf uur in de morgen door hem in de wiskunde onderwezen te worden – maakte op 11 februari 1650 een eind aan zijn leven.

2 **Descartes' methode**

Opzet van het 'Discours de la méthode'

Descartes' eerst gepubliceerde boek stond geheel in het teken van de *methode*. Het bestaat uit vier delen: drie 'essais', gewijd aan respectievelijk de 'dioptriek', de 'meteoren' en de 'geometrie', die vooraf worden gegaan door een inleiding of verhoog ('discours') over de gebruikte methode.¹ Het is dat laatste deel dat we het beste kennen en dat bekend staat als *Discours de la méthode*. Maar laten we eerst kijken naar het geheel van 'essais' en 'discours.'

In het traditionele spraakgebruik zijn 'meteoren' (*meteora*) die natuurverschijnselen die zich in de alledaagse ervaringswereld voordoen, zoals regen, sneeuw, wind, eb en vloed, enzovoort – verschijnselen die iedereen kent en waarvan de bespreking (meestal aan de hand van de *Meteorologica* van Aristoteles) dan ook fungeerde als een inleiding in natuurfilosofie en in de filosofie in het algemeen. Het onderwerp van de 'dioptriek' is het licht: hoe het wordt waargenomen en hoe het door lenzen gebroken wordt. In de 'geometrie' ten slotte verbindt Descartes meetkunde en algebra, waarmee hij de grondslag legt voor wat wij kennen als de analytische meetkunde.

Kennelijk is Descartes' methode op veel gebieden bruikbaar: in de filosofie (getuige de 'météores'), in de optica (getuige de 'dioptrique') en in de wiskunde (getuige de 'géométrie'). En dat is ook de opvatting van Descartes zelf, die verklaart dat wat hem van zijn voorgangers onderscheidt precies de 'methode' is: wat hij in de drie *essais* beweert, had niet zonder zijn methode ontdekt kunnen worden (Descartes aan Mersenne, 27-2-1637, AT, I, 349 – 'AT' verwijst naar de standaarduitgave; zie eindnoot 1). De *essais* zijn dus, in de meest letterlijke zin van het woord, een 'demonstratie' van de methode: ze tonen de waarde en geldigheid ervan door de resultaten van haar toepassing te presenteren (Descartes aan een onbekende, mei 1637, AT, I, 370).

Maar wat is *methode*? En wat onderscheidt Descartes' methode van die van anderen? En waarom zou ze beter zijn?

Ordering, inventarisatie en overeenkomst

In de zeventiende eeuw is methode in de eerste plaats een praktijk; het is de *weg* die men gaat als men iets wil onderwijzen of onderzoeken.² Dat is ook de primaire betekenis bij Descartes: ‘De methode is meer een praktijk dan een theorie’ (Descartes aan Mersenne, 27-2-1637, AT I, 349). Dat is ook de reden waarom Descartes in het *Discours* slechts laat zien hoe hij tot de methode gekomen is (welke weg hij heeft afgelegd) en waarom hij het aan de *essais* overlaat om het succes ervan aan te tonen (waarheen zijn weg hem geleid heeft) (*Discours* I, AT, VI, 3-4). Het beste en enige bewijs van de methode is dan ook het resultaat (zie het voorwoord bij de Franse vertaling van de *Principia* AT, IX, 15).

Niettemin was een van Descartes’ eerste werken – niet voltooid en pas na zijn dood gepubliceerd – een methodologie: *Regels voor het gebruik van het verstand* (*Regulae ad directionem ingenii*).³ Daarin wordt ‘methode’ als volgt gedefinieerd:

Onder methode versta ik betrouwbare regels die makkelijk zijn toe te passen en die als men ze nauwgezet volgt de gebruiker ervoor zullen behoeden iets als waar aan te nemen dat het niet is, of zijn geest af te matten zonder resultaat, maar integendeel ervoor zullen zorgen dat hij geleidelijk maar voortdurend zijn kennis vergroot tot hij uiteindelijk een waar begrip heeft bereikt van al wat men kan weten. (*Regulae* IV, AT, X, 371-372)

De methode is dus eenvoudig – ze is er niet slechts voor specialisten. De methode behoedt ons voor vergeefse inspanning en leert ons economisch om te gaan met onze krachten. De methode vermeerdert onze kennis ‘geleidelijk maar constant’; ze levert geen onmiddellijk maar wél een zeker resultaat op. En de beloning is de kennis van al wat kenbaar is; één methode volstaat dus voor alle wetenschappen.

Het is met name dit laatste dat Descartes zijn slechte naam bezorgd schijnt te hebben. Toch berust de methode bij hem in wezen slechts op twee overwegingen. Ten eerste: welk object we ook voor ons hebben, het is het verstand dat besluit dat het iets kent of begrijpt, en dat, op grond van zijn eigen criteria. Ten tweede: kennis van sommige dingen vooronderstelt nu eenmaal kennis van andere dingen, die derhalve eerst gekend moeten worden voordat men aan al het overige begint. Dit wordt door Descartes onderstreept. Volgens hem zijn alle wetenschappen ‘niets anders dan (vormen van) menselijke wijsheid, die altijd dezelfde blijft ongeacht de onderwerpen waarmee men zich bezighoudt’ (*Regulae* I, AT, X, 360). Het verstand verandert

niet door verschillende objecten te kennen, ‘evenmin als de zon verandert door verschillende voorwerpen te beschijnen’ (*Regulae* I, AT, x, 360). Bovendien betekent ‘begrijpen’ niets anders dan dat we iets onbekends en onbegrepen herkennen als een bijzonder geval van iets dat wel gekend en wel begrepen is.

Begrijpen is dus niet meer dan een kwestie van ‘zien’ – ‘zien’ dat iets begrepen kan worden in termen van iets anders. En de methode bestaat slechts daarin dat we onszelf en de dingen in een toestand brengen waarin we kunnen ‘zien’. Hier komt het verschil tussen Descartes en ons waarschijnlijk het beste aan het licht. Als wij het hebben over methode, dan bedoelen we een techniek om data te verzamelen en te bewerken. Bij Descartes is de kern van de methode echter ordening en inventarisatie met als doel het zien van een overeenkomst:

De gehele methode bestaat in het ordenen en rangschikken van datgene waarop we ons moeten concentreren om een waarheid te ontdekken. We volgen deze methode dan ook nauwkeurig door gecompliceerde en duistere problemen allengs te reduceren tot eenvoudiger problemen, om vervolgens te beginnen met het onderzoek van de meest eenvoudige dingen en gaandeweg op te stijgen tot de kennis van alle andere. (*Regulae* V, AT, x, 379)

Een van de eerste regels die we moeten volgen is dat we onze tijd niet verdoen met moeilijke kwesties zonder aandacht te hebben voor eenvoudige. (*Regulae* II, AT, x, 364)

Eerst moeten we ons afvragen wat we willen kennen; vervolgens moeten we nagaan wat we weten en op welke wijze we dat kunnen gebruiken voor de oplossing van ons probleem; en de oplossing zelf bestaat daarin dat we wat we niet kennen (het duistere en gecompliceerde) ‘zien’ in termen van wat we wel kennen (het heldere en eenvoudige) (Cf. S. Gaukroger, *Cartesian Logic*, Oxford, 1989).

Illustratie van de methode

Dit zijn vage regels maar Descartes’ essays zijn daar om ze te illustreren. Zo begint Descartes zijn *Dioptrique* met een paar ‘vergelijkingen’ of, zoals hij ook zegt, ‘veronderstellingen’ of ‘hypotheses’ (*Dioptrique* I, AT, VI, 83; *Meteores* I, AT, VI, 233; *Discours* VI, AT, VI, 76). De vraag die hij stelt luidt als volgt: ‘Hoe dringen de stralen (van het licht) het oog binnen en hoe kunnen ze door toedoen van allerlei lichamen die ze ontmoeten van richting veranderen?’ (*Dioptrique* I, AT,

VI, 83). Voor het antwoord daarop is het volgens Descartes niet nodig om het wezen van het licht te kennen; integendeel, enkele vergelijkingen volstaan. De eerste is die van iemand die in het donker met behulp van een stok zijn weg vindt. De tweede vergelijking is die van de speler die bij het slaan van de bal rekening houdt met de hoek waarlangs de bal weerkaatst wordt (*Dioptrique* I, AT, VI, 83–93).

Het voorbeeld van de wandelaar laat zien hoe iets ‘waargenomen’ kan worden op afstand (hij ‘ziet’ met zijn stok zonder dat zich iets verplaatst van het object naar zijn hand). Daarmee wordt de traditionele theorie gerelativeerd. Die stelde dat zien tot stand komt doordat zich iets (de species) van het object naar ons oog verplaatst. Het contact met het object kan volgens de vergelijking ook tot stand komen doordat een begin van beweging via een medium wordt overgebracht. Het voorbeeld van de balspeler laat zien hoe de hoek waarlangs de beweging van de bal wordt voortgezet nadat hij een object geraakt heeft, bepaald wordt door de hoek waaronder de bal het object raakt: dit leert ons iets over de manier waarop lichtstralen weerkaatst worden (door een niet-doorschijnend object) of gebroken (door een lens). Zonder het licht te verklaren zijn de beide voorbeelden toepassingen van de ‘methode’ omdat we ze bedenken door ons te concentreren op die aspecten van het licht die het makkelijkst te begrijpen zijn. Namelijk die aspecten, dat het een vorm van beweging is die geen verplaatsing is, en dat het voorgesteld kan worden door middel van een lijn. Als we dat ‘zien’ dan kunnen we de meetkunde van het platte vlak gebruiken voor de oplossing van problemen met betrekking tot het licht. Het resultaat is een concreet voorstel voor het verbeteren van lenzen.⁴

De orde van het denken

Dit voorbeeld toont aan dat Descartes’ methode berust op het respecteren van een orde die niet die van de *dingen* is – volgens die orde immers zijn de eigenschappen van het licht het gevolg van de natuur van het licht en dat is nu precies het enige waarmee Descartes zich *niet* bezighoudt. Descartes respecteert de orde van het *kennen* en volgens die orde is het feit dat we het licht kunnen voorstellen als een lijn, dat aspect van het licht dat zich het eenvoudigst laat begrijpen (zie J.L. Marion, *Sur l’ontologie grise de Descartes*, Parijs, 1981).

Door een (gecompliceerd) probleem ten aanzien van licht te herformuleren als een (eenvoudig) probleem ten aanzien van lijnen, brengt Descartes een oplossing binnen bereik die geslaagd is als ze voldoet aan twee voorwaarden. Ten eerste moet datgene waarvan we gebruik maken om het probleem op te lossen (in dit geval een lijn)

volledig begrepen zijn. En ten tweede wordt de waarde van de oplossing bepaald door het resultaat (als we door het licht voor te stellen als een lijn betere lenzen kunnen slijpen dan is ons gebruik van dit theoretisch model juist). Volgens Descartes is deze methode universeel omdat we altijd kunnen nagaan wat we (zouden) moeten weten om het probleem op te lossen en wat we daarvan daadwerkelijk weten en omdat er altijd wel één aspect is aan het object dat ‘duidelijk’ is of dat we ‘duidelijk’ kunnen maken.

Dat is ook de visie die wordt uitgedragen in het *Discours*, waar Descartes van zijn methode een vereenvoudigde versie geeft, bestaande uit vier regels:

De eerste was, niets voor waar aan te nemen waarvan ik niet op evidente wijze wist dat het waar was; dat wil zeggen overhaasting en vooroordeel zorgvuldig te vermijden en in mijn oordelen niets anders te begrijpen dan wat zich zo helder en welonderscheiden aan mijn geest zou voordoen dat ik niet in de gelegenheid zou zijn er aan te twijfelen. De tweede, om elk door mij te onderzoeken probleem in zoveel mogelijk stukken te verdelen, zoveel in elk geval als nodig zou zijn voor de oplossing ervan. De derde, om mijn gedachten ordelijk te doen verlopen, en wel te beginnen met de meest eenvoudige en makkelijkst kenbare objecten en vervolgens geleidelijk, als het ware stap voor stap, op te klimmen tot de kennis van de meest complexe; en orde zelfs te veronderstellen tussen dingen die in de natuur niet op elkaar volgen. En de vierde, om overall opsommingen en overzichten te maken die zo volledig en zo algemeen moesten zijn dat ik zeker kon zijn niets te vergeten. (*Discours* II, AT, VI, 18-19. Zie ook *Principia* I, § 43-50, AT, VIII, 21-24; IX, 43-46 (franse vertaling))

Veel is herkenbaar voor wie de *Regulae* kent. Zo correspondeert de eerste regel met het voorschrift dat we ons moeten concentreren op wat eenvoudig en begrijpelijk is; de tweede met de regel dat we moeten beginnen met een probleemstelling; de derde met de regel dat moeilijke problemen slechts op te lossen zijn door ze te reduceren tot makkelijke problemen; en de vierde met de impliciete eis dat we geen relevante gegevens over het hoofd moeten zien.

Niettemin zal deze nieuwe presentatie van de methode lezers die niet vertrouwd zijn met de *Regulae* eerder de indruk geven dat de methode deductief en axiomatisch is; dat ze is afgekeken van de Euclidische meetkunde; dat de regel van de evidentie betrekking heeft

op definities en axioma's en dat de regel van de orde betrekking heeft op het feit dat we stellingen slechts mogen bewijzen met behulp van al bewezen stellingen en axioma's. En ongetwijfeld heeft Descartes' methode veel te maken met de wiskunde (Cf. *Discours I*, AT, VI, 7-8; II, AT, VI, 17-18). Volgens Descartes is de beste oefening in de methode het bestuderen van wiskundige problemen (*Discours II*, AT, VI, 19-22). De reden daarvoor is echter niet dat, naar het fameuze woord van Galilei, het boek der natuur geschreven is in de taal van de wiskunde, maar dat de beoefening van de wiskunde ons dwingt om de orde van het denken nauwkeurig in acht te nemen (*Regulae X*, AT, X, 403-406). Dat wekt dan ook twijfel aan het idee dat Descartes' methode deductief zou zijn. Waarbij 'deductief' hier zou betekenen dat we, omdat in de Euclidische meetkunde de stellingen volgen uit de definities en axioma's (en omdat definities en axioma's de stellingen impliceren), ook in de filosofie moeten zoeken naar een fundament waar al het overige uit volgt. Dat dat onjuist is wordt vooral duidelijk als we Descartes zijn methode zien toepassen op de metafysica.

3 Descartes' metafysica

Twijfel

De meest uitgebreide uiteenzetting van Descartes' metafysica bevindt zich in de *Meditationes de prima philosophia* (1641).⁵ Die beginnen met een twijfel aan *alles*, die gemotiveerd wordt met een beroep op de eerste regel van de methode. Immers, omdat we alleen voor waar mogen aannemen wat we zelf als waar inzien, en omdat we 'in onze oordelen niets mogen begrijpen dan wat zich zo helder en welonderscheiden aan onze geest zou voordoen dat wij niet in de gelegenheid zijn er aan te twijfelen,' is het beste criterium om te beoordelen of iets 'helder en welonderscheiden' is, de vraag of het bestand is tegen *twijfel* (Voor een definitie van 'helder' en 'welonderscheiden' zie *Principia I*, § 45-46, AT, VIII, 21-22).

Heel weinig blijkt daartegen bestand te zijn. Evenwel, nadat hij alles, inclusief de wiskunde, in twijfel heeft getrokken, realiseert Descartes zich dat er één ding is dat hij nooit kan betwijfelen, namelijk, het feit dat hij, die twijfelt, bestaat.

De eerste waarheid van de filosofie, die tevens absoluut zeker is, is dus: 'Ik ben ik besta', of ook 'Ik denk dus ik ben' – *Cogito ergo sum* (*Meditationes II*, AT, VII, 25; *Discours IV*, AT, VI, 33). Ik besta, of liever, aangezien ik immers kan twijfelen aan het bestaan van mijn lichaam, ik besta als denkend ding; dat is wat Descartes als het

archimedische punt van de filosofie ziet (*Meditationes* II, AT, VII, 24).

God

De daaropvolgende taak is om deze basis te verbreden. De mogelijkheden daartoe zijn beperkt. Het enige dat immers vaststaat, is de zekerheid van mijzelf als denkend ding. In mijzelf als denkend ding tref ik echter het idee aan van *oneindige volmaaktheid*. En aangezien het onmogelijk is dat ik, die verre van volmaakt ben, mijzelf dat idee gegeven heb, moet ik wel aannemen dat er buiten mij een oneindig wezen bestaat dat de oorzaak is van het bestaan van dat idee in mij (*Meditationes* III, AT, VII, 37–51; *Discours* IV, AT, VI, 33–34).

Ik ben dus niet het enige dat bestaat; buiten mij bestaat een God die mij geschapen heeft en die, juist omdat hij oneindig groot en almachtig is, niet in staat is om mij te bedriegen (*Meditationes* III, AT, VII, 52). Ik mag dan ook aannemen dat al datgene waarvan ik een ‘helder en welonderscheiden’ idee heb en al datgene wat in een dergelijk helder en welonderscheiden idee impliciet besloten ligt, waar is (*Meditationes* IV, AT, VII, 52–62; *Discours* IV, AT, VI, 38). Welnu, van zulke ‘heldere en welonderscheiden’ ideeën tref ik er in mijzelf enkele aan: dat van God, dat van mijzelf als denkend wezen en dat van de uitgebreidheid. Ik mag dus aannemen dat die ideeën, alsook wat in die ideeën besloten ligt, waar zijn (*Meditationes* V, AT, VII, 63–65).

Essentie, existentie en imaginatio

Maar niet alles kunnen we begrijpen door middel van heldere en welonderscheiden ideeën. Zo kunnen we weliswaar op grond van het heldere en welonderscheiden idee van uitgebreidheid begrijpen wat materiële dingen zijn en welke eigenschappen hun toekomen – hun ‘wezen’ of ‘essentie’ – maar niet dat ze onafhankelijk van mij zijn of bestaan – hun ‘existentie’. Het enige zijnde waarvan dat op grond van heldere en welonderscheiden ideeën is in te zien, is God, die, aangezien hij volmaakt is, enkel op grond van zijn wezen (essentie) noodzakelijk bestaat (existeert).⁶ Van alle dingen die we ons verder kunnen voorstellen is het denkbaar dat ze niet bestaan en kan het dus ook niet noodzakelijk zijn dat ze bestaan.

De enige reden die we hebben om aan te nemen dat materiële dingen – om te beginnen mijn lichaam – bestaan, is de verbeelding (*imaginatio*). Hoewel de verbeelding een functie is van het denken is ze niet hetzelfde als het zuivere verstand: de inspanning waarmee we een duizendhoek door middel van het zuivere verstand denken (door

‘duizendhoek’ te definiëren) is een andere dan die waarmee we ons een duizendhoek door middel van de *imaginatio* trachten voor te stellen (*Meditationes* VI, AT, VII, 72–73).

Het eerste ligt binnen het bereik van iedereen terwijl het tweede oefening en predispositie vereist. Het gaat dus om twee verschillende vermogens waarvan het ene (het zuivere intellect) onafhankelijk is van het lichaam en het andere (*imaginatio*) niet. Derhalve kunnen we met waarschijnlijkheid concluderen dat er iets buiten het denken bestaat waarvan de *imaginatio* afhankelijk is, namelijk ‘lichamen’ – het onze in de eerste plaats maar ook andere lichamen die evenals het onze deel uitmaken van een door God geschapen materiële natuur (*Meditationes* VI, AT, VII, 73).

We weten wat die natuur is en aan welke wetten ze onderworpen is door middel van de heldere en welonderscheiden ideeën van het verstand; maar we weten dat ze bestaat door de *imaginatio*.

Metafysica en methode

Laten we het hier voorlopig bij, om ons eerst de vraag te stellen of Descartes’ metafysica gezien kan worden als toepassing en resultaat van Descartes’ methode. Om dat te weten zouden we er zeker van moeten zijn met welk probleem Descartes zich in de *Meditationes* bezighoudt. Immers, de methode vooronderstelt een probleemstelling waarin duidelijk wordt wat bekend is (eenvoudig) en wat onbekend (complex). En die wordt nergens expliciet geformuleerd. Aan het begin van de *Meditationes* stelt Descartes eenvoudig dat hij al vele jaren eerder heeft opgemerkt dat hij van jongs af aan allerlei dingen als waar heeft aangenomen die dat niet bleken te zijn en dat, ‘als hij ooit iets stevigs en blijvends in de wetenschappen tot stand wilde brengen’, er niets anders opzat dan geheel opnieuw te beginnen (*Meditationes* I, AT, VII, 17).

Maar dat is nauwelijks een probleemstelling te noemen. Een ander aanknopingspunt geeft de volledige titel van de *Meditationes*. In de eerste editie (Parijs, 1641) luidt die: *Meditaties over de eerste filosofie, waarin het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel worden bewezen*. Maar aangezien de onsterfelijkheid van de ziel nergens in de *Meditationes* bewezen wordt, veranderde Descartes deze titel in de tweede editie (Amsterdam, 1642) tot: *Meditaties over de eerste filosofie, waarin het bestaan van God en het onderscheid van de menselijke ziel van het lichaam worden bewezen*.⁷ En dat blijft in wezen ook de titel van de Franse vertaling (Parijs, 1647) die slechts preciseert dat het om ‘metafysische meditaties’ gaat, mogelijk om duidelijk te maken dat het niet om een stichtelijk maar om een filosofisch werk gaat. De *Meditationes*

zouden dus een verdediging van de godsdienst zijn en Descartes' project zou zich richten tegen atheïsten en vrijdenkers; met de *Meditationes* zou Descartes willen voldoen aan de eisen die de Kerk aan een christelijke filosoof stelt.⁸

Op zichzelf is dat aannemelijk. Door de veroordeling van Galilei (1633) was de nieuwe filosofie in diskrediet geraakt en het is niet onwaarschijnlijk dat Descartes haar met zijn *Meditationes* heeft willen rehabiliteren.⁹ Maar dat zou ook betekenen dat zijn agenda veel gecompliceerder is dan uit de titel ervan kan blijken. Het gaat dan immers niet slechts om een apologie, een verdediging, van de godsdienst, maar ook om een apologie van de filosofie. Door aan te tonen dat zijn filosofie het mogelijk maakt om het scepticisme te weerleggen (de twijfel heft zich op in de zekerheid van het ik), door de beoefening van de wetenschap afhankelijk te maken van een goddelijke garantie (de zekerheid van de wetenschap berust op de zekerheid dat God ons niet bedriegt), en door duidelijk te maken dat de ziel makkelijker is te kennen dan het lichaam (we weten eerst dat we bestaan als denkend wezen en pas daarna, dat we ook een lichaam hebben), laat Descartes zien dat de nieuwe filosofie niet alleen geen gevaar vormt voor de godsdienst maar integendeel de beste bondgenoot is van de godsdienst.

Als dat zijn opzet is dan moet men zeggen dat hij weinig 'methodisch' te werk is gegaan. Dat brengt ons weer terug bij de constatering die aan het begin van de *Meditationes* wordt gedaan, namelijk, dat Descartes zich realiseert dat hij in de loop der jaren veel dingen ten onrechte als 'waar' heeft beschouwd. Dat biedt in zoverre een duidelijker aanknopingspunt, dat eruit blijkt dat het Descartes niet om een afzonderlijk probleem gaat, maar om de filosofie in het algemeen. Dat is ook wat gesuggereerd wordt door de term 'eerste filosofie' (*prima philosophia*), die Descartes gebruikt en die hij verklaart door te stellen dat het hem niet alleen om God en om de ziel in het bijzonder gaat, 'maar in het algemeen om alle eerste dingen die men al filosoferend kan kennen' (Descartes aan Mersenne, II november 1640, AT, III, 235).

Het zou dus niet slechts gaan om een apologie van de godsdienst of een apologie van de filosofie, maar ook om 'de eerste dingen' (*les premières choses*), dat wil zeggen, om het fundament van de filosofie. De vraag die dan onvermijdelijk rijst is natuurlijk of een methode die ontworpen is voor het oplossen van concrete afzonderlijke problemen ook geschikt kan zijn voor de oplossing van problemen van zo algemene aard. Maar laten we, alvorens verdere conclusies te trekken, eerst stil staan bij Descartes' opvatting van de

mens, die in zijn opvatting evenzeer tot de ‘eerste dingen’ behoort als God.

4 Descartes’ antropologie – dualisme van lichaam en ziel

Onderscheid tussen lichaam en ziel

Het fundament voor de toepassing van de heldere en welonderscheiden ideeën op de kennis van de mens is al gelegd. We treffen immers in onszelf de heldere en welonderscheiden ideeën aan van de uitgebreidheid en van het denken. Aangezien dit de enige heldere en welonderscheiden ideeën zijn die we met het lichaam en de ziel kunnen associëren, mogen we aannemen dat het wezen van het lichaam de uitgebreidheid is en het wezen van de ziel het denken. Als we vervolgens de ideeën van uitgebreidheid en denken met elkaar vergelijken dan wordt vanzelf duidelijk dat ze niets met elkaar te maken hebben: alles wat ik aan een denkend iets kan toeschrijven (op grond van een helder en welonderscheiden idee van ‘denken’) kan niet aan een uitgebreid iets worden toegeschreven. Gegeven het feit dat God mij niet kan bedriegen, kan ik dus veilig concluderen dat lichaam en ziel ‘reëel’ onderscheiden zijn (*Meditationes* VI, AT, VII, 85-87). Ze kunnen los van elkaar bestaan omdat ze los van elkaar gedacht kunnen worden (*Ilae Responsiones* AT, VII, 161-162). Ze zijn, in een meer technisch jargon, twee reëel onderscheiden substanties (*Ilae Responsiones* AT, VII, 169-170).

In dit *dualisme* is Descartes volkomen consequent gebleven. Volgens hem is het lichaam een machine die zonder enig levensbeginsel nodig te hebben alle levensfuncties kan verrichten. Het enige verschil tussen deze machines en gewone machines (klokken, automaten) is dat de eerste, omdat ze door God gemaakt zijn, oneindig volmaakter zijn dan de tweede (*Traité de l’homme* AT, XI, 120). Het enige dat nodig is om een door God geschapen machine tot ‘leven’ te wekken is de bloedsomloop, die op zijn beurt veroorzaakt wordt doordat het bloed in het hart verhit wordt (*Traité de l’homme* AT, XI, 123; *Discours* V, AT, VI, 46; *Traité des passions* I, 5, AT, XI, 330; § 8-9, AT, XI, 333-334).

De ziel daarentegen is een denkend ding dat om zuiver te denken het lichaam niet nodig heeft. Weliswaar zijn allerlei concrete denkfuncties van het lichaam afhankelijk – de *imaginatio*, het geheugen, de zintuiglijke waarneming – maar het denken als het vermogen om te oordelen en om waar en onwaar van elkaar te onderscheiden is

dat niet (Cf. *Discours* I, AT, VI, 1-2). Als het lichaam sterft, dan is dat ook niet omdat het door de ziel verlaten wordt maar omdat een wezenlijk onderdeel van de machine het begeeft – wat overigens tot gevolg heeft dat de ziel het lichaam verlaat (*Passions* I, 6, AT, XI, 330-331).

Ook past het in Descartes' opvatting van de natuurwetenschap om de kloof tussen de materiële natuur en het denken zo groot mogelijk te houden. De materie is niet meer dan de reëel bestaande uitgebreidheid; een materieel lichaam, hoe gecompliceerd ook, is uitsluitend in staat tot beweging (en alles wat daaruit voortvloeit, zoals deling) (*Principia* II, 37, AT, VIII, 62-63). Alle variëteit in de wereld is het gevolg van beweging en van de voortdurende herverdeling van beweging en massa (*Principia* II, 23, AT, VIII, 52-53).

Het idee dat een lichaam zou kunnen streven naar zijn 'natuurlijke' plaats – zoals Aristoteles dacht – of dat het andere eigenschappen zou hebben dan die welke voortvloeien uit het feit dat het uitgebreid is en beweging heeft, is dus radicaal onjuist (*Principia* II, 4, AT, VIII, 42-43). Op zijn best kunnen we de kwaliteiten die we doorgaans aan materiële lichamen toeschrijven, opvatten als tekens, die met de lichamen waarvoor ze staan even weinig gelijkenis hebben als het woord 'rood' met de kleur rood (*Le monde* I, AT, XI, 3-6). Wat we waarnemen zijn immers niet de dingen zelf maar de indruk die ze via ons zenuwstelsel maken op de hersenen – en die indruk is weer niets anders dan beweging (*Discours* V, AT, VI, 55-56; *Dioptrique* IV, AT, VI, 109-114; *Passions* I, 23, AT, XI, 346).

Verband tussen lichaam en ziel

Descartes houdt echter ook vast aan een ander idee, namelijk, dat lichaam en ziel ten nauwste met elkaar verbonden zijn:

Het is niet voldoende voor de ziel om in het lichaam te verblijven als een schipper in zijn vaarttuig, tenzij wellicht om de ledematen te bewegen, maar ze moet er ten nauwste mee verbonden zijn, omdat anders de mens niet in staat zou zijn om gevoelens en verlangens te hebben en zo een echt mens te zijn.¹⁰

Ondanks het feit dat lichaam en ziel twee substanties zijn vormen ze een eenheid zodanig, dat wij wat ons lichaam overkomt, waarnemen als iets dat onszelf overkomt. Als ons lichaam behoefte heeft aan voedsel dan nemen we dat niet waar zoals we een defect zouden constateren aan een door ons gebruikte machine maar als iets dat onszelf overkomt – we zeggen 'ik heb honger'. Het is in die zin dat men te-

gelijk kan zeggen dat de ziel verbonden is met gehele lichaam, en dat ze in het bijzonder verbonden is met dat deel van de hersenen waar de zintuiglijke impressies worden waargenomen."

Als we de natuur zien als het geheel aan wetten dat God aan de materiële wereld heeft opgelegd, dan is mijn natuur een geheel bestaand uit lichaam en ziel dat, precies voor zover het een geheel is, aan een ander soort wetten schijnt te zijn onderworpen; immers, deze natuur leert mij 'dat ik een lichaam heb, dat niet in orde is als ik pijn voel, dat voedsel of drank nodig heeft als ik honger of dorst heb, en zo meer...' (*Meditationes* VI, AT, VII, 80)

Deze wetmatige verbinding tussen impressies van de ziel en toestanden van het lichaam is door God gewild; en aangezien God mij niet kan bedriegen moet ik wel aannemen dat ook daarin waarheid schuilt. En dat nu lijkt tegenstrijdig; immers, op grond van heldere en welonderscheiden ideeën had ik besloten om aan materiële lichamen geen andere eigenschappen toe te kennen dan die welke voortvloeien uit het feit dat ze uitgebreid zijn en in beweging. Deze tegenstrijdigheid verdwijnt echter als we ons realiseren dat wat mijn natuur mij leert niet is wat de dingen op zichzelf zijn, maar wat ze zijn in relatie tot de gezondheid en tot het behoud van ons lichaam, dat wil zeggen, van onszelf als psychofysisch geheel, gegeven immers dat de dood zich voordoet door het falen van de lichamelijke machine. 'Honger' en 'pijn' geven weliswaar geen beeld van het lichaam zoals het is, maar leren ons wel waaraan ons lichaam op een bepaald moment behoefte heeft, of aan welke gevaren het is blootgesteld (*Meditationes* VI, AT, VII, 82).

De rol van dit soort sensaties is dus niet theoretisch maar praktisch: als ik pijn voel in mijn voet, dan is dat weliswaar theoretisch onjuist omdat pijn niet iets is van de voet of zelfs van het lichaam maar van de ziel; maar diezelfde pijn stelt me wel in staat om mijn voet terug te trekken uit de glasscherven waarin ik zo juist getrapt heb (*Meditationes* VI, AT, VII, 86-88). Ja, pijn, en soortgelijke sensaties, doen dat veel sneller en veel adequater dan het verstand, zelfs als men moet toegeven dat ze ons misleiden, bijvoorbeeld in het geval van ziekte (*Meditationes* VI, AT, VII, 88-89).

Ook in dit geval moeten we dus zeggen dat God ons uiteindelijk niet bedriegt, zelfs als het onvermijdelijk is dat we ons van tijd tot tijd vergissen.

Conclusie

Dit alles brengt ons terug naar ons uitgangspunt, namelijk de vraag in

hoeverre Descartes' metafysica resultaat dan wel onderdeel is van zijn methode. Eén ding staat vast: van een axiomatisch-deductief systeem is geen sprake. Dat God bestaat, volgt evenmin uit de zekere kennis van mijn eigen bestaan, als de stelling dat lichaam en ziel ten nauwste met elkaar verbonden zijn zou volgen uit de stelling dat God mij niet kan bedriegen of uit de stelling dat lichaam en ziel reëel onderscheiden zijn. Het kan zijn dat ik moet weten dat God bestaat en dat hij mij niet kan bedriegen voordat ik kan weten dat lichaam en ziel zowel reëel onderscheiden als ten nauwste verbonden zijn, maar 'God bestaat' impliceert op geen enkele manier de stelling 'lichaam en ziel zijn reëel onderscheiden' of de stelling 'lichaam en ziel zijn ten nauwste verbonden'. De methode moet dus niet als axiomatisch-deductief verstaan worden.¹² Anders gezegd, als de orde al wiskundig is dan is ze dat niet noodzakelijk op de manier van de Euclidische meetkunde.

Als we de gebruikte methode daarentegen als analytisch proberen te verstaan – analytisch in die zin dat wordt uitgegaan van een specifieke probleemstelling die het nodig maakt na te gaan wat gekend is en wat niet – dan komen we in zekere zin ook bedrogen uit, althans als we uitgaan van een strikt metafysische probleemstelling. De enige manier om onze vraag te beantwoorden is dus om te kijken naar wat Descartes doet – om de weg te zien die hij gaat. Die weg leidt van de zekerheid van het eigen bestaan naar die van het bestaan van God; van de zekerheid dat God mij niet kan bedriegen naar de zekerheid van de heldere en welonderscheiden ideeën; van de waarschijnlijkheid van het bestaan van een materiële wereld naar de zekere kennis van zowel het reële onderscheid van lichaam en ziel als de nauwe verbondenheid van lichaam en ziel. Dit zijn kennelijk de 'eerste dingen' die men kent als men gaat filosoferen. En daarmee zijn we weer bij de notie van 'eerste filosofie'. Als we die als uitgangspunt nemen dan vinden we in de *Regulae* de aankondiging van een project dat heel goed aan de *Meditationes* ten grondslag kan hebben gelegen. Het is te vinden in het commentaar op de achtste regel: 'Als we in de reeks van dingen die we onderzoeken, stuiten op iets dat ons verstand niet voldoende kan zien, dan moeten we stilhouden en ervan afzien om de nog resterende dingen te onderzoeken' (*Regulae* VIII, AT, X, 392).

De regel past ongetwijfeld in de methode, zij het dat ze eerder gewag maakt van de grenzen van de methode en van de kennis; immers, ook de wetenschap dat iets niet gekend kan worden, is een vorm van kennis (*Regulae* VIII, AT, X, 393).

Descartes geeft vervolgens enkele voorbeelden – onder meer door aan de hand van het eerder besproken probleem uit de *Dioptri-*

que te wijzen op het verschil tussen een mathematische en een fysische benadering van het probleem van het licht – maar het mooiste voorbeeld is volgens hem, dat iemand zich ten doel stelt al die waarheden te onderzoeken waartoe de natuurlijke rede hem in staat stelt, iets dat men, aldus Descartes, ‘tenminste één keer in zijn leven moet doen’.¹³

Dat gaat als volgt:

Zo iemand zal als gevolg van de regels die ik gegeven heb tot de slot-som komen dat niets eerder gekend kan worden dan het verstand, omdat hiervan de kennis van al het andere afhangt en niet omgekeerd; vervolgens zal hij, na alles te hebben ingezien wat onmiddellijk volgt op de kennis van het zuivere verstand, onder meer opsommen welke andere kennisinstrumenten we hebben naast het verstand. En dat zijn er slechts twee, namelijk de verbeelding (*phantasia*) en de zintuigen. Hij zal alles in het werk stellen om deze drie kenvermogens te onderscheiden en te onderzoeken en hij zal dan ook inzien dat er alleen in het verstand waarheid of onwaarheid in de strikte zin van het woord kan zijn, hoewel waarheid en onwaarheid wel vaak hun oorsprong hebben in de beide andere kenvermogens. Hij zal zorgvuldig nagaan op welke manieren hij bedrogen kan worden, teneinde zich daartegen beter te wapenen. Ook zal hij een nauwkeurige opsomming maken van alle wegen die de mens open staan om tot de waarheid te geraken [...] en hij zal gewaarworden dat als er iets is dat hij niet weet dit niet komt doordat hij in gebreke is gebleven en dat er niets is dat een ander weet dat ook hij niet zou kunnen weten door zich er aandachtig op toe te leggen. En hoewel hem veel vragen gesteld kunnen worden die hij op grond van deze regel zelfs niet mag onderzoeken, zal hij zich niettemin niet de mindere achten van anderen; immers hij zal helder inzien dat dat alles elk begrip te boven gaat. Daarentegen zal de wetenschap dat het gevraagde door niemand gekend kan worden voldoende zijn om al zijn nieuwsgierigheid te bevredigen, als hij tenminste een billijk iemand is. (*Regulae VIII*, AT, X, 395-396)

Hoewel de tekst waarschijnlijk enigszins corrupt is, heeft het zin om hem vrijwel in zijn geheel te citeren.¹⁴ Want niet alleen wordt er mee bewezen dat het project dat uiteindelijk gestalte kreeg in de *Meditationes* van lang daarvoor dateert – immers, de *Regulae* werden geschreven tussen 1619 en 1625 of 1628 – maar ook blijkt hieruit dat de primaire taak van de ‘eerste filosofie’ bestaat in het vaststellen van de grenzen van de kennis en vooral van de onderscheiden kwesties

waarvoor elk van de kenvermogens competent is. De onderliggende vraag blijkt betrekking te hebben op de grenzen van de kennis. Om die te beantwoorden, zo blijkt, is het nodig om eerst vast te stellen dat alle kennis zijn oorsprong heeft in het verstand of liever gezegd dat het verstand het eerste is dat gekend moet worden, omdat al datgene wat nodig is voor het kennen van al het andere uit het verstand geput wordt. Vervolgens kunnen we ons afvragen wat alle andere kenvermogens aan de kennis kunnen bijdragen. En zo kunnen we, het geheel overziend, ‘zien’ waar de grenzen van onze kennis liggen.

5 Slotbeschouwing – Descartes’ betekenis voor de moderne filosofie

De betekenis van Descartes voor de moderne filosofie is nauwelijks te overschatten, al was het maar omdat vrijwel alle filosofen die na hem gekomen zijn hun positie in discussie met zijn filosofie hebben ontwikkeld. Wat men daarbij als uitgangspunt neemt, zijn voornamelijk de werken die tijdens Descartes’ leven gepubliceerd zijn en dat leidt er weer toe dat men ‘oplossingen’ van Descartes ter discussie stelt zonder zich in de vragen te verdiepen waarvoor ze bedoeld waren. Die vragen werden opgeroepen door de ‘nieuwe filosofie’ van Galilei, Kepler, Harvey, en natuurlijk Descartes zelf. Het is door zich in die vragen te verdiepen dat we kunnen hopen iets van Descartes te begrijpen.

Als we dat doen, dan blijkt in de eerste plaats dat de methode van Descartes een curieuze mengeling is van ‘oud’ en ‘modern’. Ze is modern voorzover ze bestaat in de toepassing van een analytische methode op wat wij ‘natuurwetenschappelijke’ kwesties zouden noemen. Door resoluut af te zien van de vraag naar de natuur of het wezen van het licht en zich in plaats daarvan te concentreren op die aspecten die ‘begrijpelijk’ zijn aan het te bestuderen verschijnsel, maakt Descartes de weg vrij voor het gebruik van theoretische modellen. Het consequent gebruik daarvan zou in zekere zin de filosofie definitief en in haar geheel doen opgaan in de wetenschap.

Door diezelfde methode echter toe te passen op de filosofie in het algemeen, legt Descartes de basis voor een ‘transcendentale vraagstelling’ die in wezen streeft naar een positie van de filosofie die onafhankelijk is van de wetenschap. Dit is over het geheel genomen waarschijnlijk niet zo vruchtbaar geweest voor de filosofie. Door ten slotte voor de zintuigen slechts een pragmatische waarheid op te eisen, sluit Descartes het gehele gebied dat door de zintuigen ontsloten

wordt, af voor de filosofie en de wetenschap, die immers uitsluitend in 'echte' waarheid zijn geïnteresseerd.

Aanbevolen literatuur

Vertalingen van Descartes' werk

De uitgelezen Descartes, ingeleid en toegelicht door Han van Ruler, Tielt/Amsterdam, Lannoo/Boom, 1999.

Literatuur over Descartes

Theo Verbeek, *De wereld van Descartes: Essays over Descartes en zijn tijden*, Amsterdam, AUP, 1996.

Stephen Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, The Clarendon Press, Oxford, 1996.

Noten

1. *Discours de la méthode*, Jean Maire, Leiden, 1637. Voor een Nederlandse vertaling van het eerste gedeelte (het 'discours' in de eigenlijke zin van het woord), zie Descartes, *Inleiding over de methode*, vert. en aant. door Th. Verbeek, Amsterdam/Meppel, Boom, 1998.

Descartes' werken worden geciteerd naar de standaarduitgave van Adam en Tannery (AT), die ook in de meeste moderne edities en vertalingen wordt aangehouden. Een moderne uitgave van AT op gereduceerd formaat is uitgegeven door Vrin (11 delen, 1996). Een bruikbare Engelse vertaling is die van Cottingham, Stoothoff en Murdoch in drie delen: *The Philosophical writings of Descartes*, Cambridge University Press, 1985-1991. De vertalingen in de tekst zijn alle van mijn hand. Voor een inleiding in de filosofie van Descartes, zie mijn *De wereld van Descartes*, Amsterdam University Press, 1996.

2. Spinoza bijvoorbeeld gebruikt het woord *via* (weg) altijd in de zin van methode; cf. 'Vertoog over de verbetering van het verstand' in: *Korte geschriften*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1982, p. 443-491 (p. 453, 456, etc).

3. De *Regulae* werden geschreven tussen 1619 en 1628. Descartes voltooide het niet en het werd pas na zijn dood, voor het eerst in Nederlandse vertaling, uitgegeven in 1684.

4. De gebruikelijke manier om lenzen te slijpen was in de vorm van een bolsegment; Descartes ontdekte langs zuiver theoretische weg dat door ze een hyperbolische vorm te geven een grotere concentratie van het licht verkregen kon worden. Dit is vooral van belang als er een aantal lenzen achter elkaar worden geplaatst zoals in een telescoop. Het apparaat dat Descartes ontwierp om hyperbolische lenzen te slijpen (waarvan hij een tekening geeft in de *Dioptrique*) bleek onpraktisch (cf. *Discours* VI, AT, VI, 77. Over deze

kwestie zie W. Shea, *The magic of numbers and motion: The scientific career of Descartes*, Canton, MA, Science History Publications USA, 1991, p. 149-163; S. Gaukroger, *Descartes: an intellectual biography*, Oxford, Clarendon, 1995, p. 190-195.

5. De *Meditationes* werden eerst gepubliceerd in Parijs in de zomer van 1641 en vervolgens in tweede editie in 1642 in Amsterdam door Lodewijk Elzevier. Een franse vertaling, door Descartes goedgekeurd en gereviseerd, verscheen in 1647 in Parijs. Een moderne nederlandse vertaling (door W. van Dooren) werd gepubliceerd door Boom. Een beknoptere uiteenzetting van de metafysica is te vinden in *Discours IV*, AT, VI, 31-40.

6. *Meditationes V*, AT, VII, 66-69; *Discours IV*, AT, VI, 36. Dit argument staat bekend als het 'ontologisch' godsbewijs. Zie hierover J. Barnes, *The ontological argument*, Londen, McMillan, 1972; G. Oppy, *Ontological arguments and belief in God*, Cambridge University Press, 1995.

7. Toen Descartes hierop gewezen werd door Mersenne was zijn antwoord dat de onsterfelijkheid strikt genomen niet bewezen kan worden en dat alles wat een filosoof kan doen is bewijzen dat lichaam en ziel reëel onderscheiden zijn; zie Descartes aan Mersenne, 24 december 1640, AT, III, 266. Niettemin kwam hij hieraan tegemoet in de samenvatting, AT, VII, 12-14; zie ook *IIae Responsiones* AT, VII, 153-154.

8. Voor een zeer genuanceerde uiteenzetting onder dit laatste aspect, zie Colin F. Fowler, *Descartes on the human soul: philosophy and the demands of Christian doctrine*, Dordrecht, Kluwer, 1999.

9. Voor Descartes was de veroordeling van Galilei aanvankelijk reden om nooit meer iets te publiceren; cf. *Discours VI*, AT, VI, 60.

10. *Discours V*, AT, VI, 59; *Meditationes VI*, AT, VII, 81. De uitdrukking 'als een schipper in zijn vaartuig' (sicut nauta in navigio of sicut nauta in navi) werd algemeen gebruikt om de platoonse positie weer te geven; cf. Thomas van Aquino, *Summa contra Gentiles II*, 57.

11. *Passions I*, 30-31, AT, XI, 351-352. Descartes identificeerde dit deel als de pijnappelklier; cf. *Traité de l'homme* AT, XI, 177; Descartes aan Meyssonier, 29 januari 1640, AT, III, 19-20; aan Mersenne, 1 april 1640, AT, III, 47-48, etc.

12. Zie ook Descartes' reactie op het verzoek om zijn metafysica op 'meetkundige' wijze te bewerken, *IIae Responsiones* AT, VII, 155-170.

13. *Regulae VIII*, AT, X, 395; voor een soortgelijke formule, zie *Meditationes I*, AT, VII, 17.

14. Voor de filologische problemen met betrekking tot de tekst, zie Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, ed. G. Crapulli, Den Haag, Nijhoff, 1966.



David Hume

Jan Sleutels

De tijd blaakte van zelfvertrouwen. Lijfspreuk van de eeuw was *Nullius in verba*, het motto van de Britse Royal Society uit 1660: 'In de woorden van geen ander'. Niet alleen was er een immens vertrouwen in het menselijke kennen en kunnen, maar vooral ook in het *zelf doen*, een drang tot vernieuwing. Men wenste de kennis niet van een ander te krijgen maar eigenhandig te ontdekken, te toetsen, te waarderen. Voor de wetenschap was een gouden tijd aangebroken waarin de ene mijlpaal na de andere werd bereikt. Nicolaus Copernicus onttroonde de aristotelische sterrenkunde in zijn boek *Over de omwentelingen* (1543), Sir Isaac Newton ontvouwde de zwaartekrachtswetten in de *Wiskundige beginselen* (1687). 'Wonderjaren' waren het volgens Dijksterhuis.¹ De bewondering voor het wetenschappelijk genie van die tijd stak ook David Hume niet onder stoelen of banken. In zijn grote *Geschiedenis van Engeland* noemde hij Newton zonder omhaal 'het grootste en meest bijzondere genie dat ooit geboren werd tot luister en lering der mensheid.'

1 Rationalisten en empiristen

Mede vanwege de drang tot vernieuwing werd in de zeventiende en achttiende eeuw druk gespeculeerd over het filosofische fundament van het gebouw van kennis. Als traditionele zekerheden omver worden geworpen, waarop stoelt onze zekerheid dan? Wat wettigt onze kennis? Waar begint zij en waar houdt zij op? Of zoals Immanuel Kant (1724-1804) het zou formuleren, wat is de aard en omvang van het kenvermogen? In de op het 'zelf' gerichte nieuwe filosofie was de bakermat van alle zekerheden – met dank aan Descartes – het eigen bewustzijn. Dat waarvan wij ons onmiddellijk bewust zijn, zoals geuren en kleuren, of de ervaring van het gewaarworden zelf gold als zeker, zij het in een subjectieve zin van het woord.

Een volgende vraag is dan hoe de zekerheid van de gewaarwordingen kan overgaan in een zekerheid omtrent de 'buitenwereld', dat wil zeggen omtrent de wereld buiten de geest, waarvan de gewaarwordingen zoiets als een afspiegeling of een indruk zouden moeten zijn. In de regel werd dit probleem verstaan als een vraag naar

de werking van zintuigen en verstand, dus als een psychologische vraag *avant la lettre*.

Bekend zijn de twee concurrerende scholen die rond deze kwestie ontstonden, het *rationalisme* en het *empirisme*. Ofschoon zij eigenlijk van alle tijden zijn, kwam het toen tussen deze scholen tot de typische tweespalt waarvan wij nu nog de remsporen zien, onder andere in het verschil in aanpak tussen de ‘continentale’ en de ‘Angelsaksische’ filosofie: waar de aanpak van veel filosofen op het Europese vasteland nog altijd teruggaat op het rationalisme, is de Angelsaksische wereld nog steeds empiristisch georiënteerd.

Rationalisten zoals René Descartes (1596-1650) en Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) meenden dat het verstand beschikt over aangeboren ideeën, die volgens vaste wetten door de zintuigen worden aangestuurd. Dat deze ideeën en wetten overeenkomen met de structuur van de werkelijkheid, kan dan moeilijk anders worden begrepen dan door een beroep op God. Kant zou deze oplossing van het kenprobleem later een ‘Präformationssystem’ noemen: de blauwdruk van de werkelijkheid en die van het verstand zijn bij voorbaat al met elkaar in overeenstemming gebracht.²

Empiristen zoals Locke, Berkeley en Hume (een Engelsman, een Ier en een Schot) stelden daarentegen dat de geest bij de geboorte een onbeschreven blad is (*tabula rasa*). De zintuigen geven ons een keur aan afzonderlijke indrukken van de wereld, die door het verstand volgens bepaalde associatiewetten worden aaneengeregen. Zo ontstaan onze ideeën over de wereld. De juistheid van die ideeën kan enkel worden begrepen in termen van de indrukken waarop zij gebaseerd zijn; voorbij de indrukken valt er niets zinnigs te zeggen over hoe de wereld in elkaar zit.

John Locke (1632-1704) werd vooral bekend om zijn aanval op de aangeboren ideeën van de rationalisten. Van George Berkeley (1685-1753) geldt als grootste wapenfeit zijn kritiek op het materialisme en op Lockes theorie van abstracte ideeën. Van de drie grote Britse empiristen was David Hume (1711-1776) de jongste. Hij werd vooral bekend om zijn scherpe, sceptische diagnose van causaliteit en inductie. Zoals Bertrand Russell het uitdrukte, ‘hij voerde het empirisme van Locke en Berkeley door tot in al zijn logische consequenties, en door het consistent te maken, maakte hij het ongeloofwaardig.’³

2 Leven en werk

Hume werd geboren in Edinburgh op 26 april 1711. Hij werd opgeleid voor een carrière als jurist, maar bezweek al jong voor wat hij later, in zijn eigen ‘grafrede’, zou beschrijven als ‘mijn liefde voor literaire roem, mijn grootste passie’. Zijn belangrijkste filosofische werk, de *Treatise of Human Nature*, schreef hij rond zijn vijftiende. Met het plan voor het boek liep hij zelfs al rond sinds zijn achttiende. Het werk kwam echter pas af toen Hume zich, jong als hij was, gedurende enkele jaren terugtrok in Frankrijk, waar hij van 1734 tot 1737 woonde. De eerste twee delen werden gepubliceerd in 1739, het derde in 1740. Het boek was allerminst een succes. In zijn eigen woorden ‘viel het doodgeboren van de persen’. De felle kritiek die het naar menselijke berekening had moeten uitlokken, bleef uit. Hume volhardde echter in het schrijven, publiceerde opstellen (*Essays Moral and Political*, 1741) en dong naar een academische positie in de filosofie, de leerstoel voor ethiek en ‘pneumatische filosofie’ in Edinburgh (1744). Toen dat niet lukte, werd hij eerst tutor van een gek, toen secretaris van twee generaals en later bibliothecaris in Edinburgh.

Inmiddels had Hume zijn *Treatise* omgewerkt tot een boek dat aanmerkelijk meer succes zou hebben: de *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1748). Dit werk, dat overigens bekender is onder de titel van de tweede druk die tien jaar later verscheen, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, was een elegantere en minder technische bewerking van de eerste twee delen van de oorspronkelijke verhandeling, aangevuld met het essay ‘On miracles’, berucht vanwege zijn stelling dat voor wonderen nooit afdoende bewijs kan worden gegeven. Enkele jaren later volgde ook de bewerking van het derde deel, onder de titel *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751).

Humes doorbraak als schrijver kwam met zijn *History of England* (‘van de invasie van Julius Caesar tot de revolutie van 1688’), in zes kwarto delen gepubliceerd tussen 1754 en 1762. Als bewijs van de faam die hij oogstte mag gelden dat de katholieke kerk Humes complete oeuvre in 1761 op de Index van verboden boeken plaatste – iets waartoe ook het verschijnen van zijn *Natural History of Religion* (1757) had bijgedragen. Zijn ster rees. Een jaar later noemde James Boswell, de invloedrijke discipel en biograaf van Dr. Samuel Johnson, hem onomwonden de grootste schrijver van het Britse rijk.

In 1763 ging Hume terug naar Frankrijk, ditmaal als aide van de Britse ambassadeur in Parijs. Zijn ster schitterde zoals hij altijd had

gewild. De aimabele, blozende bonhomme leidde er het leven van een salontijger, gevierd, gewild en bewonderd, raakte bevriend met tal van *Encyclopédistes*, onder wie Diderot, d'Alembert en Rousseau, met welke laatste hij overigens een beruchte, knallende ruzie kreeg.⁴ Na nog twee jaar te hebben gewerkt als staatssecretaris van Buitenlandse Zaken (1767-1768), keerde Hume in 1769 terug naar zijn geboorteplaats Edinburgh, waar hij op 25 augustus 1776 stierf.

Zelfs op zijn sterfbed was Hume schrijver en schreef hij geschiedenis. Geschiedenis schreef hij door het beroemde verhaal van zijn 'filosofische dood' dat grote indruk maakte op zijn tijdgenoten. Hume bracht zijn laatste dagen bespiegelend en gelaten door in een sfeer van sereen atheïsme, beschreven door zijn vrienden James Boswell en Adam Smith die hem op zijn sterfbed bezochten.⁵ Schrijver was Hume zelfs op zijn sterfbed, omdat hij er de uitgave regelde van een manuscript dat hij tijdens zijn levensdagen niet had willen uitgeven uit vrees voor vervolging, de *Dialogues Concerning Natural Religion*. Hij probeerde er Adam Smith voor te strikken, maar die durfde het uiteindelijk niet aan om zijn naam voor een vriend met het atheïsme te verbinden. Humes laatste, filosofisch en literair briljante boek verscheen in 1779.

3 **Het menselijke verstand**

Zijn 'ongelooflijke filosofie', zoals Russell haar noemde, baseerde Hume op een analyse van de menselijke natuur of van het menselijke verstand, zoals de titel van zijn bekendste werk aangeeft. 'Verstand' is hier te verstaan in een ruime zin van het woord: het staat algemeen voor de 'psyche' of voor het geheel van onze kenvermogens. Dit uitgangspunt deelt Hume met zijn mede-empiristen, net zoals zij het deelden met hun tegenstrevers, de rationalisten. Typisch empiristisch is Humes overtuiging dat de geest van origine leeg is. Waar Descartes, zoals we zagen, in zijn bewustzijn nog de ideeën van God, van zichzelf als denkend wezen en van de uitgebreidheid aantrof, ziet Hume de geest enkel als het vermogen om zintuiglijke indrukken te ontvangen en ze op een bepaalde manier te verwerken. Verwerkte indrukken leveren ideeën op, die zich van indrukken onderscheiden door hun kleinere 'kracht' en verminderde 'levendigheid'. Zo is bijvoorbeeld de herinnering aan een gezicht (een idee) minder levendig dan de waarneming ervan in levenden lijve (een indruk). Door associatie van ideeën ontstaan vervolgens complexere ideeën, zoals het idee van een persoon, van diens karakter en levensloop, of zelfs maar

van een stoel als een ding waarop je kunt zitten.

Het zou onjuist zijn om te denken dat wij indrukken ontvangen van de dingen ‘als zodanig’. In feite gaat het alleen om bundels van eigenschappen die wij gewaarworden in een voortdurende ‘stream of consciousness’ – een voortdurende bewustzijnsstroom. Elke indruk is als een beeldje in een film. Het is aan ons om de beelden met elkaar in verband te brengen, bijvoorbeeld om op grond van tien verschillende beelden van de stoel te besluiten dat de stoel een voorwerp is dat voortbestaat in de tijd, dat dit voorwerp een blijvende drager is van wisselende eigenschappen, dat het kortom een ‘substantie’ is. En het is eveneens aan ons om te besluiten dat de stoel ook *blijft* bestaan (zelfs als wij hem niet waarnemen, zelfs in de toekomst) en dat zijn relaties tot andere dingen intact blijven (hij stijgt niet op, zakt niet door de vloer, blijft het gewicht dragen). Geen van deze zaken is ons als zodanig in een indruk meegedeeld. Dat wij ze tóch ervaren, berust op een constructie van het verstand.

Hume meent dat de werking van het verstand herleid kan worden tot drie elementaire associatiewetten, namelijk die van *gelijkenis*, *nabijheid* en *causaliteit*. Zo doet een portret ons denken aan de persoon (gelijkenis), een poort aan een huis (nabijheid), en de herinnering aan de wond doet ons denken aan de pijn (oorzaak en gevolg). Net zoals Newton de mechanica van lichamen op indrukwekkende wijze had herleid tot een aantrekkingskracht tussen de lichamen, zo verwacht Hume hetzelfde te kunnen doen voor ideeën: een soort mentale mechanica opstellen, gebaseerd op de aantrekkingskracht tussen ideeën. De uitwerking van deze psychologische basis is overigens uiterst rudimentair gebleven, wat als een zwak punt in Humes filosofie moet worden aangemerkt. In de *Enquiry Concerning Human Understanding* zijn de oorspronkelijke uitweidingen die de *Treatise* hierover bevatte zelfs vrijwel geheel komen te vervallen.

De basis die Hume het gebouw van kennis gunt is uiterst smal. Zó smal, dat zijn conclusies in veler ogen inderdaad ongelooflijk en onaanvaardbaar zijn. ‘Allemaal Angelsaksische nonsens. Borrelpraat’, laat A.F.Th. van der Heijden een van zijn personages zeggen, een filosofieprofessor voor wie een hoogleraar van naam model stond.⁶ Bedenk dat de basis moet dienen ter rechtvaardiging van onze uitspraken, ter toetsing van wat wij met recht menen te kunnen beweren. Het zal blijken dat volgens Hume onthutsend veel van onze beweringen niet rationeel te rechtvaardigen zijn.

4 Inductie, oorzaak en gevolg

Inductie

Duizendmaal heb je vastgesteld dat de zon 's ochtends opkomt. Je verwacht op grond daarvan dat de zon elke dag opkomt. Duizendmaal heb je vastgesteld dat het brood voedzaam is. Op grond daarvan doe je de algemene bewering, 'Brood is voedzaam'. Duizendmaal heb je een knal gehoord bij het afschieten van een kanon. Je verwacht daarom dat dit telkens zo zal zijn. In al deze gevallen volgt het verstand hetzelfde stramien, namelijk dat van een *inductieve gevolgtrekking*. Inductie bestaat erin dat een algemene regel wordt afgeleid uit een eindig aantal gevallen. Van oudsher behoort inductie tot het aanvaarde repertoire van de wetenschap. De rationaliteit ervan wordt zelden in twijfel getrokken, al geeft iedereen grif toe dat het een feilbaar procédé is. Ons vertrouwen in de geldigheid van inductie wortelt in een vaak impliciete overtuiging over wat inductie eigenlijk *doet*. Het achterliggende idee is dat de waargenomen gevallen ons op het spoor zetten van een zekere *regelmatigheid*, een vaste wet van de natuur, een patroon in de verschijnselen dat wordt veroorzaakt door een onderliggende oorzaak, een natuurnoodzakelijkheid. Omdat wij die verborgen oorzaak *zélf* niet kunnen waarnemen, moeten wij ernaar gissen op grond van de effecten die wij *wél* waarnemen. In die gissing kunnen wij ons natuurlijk vergissen, maar zolang het goed gaat achten wij onze algemene beweringen alleszins gerechtvaardigd – wij zijn immers het vaste patroon op het spoor.

Hume wijst deze redenering faliekant van de hand. De verwachting die in bovenstaande gevallen bij ons wordt gewekt, baseert zich volgens Hume niet op een redenering, maar is het gevolg van een zich inslijtende gewoonte, die op haar beurt het gevolg is van onze psychologische associatiemechanismen. Ga maar na: voor de verwachting dat morgen de zon opkomt bestaat logisch gesproken grond noch noodzaak. Zij volgt niet uit onze indrukken, niet uit onze herinneringen en evenmin uit de definitie van 'zon' en de wetten van de logica. Op verborgen, onderliggende structuren of natuurwetten kunnen wij natuurlijk geen beroep doen, aangezien wij daarvan niets weten buiten onze zintuiglijke indrukken om. Dat de verwachting zich desalniettemin met kracht aan ons opdringt, moet dus berusten op iets anders. Hume identificeert dit andere als 'Custom or Habit': gewoonte, een zaak van de psychologie, niet van de logica:

Alle gevolgtrekkingen uit de ervaring zijn daarom effecten van gewoonte en niet van beredenering. Zonder de invloed van gewoonte,

zouden we volledig onwetend zijn van iedere stand van zaken die ook maar iets voorbijgaat aan wat onmiddellijk present is voor het geheugen en de zintuigen.⁷

In een notendop is dit Humes befaamde ‘inductieprobleem’. In iets formelere termen luidt het als volgt. Op basis van een eindig aantal waargenomen gevallen heb je altijd onvoldoende grond om universele uitspraken te rechtvaardigen – dat wil zeggen uitspraken die zich uitstrekken over een in beginsel oneindig aantal gevallen. Het is de mens niet gegeven om een oneindig aantal gevallen waar te nemen. Derhalve is het de mens niet mogelijk om universele uitspraken te rechtvaardigen op basis van ervaring.

Merk op dat de toevoeging ‘op basis van ervaring’ belangrijk is. Sommige universele uitspraken zijn immers uitstekend te rechtvaardigen, ook volgens Hume: bijvoorbeeld ‘De som van de hoeken van een driehoek is gelijk aan twee rechte hoeken’, ‘ $112 - 17 = 95$ ’ of ‘Groen is een kleur’. Het kenmerkende van dergelijke uitspraken is volgens Hume evenwel dat hun rechtvaardiging *niet* berust op ervaring, maar enkel op de betekenis van de gebruikte begrippen.

Oorzaak en gevolg

Nauw verwant aan het inductieprobleem is Humes kritiek op de band tussen oorzaak en gevolg. Redeneringen op grond van oorzaak en gevolg beheersen een groot deel van ons dagelijks leven en een nog groter deel van de wetenschap. Ons spreken en ons handelen zijn ervan doordrenkt. Wij verwachten een bepaalde gebeurtenis die wij het ‘gevolg’ noemen, wanneer zich een gebeurtenis voordoet die wij als ‘oorzaak’ aanmerken. Deze verwachting, zo redeneren wij dan, is gewettigd vanwege de noodzakelijke band tussen de gebeurtenissen – een band die weliswaar onzichtbaar is, maar die wij toch in onze ervaring hebben blootgelegd.

Volgens Hume gaat de redenering niet op. Hij vraagt zich af wat wij eigenlijk weten van die vermeende band. De band is niet gegeven in een zintuiglijke indruk. Wat wij waarnemen is enkel éérs de ene gebeurtenis, dan de andere, maar niet zoiets als de band *ertussen*. Logisch noodzakelijk is de band evenmin. Wij kunnen ons immers zonder tegenspraak voorstellen dat op de ene gebeurtenis een heel andere volgt dan wij zouden verwachten. Rechtstreekse kennis van een ‘verborgen band’ hebben wij dus niet. Ons enige ‘bewijs’ voor het bestaan van de band is het feit dat wij steeds éérs de ene, dan de andere gebeurtenis hebben waargenomen. Langzamerhand zijn wij gaan verwachten dat dit zich telkens zal herhalen. Maar deze ver-

wachting kunnen wij niet op haar beurt rechtvaardigen met een beroep op zoiets als een verborgen band; dat zou immers een cirkelredenering zijn. Derhalve zijn wij rationeel gesproken niet gerechtigd tot het aannemen van een verborgen band tussen oorzaken en gevolgen.

De fictieve filosofieprofessor die eerder werd aangehaald had weinig op met Hume ('Borrelpraat'). In het bijzonder was het diens visie op causaliteit die hem niet kon bekoren. In de woorden van Van der Heijden:

Tal van gerenommeerde filosofen moesten het [...] ontgelden, met name Hume, in wiens denken, volgens mijn professor, geen sprake was van echte causaliteit, maar van een soort 'spring'-causaliteit. In de opeenvolging van oorzaak en gevolg ontbrak bij hem een schakel. [...] 'U kunt zich dat zo voorstellen, nietwaar, zo'n stel Engelsen bij elkaar in hun club, nietwaar, en dan voor hun discussie over causaliteit geen beter voorbeeld weten te bedenken, nietwaar, dan het biljart dat daar al eeuwen staat.' (In zijn uitspraak van het woord 'club' scheen de hele haat, die hij de Angelsaksische filosofie toedroeg, geconcentreerd.⁸

De professor heeft in zekere zin gelijk: bij Hume ontbreekt inderdaad de schakel, de *nexus* tussen oorzaak en gevolg. Wat is dan, op de keeper beschouwd, ons hele idee van causaliteit, van natuurnoodzakelijkheid, van de noodzakelijke band tussen een oorzaak A en een gevolg B? Volgens Hume niets anders dan de 'constant conjunction' van A's en B's – hun keer op keer tezamen voorkomen. De derde associatiewet zorgt ervoor dat een indruk van een A ons aan B doet denken. Dát is de basis van onze verwachting. Zij zegt iets over de inrichting van onze bovenkamer, niet over de inrichting van de werkelijkheid. Causaliteit is psychologie, geen metafysica.

Een misverstand

Op dit punt is het verstandig om een mogelijk misverstand uit de weg te ruimen. Humes kritiek op inductie en causaliteit zou de indruk kunnen wekken dat wij volgens hem onze inductieve praktijken moeten staken, dat wij moeten ophouden met spreken over causaliteit. Maar dat is beslist niet wat Hume bedoelt. Heel ons handelen is gebaseerd op die praktijken, in het dagelijks leven net zoals in de wetenschap. Zelfs het handelen van de scepticus! Het is daarom praktisch gezien onmogelijk om inductieve en causale redeneringen uit te bannen. Waar het Hume om gaat is dat voor dergelijke redeneringen

geen logische of rationele basis kan worden gegeven. In die zin zijn zij *irrationeel*. In een veel zwakkere zin zijn zij echter wel degelijk *verstandig*. Geworteld in onze psychologische natuur, maken zij ons het handelen mogelijk en doen wij er goed aan op hen te vertrouwen. Dit praktische vertrouwen wettigt echter geen metafysische conclusies over de verborgen structuur van de werkelijkheid, net zomin als omgekeerd zo'n structuur kan worden ingeroepen om ons vertrouwen te rechtvaardigen.

5 Vrijheid en noodzakelijkheid

De vrijheid van de wil is een onbetwist onderdeel van de *philosophia perennis*, de eeuwig terugkerende filosofische vragen. Hume heeft er een elegante en eenvoudige oplossing voor. Hij past gewoon zijn uitgangspunt consequent toe. Volgens Hume nam iedereen tot dusver altijd aan dat de vrije wil een probleem vormt, namelijk omdat hij onverenigbaar is met de noodzakelijkheid van natuurprocessen. Daarom moet de vrije wil ofwel een illusie zijn, ofwel op de een of andere manier buiten de natuur staan. De eerste optie is die van de deterministen, onder wie bijvoorbeeld onze landgenoot Spinoza. Ons handelen is volgens hem op dezelfde natuurnoodzakelijke wijze bepaald als alle andere processen, ook al zijn de verborgen oorzaken ervan ons meestal niet bekend. Uit onze onwetendheid groeit dan de illusie dat ons handelen *niet* bepaald is en derhalve vrij is.

Omdat het determinisme strijdig lijkt met onze ervaring en ons filosofisch zelfrespect, neigen veel filosofen tot de andere optie. Zij stellen mét Spinoza dat alle gebeurtenissen op noodzakelijke wijze worden bepaald door één of door meerdere oorzaken: gegeven de oorzaak, dan volgt het effect (*posita causa, sequitur effectus*). Maar de mens ervaart zijn eigen handelen niet op die manier. De wil ervaren wij als volledig vrij om al dan niet op een bepaalde manier te handelen. Zelfs bij de diepste introspectie ontdekken wij nergens in ons een noodzakelijke band tussen ons handelen en onze natuur. Derhalve vormt de wil een uitzondering op de causale orde van de natuur: al het andere is causaal bepaald, maar de wil is vrij. We zagen deze overtuiging bij Descartes, voor wie de ziel van een andere orde was dan het materiële lichaam, dat voor hem niet meer was dan een machine.

Volgens Hume berusten deze zienswijzen op een drogreden. Ze gaan ervan uit dat noodzakelijkheid en vrijheid onverenigbaar zijn en ons voor een dilemma plaatsen. Maar het dilemma is vals. Als we het begrip 'noodzaak' op de keper beschouwen, zoals hierboven

uitgelegd, blijkt dat de vermeende ‘verborgen band’ tussen oorzaak en gevolg daarin geen plaats heeft. ‘Noodzaak’ is enkel de waargenomen ‘constant conjunction’ van gebeurtenissen, gekoppeld aan de verwachting dat dit zich altijd zo zal herhalen. Welnu, *deze* vorm van noodzakelijkheid treffen wij ook in ons handelen aan, ook al ontkennen wij het meestal in onze filosofie. Heel het dagelijkse handelen is ervan doordrongen, zegt Hume, onze omgang met anderen is erop gebaseerd. Wij vertrouwen op de ‘constant conjunctions’, in het menselijke handelen net zo goed als in de natuur. Hume illustreert deze pointe met tal van voorbeelden, waaronder de volgende twee:

Zou een man, een goede vriend, van wie ik weet dat hij eerlijk en rijk is, in mijn huis komen, waar ik omringd word door mijn bedienden, dan ben ik er zeker van dat hij me niet zal neersteken om me van mijn zilver te beroven. Ik verwacht dat net zomin als dat mijn huis instort, een nieuw huis, degelijk gebouwd en met een goede fundering. – *Maar de man kan overvallen worden door een plotselinge en onbekende razernij.* – Er kan zich ook een plotselinge aardbeving voordoen, die mijn huis rondom me doet instorten.

Een man die een beurs vol goud rond het middaguur op het plaveisel van Charing-Cross achterlaat, heeft evenveel reden om te denken dat zij als een veertje weg zal vliegen, als dat hij haar een uur later onaangeraakt terug zal vinden.⁹

De noodzakelijkheid in het menselijk handelen verschilt volgens Hume daarom niet van de noodzakelijkheid die wij in de natuur aantreffen. Weliswaar kunnen wij door introspectie geen verborgen band ontdekken in ons handelen, maar evenmin kunnen wij die ontdekken in de natuur. De aanname ervan berust gewoon op een misplaatst vooroordeel over wat noodzaak is.

Hoe elegant Hume het probleem van de vrije wil ook oplost, hij zal niet iedereen overtuigen. In de eerste plaats hangt dat af van de eerdere analyse van causaliteit. Aanvaard je die niet, dan vervalt ook de oplossing van het probleem van de vrije wil. Bovendien is het moeilijk om je aan de indruk te onttrekken dat Hume in zijn relaas de wil als het ware ‘overslaat’, net zoals hij in zijn weergave van causaliteit de ‘nexus’, de samenhang, tussen oorzaak en gevolg overslaat. Je zou Humes visie op causaliteit kunnen accepteren en dan toch nog als volgt redeneren. De wil is een oorzaak die op precies dezelfde wijze ‘verbonden’ is met zijn gevolgen als alle andere oorzaken in de natuur, dat wil zeggen op de wijze van ‘constant conjunction’. Wij vertrouwen erop dat de wil er als regel in slaagt om de beoogde hande-

ling te bewerkstelligen. Maar de wil zelf, zo zou je kunnen aandringen, heeft geen voorafgaande oorzaak waardoor hij bepaald wordt. Hij bepaalt zichzelf, als het ware uit het niets. Dáár zou de door ons ervaren vrijheid van de wil dan kunnen liggen.

Voor Hume is zo'n redenering onaanvaardbaar. Zij ontspruit volgens hem aan een illusie die wordt veroorzaakt door het perspectief van de redenering, het perspectief van het willende 'ik'. Vanuit het perspectief van een waarnemer die andermans gedrag beschouwt, verdwijnt de illusie: de aanname van een onzichtbare 'zelfbepalende' wil is dan net zo irrationeel als de aanname van andere verborgen banden tussen gebeurtenissen.¹⁰

6 De vork van Hume

Als een rode draad loopt door Humes filosofie zijn kritiek op onverantwoord taalgebruik. Voorbeelden hiervan zijn de kritiek op het losse gebruik van 'onzichtbare banden', 'verborgen oorzaken', 'noodzakelijke wetten' en 'universele patronen'. Sprekend over causaliteit en noodzakelijkheid kunnen wij ons betrappen op tal van onverantwoorde aannames die zich verschuilen in de schijnbaar onschuldige begrippen waarvan wij ons bedienen. Het zijn deze verborgen aannames die volgens Hume leiden tot het holle jargon van de metafysica, tot de verwarring en de eindeloze twisten in de filosofie. Hume stelt zich tot taak om hieraan een einde te maken. Voor elk begrip waarvan we kunnen vermoeden dat het op holle aannames berust, dienen we na te gaan waaraan het zijn betekenis ontleent. In Humes empirisme zijn het uiteindelijk de zintuiglijke indrukken waaraan onze ideeën hun betekenis ontlene, dus moeten wij daar te rade gaan. Deze betekenisleer brengt Hume tot krasse uitspraken. Begrippen als causaliteit, noodzakelijkheid en natuurwetmatigheid moeten het ontgelden, aangezien zij in hun gangbare betekenis elementen bevatten die niet te herleiden zijn tot zintuiglijke indrukken. Dergelijke begrippen moeten daarom óf geschrapt, óf bijgesteld worden.

Bij de bespreking van het inductieprobleem bleek dat algemene uitspraken over feitelijke toedrachten niet rationeel te rechtvaardigen zijn. Zij hebben echter wél betekenis, in de zin dat elke voorstelling die eruit volgt getoetst kan worden aan onze ervaring. Naast inductieve generalisaties onderkent Hume ook algemene uitspraken die niet zijn aangewezen op ervaring. Hiertoe behoren de uitspraken van de logica, de rekenkunde en de meetkunde. Voorbeelden zijn 'A

is A', '112-17=95' en 'De som van de hoeken van een driehoek is gelijk aan twee rechte hoeken', maar ook 'Vrijgezellen zijn onge-trouwd' en 'Wit is een kleur'. Kenmerkend voor dergelijke uitspraken is volgens Hume dat zij niet een stand van zaken uitdrukken (*matters of fact*), maar een verhouding tussen de gebruikte begrippen (*relations of ideas*). Daarom hoeft hun rechtvaardiging niet te worden gezocht in de ervaring, maar is zij *a priori* gegeven (letterlijk: 'vooraf', namelijk voorafgaand aan de ervaring). De ontkenning van een dergelijke uitspraak levert een tegenspraak op, dus kunnen deze beweringen onmogelijk onwaar zijn. Dergelijke uitspraken worden 'analytisch' genoemd, om aan te geven dat zij gewettigd worden door een analyse van de gebruikte begrippen.

Het onderscheid tussen uitspraken die *matters of fact* uitdrukken en uitspraken die *relations of ideas* uitdrukken, is bekend geworden als 'de vork van Hume' – niet te verwarren met 'het scheermes van Ockham', waarmee de middeleeuwse filosoof Willem van Ockham alle overbodige aannames uit theorieën wilde wegsnijden. Volgens Hume is het onderscheid uitputtend. Als een bewering noch aan de ene noch aan de andere tand van de vork past, is zij een holle frase, gespeend van alle zin en betekenis. Hume meent dat vooral de theologie en de traditionele metafysica grossieren in zinloze beweringen, een praktijk waaraan hij een eind wil maken. In de beroemde laatste woorden van de eerste *Enquiry*:

Als we onze bibliotheken zouden nalopen, overtuigd van deze principes, wat voor verwoesting zouden we dan niet moeten aanrichten? Neem een willekeurig werk over theologie of metafysica, bijvoorbeeld, en stel je de volgende vragen. Bevat het abstracte redeneringen over hoeveelheid en getal? Neen. Bevat het experimentele redeneringen over feiten en standen van zaken? Neen. Werp het dan in de vlammen, want het kan enkel drog en illusie bevatten."

Het bestaan van God en van een onsterfelijke ziel, de metafysische structuur van de wereld, 'entelechieën', substanties en de eeuwige principes van de moraal: zij gaan allemaal overboord als zij niet óf te herleiden zijn tot logica en wiskunde, óf tot feiten, óf tot een combinatie daarvan. En volgens Hume zijn de vooruitzichten grimmig.

7 Kant wordt wakker

Immanuel Kant, wiens ideeën in het volgende hoofdstuk uitvoeriger

aan bod zullen komen, prees Hume als een grote invloed op zijn denken. Hij was het die hem uit zijn ‘dogmatische sluimering’ wekte, zoals Kant het zelf omschreef. Voordien had Kant zich vrij kritiekloos bewogen onder de rationalisten, maar onder invloed van Humes sceptische filosofie kwam hij tot inkeer. Hij beseftte dat onze wetenschappelijke kennis voor een belangrijk deel berust op de eigen aard van de kennende mens, op de specifieke wijze waarop de mens omgaat met zijn zintuiglijke indrukken. De rationalisten hadden hem doen geloven dat de ‘wetten van het verstand’ leiden tot een objectief correct beeld van de werkelijkheid, maar Hume doordrong Kant ervan dat er geen garantie bestaat dat die wetten werkelijk overeenkomen met de blauwdruk van de werkelijkheid. Kant kwam op deze manier tot de beroemde ‘Copernicaanse omwenteling’ in de filosofie. Net zoals Copernicus de schijnbare beweging van de hemellichamen voor een deel had herleid tot de eigen beweging van de aarde, zo stelde Kant voor om de waargenomen verschijnselen te begrijpen uit de eigen ‘beweging’ van de waarnemer, dat wil zeggen uit diens specifieke manier van waarnemen en uit de specifieke begrippen die hij gebruikt om zijn ervaring te verwoorden. Over de ‘absolute beweging’ van de voorwerpen die ons verschijnen kunnen wij volgens Kant niets weten: het ding-op-zich is onkenbaar (een *noumenon*, in Kants terminologie). Onze wetenschap betreft enkel de dingen-zoals-zij-ons-verschijnen (*phaenomena*).

Hume viel niet alleen lof ten deel. Zo distantieerde Kant zich scherp van de psychologiserende trant van diens filosofie. Hume meende dat de wetten van het verstand, waartoe hij onder meer het begrip van causaliteit herleidde, in feite psychologische wetten zijn. Als zodanig zijn zij volgens hem niet rationeel: zij kunnen met name geen rationele rechtvaardiging geven aan de uitspraken waartoe zij ons leiden. Kant bracht hiertegen in dat de wetten van het verstand onmogelijk psychologisch kunnen zijn in de empirische zin van het woord. Als zij dat wél waren, zou onze kennis ervan een product moeten zijn van diezelfde wetten, wat tot een vicieuze cirkel in de redenering zou leiden. We kunnen dit vergelijken met de rekenkunde: we kunnen de regels van de rekenkunde door sommen te maken wel leren inzien, maar die regels zijn iets anders dan de sommen. De rekenregels maken het rekenen pas mogelijk – op analoge wijze maken wetten van de ervaring de ervaring pas mogelijk volgens Kant. Die wetten zelf zijn dus niet psychologisch. Kant stelde dat de wetten die onze ervaring beheersen *niet* empirisch van aard zijn, maar meta-empirisch of ‘transcendentiaal’: zij scheppen de voorwaarden waaronder empirische kennis mogelijk is, ongeveer zoals de regels van optel-

ling en vermenigvuldiging het mogelijk maken om te rekenen.

Kant bestreed ook Humes idee dat alles wat ontspruit aan de wetten van het verstand in wezen irrationeel is. Dat zou alleen kloppen als de wetten psychologisch konden worden opgevat: zij vertekenen dan ons beeld van de wereld en bieden geen rationele garantie voor objectiviteit of waarheid. Maar bij transcendentale wetten ligt dit anders. Deze wetten 'vertekenen' niets, aangezien er buiten hen om niets 'getekend' kan worden. Zij zijn de wetten van het tekenen zélf: zij bepalen hoe de ongetekende werkelijkheid-op-zich (de 'noumenale' werkelijkheid) getekend dient te worden. Wanneer het erop aankomt om ons beeld van de wereld te rechtvaardigen, aldus Kant, is het daarom beslist rationeel om een beroep te doen op die wetten, dat wil zeggen op de transcendentale wetten van het menselijke kenvermogen.

Ook Humes vork moest het ontgelden. Hume meende dat alleen analytische uitspraken noodzakelijk waar kunnen zijn (we geven er enkel mee aan hoe bepaalde begrippen gedefinieerd zijn) en dat alleen ervaringsfeiten iets aan onze kennis kunnen toevoegen. Wiskundige uitspraken zijn noodzakelijk waar en *dus* analytisch, in Humes optiek. Maar volgens Kant zag hij hier iets over het hoofd: Humes vork heeft een derde tand nodig. Neem bijvoorbeeld de uitspraak 'De som van de hoeken van een driehoek is gelijk aan twee rechte hoeken'. In het begrip van een driehoek, zo redeneerde Kant, ligt enkel besloten dat hij drie hoeken en drie zijden heeft, maar *niet* dat de som van de hoeken gelijk is aan twee rechte hoeken. De uitspraak is dus niet analytisch maar 'synthetisch', in de zin dat onze kennis over driehoeken erdoor wordt *uitgebreid*. Desondanks gaat het hier niet om een *matter of fact*, want de uitspraak is noodzakelijk waar: zij wordt niet door ervaring gewettigd maar geldt a priori, voorafgaand aan de ervaring. Volgens Kant zijn veel van onze belangrijkste oordelen 'synthetisch a priori', waaronder de beweringen van de wiskunde en de basisbeginselen van de natuurkunde, zoals 'Elke verandering heeft een oorzaak'.

De grondslag voor de geldigheid van synthetische oordelen a priori voerde Kant terug op de transcendentale wetten van ons kenvermogen, dat wil zeggen op onze specifieke manier van waarnemen (in het geval van de wiskunde) en op de basisbegrippen waarvan ons verstand zich bedient (in het geval van de natuurkunde). In het bijzonder kregen daarmee ook onze causale oordelen de rationele rechtvaardiging die zij bij Hume moesten ontberen.

8 Grootvader van de analytische filosofie

Via Kant had Hume een immense invloed op de latere filosofie. Maar ook zonder Kant strekte zijn invloed ver, vooral in de Engelstalige wereld. Lang niet alle filosofen waren onder de indruk van Kant. Velen moesten niets hebben van diens ijle 'transcendentale' constructies en de tweeslachtige 'synthetische oordelen a priori'. Het zal vast zijn wortels hebben in de taal en de volksaard, dat vooral de Angelsaksen een eigen stijl van filosoferen ontwikkelden die in de twintigste eeuw tot bloei kwam in de 'analytische filosofie'. Hume is daarvan een van de grootvaders. Het centrale thema dat hem verbindt met de analytische filosofie is de verheldering van het denken door analyse van de taal. Uitgangspunt van de analyse is meestal een criterium voor zinvol taalgebruik, vergelijkbaar met de vork van Hume. Consequentie is meestal een grondige kritiek op de schijnproblemen waarin wij door onzinnig taalgebruik verstrikt raken.

De analytische methode schuwt geen enkel domein. Vanaf het eerste uur werd zij toegepast op de ethiek (G.E. Moore, 1873-1958), de kentheorie (Bertrand Russell, 1872-1970), de psychologie (Gilbert Ryle, 1900-1976), de wetenschapsleer (Sir Alfred Ayer, 1910-1989) en de taalfilosofie (J.L. Austin, 1911-1960), om maar enkele voorbeelden te noemen. Een karakteristieke toepassing van het zinvolheids criterium vinden wij in het vroege werk van Ludwig Wittgenstein (1889-1951). In stelling 4.024 van zijn *Tractatus logico-philosophicus* (1921/1922) formuleerde hij het zogenoemde *verificatiebeginsel*: 'een zin begrijpen betekent weten wat het geval is als hij waar is.' Logisch ware beweringen zijn natuurlijk onder alle omstandigheden waar. Daarentegen zijn alle beweringen zinloos waarvan je niet weet onder welke omstandigheden zij geverifieerd kunnen worden.

Waar Wittgenstein het verificatiebeginsel gebruikte als betekenis criterium, werd het door de logisch empiristen omgewerkt tot een wetenschapsfilosofie. In de twintiger jaren van deze eeuw ontstond rond enkele prominente filosofen, onder wie Moritz Schlick (1882-1936) en Rudolf Carnap (1891-1970), de 'Wiener Kreis', de Weense Kring, waarvan de ideeën wereldwijd school maakten. Tot in de zeventiger jaren drukten zij met hun 'logisch empirisme' of 'logisch positivisme' een stempel op de wetenschapsfilosofie. Het verificatiebeginsel, ontleend aan de vork van Hume, nam hier de vorm aan van een rationele richtlijn voor wetenschappelijk onderzoek. Volgens deze theorie dient wetenschap te streven naar waarheid, dat wil zeggen naar het waar-maken (*verificeren*) van de hypothesen, een doel dat later overigens werd afgezwakt tot waarschijn-

lijkheid. Om dit doel te bereiken moeten wetenschappers streven naar inductieve bevestiging van hun hypothesen. Volgens het logisch empirisme is inductie, in weerwil van Hume, dus wel degelijk een rationele procedure.

Een van de eerste critici van deze theorie was Sir Karl Popper (1902–1994). Volgens hem is het, rationeel gesproken, zinloos om te streven naar de inductieve verificatie van hypothesen. Waarheid is voor de wetenschap net zomin weggelegd als waarschijnlijkheid, aangezien inductie geen logische garantie biedt dat wij de waarheid zelfs maar benaderen. Popper stelde als alternatief het *falsificationisme* voor: de rationaliteit van wetenschap bestaat erin zo boud mogelijke hypothesen op te stellen en deze zo hardnekkig mogelijk te proberen te weerleggen ('falsificeren'). Alleen de weerlegging van een hypothese door een tegenvoorbeeld kan logische zekerheid bieden, namelijk de zekerheid dat de hypothese *onwaar* is. Faalt de weerlegging, dan weten wij nog steeds niets zeker. Overduidelijk klinkt hier weer de echo van Hume.

Met zijn falsificationisme meende Popper het inductieprobleem gewoon te kunnen omzeilen. Later bleek echter dat ook zijn filosofie niet zonder 'een vleugje inductivisme' kan, zoals hij het zelf ooit uitdrukte. Opgelost is het probleem dus allerminst. Tegenwoordig pakken veel filosofen het probleem op een *evolutionaire* manier aan, vaak geïnspireerd op Popper. De redenering is dan dat inductie, in weerwil van wat Hume dacht, een rationele rechtvaardiging vindt in het feit dat wij met onze inductieve praktijken hebben weten te overleven. Als inductie ons *niet* op het spoor van verborgen patronen zette, zouden wij al lang uitgestorven zijn, of zou inductie op zijn minst al lang zijn vervangen door een andere strategie. Deze redenering is echter zelf gebaseerd op inductie. Dat maakt haar dubbel problematisch: zij is niet alleen vatbaar voor het inductieprobleem, aangezien onze successen tot dusver geen garantie bieden voor universeel succes, maar bovendien is zij circulair.

Aanbevolen literatuur

Humes werk

Humes werk is uitstekend leesbaar, ook voor beginners in de filosofie. Zoals in de tekst is uitgelegd, zijn de bewerkingen (de *Enquiries*) toegankelijker dan het oorspronkelijke jeugdwerk (de *Treatise*):

Hume, D., *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Ed. L.A. Selby-Bigge, rev. P.H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1975.

Literatuur over Hume

Stroud, B., *Hume*. (The Arguments of the Philosophers.) Routledge, London, 1977.

Woolhouse, R.S., *The empiricists*. (A History of Western Philosophy, Vol. 5). Oxford, Oxford University Press, 1988.

Noten

1. E.J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld* (1950). Andere anni mirabiles zijn 1586 (Simon Stevin, *Beghinselen der Weeghconst*), 1609 (Johannes Kepler, *Astronomia nova*) en 1638 (Galileo Galilei, *Discorsi*).

2. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), B 167.

3. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, 1946/1961, hfdst.

xvii.

4. Hume zag zich zelfs genoopt om een deel van zijn briefwisseling met en over Rousseau te publiceren in *A Concise and Genuine Account of the Dispute Between Mr. Hume and Mr. Rousseau* (1766).

5. Voor een meesterlijke beschrijving van Humes dood, zie Michael Ignatieff, *The needs of strangers* (London, 1994), pp.83vv.

6. Ook ik heb nog les van hem gehad. Patrizio Canaponi (pseudoniem van A.F.Th. van der Heijden), *Een gondel in de Herengracht* (Amsterdam, 1978, 1987), p.119.

7. David Hume, *An enquiry concerning human understanding* (1748), sect. v, dl. I (§ 36). De paragraafnummers tussen haakje verwijzen naar de gangbare indeling volgens Selby-Bigge.

8. Canaponi, *a.w.*, p.118.

9. Hume, *a.w.*, sect. viii, dl. I (§ 69).

10. Hume, *a.w.*, sect. viii, dl. I, noot I (§ 72).

11. Hume, *a.w.*, sect. xii, dl. III (§ 132).



*Kant en de
'platoonse republiek'*

Thomas Mertens

1 Inleiding

Kritik der reinen Vernunft

Wanneer Immanuel Kant (1724-1804) na een relatief lange periode het zwijgen verbreekt en zich tot het geleerde publiek richt, is hij zich van het wereldschokkende karakter van zijn publicatie bewust. We spreken over het jaar 1781 en over de eerste uitgave van een van de beroemdste boeken uit de geschiedenis van de filosofie: *Kritik der reinen Vernunft*. Tot aan deze *Kritik* stond Kant in de rationalistische traditie van Leibniz en Wolff waarbinnen aan de zintuigen weinig en aan het verstand veel waarde wordt toegekend. Het wereldschokkende karakter van het boek is niet gelegen in het feit dat de dan nog weinig bekende filosoof uit het verre Pruisische Königsberg – het huidige Russische Kaliningrad – daarin zijn rationalistische opvattingen blijkt op te geven.

Met de *Kritik* sluit Kant zijn zogenaamde ‘voor-kritische’ periode af – wakkergeschud door David Hume, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, maar hij is beslist geen empiricus als Hume of John Locke geworden. De *Kritik der reinen Vernunft* wordt een van de belangrijkste filosofische werken, omdat het een synthese bewerkstelligt tussen het rationalisme enerzijds en het empirisme anderzijds – twee stromingen die sinds eeuwen tegenover elkaar stonden en van onverenigbare uitgangspunten leken uit te gaan. De empirist wantrouwt het verstand en gaat ervan uit dat de werkelijkheid uitsluitend kenbaar is via de zintuiglijke waarneming. De rationalist wantrouwt de zintuigen en denkt de werkelijkheid enkel te kunnen kennen met behulp van de rede. Al bij de besprekingen van Plato en Aristoteles zagen we hoe deze tegenstelling zich begon af te tekenen.

De synthese tussen rationalisme en empirisme bereikt Kant, naar eigen zeggen, door als allereerste in de filosofie de vraag naar de (aard van de) werkelijkheid op te schorten en haar vooraf te laten gaan door een onderzoek naar het *menselijk kenvermogen*. Volgens Kant moet men zich in eerste instantie niet richten op wat in de ervaring gegeven is, maar moet men helderheid verschaffen over de wijze waarop de mens door de (cognitieve) inrichting van zijn verstand datgene structureert wat hem via de zintuigen bereikt. Om tot kennis

te komen, is de samenwerking van de structuren of vormen van het denken met de waarneming noodzakelijk. Om tot een bepaling van de werkelijkheid te komen, worden daarom in de *Kritik der reinen Vernunft* zowel de *vormen* van het denken als die van de waarneming bepaald. Het gedeelte waarin Kant de analyse van de denkvormen doorvoert, noemt hij de ‘transcendentale analytiek’. Dit gedeelte van de *Kritik* is belangwekkend, want daarin wordt nader toegelicht dat wij volgens Kant de werkelijkheid niet kennen zoals zij op zich genomen zou kunnen bestaan, maar dat wij haar enkel kennen voor zover zij aan ons verschijnt.

Technisch gesproken: in plaats van de ‘noumenale’ werkelijkheid zoals die onafhankelijk van het menselijke kennen zou kunnen bestaan, kennen we slechts de ‘fenomenale’ werkelijkheid. Daarmee heeft Kant een ‘Copernicaanse omwenteling’ in de kentheorie bewerkstelligd. Want in plaats van dat ons kennen zich richt naar de werkelijkheid, richt de werkelijkheid zich naar onze denkvormen: vormen die aan de ervaring voorafgaan en haar structureren en die daarom door Kant ‘a priori’ (‘voorafgaand’) genoemd worden.

Kants *Kritik* is evenwel niet alleen wereldschokkend door deze kentheorie, maar ook vanwege de consequenties ervan voor de metafysica: als de mens slechts kan kennen wanneer hij de zintuiglijke ervaring met behulp van de voorafgegeven denkvormen structureert, dan betekent dat eveneens dat waar niets wordt ervaren, niets kan worden gestructureerd! Ten aanzien van de traditionele metafysische onderwerpen die aan gene zijde van de ervaren werkelijkheid worden gelokaliseerd, zoals de onsterfelijkheid van de ziel, de oneindigheid van de wereld, de menselijke vrijheid en het bestaan van God, neemt Kant daarom een agnostische houding aan. In het op de ‘analytiek’ volgende gedeelte, de ‘transcendentale dialectiek’, stelt Kant dat ten aanzien van die metafysische themata geen (theoretisch) zinvolle uitspraken mogelijk zijn. Elk ‘metafysisch’ gebruik van de menselijk kenvermogens is gedoemd zich in tegenspraken (‘antinomieën’) te verstrikken. Over de mogelijkheid van de onsterfelijkheid van de ziel, de oneindigheid van de wereld, de menselijke vrijheid en het bestaan van God zijn zowel goede argumenten pro als goede argumenten contra te geven. Deze argumenten kunnen niet tegen elkaar worden afgewogen, want ze spreken elkaar volkomen tegen.

Reacties op de Kritik

Het mag dan ook weinig verwondering wekken dat Kants lezerspubliek de *Kritik* revolutionair vindt, ook al duurt het enige tijd totdat het publiek zijn weg naar het werk weet te vinden. Het is bepaald

geen gemakkelijk werk en Kant moet onmiddellijk na het verschijnen ervan teleurgesteld constateren dat er nauwelijks weerklank komt. Daarom publiceert hij kort daarna een inleiding op het werk, de zogenaamde *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, kortweg de *Prolegomena* – ‘Inleiding tot elke toekomstige metafysica die als wetenschap kan gelden’. En hij bewerkt delen van zijn *Kritik* en publiceert in 1787 een tweede uitgave, zodat we nu over twee versies van de tekst beschikken, de zogenaamde A- en B-versie. Aan de lange periode van stilte die Kant gebruikt had om zijn ‘kritische’ inzichten te ontwikkelen, is een definitief einde gekomen ten gunste van een periode van ongemeen grote productiviteit. En wanneer men de *Kritik* eenmaal heeft ontdekt, is de vloed van reacties en commentaren niet te overzien. Deze duurt voort tot in onze dagen.

Twee vroege reacties op Kants *Kritik de reinen Vernunft* zijn beroemd geworden en worden nog vaak aangehaald. De eerste daarvan was afkomstig van een tijdgenoot die door Kant werd bewonderd: de Joodse filosoof Moses Mendelssohn (1729-1786), de grootvader van de componist Felix Mendelssohn-Bartholdy. Tijdens het ontwikkelen van zijn ‘kritische project’ beschouwde Kant hem nog als een mogelijke medestander. Hij was daarom bijzonder teleurgesteld toen hij vernam dat Mendelssohn zijn werk als ‘hersensapverterend’ terzijde had gelegd en hem beschouwde als iemand die alles vermorzelde. Hij zou immers een einde hebben gemaakt aan het geloof in God, zelfs aan het redelijke deïsme waarin Gods bestaan wordt erkend zonder dat een dergelijk geloof aan de wetmatigheden binnen de wereld afbreuk doet.

De overtuiging dat Kant met zijn kritiek van het menselijke kenvermogen een ware revolutie had veroorzaakt, wordt in 1834-1835 hernomen in het werkje dat de beroemde schrijver Heinrich Heine wijdde aan *Religie en filosofie in Duitsland*. Dit werk schreef Heine met de bedoeling het begrip tussen Fransen en Duitsers te verbeteren, een inspanning waaraan toen blijkbaar al behoefte bestond en een inspanning die, achteraf bezien, niet erg succesvol is gebleken. Daartoe gaf hij een overzicht van de Duitse cultuurhistorische ontwikkeling, waarbinnen hij de nodige aandacht besteedde aan de kritische filosofie van Kant. Uit dat werk is een aantal bekende beelden over Kant naar voren gekomen die niet onvermeld mogen blijven. Zo stelt Heine de voor de hand liggende vraag of die revolutionaire filosofie van Kant het resultaat is van een bewogen leven. En dat is niet zo: het is moeilijk een levensgeschiedenis van Immanuel Kant te schrijven, want hij had noch een leven, noch een geschiedenis. Hij

leidde, schrijft Heine, een mechanisch geordend, bijna abstract vrijgezellenbestaan in een stil afgelegen straatje in Königsberg, een oude stad aan de noordoostgrens van Duitsland. De klok van de kathedraal daar ter plaatse kan niet met meer hartstocht en regelmaat zijn dagelijkse werk hebben verricht dan Kant. Als deze op zijn vaste uur zijn wandelingetje in de 'Philosophengang' maakte, dan konden zijn medeburgers daarop hun horloge gelijkzetten. Toch, zo stelt Heine, is Kant een echte revolutionair en in vergelijking met de voorman van de Jacobijnse fractie ten tijde van de Franse revolutie, Maximiliaan de Robespierre, heeft de filosoof veel meer overhoop gehaald. Want Robespierre ruimde slechts het hoogste politieke wezen van zijn tijd, de Franse koning, uit de weg door hem te laten onthoofden, terwijl Kants *Kritik der reinen Vernunft* het zwaard is waardoor het godsgeloof in Duitsland werd onthoofd.

Net als Mendelssohn benadrukt Heine dus het revolutionaire karakter van de *Kritik*. Maar, anders dan de eerste, plaatst Heine er ook kanttekeningen bij. Want men kan betwijfelen of een uiterst moeilijk en abstract betoog als de *Kritik der reinen Vernunft* veel invloed uitoefent op de godsdienstige beleving van gewone mensen. Bovendien liep het met Kants onthoofding van God toch niet zo'n vaart. Immers, nadat Kant zich, zo schrijft Heine, de genadeloze filosoof had getoond, de hemel had bestormd en de hele bezetting van de hemel over de kling had gejaagd, ziet hij zijn oude huisknecht Lampe staan: het angstzweet is hem uitgebroken en tranen stromen over zijn gezicht. Ach, denkt Kant, die oude Lampe moet een God hebben, anders kan hij niet gelukkig zijn. Daarom laat Kant nu in plaats van de theoretische *Kritik der reinen Vernunft* de *Kritik der praktischen Vernunft* borg staan voor diens bestaan. Daarmee doelt Heine op het feit dat Kant na de *Kritik der reinen Vernunft* die de eerste *Kritik* genoemd wordt, nog een tweede *Kritik* heeft geschreven (ja, later zelfs nog een derde: *Kritik der Urteilskraft*).

Kritik der praktischen Vernunft

Het moge zo zijn dat een onderzoek van het *ken*vermogen van de mens leidt tot het allesvermorzelende resultaat van de dood van God, maar een onderzoek naar het *strevings*vermogen van de mens leidt tot een geheel ander resultaat. Een van de belangrijkste resultaten van die tweede *Kritik* is dat volgens Kant de mens niet alleen streeft naar het bevredigen van zijn neigingen en begeerten, maar dat hij ontegenzeggelijk in zijn wil ook de morele wet aantreft. In de *Kritik der praktischen Vernunft* formuleert Kant zijn beroemde ethiek. Daarbinnen staat deze morele wet centraal: het gebod aan ieder mens om slechts

zo te handelen dat hij ieder ander mens en zichzelf als doel op zichzelf en nooit enkel als middel beschouwt. Wanneer de mens er dus naar streeft om zijn neigingen en begeerten te bevredigen, dan mag dat niet ten koste gaan van het respect dat hij moet opbrengen voor de waardigheid van zijn eigen persoon en die van alle anderen. Het gebod om de menselijke waardigheid te respecteren is volgens Kant een onvoorwaardelijk gebod oftewel een *categorische imperatief*.

Vanwege het onvoorwaardelijke karakter van de morele wet duikt volgens Kant in de praktische rede de dimensie van de oneindigheid, ten aanzien waarvan de eerste *Kritik* zich agnostisch opstelde, weer op. Op die manier kan Kant, naar het oordeel van Heine ten behoeve van gewone mensen zoals Lampe, het bestaan van de vrije wil, van de onsterfelijke ziel en van God toch nog, zij het op het nippertje, redden. Wat Kant dus met de ene, theoretische, hand zou opgeven, zou hij met de andere, praktische, hand weer terugnemen. Voor Heine is Kant toch vooral een revolutionair. Van de tweede *Kritik* moet hij niet veel weten. Door dat werk zijn er alleen maar moeilijkheden ontstaan: hoe kunnen de zo verschillende uitkomsten van het (theoretische) denken en het (praktische) handelen van de mens met elkaar verzoend worden?

2 De ‘politiek’ van de eerste Kritik

Verlichting

Of Heine gelijk had met zijn geringe waardering voor de tweede *Kritik* en voor Kants poging om in de (derde) *Kritik der Urteilskraft* de brug te slaan tussen het denken en het handelen van de mens, kan betwijfeld worden. Maar hij sloeg wel degelijk de spijker op zijn kop door te wijzen op de verwantschap tussen Kants filosofie en de Franse revolutie. Hij interpreteerde die verwantschap alleen te uitwendig door enkel de vergelijking te maken tussen de dood van de koning en die van God. De *Kritik der reinen Vernunft* is natuurlijk geen politiek traktaat, maar wij hoeven niet nog een decennium te wachten op Kants politieke filosofie. Inderdaad schrijft Kant pas tussen 1791 en 1798 de traktaten die hem uiteindelijk ook als politiek filosoof beroemd maken: zijn traktaat over de verhouding van de theorie en de praktijk in het staatsrecht, zijn ontwerp voor een eeuwige vrede, zijn rechtsfilosofie als onderdeel van de metafysica van de zeden en zijn beoordeling van de Franse revolutie in een opstel over de vraag of het mensengeslacht zich gedurende zijn geschiedenis in moreel opzicht verbeterd.

Bij het schrijven van die geschriften speelt het historische feit van de Franse revolutie een belangrijke rol, terwijl die revolutie nog niet had plaatsgevonden toen Kant de eerste *Kritik* schreef. Toch is het niet zo dat Kant pas in politieke zin wakker wordt door de Franse revolutie. De achttiende eeuw is de eeuw van de Aufklärung, de Verlichting, en Kant speelde daarin een belangrijke rol. De definitie ervan die men in vele geschiedschrijvingen kan vinden, is ontleend aan zijn beroemd opstel *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, dat slechts drie jaar na de eerste versie van de *Kritik der reinen Vernunft* in het progressieve *Berlinische Monatsschrift* werd gepubliceerd:

Verlichting is het uittreden van de mens uit de onmondigheid waaraan hij zelf schuld is. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn eigen verstand te bedienen. [...] Heb moed om je van je eigen verstand te bedienen, dat is dus het devies van de Verlichting.

Verlichting en kritiek

Deze oproep tot het eigen gebruik van het verstand staat voor Kant niet los van het in de *Kritik* ontwikkelde project van een ontleding van het menselijk kenvermogen. De *Kritik* maakt niet alleen deel uit van een intern-filosofische discussie, maar beoogt ook de weg te bannen naar een maatschappij waarin alle aanspraken, of die nu van theoretische, praktische, godsdienstige of politieke aard zijn, getoetst worden aan de redelijkheid. Dat blijkt al uit de twee 'Vorredes' die Kant schrijft. In een voetnoot in het voorwoord van de A-uitgave schrijft Kant dat de keuze voor het begrip 'kritiek' als titel van het werk niet willekeurig is: zijn tijdperk is dat van de kritiek. Daaraan moet alles zich onderwerpen. Ten onrechte willen de godsdienst en de wetgeving zich met een beroep op respectievelijk heiligheid en majesteitelijkheid daaraan onttrekken. Ook ten aanzien hiervan dient men zich te realiseren dat iets slechts achtung verdient wanneer het de kritische, vrije en publieke toets van de rede positief heeft doorstaan.

De 'Vorrede' van de B-uitgave onderstreept nog veel sterker dan de eerste het praktische, dat wil zeggen: morele, belang van de kritische onderneming en we treffen er Kants bekende woorden aan dat hij het weten moest opheffen om voor het geloof plaats te maken. Deze woorden moeten niet als een pleidooi voor een soort piëtisme worden begrepen. Het geloof waarvoor Kant ruimte wil maken, behelst de overtuigingen en vooronderstellingen die geïmpliceerd zijn in het onomstotelijke feit van de morele wet. Wanneer dus op grond van de eerste *Kritik* theoretische kennis beperkt is tot datgene wat

zich in de menselijke ervaring manifesteert, en wat gestructureerd wordt door de denkvormen van het verstand, en dus tot de ‘fenomenale werkelijkheid’, dan betekent dat het volgende: enerzijds kan de wetenschap voluit zoeken naar causale verbanden, maar anderzijds kunnen de vrijheid en de morele verantwoordelijkheid van de mens bevestigd worden. Ook al treedt de thematiek van de Aufklärung ogenschijnlijk in de tweede ‘Vorrede’ wat naar achter, de ermee verbonden thematiek van de vrijheid heeft een prominente plaats. In verband daarmee roept Kant de regeringen dan ook op deze vrijheid te respecteren en de geleerden hun gang te laten gaan bij hun poging de wetenschappen van een vast fundament te voorzien.

Als we ons vervolgens afvragen welk moreel of politiek concept in Kants *Kritik der reinen Vernunft* maatgevend is, dan luidt het antwoord: de platoonse republiek. Plato is voor Kant de leidende auteur. Dat wekt wellicht verbazing. Hoe vaak lezen we vandaag de dag geen anachronistische verhalen die ons vertellen dat de republiek van Plato een stilering is van een kastenmaatschappij zoals we die nog in India kunnen vinden? Hoe vaak wordt Plato niet, onder invloed van Karl Popper (in *The Open Society and its Enemies*), beschouwd als een vijand van het ideaal van de open maatschappij zoals dat met name in de tijd van de Verlichting is ontstaan? Kants sympathie voor de platoonse republiek lijkt haaks te staan op zijn inzet voor de Verlichting. Om deze verbazing weg te nemen behandel ik in het verdere verloop van deze bijdrage de relatie van Kant tot Plato. Eerst parafraseer ik de passage in de *Kritik* waarin Plato prominent aanwezig is. Vervolgens geef ik aan dat Plato inzet is van een debat tussen ‘Engelandvaarders’ en ‘(Franse) fellowtravellers’. Ten slotte zal ik aangeven wat Kant precies van Plato overneemt en in diens benadering waardeert, en hoe Kant daaraan zijn eigen invulling geeft.

3 ‘Echter, men zou er beter aan doen deze gedachte meer na te gaan...’ (KrV, A 316)

Ideeën van de rede als regulatieve principes

Kant introduceert Plato en diens republiek op een cruciaal moment binnen de opbouw van de *Kritik*, bij de overgang van een behandeling van de *begrippen van het verstand* naar een behandeling van de *ideeën van de rede*, dat wil zeggen: bij de overgang van ‘transcendentale analytiek’ naar de ‘transcendentale dialectiek’. Zoals we aan het begin van dit hoofdstuk zagen, behandelt Kant in de transcendentale analytiek zijn kenleer en toont hij daar aan dat de begrippen van het

verstand slechts kennis opleveren als ze worden ingezet om (zintuiglijke) ervaring te structureren.

In de transcendentale dialectiek bespreekt Kant vervolgens de menselijke geest voorzover die niet alleen dergelijke begrippen van het verstand bevat, maar ook *ideeën van de rede*. Deze ideeën van de rede hebben zijns inziens een ‘regulatieve’ betekenis: zij stichten samenhang en eenheid in de empirische (verstands)kennis die door het verstand wordt aangeleverd. De dialectiek bevat verder de afwijzing van de (theoretische) metafysica, omdat deze ideeën van de rede die eenheid en samenhang aanbrengen, volgens Kant uitsluitend zo’n regulatieve functie hebben en dus niet aan werkelijke objecten beantwoorden; ‘God’ en ‘ziel’ verwijzen niet naar kenbare objecten, zoals de metafysica stelt. Ideeën zijn dus voor Kant wel belangrijk voor het systematiseren van de resultaten van de verstandskennis, maar niet vanwege kennis over het transcendentale. Op het moment nu dat Kant het belang van ideeën benadrukt, introduceert hij Plato.

In eerste aanleg lijkt een dergelijke introductie merkwaardig, want Plato is precies degene die op basis van ideeën een echte metafysica heeft ontwikkeld: volgens Plato immers, kon de ziel, buiten de bedrieglijke zintuigen om opstijgen naar het rijk van de zuivere ideeën – en zo het Ware, het Goede en het Schone schouwen en kennen. En Plato’s leer van de onsterfelijkheid van de ziel heeft juist, wanneer Kant aan zijn eerste *Kritik* begint, weer aan actualiteit gewonnen omdat Mendelssohn een van de beroemdste platoonse dialogen, de *Phaedrus*, opnieuw heeft vertaald en becommentarieerd. Plato lijkt dus bij uitstek degene te zijn tegen wie Kant zich moet verzetten. Toch is het feit dat Kant op Plato teruggrijpt, niet zo merkwaardig, en wel om twee redenen.

Het praktisch karakter van Plato’s ideeën

Ten eerste heeft Plato’s metafysica volgens Kant vooral een praktische of morele betekenis. Deze grote Griekse filosoof zou zijn leer van de ideeën juist in verband met het praktische leven van de mens, dus in verband met de menselijke vrijheid en de moraliteit, hebben ontwikkeld. In zijn beroemde zevende brief schrijft Plato immers dat zijn keuze om zich op de filosofie toe te leggen in plaats van op de politiek, zoals gezien zijn komaf voor de hand zou hebben gelegen, ingegeven was door een ingrijpend praktisch probleem, te weten het proces van de stad Athene tegen Socrates, die door Plato als de meest rechtvaardige mens werd beschouwd. Sterker nog: Plato meent dat de mensheid pas bevrijd kan worden van al haar kwalen wanneer de filosofen met hun inzicht in de idee van de rechtvaardigheid toegang

hebben gekregen tot de politieke leidersposten. Kant volgt Plato dan wel niet in diens uitbreiding van de ideeënleer tot het bereik van de theoretische kennis, ook al meent Kant dat zelfs aan de mystieke hypostaseringen van Plato nog een uitleg gegeven kan worden die past bij de natuur van de dingen. Maar met Plato houdt Kant eraan vast dat het begrip van de moraliteit een *idee* is. Daarmee bereiken we de tweede reden om terug te grijpen op Plato.

In Kants tijd is niet zozeer Plato de gevierde auteur, maar Aristoteles. Kants aristotelische tijdgenoten zijn erop uit om de moraliteit uit de ervaring af te leiden. Wie evenwel moraliteit uit de ervaring wil afleiden, zorgt er volgens Kant voor dat wat hooguit een voorbeeld van een onvolkomen verheldering van de ware deugd kan zijn, tot model ervan wordt verheven. En moraliteit zou aldus tot een naar tijd en omstandigheden veranderlijk onding gemaakt worden. Plato's idee van de rechtvaardigheid vormt een verzet daartegen en Kant sluit zich volmondig bij dat verzet aan. Het ware model van de deugd bestaat slechts in eenieders hoofd en elk vermeend deugdzaam mens en elke vermeende deugdzaam handeling moet met dat model worden vergeleken. Dat model is de *idee* van de deugd, waarvan alle mogelijke handelingen in de ervaring slechts voorbeelden zijn. Zelfs wanneer niemand ooit volledig in overeenstemming handelt met die idee, dan is zij toch niet iets ingebeelds, aangezien zij functioneert als de maat aan de hand waarvan over morele waarde en onwaarde gesproken kan worden.

Deze boodschap spreekt ook uit de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 'Fundering voor de metafysica van de zeden', Kants eerste zelfstandige traktaat over de ethiek gepubliceerd in 1785. Volgens de *Grundlegung* is Socrates, de leermeester van Plato, de eerste die de oorsprong van de gedachte van een morele volmaaktheid lokaliseerde in de rede zelf, namelijk als idee. Deze idee dient bij alle morele verbetering, los van iedere actuele situatie, richting te geven; en de gedroomde toestand van een wereld die deze morele verbetering in praktijk heeft gebracht, wordt 'platoonse republiek' genoemd. Ik weet wel, zo voegt Kant toe, dat velen zich enkel laatdunkend uitlaten over een dergelijke morele volmaaktheid, alsof die alleen maar in het hoofd van een utopische fantast kan opkomen. Volgens een zekere Brucker (1696-1770) is het lachwekkend dat bij Plato alleen een filosoof goed kan regeren omdat hij deel heeft aan de ideeën. De platoonse republiek is volgens Brucker een 'chimaera', een hersenschim, die alleen maar in Plato's hoofd gevonden kan worden, en nergens anders. Kant daarentegen benadrukt dat men deze gedachte beter verder kan ontwikkelen dan haar terzijde te schuiven. Want

wie haar wel terzijde schuift, heeft enkel nog maar de ervaring om zijn ethiek op te bouwen – en die levert volgens Kant slechts onvolkomenheden op.

4 Engelandvaarders en fellowtravellers: ervaring versus idee

Een aristotelische benadering van de politiek

Uit Bruckers kritiek blijkt dat de platoonse benadering zoals die door Kant wordt onderschreven, omstreden was. En dat die afwijzing zich op Aristoteles baseert, is niet verwonderlijk. Al in de Oudheid wijst Aristoteles de ‘a priori’sche’ benadering vanuit de idee van zijn voormalige leermeester af en stelt hij dat politiek een zaak is van historische ervaring en van prudentie. Daarom meent Aristoteles geen definitieve keuze voor een staatsinrichting te kunnen maken zonder een onderzoek in te stellen naar de manieren waarop diverse samenlevingen het probleem van de politieke macht oplossen. Tegenover de idee plaatst hij de empirie. Vanuit historisch perspectief is het te betreuren dat van dat aristotelische onderzoeksproject niets is overgeleverd behalve een beschrijving van de Atheense constitutie. Maar in principiële zin is volgens Kant niets verloren gegaan, want een dergelijke benadering is sowieso onjuist. Een dergelijke benadering acht Kant zelfs schadelijk. Een beroep op ervaring kan in het praktische leven van de mens nooit uitsluitend geven. Want wie voor een bepaalde stelling een bewijs in de ervaring wenst te vinden, slaagt daarin even gemakkelijk als degene die precies het tegenovergestelde wil bewijzen.

In Kants tijd, even goed trouwens als in de onze, kiezen de nodige auteurs met Brucker voor een aristotelische benadering. Zo is daar Justus Möser (1720–1794), scribent en minister-president van het vorstendom Osnabrück. Volgens hem waren politieke praktijk en ervaring van veel groter belang dan abstracte ‘verlichte’ ideeën. Pas vanuit kennis van de eigenaardigheden van een land en van zijn geschiedenis kan men politiek bedrijven. Zijn kennis over historische en economische ontwikkelingen ontleende hij aan Engelse auteurs, zoals David Hume. Met die natie voelde hij zich verbonden, terwijl hij argwanend stond tegenover de Franse, universalistische benadering van Voltaire en de Encyclopedisten. Vooral in de jaren na de Franse revolutie van 1789 lijkt de aristotelische benadering de wind in de zeilen te krijgen. Blijkt de onjuistheid van een platoonse benadering niet uit de revolutie en de terreur die zij met zich meebrengt?

In Engeland betoogt Edmund Burke, in de *Reflections on the Revolution of France*, dat het onmogelijk is in de geschiedenis een volledig nieuwe start te maken zoals men in Frankrijk wilde. Daarom moet men de wijsheid van de in politieke tradities en instituties geïncarneerde redelijkheid respecteren.

Een experiment met een theoretische, abstracte benadering in de politiek moet wel ontaarden in geweld en terreur. In Duitsland sluiten zich mensen als August Rehberg, Friedrich Gentz en Christiaan Garve bij Burke aan en keren zich tegen wat als gevolg van de revolutie een Franse benadering gaat heten. Zij zijn voor Engeland en tegen Frankrijk, voor een standsgewijze monarchale constitutie en tegen republicanisme, voor een politiek die zich aan ervaring en geschiedenis oriënteert en die de *mores maiorum*, de zeden van de ouden, hoog houdt, en tegen een politiek vanuit abstracte ideeën en vanuit een natuurrecht dat aan de ervaring vreemd is. Op hen slaan dus Kants veroordelende woorden ten aanzien van een ‘pöbelhafte Berufung auf [...] Erfahrung’ – ‘een platvloers beroep op ervaring’.

Kants latere trouw aan Plato

Blijft Kant nu bij zijn opvatting van de *Kritik* en bij zijn keuze voor Plato? Men zou kunnen vermoeden dat een engagement met een platoons ideaal in een werk dat vooral aan de kentheorie en de metafysica is gewijd en van de woelige Parijse tijden nog niets weet, vrijblijvend is. Of stelt Kant zijn inzichten bij in confrontatie met een feitelijke platoonse politiek en loopt hij over naar het aristotelische kamp zoals Hegel aan het begin van de negentiende eeuw doet? Dat is niet het geval. Wanneer we het eerste werk uit Kants kritische periode, de *Kritik der reinen Vernunft*, vergelijken met het laatste werk, *Der Streit der Fakultäten* uit 1797, dan zien we dat Plato nog steeds maatgevend is. Natuurlijk is de tijd niet onopgemerkt voorbij gegaan: de ingrijpende gebeurtenissen in Parijs, waar een monarchale regeringsvorm vervangen werd door een republikeinse; de strijd niet alleen binnen Frankrijk, maar ook tussen de Franse republiek en de haar omliggende monarchieën die gedeeltelijk door familiale banden met het Franse koningshuis zijn verbonden en die de omwenteling in Frankrijk ervaren als een bedreiging voor de rust in eigen huis; het einde van de politieke Verlichting in Duitsland met de dood van Frederik de Grote en het einde van diens adagium: ‘discussieer zoveel als je wil, maar gehoorzaam!’; en het begin van een periode van censuur en oorlog.

Kant heeft problemen om het eerste deel van zijn traktaat over godsdienst, gewijd aan het probleem van het radicale kwaad, gepu-

bliceerd te krijgen. Uiteindelijk zal dat opstel deel uitmaken van *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Het opstel *Zum ewigen Frieden* uit 1795 is gewijd aan de thematiek van oorlog en vrede en Kant betuigt er zijn sympathie met de Franse zaak. Naar het oordeel van Kant is de mogelijkheid van een blijvende vrede tussen de staten afhankelijk van de vraag of het republicanisme breed wordt ingevoerd. Dat is tegelijk een nauwelijks verholen terechtwijzing aan het adres van de monarchaal geregeerde vijanden van Frankrijk. In *Zum ewigen Frieden* vinden we bovendien een verwijzing naar aristotelianisme: als de praktische politici, geïnspireerd door hun aristotelische raadgevers, met zoveel *dédain* op theoretisch geïnspireerde, utopische dagdromers neerkijken, dan moeten zij consequent zijn en die theoretici niet met een publicatieverbod het zwijgen opleggen. Ten slotte zijn er nog al diegenen die op grond van het Franse feilen, menen dat het mensengeslacht, anders dan men tijdens de Verlichting dacht, geen enkele morele vooruitgang kan boeken.

De vooruitgangsgedachte

In een van zijn laatste opstellen, gepubliceerd in *Der Streit der Fakultäten*, gaat Kant op die uitdaging in. Binnen dat opstel keert de platoonse republiek terug. Kant wilde dit opstel over de vooruitgang oorspronkelijk publiceren in de *Berliner Blätter*, de opvolger van het *Berlinische Monatsschrift*, waarin Kant al diverse opstellen had gepubliceerd. Maar de tekst werd door de censuur geweigerd en daarom verscheen hij pas nadat de censurbepalingen minder streng geworden waren. De vraag naar de vooruitgang was door Kant al eerder aan de orde gesteld. Maar Kant vond het nodig de kwestie nogmaals te bespreken. De lieden die meenden dat de mensheid zich in regressieve richting ontwikkelde, of zij die stelden dat de mensheid in moreel opzicht noch vooruit noch achteruit ging, dienden blijkbaar nogmaals van replek te worden gediend. Zo treedt Kant opnieuw in discussie met de filosofie van Rousseau als een belangrijke vertegenwoordigster van de degeneratiegedachte. Volgens Rousseau immers zou de mens met de ontwikkeling van zijn technische vaardigheden ook zijn onschuld hebben verloren. De kwalen waaraan de mensen lijden, zouden enkel vermeden kunnen worden wanneer aan de geschiedenis van verval een einde zou zijn gemaakt door het majestueuze moment van het maatschappelijk verdrag. Kant treedt ook weer in discussie met anderen, zoals de al genoemde Mendelssohn, die de mensheid noch een stap voorwaarts noch een stap naar achteren zien maken. Zij trekken de gedachte van de Verlichting in twijfel dat de ontwikkeling van de menselijke soort met die van de mens als individu

vergeleken kan worden. Op het individuele niveau is sprake van ont-wikkeling en vooruitgang, maar niet bij de mensheid als geheel. Het mensengeslacht is als Sisyphus: het rolt de steen van het goede wel naar boven, maar om hem vervolgens weer los te laten en het werk weer helemaal van voren te moeten beginnen.

Kant is hiermee oneens. Beide posities gaan uit van een foutieve gedachte die al veroordeeld wordt in *Kritik der reinen Vernunft*: er is niets schadelijkers dan een beroep te doen op moreel laakbare ervaring. Want die laakbare ervaring is zelf het gevolg van het feit dat men zich in kwesties van moraal en de politiek niet heeft laten leiden door de platoonse idee van de rechtvaardigheid. Juist dan begaat men de meest verschrikkelijke wandaden, zoals het doodvonnis van Socrates. Ook in dat opzicht sluit Kant zich bij Plato aan. Beider geschriften getuigen soms expliciet van misantropie en van 'misologie', dat wil zeggen, een haat tegen de rede die ons niets leert wanneer wij uit zijn op eigen voordeel. Zonder het licht van de rede is de mens niet tot het goede geneigd. Hoe kunnen wij dan toch weten dat de menselijke geschiedenis in morele zin een vooruitgang doormaakt? Die vraag probeert Kant in zijn laatste opstel te beantwoorden en daarbij doet hij beroep op een element dat nog niet in *Kritik der reinen Vernunft* te vinden was.

In 1797, zo schrijft Kant, hoeft men zich ten behoeve van de morele vooruitgang in de wereld niet meer uitsluitend te beroepen op de morele idee die ons op een onvoorwaardelijke wijze verplicht om aan het nageslacht een moreel betere wereld na te laten. Inmiddels heeft ook de ervaring zelf ons een speciaal soort teken van morele verbetering gegeven. En dat 'geschiedsteken' zoals Kant het noemt, bestaat uit de Franse revolutie en uit de reactie van de toeschouwers op die revolutie. In die revolutie manifesteert zich het recht van elk volk om zichzelf zonder inmenging van buitenaf een passende constitutie te geven en vervolgens streeft men daarmee tegelijk naar een doel dat voor het bereiken van een blijvende vredes-toestand tussen de volkeren van essentieel belang is, te weten een republikeinse rechtsorde waarin niet langer vorsten beslissen over het vraagstuk van oorlog en vrede, maar de burgers zelf. Bij de toeschouwers van deze revolutie moet een dergelijke gebeurtenis wel instemming en enthousiasme teweeg brengen, aangezien er een poging wordt ondernomen de 'platoonse republiek' te verwerkelijken. Het Franse politieke streven is daarom met het belang van de mensheid als geheel verbonden, namelijk dat er een natuurrechtelijke constitutie tot stand komt die is gebaseerd op de vrijheid van de mens.

Binnen de context van de beoordeling van de Franse revolutie vanuit kosmopolitisch perspectief keert Plato in Kants tekst terug. Diens 'ideaal' is volgens Kant een dergelijke constitutie die met het natuurlijk recht van de mens overeenstemt. Daarbinnen vormen degenen die aan wetten gehoorzamen, tegelijkertijd de wetgever ervan. Zo'n republiek is geen leeg hersenspinsel, maar een norm voor alle mogelijke staatsverbanden. De Franse revolutie is een voorbeeld van de verwerkelijking van deze norm binnen de ervaring. Daarom roept Kant alle vorsten op het recht van de Fransen op zelfwetgeving niet langer te betwisten, maar ook zelf over te gaan tot een republikeinse regeringswijze door zichzelf als representant van het volk te beschouwen en door het maken van wetten die kunnen rekenen op de instemming van het volk.

Vredelievende republieken

Maar, zo moeten wij ons nu afvragen, hoe weet Kant zo zeker dat de toeschouwers met de Franse revolutie sympathiseren en met enthousiasme constateren dat de contrarevolutie niet slaagt? Hij weet toch dat velen zich tegen de revolutie verzetten? Niet alleen diverse staten keuren de poging van het Franse volk om te komen tot een republikeinse constitutie af, maar ook de aristotelianen vinden een dergelijke breuk met het verleden onzinnig. Kant kent toch Burkes argument uit de *Reflections* dat de democratie in Frankrijk veel overeenstemming vertoont met een dictatuur?

Kants beroep op de instemming van het zogenaamde belangeloze publiek met de Franse zaak lijkt daarom vooral een retorische truc te zijn bedoeld om zijn Pruisische lezers te overtuigen: hun belang, suggereert hij, is gelegen bij de Franse partij en niet bij de regenten in Pruisen, Oostenrijk en Engeland. Immers slechts in triviale zin is het gewone publiek buiten Frankrijk geen belanghebbende partij bij wat in Frankrijk gebeurt. Want al in een iets verwijderde zin is dat wel degelijk het geval. Wanneer immers de aristotelianen het publiek ervan kunnen overtuigen dat de Franse poging in strijd is met de ervaring en met de wijsheid van eeuwenlang bestuur, dan zal het onvermijdelijk komen tot een intensivering van de strijd tussen de conservatieve staten en het republikeinse Frankrijk. Of er een oorlog gevoerd wordt of niet, hangt dus in belangrijke mate af van de beoordeling van de revolutie. Daarom benadrukt Kant tegelijkertijd dat sympathie met de Franse zaak niet ten koste hoeft te gaan van loyaliteit met de eigen natie. Want waar een constitutie aan het volk wetgevende bevoegdheid geeft, neemt de bereidheid om oorlog te voeren af. Door de republikanisering in Frankrijk wordt dan ook het res-

pect voor de territoriale integriteit en de politieke soevereiniteit van de omliggende staten bevorderd.

Alleen al vanwege die vredelievendheid zouden de Engelandvaarders met hun sympathie voor Aristoteles en met hun respect voor de traditie minder hoog van de toren moeten blazen. Een dergelijke gezindheid kent de Engelse constitutie immers niet. Want ten onrechte stelt men Engeland voor als een beperkte monarchie. Alleen ogenschijnlijk perkt het volk door de twee huizen van het parlement de wil van de monarch in. In feite echter is de invloed van de vorst op deze twee huizen zo groot dat zij slechts beslissen wat hij wil. Vanwege de schone schijn laat de Engelse koning soms voorstellen waar hij zelf helemaal niet achter staat, door het parlement wegstemmen. Dat is een heel kwalijke praktijk, omdat zo de ware aard van de constitutie wordt verhuld. In feite heeft Engeland volgens Kant een absolute monarchie en kan de koning zelf beslissen of er oorlog zal zijn of niet. Daarom is het Engelse volk niet vrij en het Franse wel.

5 Plato en het beginsel van de vrijheid

Revisie van de platoonse republiek

Een laatste vraag moet beantwoord worden. Zijn Plato's opvattingen niet de antipode van de Franse idealen? Begint de Franse revolutie niet met een proclamatie van de rechten van de mens en van de burger, waarvan artikel 1 luidt: 'alle mensen worden vrij en gelijkbe-rechtigd geboren en blijven het'? Is Plato niet de advocaat van een niet-egalitaire samenleving? Is Kants inzet voor het zelfstandig gebruik van de rede, voor verspreiding van de Verlichting en voor de Franse zaak wel verenigbaar met Plato? Is Plato niet, zoals Brucker meent, een utopist die zijn ideaal in een ver Atlantis situeert en in het nabije Syracuse faalt? Is sympathie voor de platoonse republiek wel verenigbaar met Verlichting en de Franse zaak? Kant ziet hier evenwel geen probleem. Plato navolgen betekent niet Plato kopiëren. Plato's gedachte moet verder nagegaan worden en door een nieuwe inspanning in een nieuw daglicht gesteld worden. Wat Kant dus van Plato overneemt, is diens 'a priorische' benadering en niet diens specifieke invulling van de staat. Dat beginselen in de rede en niet in de ervaring te vinden zijn, is voor Kant van belang. Met die beginselen bepleit Kant een grondige modernisering van de platoonse republiek. En voor de nadere bepaling ervan gaat hij te rade bij verwante plato-nisten.

Het platoonse beginsel dat niet aan de ervaring ontleend kan

worden, maar juist de politiek moet leiden, werd al even genoemd: een constitutie van de grootst mogelijke menselijke vrijheid op grond van wetten, die ervoor zorgen dat de vrijheid van eenieder tezamen kan bestaan met de vrijheid van alle anderen. Die idee moet ten grondslag liggen aan alle eerste ontwerpen van een staatsinrichting en bovendien aan alle verdere wetgevende activiteiten. En hoewel het misschien alleen mogelijk is een dergelijke volmaakte ordening te benaderen en niet volledig tot stand te brengen, is deze platoonse idee toch geheel juist. Slechts daarin wordt een maximum geformuleerd waarnaar de menselijke wetgevende en regerende activiteit zich kan richten.

Aldus heeft Kants platoonse republiek de trekken aangenomen van wat eerder bij Locke en Rousseau als principe van de compatibiliteit van verschillende private vrijheden te vinden is. Toch zijn niet deze auteurs verantwoordelijk voor de moderne trekken van Kants republiek. Voor Kant is Locke niet de auteur van de *Two Treatises of Government*, maar van de *Essay Concerning Human Understanding*, waarin Locke, ten onrechte naar het oordeel van Kant, op psychologiserende wijze het bestaan van de abstracte vormen van het verstand probeert te verklaren. Kant beschouwt Locke als een ken-theoretische gesprekspartner. Rousseau komt in de *Kritik der reinen Vernunft* helemaal niet voor, hoe belangrijk Rousseau voor Kant ook was. Rousseau is voor Kant de auteur van de *Émile* en van de *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*, (Vertoog over de oorsprong en fundamente van de ongelijkheid onder de mensen) en niet van *Du contrat social* (Het maatschappelijke contract).

Vrijheid

Voor het moderne vrijheidsprincipe beroept Kant zich op Thomas Hobbes, een auteur die bij alle conservatieven als verdacht bekend staat en die als eerste expliciet Aristoteles als inspiratiebron voor een adequate politieke theorie verwerpt: de mens is niet van nature een politiek wezen zoals Aristoteles beweert, maar slechts op grond van een overeenkomst. Daarom schrijft Hobbes in zijn bekende *Leviathan* dat de vaardigheid om staten te creëren en te behouden bestaat uit zekere regels zoals in de wiskunde, en niet uit ervaring en oefening zoals bij het tennissen. De natuurlijke toestand waarin mensen zich bevinden wanneer er nog geen politieke verbanden gecreëerd zijn, moet als een toestand van voortdurende strijd en gewelddadigheid worden gekarakteriseerd. De regels van de rede stellen ons evenwel in staat die toestand te verlaten ten gunste van een toestand waarin eenieders vrijheid wordt ingeperkt tot een niveau waarin die

tezamen kan bestaan met de vrijheid van alle anderen.

Kant sluit zich bij Hobbes' analyse aan. Tot de vrijheid die naar het oordeel van Kant gewaarborgd moet worden, behoort eenieders recht om zich uit te spreken over de maatregelen die door de regering worden uitgevaardigd zonder onmiddellijk als een onrustig en gevaarlijk burger te worden aangemerkt. Deze Verlichtingsboodschap is met de *Kritik der reinen Vernunft* verbonden: alle aanspraken moeten zich aan de kritiek van de rede onderwerpen. En wie aan de mogelijkheid van een kritische toetsing afbreuk doet, doet uiteindelijk afbreuk aan de redelijke inrichting van de samenleving zelf. In Kants ideaal van een platoonse republiek heerst dus de vrijheid van meningsuiting: alle aanspraken, of die nu van de wetenschap afkomstig zijn of van de godsdienst of de politiek, mogen er aan de rede getoetst worden. Deze vrijheid kan alleen ingeperkt worden wanneer iemand er uitsluitend gebruik van maakt om een ander te schaden. Kant onderschrijft ook de vrijheid van godsdienst: hij laat niet na te benadrukken dat ten aanzien van het religieuze het nastreven van de juiste morele houding van het grootste belang is, niet het belijden van dogmatische waarheden. Dergelijke waarheden dienen zich aan een kritische toetsing door de rede te onderwerpen.

Vervolgens: als de vrijheid van eenieder met de vrijheid van alle anderen verenigd moet worden, vloeit daar de gelijkheid uit voort. De principes van vrijheid en gelijkheid liggen aan Kants platoonse republiek ten grondslag. De nadere invulling ervan vinden we in zijn geschriften uit de negentiger jaren: wetten die gelijkelijk op allen van toepassing zijn, komen tot stand in een wetgevende vergadering waarin alle burgers vertegenwoordigd zijn. Over de precieze bepaling van de stemgerechtigden en over de vraag of de representanten van het volk vrij of gemandateerd moeten zijn op grond van partijpolitieke verbanden en programma's, laat Kant zich nauwelijks uit. Hij stelt slechts dat vertegenwoordigers zich bij hun wetgevende activiteit dienen te laten leiden door het principe van de rede, en niet door de kortetermijnbelangen van groepen of partijen. In deze staat dienen vervolgens de functies van wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht van elkaar gescheiden te zijn.

Zoals gezegd, moet de beslissing of er oorlog gevoerd wordt, aan het volk worden overgelaten. Naar Kants oordeel zal het volk alleen na grote aarzeling een positieve beslissing nemen, omdat het zelf van de oorlog de dupe is. Zolang de oorlog niet geheel is uitgesloten, wordt in een platoonse republiek het staande leger vervangen door een corps van burgers dat zich periodiek en gedurende een beperkte tijd oefent in het gebruik van de wapens. Het maken van staatsschul-

den met het oog op oorlogszuchtige bedoelingen is uiteraard verboden. Dat is trouwens door de stichting van een republiek veel onwaarschijnlijker geworden omdat deze staat van nature geneigd is de soevereiniteit van andere staten te respecteren. Andere staten zijn immers ook verenigingen van burgers die over zichzelf beschikken. Daarom streeft een platoonse staat met andere, gelijkgestemde staten de vestiging van een internationaal federaal stelsel na.

Ten slotte is er nog een recht dat in de platoonse staat gerespecteerd wordt en dat is het *asielrecht* van burgers met een vreemde nationaliteit: wanneer hun leven en veiligheid gevaar loopt, dan hebben zij het recht in de platoonse republiek een veilig heenkomen te zoeken. Als zij daar veilig zijn aangekomen, heeft de republiek de verplichting deze vluchtelingen op te nemen en zij mag hen niet uitzetten zolang dat voor die vluchtelingen gevaar oplevert.

Kant had hoge verwachtingen van de toepassing van het 'a priori'sche' rechtsbeginsel. Er zal zowel extern als intern een vredelievende invloed van uitgaan. Als die vredelievendheid voor ons het criterium is om te beslissen of de platoonse republiek dichterbij is gekomen, dan valt het antwoord wellicht ontkennend uit. Daarom blijft er een taak voor filosofen over. Anders dan Plato meent Kant dat het niet wenselijk is dat koningen filosofen of filosofen koningen zouden worden, aangezien het bezit van de macht het vrije oordeel noodzakelijk bederft. Daarom mag de klasse van de filosofen niet verdwijnen of tot zwijgen worden gebracht. Zij moeten vrijelijk kunnen spreken: slechts door het vrije oordeel van de filosofen die zich van nature niet laten corrumperen, zijn koningen en volkeren in staat hun moeilijke taak naar behoren te vervullen, dat wil zeggen: de werkelijkheid in overeenstemming brengen met de platoonse idee.

Aanbevolen literatuur

(Vertalingen van) Kants werk

- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A- en B-uitgave), Meiner, Hamburg 1956 (krv).
- I. Kant, *Fundering voor een metafysica van de zeden* (uitg. Th. Mertens), Amsterdam, Boom, 1997.
- I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, Akademie Ausgabe, Bd. VIII, Berlijn, De Gruyter, 1968.
- I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Akademie Ausgabe Bd. VIII, Berlijn, De Gruyter, 1968.
- I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie Ausgabe Bd. VII, Berlijn, De Gruyter, 1968.

Literatuur over Kant

- R. Brandt, 'Zum 'Streit der Fakultäten'', in: *Kant-Forschungen* Band 1 (Hrsg. R. Brandt, W. Stark), Hamburg, Meiner, 1987, 31-78.
- R. Brandt, 'Zu Kants politischer Philosophie', in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (ed. H. Robinson), Milwaukee, Marquette, 1995, Vol. 1.1, 323-342.
- H. Heine, *Religie en filosofie in Duitsland*, Amsterdam, 1964.
- Th. Mertens, *Kritische filosofie en politiek. Immanuel Kant over oorlog en vrede*, Nijmegen, Gerard Noodt, 1990.
- Th. Mertens, 'Cosmopolitanism and Citizenship. Kant against Habermas', in: *European Journal of Philosophy* (4) 1996, 328-347.
- K. Reich, *Kant und die Griechen*, Tübingen, Mohr, 1935.



Hegel:
omstreden grootheid
Sander Griffioen

1 Levensloop

Georg Wilhelm Friedrich Hegel werd in 1770 te Stuttgart geboren en overleed in 1831 te Berlijn. Al zijn voornamen verwijzen naar die van het regerende vorstenhuis. Zijn ouderlijk huis en vroege jeugd waren niet opvallend. De opleiding die hij genoot aan de ‘Tübinger Stift’ wordt vooral herinnerd vanwege de vriendschap die hij sloot met zijn medestudenten Hölderlin en Schelling; de eerste zou één van Duitslands beroemdste dichters worden, de laatste een filosoof die nog altijd vaak in één adem met Hegel wordt genoemd. In vergelijking met Schelling was Hegel overigens een laatbloeier. Zijn eerste grote publicatie liet tot 1807 op zich wachten: de *Phänomenologie des Geistes*. Typerend is dan wel dat hij hiermee meteen een bijna onnavolgbaar meesterwerk schiep, een boek dat een genre op zichzelf vormt, noch typisch historisch van aard, noch typisch systematisch. Vervolgens verschenen binnen tien jaar de drie delen van zijn logica, de *Wissenschaft der Logik*, opnieuw een monumentaal werk. Pas in 1816 ontving hij een volwaardige universitaire positie, en wel aan de universiteit van Heidelberg. Een jaar eerder was zijn *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* verschenen, een boek dat de beste (maar niet gemakkelijkste) toegang tot ‘het systeem’ van Hegel verschaft. Na drie jaar Heidelberg vertrok hij naar Berlijn, waar hij de leerstoel ontving die sinds Fichtes vertrek onbezet was gebleven. Fichtes vertrek daar was overigens gedwongen geweest, omdat hij verwickeld raakte in de zogenaamde pantheïsme-controverse – waar ik verderop nog op terugkom.

De Berlijnse jaren vormden de periode van de grootste roem voor Hegel. Zijn reputatie was van Europees niveau. Het verhaal gaat dat buitenlandse gezanten het Berlijnse hof niet wilden verlaten zonder een college van Hegel te hebben bijgewoond. Een ander (echt gebeurd) verhaal, is al even tekenend. In oktober 1825 organiseerden Hegels studenten een groot feest ter gelegenheid van zijn vijfenvijftigste verjaardag. Na middernacht werd het feesten voortgezet, want intussen was Goethes verjaardag begonnen, en de studenten wilden ‘de twee grootste geesten van Duitsland’ eren. Een verslag in de krant, leverde de redacteur een reprimande van de koning op

die vond dat stervelingen zoveel eer niet toekomt.

De laatste grote publicatie stamt van 1821, de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; een werk dat ik voortaan korthedshalve als *Rechtsfilosofie* aanduid. Het werk vormt nog altijd een rijke bron voor de sociale filosofie. Het heeft eveneens vanaf het begin negatieve reacties opgeroepen. Debet daaraan was vooral de spreuk uit de voorrede: 'Wat redelijk is, dat is werkelijk; en wat werkelijk is, dat is redelijk'. Deze woorden werden al snel uitgelegd in de zin van een rechtvaardiging van het bestaande als het juiste. En zo verwierf Hegel de dubieuze reputatie van Pruisisch hoffilosoof. Het misverstand dat hieraan ten grondslag ligt, is belangrijk, en zal ons dan ook nog bezighouden, want het miskent het vrijheidsmotief dat een centraal onderwerp van Hegels werk vormt.

2 Hegel omstreden

Hegel omstreden: zo heet een boek dat in 1981 ter gelegenheid van de herdenking van Hegels honderdvijftigste sterfdag uitkwam. Een passende titel, want Hegel behoort tot de meest omstreden denkers. Dat geldt al in zijn eigen tijd: juist in zijn Berlijnse periode, waarin zijn roem wijd verbreid was, is zijn toon vaak minder optimistisch dan men misschien zou verwachten. Meer dan eens is de toon bitter. Dat het hier nog al eens de ontvangst van zijn filosofie betrof, kan de indruk wekken dat hij bijzonder ijdel was. Maar dat is het punt niet: de teleurstelling over de geringe doorwerking van zijn filosofie buiten de kring van de toegewijde leerlingen, had alles te maken met bezorgdheid om ontwikkelingen in de wereld om hem heen. We mogen niet vergeten dat er voor hem ontzaglijk veel op het spel stond, en er daarom ook veel kon misgaan.

De beschaving had nu een niveau bereikt waarop volgens Hegel een lang gekoesterd ideaal bezig was zich te verwerkelijken: de verzoening van *algemeenheid* en *individualiteit* in de moderne staat. Hegel dacht dat een staatsvorm zou ontstaan waarin de oneindige betekenis van het individu en het algemeen belang niet meer tegenover elkaar zouden staan. Vandaar een grondtoon van optimisme. Tegelijk vervulden de feitelijke ontwikkelingen binnen politiek, universiteit en kerk hem met grote zorg: overal zag hij gepassioneerde aandacht voor deelbelangen en halve waarheden, en blindheid voor de diepere redelijkheid van de werkelijkheid.

Na Hegels dood ontstond er een langdurige strijd om zijn erfenis en viel de Hegel-beweging in drie stromingen uiteen: aan het

slot van deze bijdrage zal ik aanduiden waar het toentertijd ten diepste om ging. Niet minder belangrijk was dat vele anderen op een afstand bleven. Wat dit aangaat, bestaat er een niet onbelangrijk verschil tussen Hegel en Kant: Kants denken staat op een kruispunt van de geschiedenis van de filosofie: bijna alle denkwegen van de moderne tijd komen daar samen en gaan daar uiteen. Er is bijna geen denken dat niet een bepaalde verstandhouding tot Kant heeft. Zijn invloed en belang zijn daarom onomstreden. Maar Hegels filosofie geeft het gevoel dat je al voorbij de splitsing staat: sommige denkwegen – en bepaald niet onbelangrijke – zijn dan al afgebogen. Of met een ander beeld: deze filosofie vormt geen station waar alle intercity's stoppen.

Kortom: dat Hegel een *groot* denker is, is onomstreden. Dat hij een *actueel* denker is, dat is omstreden. Zijn systeemdenken, zijn streven om alle aspecten van de werkelijkheid in één groot allesomvattend systeem een plaats te geven, roept tegenwoordig weerstand op. Een voorbeeld uit mijn eigen werkomgeving. De laatste jaren heb ik met enige regelmaat een Kant-college gegeven, een college met enige reputatie. Toen ik vervolgens een college over Hegel aanbood, was er ineens aarzeling bij de studenten: zijn systeemdenken lijkt niet actueel – of scherper: indien het actueel is, dan om *negatieve* redenen: 'systeem' wordt namelijk al snel met geslotenheid en beheersing, zo niet met onderdrukking geassocieerd.

Eén lijn die mijn betoog hieronder volgt, is dat het begrip 'systeem' niet in de eerste plaats met beheersing samenhangt, maar juist met *vrijheid*. Het zal niet meevallen dit punt duidelijk te maken, want het ligt ver voorbij de horizon van de huidige cultuur. Als er iets is waartoe onze tijd maar moeilijk een verstandhouding krijgt, dan is het wel de notie van een systeem. Het zou wel eens kunnen zijn dat het grootste obstakel voor het verstaan van Hegels filosofie aan onze kant ligt. Anderzijds wil ik toch ook aan Hegels kant problemen aanwijzen. Gaandeweg zal de kritische toon sterker worden.

3 Vrijheid

Kant kan ook al aangeduid worden als filosoof van de vrijheid. Zijn 'kritiek van de praktische rede' (we zouden nu zeggen: zijn *ethiek*), het boek dat volgde op de *Kritik der reinen Vernunft*, scharniert rond zijn vrijheidsidee. De wil is voor Kant de zetel van de vrijheid: de zuivere wil is in zuivere zin zelfbepalend, want stelt zichzelf de wet en is voor Kant dan ook ten diepste goddelijk. Hiermee is gegeven

dat alle dragers van deze wil met respect behoren te worden behandeld: de medemens, zo zagen we in het vorige hoofdstuk, is niet alleen middel voor ons handelen, maar ook, en vooral, *doel*.

Je moet een voorstelling hebben van de duffe geest die in Duitsland van het einde van achttiende eeuw heerste, om te kunnen beseffen wat deze vrijheidsidee toenmaals losmaakte. Duitsland bestond toentertijd uit vele kleine staten, voornamelijk door welwillende dictators geregeerde koninkrijkjes. Al deze rijken vertoonden intern een hiërarchie van rangen en standen. In deze situatie sloeg het nieuws over de Franse revolutie in als een bom. Kants filosofie fungeerde, zoals we zagen, als een brug naar Frankrijk en naar het republicanisme. Autonomie en vrijheid als universele beginselen, medemenselijkheid als doel: dit alles werd evangelie voor een nieuwe generatie van denkers en dichters.

Anderzijds veroorzaakte Kants boodschap ook frustratie. Kant was immers ook de filosoof van de onophefbare *begrensdheid* van het menselijke bestaan. Het bekendst zijn de grenzen die hij in *Kritik der reinen Vernunft* om het theoretische denken trok: hij had die grenzen niet alleen nodig om zin en onzin in de metafysica van elkaar te kunnen onderscheiden, maar die grenzen waren ook nodig om vrijheid een eigen plaats te geven – buiten die grenzen, in haar eigen gebied. De wetenschap komt volgens zijn leer niet uit boven een wereld van noodzakelijke, oorzakelijke verbanden: elke gebeurtenis is er gevolg van een oorzaak die zelf ook weer binnen een keten van oorzaken en gevolgen staat. Er kan daarom binnen het wetenschappelijke wereldbeeld niet zoiets worden gedacht als een *onvoorwaardelijk* – vrij – begin. En dus is er geen plaats voor vrijheid. De vrije wil behoort volgens Kant dan ook bijna letterlijk tot een andere wereld. Zo wordt de mens tot een burger van twee werelden. De vrije wil streeft wel naar zelfverwerkelijking (dat is zelfs hoge plicht), maar heft de menselijke eindigheid niet op. Kortom: ideaal en werkelijkheid blijven bij Kant, net als bij Plato, gescheiden. Hiermee is de reden aangegeven waarom deze filosofie de storm en drang van een nieuwe generatie niet kon bevredigen: Kant had geen plaats aangewezen waar de vrijheid zou kunnen landen.

Hegels filosofie moet tegen de achtergrond van dit vrijheidsstreven worden geplaatst. Ten tijde van zijn aanstelling in Heidelberg (1816) geldt hij onder de studenten als de grote opvolger van Kant. Dat Hegel hiervoor bepaald niet ongevoelig is, toont zijn Heidelbergse inaugurele oratie. Deze richt zich vooral tot de jongeren: ‘Laten we gemeenschappelijk het morgenrood van een nieuwe tijd begroeten [...] Wij ouderen die door de stormen van de tijd tot mannen

zijn gerijpt, kunnen jullie gelukkig prijzen...’ De passage besluit met de uitroep dat de mens zich tot het allerhoogste in staat moet achten en van de grootte en macht van zijn geest niet hoog genoeg kan opgeven.

Wat de jongeren bij Kant tevergeefs zochten, is hier te vinden. Waar Kant de twee werelden van ideaal en werkelijkheid principieel voor eens en altijd van elkaar wilde onderscheiden, worden ze door Hegel tot één wereld verenigd. In Heidelberg lag dat beloofde land voor Hegel nog achter de horizon. Maar in Berlijn verschuift zijn nadruk naar het hier-en-nu. De moderne staat vormt het gezochte rijk van de vrijheid, met de mens als vrij burger in het centrum. In de moderne staatsgemeenschap, de nieuwe *polis* (in verwijzing naar de bewonderde Griekse oudheid) moet de vrijheid kunnen landen, leert Hegel. Zijn voornaamste argument is dat de *ontwikkeling* – een van Hegels grondbegrippen – van de staat nu in principe zover is dat de fundamentele tegenstelling die tot dan toe de politieke geschiedenis heeft beheerst, tot verzoening kan komen. Ik bedoel de spanning tussen *algemeen belang* en de *eigenwaarde van het individu*. Verschillende elementen uit deze redenering zullen we nog leren kennen. Nu is het voldoende om één implicatie aan te wijzen: dat met de genoemde verzoening de *werkelijkheid redelijk geworden is*: de historische ontwikkeling (werkelijkheid) biedt vanaf nu een concrete plaats aan de idee van vrijheid (rede).

We zijn dus weer terug bij de in de inleiding genoemde spreuk: ‘wat redelijk is, dat is werkelijk...’ Maar ik duidde ook al aan dat de afkondiging van deze verzoening van het werkelijke en het redelijke een sterke reactie uitlokte: Hegel zou het bestaande als het bestaande heilig willen verklaren (de formulering is van Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, 1857). Was dus de kritiek op Kant dat de vrijheid niet kon landen, nu leek het alsof er geen hemel overbleef...

4 **Systeem**

Politiek, kunst, godsdienst(en) en filosofie worden door Hegel als aspecten van de systematische ontwikkeling van één ‘Geest’ opgevat. Waarom moest dit alles door Hegel in een *systeem* worden ondergebracht? Bij het zoeken naar een verklaring komen we opnieuw bij Kant uit. Herinneren we ons dat Kant een scherp onderscheid tussen twee werelden handhaafde: enerzijds is de mens een vrij wezen en voor al zijn handelen aansprakelijk, anderzijds is zijn bestaan in afhankelijkheden (oorzakelijkheden) opgenomen; kroon van de schep-

ping, maar ook een natuurverschijnsel; doel én deel van de natuur.

Kant heeft ook zelf al ingezien dat een dergelijke scherpe scheiding vragen oproept. Want wat voor zin hebben deugd en plicht als er geen wereld is waarin het ethische handelen zich kan verwerken? Ook wist hij uiteraard van natuurverschijnselen die zich niet zomaar in termen van oorzaken en gevolgen laten verklaren. Neem een kristal, of een levend organisme; of neem een complex verschijnsel als een schoonheidservaring. In een laat hoofdwerk, *Die Kritik der Urteilskraft* (1790), heeft hij zich intensief met de relatie tussen de twee werelden beziggehouden. En toch bleef de kloof bestaan: heel zijn inspanning was gericht op het bouwen van bruggen over de kloof; niet op het dichten ervan.

Welnu, Hegels systematische filosofie is er wel op uit om de gedachte van een diepe kloof tussen vrijheid en noodzakelijkheid weg te nemen. Het lijkt misschien vreemd als ik zeg dat de logica de clou vormt, maar 'logica' omvatte toen ook wat wij tegenwoordig als kennistheorie, wetenschapsleer en ontologie ('zijnsleer') onderscheiden. De hegeliaanse logica legt de structuur van het eenheidssysteem uiteen; een structuur echter die alleen als een *proces* te vatten valt.

Alle grondbegrippen van het systeem worden in een bepaalde volgorde uit elkaar ontwikkeld, te beginnen met 'zijn', als algemeenste bepaling. Omdat de meest algemene bepaling ook de leegste is, slaat 'zijn' noodzakelijk om in 'niet-zijn'. Omdat dit volgens Hegel *logisch* is, vindt het volgens hem *dus* ook – op het geëigende moment in de ontwikkeling – *reëel* plaats in de werkelijkheid. Alle bepalingen van de werkelijkheid ontwikkelen zich in de geschiedenis, op dezelfde wijze als ze zich in Hegels systeem op logische wijze uit elkaar ontwikkelen – in een opeenvolging van zich steeds verzoenende tegenstellingen.

'Oorzaak en gevolg' waarover Kant zo'n ophef maakte, is binnen dit systeem maar één relatie en dan nog van een betrekkelijk eenvoudige soort! 'Eenvoudig' in de zin van onontwikkeld: omdat in dit geval de relata (zeg maar: de polen die op elkaar betrokken worden; oorzaak en gevolg) ten opzichte van elkaar 'uitwendig' of 'extern' blijven, kan voor Hegel de ontwikkeling van de logica hier niet ophouden. Kenmerkend voor Hegels opvattingen is dat de ontwikkeling van *externe* naar *interne relaties* gaat.

Om de betekenis van 'extern' beter te vatten, gebruik ik als eigentijds voorbeeld de ontsnapping van Dutroux in het voorjaar van 1998: Dutroux kreeg verlof bepaalde stukken in te zien, een beambte lette even niet op, de verdachte zag zijn kans schoon... en een paar dagen later nam een Minister van Justitie zijn ontslag. Het behoeft

nauwelijks betoog dat het verband tussen het geeuwen van een ambtenaar en het vertrek van een minister nogal uitwendig is. Om tot een relevante probleemstelling te komen, zal men dan ook niet bij de causale (= oorzakelijke) relatie stil mogen blijven staan, maar zich bijvoorbeeld dienen af te vragen of deze gebeurtenissen wellicht een fundamenteel tekort in een rechts- en veiligheidssysteem onthullen. Hiermee verschuift de vraagstelling van uitwendige oorzakelijkheidsrelaties naar relaties van 'wezen' en 'verschijning': we vragen nu of de ontsnapping al dan niet iets wezenlijks aan het licht bracht ('deed verschijnen'). Het zal duidelijk zijn dat deze relatie 'innerlijker' is dan het causale verband tussen een slaperige ambtenaar en het aftreden van een minister.

Zo binnen het systeem van Hegel voortgaand, maken uitwendige relaties meer en meer voor innerlijke plaats. Ja, de relaties worden in laatste instantie zo zeer immanent, zo zeer onderdeel van het omvattende systeem, dat de relata dan alleen nog als *momenten* binnen een proces van zelfbepaling te denken zijn: wat eerst lijnrecht tegenover elkaar stond, blijkt vitaal onderdeel van hetzelfde proces te zijn. Op zichzelf worden de relata onbelangrijk; alleen hun plaats in het systeem doet er nog toe.

Maar wat is dan wel dit 'zelf' dat bepaalt en tegelijk bepaald wordt; dit 'zelf' van de 'zelfontwikkeling', dat zichzelf ontvouwt en ontwikkelt in het proces van zelfverwerkelijking? Geen ding of dier, en zelfs geen sterfelijk mens. Op zijn tenen staand grijpt Hegel naar meta-begrippen (letterlijk 'achter-begrippen': begrippen die voorbij de zintuiglijke ervaring reiken): afwisselend benoemt hij het 'zelf' van de hoogste zelfontwikkeling als *Begrip*, *Idee*, *Rede*, of *Geest*. Het zijn noties waarvan bij Hegel de kernbetekenissen samenvallen, zonder dat ze in de breedte verwisselbaar zijn. Waar het om antropologie (leer van de mens), politieke geschiedenis, esthetica, godsdienst en (geschiedenis van de) filosofie gaat, heeft 'Geest' de voorkeur. Gaat het om de relatie van de kennende mens tot de structuur van de werkelijkheid dan spreekt Hegel graag in termen van 'Rede'. Elders hebben 'Begrip' en 'Idee' de voorkeur.

Intussen lieten we Kant achter ons: 'oorzaak en gevolg' vormt nu één van de vele relaties onder vele typen van relaties, en dus staat zelfbepaling (autonomie) niet meer haaks op oorzaak en gevolg: de verhouding is eerder die van inwendige tot uitwendige relaties. Hegel onderscheidt dus meer dan Kant; in zoverre is zijn systeem rijker. Letten we op de rijke architectuur van het systeem dan is Hegel, en niet Kant, de filosoof van de pluraliteit. Anderzijds kan hij met even-

veel recht de filosoof van de eenheid heten: het zijn immers alle onderscheidingen binnen één systeem. Zoals ik hierboven aanduidde, worden politiek, kunst, godsdienst(-en), filosofie als aspecten van de ontwikkeling van één Geest gevat. Pluraliteit en eenheid zijn hier dus ten nauwste verbonden.

We gaan nu begrijpen waarom Hegels erfenis zo omstreten is. Enerzijds oefent het systeem nog steeds fascinatie uit. Een blijk hiervan is dat in het Hegel-onderzoek momenteel de logische binnenzijde van het systeem veel aandacht krijgt. Er heerst een sterk besef dat je deze filosofie pas goed vat door op de 'logische' van politiek, kunst, enzovoort, te letten, omdat in de logica de polsslag van het systeem het duidelijkst waarneembaar is. Tegelijk heeft de wereld om ons heen een bijna instinctieve afkeer van al wat naar systeem riekt. Geen wonder, want in de afgelopen decennia hebben in de cultuur vrijwel zonder uitzondering filosofieën de boventoon gevoerd die zich tegen 'het systeem' keerde: het existentialisme uit naam van de vrijheid, het marxisme uit naam van gelijkheid en broederschap; neomarxisme en Kritische theorie uit verzet tegen de universele gelijkenschakeling (niet voor niets noemde Adorno Hegels systeem een 'geest geworden buik'). De postmoderne voorliefde voor het fragmentarische heeft eenzelfde achtergrond. Weliswaar gold (en geldt) dit verzet allereerst het maatschappelijke systeem, maar vrijwel steeds was ook Hegels filosofie er in gemeoid.

5 **Geschiedenis en natuur**

Een typisch hegeliaanse wending is dat 'het wezen' *moet* verschijnen. Dit verschijnen betekent dan ook geen vrijheidsverlies. Bij Kant ligt het anders: de *fenomenale* wereld (de wereld van verschijnselen) stelt hij onder de wet van oorzaak en gevolg: zo bezien kan menselijk handelen nooit een nieuw – vrij – begin maken, want elke handeling reageert zelf op eerdere gebeurtenissen, die op hun beurt weer door nog vroegere op gang waren gebracht. Hegel daarentegen vat het verschijnen op als *verwerkelijking* van vrijheid.

De verwerkelijking van vrijheid volgt de baan van de geschiedenis. Om te verschijnen moet het 'wezen' de weerstand van de natuur breken. Zo bezien is de historie het relaas van een gestage *omzetting van natuur in cultuur*. Wat Karl Marx later de 'humanisering van de natuur' noemt, drukt eigenlijk niets anders uit. De grondgedachte is dat de mensheid alleen vrij kan zijn in een zelfgemaakte wereld.

Het is de moeite waard een moment bij deze gedachte stil te

blijven staan. Ongetwijfeld waren Hegel en Marx op dit punt kinderen van hun tijd. Cultuur, als transformatie, was door heel de negentiende eeuw heen met de belofte van bevrijding verbonden. De typische mens van toen zou dan ook van de hedendaagse natuurbescherming vreemd opkijken, vooral als die er op is gericht een vóór-menselijke natuur te herscheppen. De vorige eeuw kende weliswaar ook een verlangen naar ongerepte natuur – denk maar aan de Romantiek – maar tenderde in hoofdzaak toch in de richting van de genoemde humanisering. Hoe onafhankelijker van de natuur, des te vrijer de mens. Omgekeerd gold ook: hoe dichter bij de grond, hoe minder vrijheid en individualiteit. Marx vergeleek boeren eens met een zak aardappelen; reken maar dat deze stuitende vergelijking toen sterke weerklank vond.

De technische term voor cultuur luidt hier ‘objectieve geest’. Met deze term wordt bedoeld dat de Geest deze cultuurwereld vormt door zich te objectiveren. De achterliggende gedachte is dat in de natuur de Geest nog sluimert, een toestand waarin zijn creativiteit nog onontwikkeld blijft, en dat cultuur het proces is waarin zijn wezenskrachten in objectieve gestalten tot uitdrukking brengt. Deze wereld maakt zelf weer een geschiedenis door – een geschiedenis die volgens onze filosoof op vrijheid en universaliteit is aangelegd.

Zoals te verwachten valt, krijgt arbeid in dit scheppingsproces geen kleine rol toebedeeld. Je kunt zien dat Hegel de leermeester van Marx en de zijnen is! Maar toch met één niet onbelangrijk verschil: vormt bij Marx de arbeid de belangrijkste motor van de geschiedenis, Hegel kent andere middelen een minstens zo grote transformerende en stuwende rol toe. Alleen al door talige communicatie grijpen mensen boven de beperkingen van hun leefwereld uit, verbinden zich met anderen en brengen, meestal onbedoeld, veranderingsprocessen op gang. Voorstellingen, idealen, en ideeën stuwen dit proces voort. Een voorname plaats hiertussen neemt het vrijheidsbesef in – zelfs zo dat Hegel de geschiedenis als geheel op de noemer brengt van vooruitgang in het vrijheidsbesef. Lees er zijn inleiding tot de colleges over de wereldgeschiedenis maar op na.

6 Idealisme

Is er sprake van de kracht van ideeën, dan gaat het uiteraard om een karakteristiek van het *idealisme*. Met Kant, Fichte en Schelling wordt Hegel tot de hoofdpersonen van het *Duitse Idealisme* gerekend. In populaire voorstellingen, vooral van materialistische huize, verschijnt

de idealistische filosoof in de regel óf als een Prikkebeen op jacht naar ideeën, óf als iemand die zich in een bedachte wereld opsluit, wanhopend aan het materiële bestaan van een buitenwereld. Het zal duidelijk wezen dat zo'n typering geen recht doet aan de nadruk op werkelijkheid. Wat Hegel interesseert is niet de mentale voorstelling als zodanig, maar veeleer de doorwerking in het menselijke handelen. Een sprekend voorbeeld vormt zijn beschouwing over consumptieve behoeften: als één der eersten verstaat hij de economische betekenis van *ingebeelde behoeften*. Terwijl befaamde economen nog veronderstelden dat de bevrediging van behoeften een natuurlijk plafond zou bereiken omdat menselijke noden nu eenmaal aan gegeven, natuurlijke grenzen gebonden zijn, begrijpt hij dat elke behoeftebevrediging op haar beurt weer een nieuwe behoefte schept, en zo tot in het oneindige voort (zie § 190 e.v. van de *Rechtsfilosofie*). Dit betekent dat de zogenaamde materiële behoeften (aan voedsel, onderdak, enzovoort) altijd een ideële component bevatten: mensen zoeken nooit eten op de wijze van dieren, kijken altijd verder dan hun neus lang is, en tonen zich zo als geestelijke wezens wier handelen onder leiding van denkbeelden staat, in plaats van instinctieve patronen te volgen. Omgekeerd toont hetzelfde voorbeeld ook dat het ideële niet op zichzelf staat, maar een sturende functie in het handelen vervult en dus altijd op de buitenwereld betrokken is.

Een andere misvatting is dat het vrijheidsidealisme op verre horizons gericht zou zijn, altijd onvoldaan met het heden, altijd strevend naar wat achter de horizon ligt. In feite moet Hegel niet veel van dit soort van 'idealisme' hebben. Als hoogste bewijs van kracht beschouwt hij het vermogen zich tegenwoordig te stellen. De eerder geciteerde spreuk 'wat redelijk is, dat is werkelijk; en wat werkelijk is, dat is redelijk' ademt helemaal deze geest. De volle nadruk ligt op de actualiteit van wat redelijk is (de Engelse standaardvertaling voor 'Wirklichkeit': *actuality*, brengt de tijdsdimensie beter tot uitdrukking dan ons woord 'werkelijkheid').

Vergeten we niet dat al de *Phänomenologie des Geistes*, een betrekkelijk vroeg werk dus, vanuit een 'heden' is ontworpen: pas als de mensheid ('de Geest') het eigen wordingsproces in beginsel heeft afgesloten, is het mogelijk om in retrospectief de doorgemaakte ontwikkeling, met al haar stadia, als redelijk te begrijpen. In de loop van Hegels eigen denkweg neemt de nadruk op het heden alleen maar toe. Dat is niet zo zeer vanwege een groeiend conservatisme, waarvan hij al snel beticht wordt (zie § 3 van dit hoofdstuk), als wel omdat de overtuiging hem drijft, dat vrijheid moet kunnen landen en niet louter een ideaal mag blijven (denk aan zijn worsteling met Kants

filosofie!). We weten al hoe hij ten slotte de ‘happy ending’ denkt: als een staatsgemeenschap waarin algemeen belang en de ‘oneindige’ betekenis van het individu een perfecte harmonie vormen.

Vreemd eigenlijk: van materialistische filosofieën zou je verwachten dat ze de aarde trouw blijven zonder in een onbestemde toekomst te vluchten, terwijl ze in feite veelal evolutionistisch georiënteerd zijn en het ware mens-zijn ver voor zich uit projecteren. Neem maar de leer van Marx met haar negatieve waardering voor het heden. Hegels idealisme daarentegen, alle associaties met escapisme ten spijt, wil met beide benen in het heden staan. Het verschil wortelt hierin, meen ik, dat de eerste vanuit een tekort, een leegte, redeneren, naar een komende volheid toe, terwijl idealistische filosofieën op één of andere wijze aan de werkelijkheid van de Idee(ën) (oftewel presentie van de Geest, of Rede enzovoort) vasthouden.

Zoeken Kant en Fichte de volheid in de mens, in diens presente denken en handelen, Schelling en Hegel verleggen daarentegen het zwaartepunt naar een werkelijkheid tegenover de mens. Schelling is een gecompliceerd denker; moeilijker te volgen dan Hegel. Alleen al vanwege de wendingen die zijn denken in de loop van zijn lange leven doormaakt, moet ik afzien van een poging tot typering. Hegel geeft aan de werkelijkheid van de geest al scherper goddelijke trekken. In zijn *Phänomenologie des Geistes* kan voor ‘Geist’ tot op grote hoogte nog ‘menschheid’ worden gelezen, zoals ik zelf eerder in deze paragraaf deed. Ten aanzien van het latere werk voldoet zo’n benadering niet meer. We zullen in de volgende paragraaf zien dat hij zelf een verband legt tussen de werkelijkheid van de rede en zijn Godsleer.

Kortom: de nadruk op het heden kenmerkt het idealisme: de waarheid – in de zin van de ware werkelijkheid, hoe die ook nader wordt bepaald (de ‘Idee’, de vrijheid) – is geen ver ideaal, maar verkeert onder ons.

7 Actualiteit

Nadat we het uitgebreid hebben gehad over actualiteit in Hegels zin, kunnen we niet langer om de vraag heen of dit denken zelf nog actueel is aan de vooravond van de eenentwintigste eeuw. Zoals ik tot nu toe steeds heb gedaan, zoek ik opnieuw daar een ingang, waar de afstand tot onze tijd het grootst schijnt: namelijk in de systematische samenhangen. Als eerste thema kies ik de samenhang tussen de ‘bur-

gerlijke maatschappij' en de staat zoals die in de *Rechtsfilosofie* wordt getekend, en als tweede, in aansluiting daarbij, het onderwerp tolerantie en godsdienst.

Burgerlijke maatschappij en staat

Hegels *Rechtsfilosofie* plaatst de burgerlijke maatschappij als een middenveld tussen het gezin (*Familie*) en de staat. Alleen hierdoor onderscheidt zijn leer zich al van de doorsnee sociale filosofie die de maatschappij, de samenleving, als laatste horizon neemt. Zo laat zich verstaan dat Hegels maatschappijvisie de geesten uiteindelijk meer heeft geboeid dan zijn visie op staat en politiek. In politiek-linkse milieus, waar deze staatsleer als het typische product van een filosofische hofleverancier gold, ontstonden interpretaties die de maatschappij zoveel mogelijk proberen te ontkoppelen van de staat. Een voorbeeld is Herbert Marcuses *Reason and Revolution* (heruitgave, Boston, 1960).

Inmiddels is het tij gekeerd. Een interessant bijverschijnsel van de afgang van het communisme is dat er meer oog voor de betekenis van de systematische samenhangen is gekomen. Zelf herinner ik me dat Oost-Europese dissidenten, die aan den lijve hadden ondervonden dat het streven naar een ideale maatschappij maar al te snel in een niets ontziende tirannie kan omslaan, nu juist in Hegels staatsleer gingen waarden dat deze de menselijke bestemming buiten de maatschappij legt. (Dat was bijvoorbeeld het geval in enkele Praagse seminars die ik in december 1987 bijwoonde.) Zij hadden begrepen dat wanneer de maatschappij als laatste horizon geldt, de mens binnen die grenzen zijn bestemming heeft te vinden, en dat, als men op dit punt toegeeft, er geen mogelijkheid tot principieel verweer tegen een totalitair socialisme, of communisme rest.

Hegel wijst een dynamiek aan in de maatschappij, die binnen haar grenzen niet tot voltooiing kan komen. Zijn analyse vangt aan bij het 'systeem van behoeften': die samenlevingsvorm waarbinnen iedereen voor zichzelf opkomt. Het eigenbelang ontvangt zo een plaats binnen zijn systeem, zonder evenwel geïdealiseerd te worden: volgens Hegel raakt de zedelijkheid door het eigenbelang verscheurd. § 184 van de *Rechtsfilosofie* spreekt van een 'verloren gaan in haar uitersten', ofwel een uiteengescheurd worden. Waar het voor Hegel op aankomt, is dat het najagen van eigen voordeel een onbedoelde dynamiek oproept: zichzelf zoekend, maken mensen zich van anderen afhankelijk. Eenvoudigweg omdat iedereen anderen nodig heeft om de eigen behoeften te kunnen bevredigen: mensen die aanbieden wat je zelf nodig hebt dan wel kopen wat je aanbiedt. Niets

maakt mensen zo afhankelijk als zelfredzaamheid! De wederzijdse afhankelijkheden die zo ontstaan, leiden tot verdere ontwikkelingen. Afhankelijk te worden van anderen, betekent boven eigen grenzen uit te gaan, en binnen te treden binnen een gigantisch web van interrelaties, het 'systeem van de behoeften'.

Terwijl de wetten van vraag- en aanbod het menselijk gedrag van buitenaf reguleren, dat wil zeggen zonder rekening te houden met persoonlijke bedoelingen, volgt de baan waarlangs de systematiek zich verder ontvouwt een beweging naar binnen toe. Een verloop van universele wetten die zich voltrekken achter de rug om van mensen die opgaan in bijzondere activiteiten, naar een handelen dat universele trekken krijgt. Eigenbelang maakt langs deze baan plaats voor wederzijds respect. Hegel markeert de overgang van het ene naar het andere door de *corporaties* te introduceren: de voorlopers van de huidige vakverbonden. Maar ook dan is de beweging nog niet voltooid. De dynamiek komt pas tot rust in de staatsgemeenschap waarin, zoals eerder gezegd, de mens niet meer als lid van een bepaalde stand of klasse, maar als mens alzijdig respect ontmoet.

Opmerkelijk is dat veel in het systeem een plaats krijgt zonder op een voetstuk terecht te komen. Een voorbeeld: de ingebeelde behoeften. Zoals we zagen, heeft Hegel scherp gezien dat het samenleven vele behoeften verwekt die eerder 'cultureel' dan natuurlijk moeten heten. Terwijl in onze eeuw de maatschappijcritici er een groot punt van hebben gemaakt (zo bijvoorbeeld Herbert Marcuse in zijn bestseller *One Dimensional Man* uit 1964), waardeert Hegel dit juist als een loskomen uit de klusters van het natuurlijke leven. Tegelijk maakt hij duidelijk dat het niet de culturele behoeften zijn, hoe verfijnd ook, die de samenleving verder ontsluiten, maar de arbeid, met de zelfdiscipline die werk vergt, en de corporaties die zich hier vormen. Kortom, het scheppen van behoeften krijgt een plaats, en ontvangt daarmee ook een zekere erkenning, maar wordt ook als iets onvolkomens getekend, als onderdeel van een nog niet voltooid proces.

Tolerantie en godsdienst

Wat zojuist van behoeften werd gezegd, geldt in zekere zin voor de maatschappij als geheel: die ontvangt wel een plaats, maar als een domein waarbinnen het leven onvolmaakt blijft. Hegel is beducht voor tweërlei gevaar. Enerzijds is het verleidelijk om de maatschappij als een laatste horizon te nemen – een gevaar dat hierboven aan de orde kwam. Anderzijds dreigt het gevaar dat staat en politiek als het allerbelangrijkste worden beschouwd. In zijn laatste jaren raakt hij meer

en meer voor zo'n verpolitiserings van het leven beducht en klaagt hij tegenover een bewonderaar over een politieke hartstocht die hij overal om zich heen waarneemt, die de belangstelling voor al het andere opslokt (aan Goeschel, 1830). Opmerkelijk is dat hij deze diagnose in religieuze termen stelt: namelijk als een verzwakking van een religieuze gezindheid. Hoe ligt dit verband?

Wat op het spel staat, is uitdrukkelijk een *christelijke* gezindheid. Het christendom onderscheidt zich ten opzichte van de joodse en islamitische godsdienst door de leer dat God drieënig is, Vader, Zoon en Geest. Het dogma van drievuldigheid bevat volgens Hegel een diepe waarheid, namelijk dat het onvolmaakte, 'het eindige', *in* God zelf is. Alleen indien het eindige in God zelf een plaats heeft, meent hij, zullen mensen in staat zijn de onvolkomenheid van het bestaan te dulden. Streng monotheïstische religies daarentegen, als jodendom en islam, beoordeelt hij als van huis uit fanatiek. Omdat het monotheïsme een jaloerse God vereert die geen eindigheid in zich heeft, zullen de aanhangers diepe onvrede behouden met de onvolmaaktheid van de samenleving (zie vooral de slotgedeelten van het eerste en het vierde deel van de *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*).

Het mag ons niet ontgaan dat Hegel hier een lijn doortrekt naar de terreur van de Franse revolutie: in de officiële cultus van 'Het Opperwezen' kan hij niet anders zien dan een nieuw monotheïsme met alle onverdraagzaamheid van dien – een sprekend voorbeeld van deze redenering biedt § 5 van de *Rechtsfilosofie*. We doen Hegel geen onrecht door deze lijn nog verder door te trekken naar het totalitarisme van onze eeuw.

Maar waarin schuilt dan wel dat 'eindige moment'? Bedenken we allereerst dat de goddelijke drievuldigheid hier als een *proces* wordt opgevat waarin de Vader overgaat in de Zoon, en de Zoon in de Geest. Voorts dat volgens Hegels logica(!) alle verandering *ver-eindiging* is: het ene (hier dus God) wordt anders (de Zoon) en dat andere stelt aan het ene een grens; waar een grens is, is beperktheid, en dus eindigheid ofwel onvolmaaktheid. In het volgende stadium (Geest) overschrijdt het proces deze grens en wordt de oneindigheid herwonnen, ofwel: het onderscheid van Vader en Zoon wordt in God-als-Geest opgeheven.

Dit is niet de plaats om commentaar op deze logificering van de christelijke leer te geven en evenmin op de gelijkstelling van monotheïsme en fanatisme. Waarom het gaat, is te laten zien dat het voor Hegel een christelijke gezindheid is die staat en maatschappij in evenwicht houdt. Verdwijnt dit ethos, dan valt volgens hem te

vrezen dat nieuwe vormen van onverdraagzaamheid ruim baan krijgen.

8 Identiteit

Als de christelijke religie inderdaad zo'n voorname plaats binnen het systeem inneemt, waarom is Hegel dan geen nieuwe Thomas van Aquino geworden? Zo luidde ongeveer de vraag die de theoloog Karl Barth eens stelde, doelend op de verbinding van filosofie en geloof die Thomas in de dertiende eeuw tot stand had gebracht. Barth wist eigenlijk zelf het antwoord wel: Hegel heeft bij de theologen en kerkleiders van zijn tijd geen erkenning gevonden. Voor een deel lag dat zeker aan hen: we mogen er van uitgaan dat zij maar een beperkt begrip van zijn filosofie hebben ontwikkeld. Het is sowieso een ongegronde aanname dat tijdgenoten sneller en beter een nieuwe filosofie begrijpen dan latere geslachten. Uit recensies van bijvoorbeeld de *Rechtsfilosofie* blijkt voornamelijk massief onbegrip. In het geval van theologen en kerkleiders moet er bovendien rekening mee worden gehouden dat de filosofie vanaf het tijdperk van de Verlichting in een reuk van ongodsdienstigheid stond.

Zo is alles echter nog niet verklaard. Belangrijker is, naar ik meen, dat men wel degelijk 'iets' begrepen had en dit met overtuiging afwees: een probleem dat ik als *identiteit* benoem. Keren we eerst terug naar de spreuk over de werkelijkheid die redelijk is. Ons is inmiddels bekend dat er geen heiligverklaring van al het bestaande in mag worden gehoord: de werkelijkheid die Hegel aanwijst, is nooit zonder een korst van bijkomstige, toevallige dingen. Die laatste ontvangen geen rechtvaardiging, en in zoverre is het verwijt van conservatisme dus ongegrond. Dit verweer roept evenwel een nieuw bezwaar op, één waartegen Hegel naar mijn oordeel geen overtuigend verweer heeft.

De ware werkelijkheid gaat onder een korst schuil en is dus niet met het blote oog waarneembaar. Voor doorzicht is het inzicht van de rede nodig. Hegel noemt dit inzicht verzoenend, zoals we aan het einde van § 3 zagen. Nu laat zich het bedoelde bezwaar formuleren. Vooronderstelt de idee van verzoening geen gelijkheid, en dus een identiteitsstandpunt? Komt verzoening niet op een spiegeleffect neer: de menselijke rede die in de wereld de eigen redelijkheid terug vindt? Dus: een *gelijk-kent-gelijk*.

Kerkelijke kringen waren toentertijd op hun hoede voor identiteitsfilosofieën. Deze werden terecht of ten onrechte onmid-

dellijk met een pantheïsme geassocieerd dat het kwalitatieve onderscheid tussen God en mens uitwist. Zoals aangeduid in de inleiding van dit hoofdstuk was Fichte, Hegels voorganger op de Berlijnse leerstoel, na een slepende pantheïsmestrijd gesneuveld. Nu is Hegels filosofie stellig niet pantheïstisch in de gangbare zin van een ‘God-in-de-natuur’. Maar met betrekking tot de geschiedenis (ofwel cultuur) gaat de ontwikkeling die hij begripsmatig traceert naar een punt waarop een identiteitsargument wel degelijk een voornaam rol speelt. Het valt toch niet te ontkennen dat de verzoenende werking van het redelijke inzicht voor Hegel hierin schuilt dat de rede zichzelf herkent in de Rede (de redelijkheid van de wereld)? Toont de wereld zich niet langer als een vreemde werkelijkheid, die paal en perk aan het expansieve subject stelt, dan is het punt bereikt waarop het vrijheidsstreven ruim baan krijgt en de mens in de wereld ‘bij-zichzelf’ kan zijn. Hegels grondformule voor vrijheid is: ‘in-het-andere-bij-mijzelf te zijn’.

9 Non-identiteit

Ik kan me voorstellen dat het zojuist gezegde hier en daar een reactie van ‘te mooi om waar te zijn’ losmaakt: een wereld waarin je bestaan overal bevestiging vindt, kan heel aantrekkelijk schijnen. Maar dan is het goed te bedenken dat Hegel juist in een kring bijval zocht waar men voor gedachten als deze huiverde. Ik bedoel maar: dat in christelijke kring overwegend negatief op deze verzoeningsleer werd gereageerd, was niet alleen vanwege dom onbegrip, maar ook omdat men een intuïtie van een reëel probleem had.

Ongetwijfeld was de christelijke religie voor Hegels filosofie van groot belang. Al kort na zijn dood kwamen in de kring van de ‘Jong-hegelianen’ atheïstische interpretaties in zwang, en deze bezitten tot op de huidige dag (vooral) in Frankrijk een zekere populariteit. Ik meen echter dat wat hiervoor over christelijke gezindheid als garantie voor verdraagzaamheid werd gezegd, al volstaat om atheïstische interpretaties van Hegel resoluut af te wijzen. Maar even naïef is het, te veronderstellen dat Hegel de Thomas van Aquino van de negentiende eeuw had kunnen worden. Daarvoor was de afstand tot de christelijke geloofstraditie te groot.

Bij wijze van voorbeeld hierbij wil ik verwijzen naar de metafoor van de roos in het kruis. Bekend is dat het beeld teruggaat op Luthers wapen dat een kruis omgeven door witte rozen te zien gaf. Vergelijken we de betekenis die Hegel aan ‘roos’ en ‘kruis’ gaf met

die van Luther dan valt met name de afstand op: staat bij Hegel het kruis voor het toevallige, niet begripsmatig te bepalen zus-of-zo zijn van de dingen, en de roos voor de werkelijkheid van de rede, Luther koos voor de rozen een witte kleur om tot uitdrukking te brengen dat de vreugde die ‘onder het Kruis’ geschonken wordt, hemels is, dat wil zeggen niet uit onze werkelijkheid stamt. Met andere woorden: bij Luther valt – juist in tegenstelling tot bij Hegel – de nadruk op een sterke mate van non-identiteit tussen wat van gene zijde komt en het menselijke bestaan.

Uit de hoofdstukken die verder in deze bundel volgen, zal blijken dat na Hegel niet-identiteit – of ‘heterogeniteit’ – steeds zwaarder is gaan wegen in de filosofie; de nadruk is steeds minder gaan liggen op het zoeken naar (systematische) eenheid en steeds meer op de vermeende fragmentarische aard van de werkelijkheid. In zoverre is Hegels filosofie niet meer actueel. Maar naar mijn smaak overtreft zijn filosofie vele latere vanwege de rijkdom van de systematiek.

Kortom: Hegels filosofie boeit nog altijd; vormt een cultuurmonument van de eerste rang, en bevat bovendien tal van actuele onderdelen, maar zal qua strekking en intentie omstreden blijven.

Aanbevolen literatuur

(Vertalingen van) Hegels werk

Toegankelijke onderdelen van Hegels werk zijn:

Die Vernunft in der Geschichte (Inleiding tot de *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*).

Grundlinien der Philosophie des Rechts, (met name de Vorrede en de hoofdstukken over de burgerlijke samenleving en de staat).

Van geen van Hegels werken bestaat een volledige Nederlandse vertaling. Van de Phänomenologie des Geistes bestaan goede vertalingen van onderdelen:

Dooren, W. van, *Fenomenologie van de geest*, Meppel, Boom, 1981.

Jonkers, P., *Het wezen van de filosofische kritiek*, Meppel, Boom, 1978.

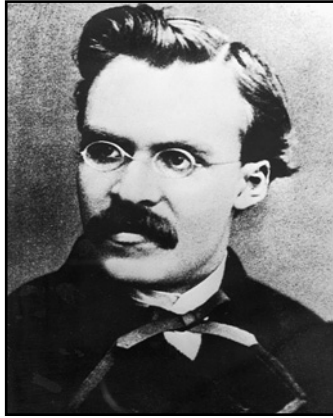
Een veelgebruikte vertaling van de *Grundlinien*:

Hegel's Philosophy of Right. Translated with notes by T.M. Knox, Oxford Univ. Press, 1952 (enkele herdrukken).

Literatuur over Hegel

Avinieri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University

- Press, 1972; vele herdrukken nadien. Goed bruikbaar als inleiding voor degenen die (ook) in de historisch-politieke achtergronden geïnteresseerd zijn.
- Cobben, P., *Postdialectische zedelijkheid*, Kampen, Kok Agora, 1996. Voor gevorderden.
- Griffioen, S., *De Roos en het Kruis. De waardering van de eindigheid in het latere denken van Hegel*, Assen, Van Gorcum, 1976.
- Griffioen, S., 'The System of Needs as a System', in: *Hegel-Jahrbuch 1986*, H. Kimmerle e.a. (red.), Band 1, Bochum, Germinal, 1988, 137-146.
- Heyde, L., *De verwerkelijking van de vrijheid. Een inleiding tot Hegels rechtsfilosofie*, Leuven/Assen, Universitaire pers Leuven/Van Gorcum, 1987.
- Klever, W.N. e.a. *Hegel omstreden*, Bussum, Wereldvenster, 1983. De titel van dit hoofdstuk werd geïnspireerd door deze bundel die ter gelegenheid van de hondervijftigste sterfdag van Hegel verscheen. De bundel bevat onder andere een belangwekkend opstel van J. Hollak.
- Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Fischer Verlag, 1969, 42-3. Dit uit 1939 stammende werk biedt nog altijd een boeiend overzicht van de Duitse geestesgeschiedenis in de negentiende eeuw.
- Vis, J., *Ervaringen van het absolute*, Amsterdam, Thesis Publishers, 1991. Behandelt de religieuze teksten van de *Phänomenologie*.



Friedrich Nietzsche

Desiree Verweij

De kracht van Nietzsches gedachten is tot in onze tijd voelbaar. De filosoof die zichzelf ‘dynamiet’ noemde heeft een grote – en in bepaalde opzichten schokkende en ondermijnende – invloed gehad. Nietzsches scherpe analyse van zijn tijd en zijn vooruitziende blik maken hem tot een van de belangrijkste westerse denkers. Dit belang zal ik illustreren aan de hand van een van de problemen van onze huidige tijd: het probleem van zingeving. Hiermee refereer ik aan de steeds vaker geconstateerde ervaring van zinloosheid en de afwezigheid van absolute waarden. Dit zingevingprobleem, dat door velen wordt gezien als een van de grootste problemen van onze tijd, zal aan de hand van enkele teksten van Nietzsche verhelderd worden. Daarbij zullen Nietzsches ideeën ten aanzien van deze problematiek besproken worden en zal worden ingegaan op de uitweg die Nietzsche toont. Deze uitweg uit de zingevingproblematiek wordt gevormd door twee krachten die volgens Nietzsche in ieder individu in de juiste verhouding aanwezig zouden moeten zijn: het apollinische en het dionysische. Bij de bespreking van deze krachten zal ik ook ingaan op de manifestatie hiervan in onze tijd. Om dit alles in de juiste context te kunnen plaatsen wordt eerst kort aandacht besteed aan Nietzsches leven en werk.

1 Nietzsches leven en werk

Leven

Friedrich Wilhelm Nietzsche werd in 1844 geboren in het dorp Röcken bij Leipzig, waar hij opgroeide in een zeer vroom protestants gezin; zijn vader was dominee en zijn moeder kwam uit een domineesfamilie. Nietzsches vader stierf in 1849. De nog zeer jonge Nietzsche verhuisde met zijn moeder en zusje Elisabeth naar Naumburg, waar hij in 1854 naar het Gymnasium ging. Daarna verbleef hij op de school Pforta en in 1864 vertrok hij naar de universiteit in Bonn. Al tijdens zijn schooltijd koesterde Nietzsche een grote liefde voor de klassieke oudheid. Toen zijn hoogleraar Ritschl naar Leipzig vertrok volgde Nietzsche hem. Tijdens zijn studie aan de universiteit van Leipzig leerde hij het werk van Schopenhauer kennen, die een

grote invloed op Nietzsches denken kreeg. In 1870 werd Nietzsche gevraagd hoogleraar in de klassieke filologie te worden aan de universiteit van Basel. In deze periode bracht hij regelmatig bezoeken aan Wagner voor wie hij een grote bewondering koesterde. Vanaf 1873 werd Nietzsche in toenemende mate gekweld door migraineaanvallen en maagklachten. Uiteindelijk voelde hij zich hierdoor gedwongen te stoppen met zijn werk aan de universiteit. In 1877 diende hij zijn verzoek tot ontslag in. De toelage die hij van de universiteit ontving, stelde hem in staat om verder in zijn onderhoud te kunnen voorzien en aan zijn boeken te werken.

Na verloop van een aantal jaren namen Nietzsches klachten dermate toe dat zijn vermogen om te lezen en te schrijven werd aangetast. Daar kwam bij dat zijn gezichtsvermogen afnam en hij steeds meer vereenzaamde. In 1889, op vijfenveertigjarige leeftijd, tijdens een verblijf in een pension in Turijn, stortte hij geestelijk in. Nietzsche leek ieder besef van realiteit verloren te hebben. De eigenaar van het pension waarschuwde een oude vriend van Nietzsche die hem naar een psychiatrische kliniek in Duitsland bracht. Na een verblijf in deze kliniek van ongeveer een jaar haalde Nietzsches moeder haar zoon naar huis om hem daar verder te verzorgen. Hij was niet genezen en zou ook niet meer genezen. Na de dood van Nietzsches moeder, nam zus Elisabeth de verzorging van haar broer op zich. Dat zij als fervent aanhangster van het Duitse nationalisme, en latere nationaal socialisme, de scepter mocht zwaaien over Nietzsches nalatenschap heeft Nietzsches imago niet bepaald positief beïnvloed. Nietzsche zelf was zich daar helaas niet van bewust; zijn contact met de werkelijkheid leek in de laatste periode van zijn leven voorgoed verloren. De heldere momenten die er af en toe waren hielden nooit stand. In 1900 stierf de 'tragische filosoof'.

Werk

Wat maakt Nietzsche nu zo belangrijk, of zelfs geniaal, zoals sommigen beweren? Onze huidige tijd wordt gekenmerkt door een aantal verschijnselen die Nietzsche al een eeuw geleden signaleerde en waar hij in zijn werk voor waarschuwt. Al een eeuw geleden kritiseerde Nietzsche het rationalisme en vooral het nihilisme. Met dit laatste wordt de ervaring van zinloosheid bedoeld, die zich uit in de houding dat 'niets er nog toe doet'. Op dit laatste punt ga ik straks uitvoerig in.

Wat betreft de menselijke rationaliteit maakt Nietzsche al in zijn eerste grote werk *De geboorte van de tragedie* (1872) duidelijk dat wij deze eigenschap mateloos overschatten. In dit werk noemt

Nietzsche Socrates het prototype van de theoretische mens die gericht is op het onthullen van de waarheid. Onze wetenschap bouwt voort op Socrates' overtuiging dat de werkelijkheid begrepen kan worden; een overtuiging die door Nietzsche als illusie wordt getypt. De wetenschap stuit op haar grenzen als zij wordt geconfronteerd met het niet-logische karakter van de werkelijkheid. De wetenschapper raakt vertwijfeld omdat hij moet erkennen dat zijn logica wellicht logisch is, maar geen aanspraak kan maken op universele geldigheid. Nietzsche beschrijft deze vertwijfeling met behulp van het beeld van de theoretische mens die zich niet in de 'vreselijke ijsstroom van het bestaan' waagt en angstig op en neer loopt langs de oever (I, 119). De werkelijkheid is niet logisch inzichtelijk en volgens Nietzsche is het de verdienste van Kant en Schopenhauer dat zij dit hebben ingezien. Kant wees, zoals we eerder zagen, op de begrensdheid van onze kenvermogens. Hij perkte het gebied van de kennis in tot zintuiglijke kennis. Schopenhauer introduceerde de notie van de (onbewuste, irrationele) Wil: een blinde natuurkracht die alles doordringt en beheerst – het duistere broertje van Hegels 'Geist'.

De werkelijkheid laat zich niet in een aantal formules vangen en Nietzsche verwijt de wetenschap en met name de filosofie dat zij de werkelijkheid niet begrijpt, hetgeen blijkt uit het feit dat 'leven' en 'lichaam' geen thema's zijn voor de filosofie. Voor Nietzsche daarentegen zijn het leven en lichamelijke belangrijke zaken. Het lichaam dient zelfs uitgangspunt van het denken te zijn (Schlechta 4, p.475). Dit vormt een belangrijke inzet van Nietzsches filosofie, waarbinnen Dionysos en het dionysische behoren tot de symboliek met behulp waarvan Nietzsche zijn lezers de band met hun instincten, met de natuur en met hun lichaam wil laten herstellen. Dionysos, de Griekse god van de wijn en de roes, zal verderop in de tekst uitgebreid besproken worden.

Nietzsche heeft zich 'arts' van onze cultuur genoemd en als arts zag hij het als zijn eerste taak een goede diagnose te stellen van onze ziekten, om vervolgens aan te geven hoe wij weer gezond zouden kunnen worden. Nietzsches diagnose van zijn tijd vertoont erg veel overeenkomst met onze tijd. In die zin was hij een denker met een vooruitziende blik; zijn inzichten zijn wat dat betreft zeker geniaal te noemen. Dit blijkt tevens uit de enorme invloed die hij heeft gehad. Deze invloed betreft namelijk niet alleen de hedendaagse, met name, Franse filosofie, maar die invloed reikt veel verder: van de psychoanalyse (Jung) tot de geschiedsfilosofie (bijvoorbeeld Spengler) en de literatuur (onder andere Mann, Musil, Strindberg en Nederlandse

auteurs als Ter Braak, Marsman en Vestdijk). Het zou te ver voeren hier uitgebreid in te gaan op al die denkers, schrijvers en beeldend kunstenaars die Nietzsches werk hebben gelezen en daarvan getuigenis afleggen in hun eigen teksten en kunstwerken.

Met betrekking tot dit laatste punt – het lezen van Nietzsche – is het van belang op te merken dat Nietzsches teksten vaak heel eenvoudig en eenduidig lijken, terwijl ze in werkelijkheid zeer complex zijn. Zijn woorden hebben veelal meerdere betekenislagen. Nietzsches teksten staan vol symbolen en verwijzingen en daarbij hanteert hij een bepaalde stijl. Vaak probeert hij zijn lezers te prikkelen en te irriteren. Dat doet hij bewust, want wat hij wil is zijn lezers aanzetten tot denken, tot zelf nadenken. Kortom, Nietzsches teksten zijn allerm minst eenvoudig en zeker niet eenduidig te interpreteren. Zijn teksten dienen langzaam gelezen te worden en het gelezene dient langzaam verwerkt te worden. Dat is de raad die Nietzsche zelf voortdurend geeft. Hij raadt zijn lezers aan zijn teksten te herkauwen want om de kunst van het lezen van zijn teksten te beoefenen moet je ‘bijna een koe zijn en geen moderne mens’ (*Zur Genealogie der Moral*, Voorwoord). De ‘moderne mens’ is voortdurend object van Nietzsches kritiek. Zoals hierboven aangegeven formuleert hij al in 1872 – in zijn eerste boek *De geboorte van de tragedie* – zijn kritiek op de westerse cultuur en haar zogenaamde rationalisme. De ‘moderne’ mens zou er in zijn ‘moderne’ cultuur beter aan doen om de oude Grieken tot voorbeeld te nemen. Dat was nog eens een volk.

In zijn latere werk stelt Nietzsche verschijnselen aan de kaak als nationalisme, socialisme, democratie en vooral het christendom. Met het christendom bindt hij herhaaldelijk de strijd aan en daarmee bindt hij ook de strijd aan met de heersende moraal. Want de moraal is volgens Nietzsche het gevolg van de levensvijandige houding van het christendom. De vijandige houding ten opzichte van het leven is ook een vijandige houding ten opzichte van het lichaam. Deze houding die Nietzsche ook in de filosofie signaleert, zoals hierboven werd aangegeven, impliceert een ontkenning van het belang en de schoonheid van het lichaam. Niet het lichaam maar de ziel en het denken worden centraal gesteld en als de belangrijkste delen van de mens naar voren geschoven. Nietzsche bestrijdt deze tendens in alle toonaarden; ons lichaam is veel belangrijker en wij moeten leren om beter naar ons lichaam te luisteren. De moraal die Nietzsche voortdurend kritiseert is dus de christelijke moraal en omdat Nietzsche meent dat de christelijke moraal eigenlijk al ontstaat bij Plato – bij Plato’s scheiding in twee werelden en zijn scheiding van lichaam en geest – heeft Nietzsche ook kritiek op Plato.

Nietzsches houding ten opzichte van Plato is echter ambigu. Een precieze lezing van Nietzsches teksten maakt duidelijk dat er naast kritiek op Plato ook grote bewondering voor deze oude wijsgeer aanwezig is. Deze ambiguïteit, die overigens ook aanwezig is ten aanzien van andere personen in Nietzsches teksten, is terug te voeren op zijn idee dat het belangrijk is om 'grote vijanden' te hebben. Grote vijanden maken een grote strijd mogelijk en een grote strijd betekent een grote beweging. Daar gaat het Nietzsche om. Vandaar dat Nietzsche ook stelt dat grote vijanden mensen zijn die je lief moet hebben, want zij maken een grote beweging in je denken mogelijk. Strijd speelt dus een belangrijke rol in Nietzsches teksten, zowel wat betreft de inhoud als de stijl. Met behulp van zijn woorden wil hij zijn lezers wakker schudden en dwingen om zelf na te denken.

2 Zingeving

Aldus sprak Zarathustra

Zoals hierboven werd aangegeven, wordt zingeving gezien als een van de grootste problemen van onze tijd. Volgens velen is er momenteel sprake van een zingevingscrisis (veel mensen weten niet meer hoe ze zin aan hun leven moeten geven) en de literatuur over zingeving breidt zich steeds verder uit.¹ In dit verband is het interessant dat ook in een recente beleidsnotitie over de toekomst van het maatschappelijk werk in Nederland expliciet wordt gesteld dat hulpverleners in toenemende mate geconfronteerd zullen worden met zingevingsvragen van cliënten.² Zingeving is, en wordt dus in toenemende mate, voor velen een probleem. Maar wat wordt er nu precies bedoeld met die uitspraak? Ik gaf al eerder aan dat het probleem van zingeving het probleem is van de ervaring van zinloosheid. We leven in een tijd waarin veel mensen niet meer zo goed weten hoe ze zin aan hun leven moeten geven. Er zijn blijkbaar nog maar weinig waarden waar men echt in kan geloven en er zijn blijkbaar nog weinig doelen waarop men zich echt kan richten. Het zingevingprobleem is het probleem van de afwezigheid of onbereikbaarheid van een ideaal en dus de afwezigheid van het verlangen een bepaald ideaal te realiseren.

In *Aldus sprak Zarathustra* stelt Nietzsche dit uitvoerig aan de orde. In § 5 van het eerste deel waarschuwt Zarathustra, de hoofdfiguur in het boek, voor het nihilisme, dat wil zeggen voor de ervaring van zinloosheid. Hij spreekt tot een groep mensen, maar vraagt zich terwijl hij spreekt af of ze hem wel begrijpen. 'Daar staan ze, zegt Za-

rathustra zacht tot zijn hart, ze lachen, ze begrijpen me niet, ik ben niet de mond voor deze oren.'

De mensen tot wie Zarathustra zich richt, maken zich geen zorgen. Ze hebben namelijk iets waar ze o, zo trots op zijn. 'Hoe noemen ze het ook al weer waar ze zo trots op zijn, vraagt Zarathustra. O, ja, ze noemen het beschaving.' Zarathustra waarschuwt deze mensen voor hun toekomst. Hij waarschuwt ze voor hun zelfgenoegzaamheid. Hij waarschuwt ze voor hun kleinheid en bekrompenheid. 'Wij hebben het geluk uitgevonden, zeggen de laatste mensen, en knipperen met hun ogen.' Hij waarschuwt ze ook voor hun nihilisme, hun ervaring van zinloosheid: 'Pas op! Er komt een tijd waarin de mens niet meer de pijl van zijn verlangen boven de mensheid uit kan schieten, en het koord van zijn boog verleerd heeft om te snorren.'

Met dit prachtige beeld – en *Aldus sprak Zarathustra* staat vol met dit soort beelden – geeft Zarathustra aan dat er een tijd komt waarin mensen niet meer in staat zijn, en er dus ook niet meer naar verlangen, zichzelf doelen te stellen waardoor ze boven zichzelf uit kunnen stijgen. De kracht om dit soort idealen te stellen ontbreekt. Hoe komt dat? Zarathustra geeft in de regels die volgen een aanzet tot een antwoord: 'Men moet nog chaos in zich hebben om een dansende ster te kunnen baren.' Met andere woorden, er is chaos voor nodig om idealen te creëren en te streven naar het bereiken van deze idealen. Ik zal verderop laten zien dat Nietzsche met deze term verwijst naar het al eerder genoemde dionysische. Wat voorlopig van belang is, is vast te stellen dat hetgeen nodig is nog steeds in de mens aanwezig is. Zarathustra stelt: 'Ik zeg jullie: jullie hebben die chaos nog in je!' Hierna volgt echter weer een waarschuwing, een waarschuwing dat de chaos verloren kan gaan, of kan verdwijnen. En dat heeft desastreuze gevolgen voor de idealen (aangeduid met het beeld van de dansende sterren). 'Pas op, er komt een tijd waarin de mens geen ster meer zal baren. Pas op, er komt een tijd van de meest verachtelijke mens die zo verachtelijk is dat hij zichzelf niet meer kan verachten.'

De dwaze mens

Waar komt de hierboven geschetste zingevingproblematiek vandaan? Een mogelijk antwoord op deze vraag kan gevonden worden in de tekst getiteld 'De dwaze mens' (*Vrolijke Wetenschap*, derde boek, § 125). Hierin beschrijft Nietzsche het verhaal van 'de dwaze mens' die op de markt loopt met een lantaarn in zijn hand en roept: 'Ik zoek god, ik zoek god.' Omdat er op dat moment veel mensen op de

markt verzameld zijn, die geen van allen nog in god geloven, ontstaat er grote hilariteit. De mensen hebben het grootste plezier om deze dwaas en ze vragen spottend: 'Is hij misschien verdwaald?' of 'Heeft hij zich misschien ergens verstopt?', 'Is hij misschien bang voor ons?', 'Is hij vertrokken met zijn schip?'. De dwaze mens kijkt degenen die de spot met hem drijven doordringend aan:

Waar god is, roept hij de lachende menigte toe, ik zal jullie vertellen waar god is. Wij hebben hem gedood, jullie en ik. Wij zijn zijn moordenaar. Hoe hebben we dat kunnen doen? Hoe konden we de zee leegdrinken? Wie gaf ons de borstel waarmee we de hele horizon hebben weggeveegd? Wat hebben we gedaan toen we de aarde van haar zon hebben losgerukt? Waarheen bewegen we ons nu? Weg van alle zonnen? Vallen we niet voortdurend? Voorwaarts, zijwaarts? Is er nog een boven en een beneden? Dwalen we niet door een oneindig niets, door een oneindig lege ruimte? Wordt het niet steeds kouder? Wij hebben god gedood! Het heiligste en het machtigste dat ooit bestond hebben wij mensen gedood. Met welk water kunnen we ons nog reinigen? Is de reikwijdte van deze daad wel te overzien door ons?

Uiteindelijk werpt de dwaas zijn lantaarn op de grond; deze valt in duizend stukken en het licht dooft. 'Ik kom te vroeg', zegt hij dan, de ernst van deze gebeurtenis is nog niet tot de mensen doorgedrongen.

Wat Nietzsche duidelijk probeert te maken met deze tekst, is dat met het verdwijnen van het geloof in god de moderne mens in een situatie terecht is gekomen waarin er geen houvast meer is. Met het verdwijnen van god is er een absolute maatstaf verdwenen waaraan de dingen gemeten kunnen worden. Met het verdwijnen van die absolute maatstaf bevinden we ons in een situatie waarvan de contouren niet meer duidelijk zijn ('We hebben onze horizon uitgewist'). We hebben ons ankerpunt verloren ('We hebben onszelf losgerukt van onze zon'), zegt de dwaze mens. We weten niet meer goed welke kant we opgaan, of op moeten gaan ('We dwalen door een oneindig niets').

Het verdwijnen van een absolute maatstaf maakt alles relatief. Als er geen absolute waarden meer zijn, wat heeft alles dan nog voor zin? Deze ervaring van zinloosheid wordt aangegeven met de beelden van het dwalen in een oneindig niets en de koude en de leegte die dit dwalen begeleiden. Alleen, en dat is het centrale punt in de tekst, de moderne mens realiseert zich het gevaar niet van de situatie waarin hij zich bevindt. Hij lacht, en drijft de spot met de dwaas.

Daarom constateert deze laatste ook : ‘Ik kom te vroeg’. Mensen realiseren zich nog niet hoe precair hun situatie is.

Op dit punt is er een duidelijke overeenkomst tussen de twee hierboven besproken teksten. Ook in de eerste tekst dringt een waar-schuwing niet tot de mensenmenigte door. Er staan lachende mensen tegenover Zarathustra, die geen oren hebben voor zijn woorden. Het hebben van ‘oren’, of ‘de juiste oren hebben’, is overigens iets dat steeds in Nietzsches teksten terugkeert. Nietzsche vraagt zich voortdurend af of hij wel begrepen wordt en of hij wel goed gelezen wordt.

Voorbij het nihilisme

In ‘De dwaze mens’ maakt Nietzsche duidelijk dat de moderne mens zich niet realiseert dat hij zich op de rand van de afgrond bevindt, op de rand van het nihilisme. Wat is dan het grote gevaar? Als er geen absolute waarde is, als er geen absolute waarheid is, is alles relatief.

Het antwoord op de vraag naar de oorzaak van de zingeving-problematiek luidt dan ook: het verdwijnen van absolute waarden. Maar, en dan volgt de wending die alles nog ten goede kan keren: afwezigheid van absolute waarden biedt ook mogelijkheden. Dat is iets wat Nietzsche heel duidelijk in zijn werk laat zien. Het biedt de mogelijkheid zelf waarden te ontdekken en te creëren, steeds opnieuw, individuele waarden en gezamenlijke – gemeenschappelijke – waarden. Dat is uiteindelijk wat zingeving inhoudt: het zien van waarden en het creëren van waarden, en het zoeken van manieren om die waarden te realiseren. Wat zijn waarden? Waarden zijn idealen. Het zijn de dansende sterren die onze hemel verlichten. Maar zoals we eerder hebben gezien, is er chaos voor nodig om ‘dansende sterren te kunnen baren’. Eerder werd aangegeven dat ‘chaos’ geïnterpreteerd kan worden als een verwijzing naar het dionysische. In de volgende paragraaf zal ik hier nader op ingaan en de twee krachten bespreken die volgens Nietzsche in de mens aanwezig zijn: het apollinische en het dionysische. Daarbij zal ook duidelijk worden dat door het in evenwicht houden van die twee krachten een uitweg gevonden kan worden uit de zingevingscrisis.

3 Het apollinische en het dionysische

In *De geboorte van de tragedie* stelt Nietzsche dat er twee krachten zijn die in de mens en in de natuur werkzaam zijn: het apollinische en het dionysische. Beide krachten – Nietzsche noemt het natuurkrachten,

maar ook kunstkrachten en kunstdriften – hebben in hun samengaan de prachtigste resultaten opgeleverd, onder andere het ontstaan van de Griekse tragedie (vandaar de titel van het boek).

Waar verwijzen beide krachten naar? Als eerste het apollinische: dit is de kracht die verwijst naar de god Apollo. Apollo wordt door Nietzsche beschreven als de god van de vormgevende kracht, de god van de schijn, de fantasie en de god van het individuatieprincipe (dat wil zeggen het principe op grond waarvan de dingen als gescheiden van elkaar worden ervaren). Al deze kenmerken van het apollinische bepalen de grenzen van het 'ik'. Het 'ik' en het ik-besef zijn apollinische zaken. Als een mens 'ik' zegt, heeft hij of zij het over een wezen dat gescheiden van andere wezens en andere dingen bestaat, dat een bepaalde vorm heeft, dat een bepaalde betekenis heeft en dat een bepaalde eenheid is. Deze bepaalde betekenis en eenheid zijn echter een illusie. Volgens Nietzsche is het niet duidelijk wat we zijn, maar we zijn zeker geen eenheid. We zijn eerder een veelheid, dat wil zeggen: een bonte verzameling van allerlei wilsimpulsen. Iedere mens is een verzameling 'willen' stelt Nietzsche en die 'willen' zijn voortdurend in strijd met elkaar. Dat 'ik' waar we het over hebben, verandert voortdurend (ik kom daar verderop in deze tekst op terug).

Het apollinische is dus een kracht in de mens die vorm geeft aan de dingen, aan de mens zelf en dus ook aan het ik-besef. Het is de kracht die al die verschillende impulsen in ons een beetje bij elkaar probeert te houden, zodat we op zijn minst de suggestie kunnen wekken dat we een eenheid zijn en dat we weten waar we het over hebben als we het over onszelf hebben. Met die vormgevende kracht ordenen en structureren we dus onze omgeving, ons 'ik' en de grenzen van dat 'ik'.

Het bepalen van de grenzen van het 'ik' is tegengesteld aan de dionysische kracht. Deze dionysische kracht maakt dat de mens in extase kan raken, zo, dat hij de grenzen van zijn 'ik' niet meer ervaart en lijkt te versmelten met de dingen om hem heen. De mens lijkt versmolten met het pulserende ritme van het leven zelf. Het is begrijpelijk dat Nietzsche de naam van de oude Griekse god Dionysos gebruikt om deze kracht in de mens aan te duiden, want Dionysos is de god van de wijn en van de roes. De god die mensen in extase brengen. Het meest kenmerkende aspect van deze ervaring van extase is de verdwijning van het ik-besef. In dit opzicht kan de dionysische kracht de apollinische kracht dus verdringen. De roes, de extase, is namelijk het moment waarop het ik-bewustzijn even overstegen lijkt te worden zoals de Griekse term 'ex-stasis' letterlijk aangeeft.

Een dergelijke roes of extase kan bereikt worden door alcohol of drugs, maar ook door muziek, dans en seksualiteit.

Wat is nu de aard van het dionysische? Nietzsche noemt het de ‘oergrond van de wereld’. Hij ziet het als datgene wat zich onder of achter de dingen bevindt. Iets wat wij niet zien, maar wat wel werkt in de dingen om ons heen en in onszelf. Een kracht, een oerdrift, een energie, die er altijd al was, die er altijd is en er altijd zal zijn. Deze dionysische kracht die zich onder of achter de werkelijkheid bevindt kan niet of nauwelijks beschreven worden, maar we lijken eraan overgeleverd te zijn. En om die reden noemt Nietzsche het dionysische ook de afgrond van de werkelijkheid. Want natuurlijk kan het dionysische ons een enorm geluksgevoel geven, we kunnen in de dionysische ervaring buiten onszelf zijn van genot en het gevoel hebben versmolten te zijn met anderen of volledig op te gaan in de natuur, of muziek.

Maar er is ook een keerzijde, en die keerzijde maakt duidelijk waarom Nietzsche in dit verband tevens de term ‘afgrond’ gebruikt. Deze term geeft namelijk aan wat het dionysische ook met ons kan doen: het kan ons letterlijk te gronde richten. Het dionysische als de oergrond van de werkelijkheid is een krachtenspel van creatie en vernietiging, van pijn en genot. Hier volledig aan overgeleverd te zijn zou onleefbaar zijn. Stel dat we alleen maar in een roes of extase zouden leven, zonder ik-besef. De enorme energie in en buiten ons zou ons voortdrijven zonder dat we zelf de richting zouden kunnen bepalen. Hoe maken we ons leven leefbaar? Dat doen we door vorm te geven aan die enorme veelheid van krachten in en buiten ons, dus door grenzen te stellen en structuur aan te brengen. Het creëren van beelden en concepten kunnen we dankzij de apollinische kracht in ons. Met die apollinische beelden en concepten geven we onszelf en de wereld om ons heen vorm; zonder die noodzakelijke beelden en concepten zouden we niet bestaan op de manier waarop we nu bestaan.

Nietzsche stelt dat de dionysische ervaring uit de diepste grond van de mens komt; voor Nietzsche is die diepste grond van de mens ook de diepste grond van de natuur. Mensen die geen contact met die diepste grond in zichzelf hebben, zullen de dionysische ervaring niet kennen. Dat is precies Nietzsches kritiek op de moderne mens.

Zoeken naar evenwicht

De mens heeft het dionysische verlangen in zich; de mens verlangt ernaar de grenzen van zijn ik-besef te doorbreken en te versmelting

met andere mensen en met de omringende werkelijkheid. Daarnaast kent de mens ook het apollinische, vormgevende verlangen. Ons 'ik' is een dergelijke vormgeving en eigenlijk alles om ons heen. In die zin bestaat alles bij de gratie van ideeën en concepten. Het apollinische vasthouden aan de grenzen van het 'ik' is tegengesteld aan het dionysische verlies van het ik-besef. Beide krachten staan diametraal tegenover elkaar. Dat neemt echter niet weg dat zij in de juiste verhouding in de mens aanwezig dienen te zijn, aldus Nietzsche. Dat is nu precies het probleem: de moderne mens kan geen evenwicht vinden tussen beide krachten. In tegenstelling tot de Grieken die wel beide krachten in zich verenigd hadden, is de moderne mens volgens Nietzsche niet in staat om zowel een apollinisch als een dionysisch wezen te zijn. De Grieken waren natuurmensen, die waardering hadden voor hun instincten; bij hen gingen het apollinische en het dionysische samen. De moderne mens heeft echter geen contact meer met de natuur en met zijn instincten en dus ook niet met het dionysische. De moderne mens is slechts vorm; zijn apollinische kracht voert de boventoon. Hij is levenloos en bloedeloos en kent geen enthousiasme meer. Het woord 'enthousiasme' is betekenisvol in dit verband. 'Enthousiasme' is afgeleid van de Griekse uitdrukking 'en theos', hetgeen letterlijk betekent: in god zijn, of door een god bezeten zijn. De volgelingen van Dionysos waren 'en theos': in hun god, één met hun god; dat was hun extase. Deze dionysische ervaring is de moderne mens vreemd, en hier ligt het nihilisme dreigend op de loer. De ervaring van zinloosheid is immers de situatie waarin je voor niets nog enig enthousiasme kunt opbrengen (ik kom daar nog op terug).

Het dionysische zonder apollinische vormgeving impliceert de afwezigheid van taal en structuur; het impliceert eveneens de afwezigheid van iedere vorm van cultuur. Het zou een puur driftmatig leven betekenen in een wereld waarin niets anders zou plaatsvinden dan onmiddellijke lustbevrediging. Het eenzijdige apollinische verlangen daarentegen, maakt de mens tot een wezen dat alleen maar vorm is zonder inhoud, alleen maar buitenkant. Het maakt de mens tot een robot, een bloedeloos, levenloos individu dat geen band met zijn instincten heeft en geen band met de natuur.

Nietzsche pleit voor het zoeken van een (wankel) evenwicht tussen de apollinische en dionysische krachten. Het kan niet anders dan dat dit altijd spanning impliceert omdat het om twee volledig tegengestelde krachten gaat. Toch maakt alleen de verbinding tussen deze beide krachten ons leven de moeite waard om te leven. Het gaat daarbij om de verbinding tussen het verlangen naar structuur en het

verlangen deze structuur te doorbreken, het verlangen grenzen te stellen en het verlangen grenzen te doorbreken, steeds opnieuw.³

4 De pijl van het verlangen – Nietzsche en het heden

Het apollinische en het dionysische zijn ook te herkennen in de huidige tijd. Dat wil in de meeste gevallen zeggen dat het ontbreken van het samengaan tussen beide herkenbaar is. Nietzsches ideaal, een evenwicht tussen het apollinische en het dionysische is ook in onze tijd vaak ver te zoeken. Het doorslaan naar de apollinische kant is niet alleen herkenbaar in de zaken die hierboven zijn genoemd, maar ook in het krampachtig vasthouden aan vorm. Je zou kunnen stellen dat het gaat om vorm-fetisjisme. Levensstijl creëer je door op Jan des Bouvries meubels te zitten; persoonlijkheid wordt gemaakt door een DKNY-shirt of een Calvin Klein-broek, of een Versace-zonnebril. De juiste vorm maakt de juiste vent van je. Met veel kapitaal wordt het vormgeven van de buitenkant, de oppervlakte, gefinancierd. En onder die vorm, onder die oppervlakte, is niets van de diepte te herkennen die Nietzsche zo bewonderde bij de Grieken.

De keerzijde van de nadruk op het apollinische kan eveneens waargenomen worden. De hedendaagse dionysische ervaring wordt op heldere wijze beschreven door Lieve De Cauter in *De archeologie van de kick*. De Cauter bespreekt onze honger naar extase; wij zijn belust op sensaties in erotiek, in sport, in drugs, in relaties. Wij zoeken naar steeds wisselende prikkels. Het voortdurende zoeken naar kicks wordt door de Cauter gezien als een shocktherapie tegen ervaringsarmoede. Je zou ook kunnen stellen dat het zoeken naar kicks een van de manifestaties van het dionysische is dat zijn noodzakelijke tegenhanger – het apollinische – lijkt te zijn kwijtgeraakt.

Ook in onze tijd lijkt Nietzsches ideaal, het samengaan van de apollinische en dionysische krachten, nog steeds nastrevenswaardig. Dit betekent dat ruimte gecreëerd moet worden voor beide krachten, ruimte voor de spanningsvolle verbinding van het apollinische en het dionysische. Omdat we op die wijze de zinvolheid van dat wat we doen, kunnen ervaren. Die zinvolheid zit in het zoeken naar nieuwe vormen en het creëren van nieuwe waarden. Zingeving is het zien van waarden en het creëren van waarden, en het zoeken van manieren om die waarden te realiseren. Iets *heeft* geen zin, maar iets *krijgt* zin en 'krijgen' betekent dat zin dus steeds opnieuw gegeven moet worden.

Zingeving gebeurt vanuit de verbinding van het apollinische

en het dionysische. De oeverloze energie van het dionysische maakt dat je hart ergens sneller voor klopt, dat je ergens warm voor kunt lopen, dat je ergens enthousiast voor kunt zijn. Enthousiasme is de basis voor ons gevoel van genot, geluk of – iets minder sterk uitgedrukt – ons welbevinden. Het dionysische maakt enthousiasme mogelijk; het apollinische maakt het vervolgens mogelijk dat dit enthousiasme een concrete vorm kan krijgen. Het dionysische maakt dat het vuur van het verlangen blijft branden; het apollinische maakt dat dit verlangen een richting en een doel kan krijgen. Om terug te keren naar de woorden van Zarathustra die ik eerder aanhaalde: 'De mens moet in staat zijn de pijl van zijn verlangen boven de mensheid uit te schieten, en het koord van zijn boog moet weer kunnen snorren.'

Aanbevolen literatuur

Nietzsches werk

Van een groot aantal werken van Nietzsche bestaan Nederlandse vertalingen uitgegeven door de Arbeiderspers en Uitgeverij Boom. Voor wie Nietzsche liever in de oorspronkelijke taal leest:

Nietzsche F., *Friedrich Nietzsche, Samtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Banden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlijn, 1988.

Nietzsche F., *Friedrich Nietzsche, Werke in drei Banden*, hrsg. von K. Schlechta, München, 1956.

Literatuur over Nietzsche en over 'zingeving'

Angenent, M. e.a., *Vraag naar de zin van het bestaan; Het zoeken naar hedendaagse antwoorden*, Best, Damon, 1995.

Cauter, L. De, *De archeologie van de kick*, Amsterdam, De Balie/Van Halewijk, 1995.

Janz, C.P., *Friedrich Nietzsche; Bibliographie in drei banden*, Stuttgart, 1978.

N. van Riet en H. Wouters, *Met het oog op morgen; Studie toekomstverkenning*, uitgevoerd in opdracht van de projectgroep '(H)erkende kwaliteit mwd', interne publicatie landelijke vereniging mwd opleidingen, 1997.

Sars, P. en P. van Tongeren (red.), *Zin en religie; Wijsgerige en theologische reflecties rond de zinvraag*, Baarn, Ambo, 1990.

Verweij, D., *Ariadne en Dionysos; Vrouw-metaforen en verlangen in het werk van Nietzsche*, Amsterdam, Thesis Publishers, 1993.

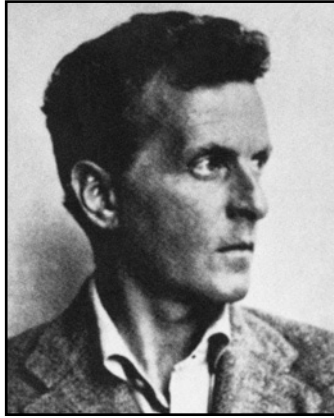
Van der Wal, G.A. en F.C.L.M. Jacobs (red.), *Vragen naar zin. Beschouwingen over zingevingsproblematiek*, Baarn, Ambo, 1992.

Noten

1. Om enig zicht te krijgen op de hoeveelheid publicaties is het voldoende om bijvoorbeeld een blik te werpen op de literatuurlijst in M. Angenent e.a., *Vraag naar de zin van het bestaan*, Best, Damon, 1995, waarin de auteurs van de ruim zeventig aangehaalde boeken allemaal 'vragen' en 'zoeken' naar 'zin' of de 'zingevingproblematiek' onder de loep nemen.

2. Nora van Riet en Harry Wouters, *Met het oog op morgen*. Studie toekomstverkenning, uitgevoerd in opdracht van projectgroep (H)erkende Kwaliteit MWD, interne publicatie landelijk vereniging MWD opleidingen, 1997.

3. Voor een uitvoerige bespreking van het apollinische en het dionysische bij Nietzsche, zie D. Verweij, 1993.



Ludwig Wittgenstein

Martin Stokhof

Filosoof van tegenstellingen

Iemand die geen formele academische opleiding had, gruwde van het academisch bedrijf en tegelijkertijd jarenlang hoogleraar was in Cambridge, voor velen de archetypische vrijplaats voor academisch onderzoek. Een denker die zich in zijn eerste werk bezighield met de meest abstracte logische problemen, en die later een filosofische pointe illustreerde met de opmerking: 'Beschrijf het aroma van koffie.' Een man die geboren werd in een van de rijkste families van Oostenrijk, en die later jarenlang in uiterste eenvoud leefde, in een zelfgebouwde hut in Noorwegen, als leraar aan een dorpschool in de Oostenrijkse Alpen. Een mecenas die de avant-garde van zijn tijd kende en ondersteunde, maar wiens persoonlijke artistieke voorkeuren uitgingen naar klassieke auteurs en componisten als Goethe en Beethoven. Een auteur die het logische werk van Frege en Russell met evenveel passie en intensiteit las als de religieuze geschriften van Tolstoi en Augustinus. Een filosoof die geldt als een van de belangrijkste van de twintigste eeuw: Ludwig Wittgenstein.

1 Achtergrond

Biografische achtergrond

Wittgenstein wordt in 1889 in Wenen geboren, als achtste kind van Karl Wittgenstein en Leopoldine Kalmus. De Wittgensteins zijn geassimileerde joden die oorspronkelijk uit Duitsland afkomstig waren, en Karl Wittgenstein heeft zich ontwikkeld tot een van de belangrijkste industriëlen in de Oostenrijks-Hongaarse dubbelmonarchie. De familie Wittgenstein speelt ook een belangrijke rol in het culturele leven, en onderhoudt nauwe contacten met de Weense avant-garde.

In aansluiting op de voor zijn tijd en stand gebruikelijke opvoeding, gaat Wittgenstein een ingenieursstudie volgen, eerst in Berlijn, later in Manchester. Daar werkt hij enige tijd aan problemen in de aëronautica, problemen die hem naar de wiskunde voeren. De grondslagenproblematiek van de wiskunde fascineert hem, hetgeen in die dagen – Russell en Whiteheads *Principia Mathematica* is dan net

voltooid – tot de logica leidt. Van 1911 tot 1914 studeert Wittgenstein bij Russell in Cambridge, overigens op aanraden van die andere grondlegger van de moderne logica, Gottlob Frege.

Als de Eerste Wereldoorlog uitbreekt neemt Wittgenstein dienst, niet als officier, hetgeen met zijn achtergrond en opleiding voor de hand had gelegen, maar als gewoon soldaat. Hij dient aan het Russische front, en later aan het Italiaanse. Daar wordt hij bij het beëindigen van de oorlog krijgsgevangen gemaakt, en brengt hij nog bijna een jaar door in een kamp in Monte Cassino.

De Eerste Wereldoorlog is om ten minste twee redenen voor Wittgenstein een cruciale periode. Ten eerste voltooit hij de *Tractatus logico-philosophicus* (kortweg: *Tractatus*), zijn eerste filosofische werk, waaraan hij al voor de oorlog begonnen was. Het manuscript stuurt hij, vanuit krijgsgevangenschap, naar Russell. Na veel problemen verschijnt het boek uiteindelijk in 1922. Maar ook om een andere reden is de oorlog voor Wittgenstein een beslissende fase in zijn leven. Zijn ervaringen aan het front, en met name de confrontatie met zichzelf die hij daarin beleeft, dwingen hem tot een diepgaand ethisch en religieus zelfonderzoek. Als Russell hem vlak na de oorlog weer ontmoet, beschrijft hij hem als ‘een mysticus’. Wittgenstein gelooft dat hij ‘alle filosofische problemen definitief heeft opgelost’ maar ook dat ‘daarmee nog weinig tot stand is gebracht’ (voorwoord *Tractatus*). Hij besluit zijn leven een radicaal andere wending te geven.

Wittgenstein doet afstand van zijn erfdeel en besluit een opleiding te volgen tot onderwijzer. Van 1920 tot 1926 is hij als zodanig werkzaam, maar erg succesvol of bevredigend is dat niet. Hij denkt erover om in te treden in een klooster, maar net als de dorpsbewoners hebben ook de monniken hun twijfels. Uiteindelijk gaat hij zich intensief bemoeien met het huis dat de architect Engelmann voor zijn zuster Margaret in Wenen aan het bouwen is.

Het romantische beeld wil dat Wittgenstein zich in deze periode van zijn leven in het geheel niet met filosofie en logica bezighoudt, maar dat is niet waar. Wittgenstein bemoeit zich met de Engelse vertaling van de *Tractatus* (door C.K. Ogden). Er zijn bijeenkomsten met leden van de Wiener Kreis (met name met Moritz Schlick en Friedrich Waismann), en Frank Ramsey zoekt hem regelmatig in Oostenrijk op. Minder intensief contact onderhoudt Wittgenstein met Russell, Keynes, en Moore. Uiteindelijk besluit Wittgenstein in 1929 terug te keren naar Cambridge.

Van 1929 tot 1939 heeft Wittgenstein diverse *fellowships* die hem in staat stellen zijn filosofisch werk voort te zetten. Manuscripten uit deze periode zijn onder andere *Philosophische Bemerkungen* en

Philosophische Grammatik, en de eerste delen van *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, allemaal werk dat pas postuum verschijnt. In 1929 promoveert Wittgenstein officieel, bij Russell en Moore, met de *Tractatus* als dissertatie. Wittgenstein geeft ook colleges, en sommige daarvan zijn later verschenen, in de vorm van aantekeningen van studenten.

Zijn werk bestrijkt in deze periode een breed terrein: logica en wiskunde, betekenis, verificatie. Eind jaren dertig dicteert Wittgenstein aantekeningen ten behoeve van zijn studenten, *The Blue Book* en *The Brown Book*, die gelden als voorlopers van de *Philosophische Untersuchungen*. In 1939 volgt Wittgenstein Moore op als hoogleeraar, een post die hij zal bezetten tot 1947. Gedurende de Tweede Wereldoorlog werkt Wittgenstein als vrijwilliger, eerst als assistent in de apotheek van Guy's Hospital in London, later als laboratoriummedewerker in Newcastle, waar hij betrokken is bij onderzoek naar shockverschijnselen.

De *Philosophische Untersuchungen*, zijn tweede hoofdwerk, voltooit Wittgenstein in 1945. Hij schrijft er een voorwoord voor, maar stelt publicatie uit, en laat uiteindelijk het idee om zijn werk te publiceren definitief varen. Zijn aandacht verschuift, wiskunde en logica nemen een minder prominente plaats in, en Wittgenstein schrijft veel over de analyse van psychologische begrippen.

In 1947 geeft Wittgenstein zijn ordinariaat op, en hij brengt de laatste jaren van zijn leven afwisselend door in Ierland, de Verenigde Staten, en Engeland. Eind 1949 wordt de diagnose van prostaatkanker gesteld. Uiteindelijk sterft hij in 1951, in Cambridge. Vrijwel tot aan zijn dood werkt Wittgenstein aan filosofische problemen, en *Bemerkungen über die Farben* en *Über Gewißheit* zijn compilaties uit dat laatste werk.

Filosofische achtergrond

Wittgensteins filosofische achtergrond is zeer divers en heterogeen. Alhoewel het beeld dat soms wordt geschetst van Wittgenstein als iemand die vrijwel geen enkele filosofische voorkennis bezat, zeker overdreven is, is het wel zo dat Wittgenstein niet de systematische bekendheid met de geschiedenis of actuele filosofiebeoefening bezat die we tegenwoordig van een 'professioneel' filosoof verwachten. Maar hij bezat wel degelijk grondige kennis van bepaalde filosofen. Allereerst kende Wittgenstein natuurlijk het werk van Russell en Frege door en door, en was hij, later, goed op de hoogte van de resultaten van Hilbert, Gödel, en andere logici. Daarnaast was Wittgenstein uitstekend bekend met het werk van Plato, Augustinus, Aqu-

no, Kant, Kierkegaard en Schopenhauer, en had hij bijvoorbeeld ook delen van het werk van Heidegger gelezen. Ook niet-filosofen deden hun invloed gelden: zo heeft het werk van William James Wittgenstein lange tijd beziggehouden, evenals dat van de Gestalt-psycholoog Köhler. Andere invloeden komen van Freud, Spengler, Weininger, Lichtenberg, Frazer, Hertz, Boltzmann, Mauthner, Kraus.

Iets dat in Wittgensteins eigen werk vrijwel geheel ontbreekt is een expliciete, systematische uiteenzetting met de geschiedenis of met contemporain werk. Uitzonderingen worden gevormd door de werken van Russell en Frege, waarop de *Tractatus* duidelijk (zij het vaak impliciet) voortbouwt. Maar in Wittgensteins overige werk maken andere filosofen alleen zijdelings hun opwachting, en is er nergens sprake van een systematische vergelijking of discussie. Een goed voorbeeld wordt gevormd door § 1 van de *Philosophische Untersuchungen*, waarin Wittgenstein begint met een lang citaat uit Augustinus' *Belijdenissen*, dat hij alleen gebruikt om op een niet-historisch bedoelde wijze een systematische positie te karakteriseren, die hij vervolgens kritiseert. Ook in deze zin is Wittgensteins werk uitermate eigenzinnig.

Wittgenstein en de academische filosofie

Wittgenstein is zonder meer een van de meest invloedrijke filosofen van de twintigste eeuw, maar hij twijfelde bij tijd en wijle sterk aan de waarde van zijn eigen werk. Ook had Wittgenstein geen hoge dunk van academische filosofiebeoefening, en raadde hij zijn studenten aan om toch vooral van filosofie niet hun beroep te maken. Zijn mening over zijn academische collega's was hard, soms unfair, en de wijze waarop hij zich van zijn academische taken kweet was, op zijn zachtst gezegd, onorthodox.

In zekere zin heeft Wittgenstein dan ook niet echt school gemaakt. Er zijn zeker wel filosofen die in de lijn van zijn ideeën hebben verder gewerkt, maar een duidelijk 'programma' heeft Wittgenstein niet nagelaten. Dat de logisch positivisten Wittgenstein aanvankelijk als medestander verwelkomden, en de *Tractatus* beschouwden als een manifest waarin hun eigen opvattingen werden verwoord, berust grotendeels op een misverstand ten aanzien van Wittgensteins intenties met dat boek. Hoewel er zeker sprake is van een overeenkomstige visie op de juiste filosofische methode, en op de rol die de logica daarin heeft te spelen, gaan Wittgenstein en de logisch positivisten uit van radicaal verschillende uitgangspunten. Meer daarover later.

Kan men, met enige goede wil, de *Tractatus* nog opvatten als

een boek dat een bepaalde filosofische stelling tracht te verdedigen en uit te werken, Wittgensteins latere werk leent zich daar nauwelijks toe. Dat hangt samen met zijn ideeën over waar het in de filosofie over gaat: filosofie, zo zegt hij in *Philosophische Untersuchungen* (§ 128), formuleert geen stellingen: 'Zou je in de filosofie *stellingen* willen opstellen, dan zou het daarover nooit tot een discussie kunnen komen, omdat iedereen het er over eens zou zijn' (citaten uit de *Philosophische Untersuchungen* in dit hoofdstuk zijn ontleend aan de Nederlandse vertaling van Maarten Derksen en Sybe Terwee, die verschenen is in de Wittgenstein-editie, uitgegeven door Boom, Amsterdam). Filosofie beschrijft en ordent wat we eigenlijk al weten, met het doel misverstanden uit de weg te ruimen: 'Het werk van de filosoof is het bijeenbrengen van herinneringen met een bepaald doel' (§ 127).

Een ander aspect van zijn werk dat zeker het vormen van een school heeft bemoeilijkt is Wittgensteins persoonlijke stijl. De *Tractatus* is geschreven op een geheel eigen wijze die in niets doet denken aan een reguliere filosofische verhandeling. Maar ook de stijl van het late werk heeft een heel persoonlijk karakter, dat deels ook samenhangt met Wittgensteins visie op de aard van filosofische problemen: geen stellingen en argumenten pro en contra, maar minutieuze beschrijvingen en soms ogenschijnlijk absurde gedachte-experimenten. Ze vormen in Wittgensteins eigen woorden 'een verzameling van schetsen' gemaakt door iemand die vanuit telkens nieuwe richtingen een oud en vertrouwd landschap van problemen doorkruist.

En ten slotte is daar de idee van Wittgenstein als 'antifilosof': iemand die de traditionele filosofie verwerpt en haar overbodig wil maken. Distantie ten aanzien van de traditionele filosofiebeoefening is er bij Wittgenstein zeker, maar tegelijkertijd is hij de auteur van een omvangrijk filosofisch oeuvre dat voor een deel ook over traditionele filosofische problemen gaat. Zijn ambivalentie verwoordt hij zelf als volgt: 'De eigenlijke ontdekking is die, welke mij in staat stelt het filosoferen te beëindigen, wanneer ik wil. – Die de filosofie tot rust brengt, zodat ze niet meer door vragen gepijnigd wordt, die *haar zelf* ter discussie stellen' (§ 133). Zeker geen traditionele houding ten opzichte van filosofische problemen, maar ook geen louter negatieve.

Het is dus ook een misverstaan van Wittgensteins houding ten opzichte van de filosofie die een goed begrip van zijn werk, en een doorwerking van zijn ideeën lange tijd in de weg heeft gestaan.

Vroege en late Wittgenstein

In wat oudere secundaire literatuur, en zeker nog steeds in de vaak schematische overzichten van de filosofie van de twintigste eeuw,

wordt het werk van Wittgenstein scherp onderscheiden in twee fasen. Er is de vroege Wittgenstein, ‘Wittgenstein 1’, de auteur van de *Tractatus*, bondgenoot van de logisch positivisten in hun streven de logica op de troon te zetten van de metafysica. En er is de latere Wittgenstein, ‘Wittgenstein 2’, de auteur van de *Philosophische Untersuchungen*, de filosoof die geheel afstand heeft genomen van zijn vroege werk en de abstracte, formele logica heeft vervangen door analyse van de dagelijkse taal.

Dit beeld heeft lang de receptie van Wittgensteins werk bepaald, en heeft ten onrechte geleid tot een classificatie ervan als ‘typisch analytisch’. De classificatie is onjuist: Wittgenstein 1 is geen logisch positivist, en Wittgenstein 2 is geen filosoof van de gewone taal à la Austin. Natuurlijk zijn er grote, en fundamentele verschillen tussen die twee ijkpunten in Wittgensteins werk, de *Tractatus* en de *Philosophische Untersuchungen*, en het is begrijpelijk dat deze tweedeling is omarmd in de jaren zestig, toen deze twee werken vrijwel het enige materiaal vormden waarop men een beeld van Wittgensteins opvattingen kon baseren. Maar toen steeds meer van Wittgensteins omvangrijke filosofische nalatenschap in druk verscheen, bleek dat deze eenvoudige tweedeling, en (daarmee) ook de indeling van Wittgenstein in de stroming van de analytische filosofie, onhoudbaar is. Naast verschil, is er continuïteit. Naast gebruik van typisch analytische methoden, zijn er overeenkomsten met continentale denkwijzen. Naast aandacht voor logische en taalfilosofische kwesties is er een intensieve bemoeienis met ethische en religieuze vraagstellingen.

Met dit in gedachten, moeten we ons in wat volgt toch beperken tot een schets van enkele hoofdpunten uit de *Tractatus* en de *Philosophische Untersuchungen*.

2 **Het vroege werk**

Uitgangspunt

De *Tractatus* is revolutionair, maar staat toch in de traditie: Wittgenstein tracht erin een bekend doel te bereiken met nieuwe middelen. De opgave die de *Tractatus* stelt, is een vertrouwde: het bepalen van de grenzen van het denken – een inzet die kenmerkend is voor een groot deel van de moderne filosofie. Wittgensteins methode daarentegen is nieuw: hij wil die grenzen trekken via de taal. De *Tractatus* vertegenwoordigt daarmee de zogenaamde *linguistic turn* (*talige wending*) in de filosofie. Een wending die is begonnen bij Frege en die in de *Tractatus* vooral als een methodische vernieuwing verschijnt: de

logica wordt de basis waarop de filosofie rust.

Minstens even belangrijk voor een goed begrip van de *Tractatus* is het tweevoudig karakter ervan: voor Wittgenstein gaat het boek niet alleen over logica, maar ook over ethiek. In een brief aan Ludwig Ficker, die destijds overwoog het manuscript in zijn tijdschrift 'Der Brenner' te publiceren, schrijft Wittgenstein:

...mijn werk bestaat uit twee delen: uit het deel dat hier ter tafel ligt, en uit alles dat ik *niet* geschreven heb. En precies dat tweede deel is het belangrijke deel. Het ethische wordt namelijk door mijn boek als het ware van binnenuit begrensd.

De structuur van de Tractatus

De structuur van de *Tractatus* kan uit deze twee uitgangspunten worden afgeleid. Primair is de scheiding tussen 'ethiek' en 'natuurwetenschap': tussen dat waarover we niet kunnen spreken en het domein van het denken, redeneren, argumenteren. Die scheiding kan worden gemaakt als duidelijk is waarover we *wel* kunnen denken: het domein van denken moet dus worden bepaald. Dat, zo stelt Wittgenstein, kan niet direct worden gedaan: om de grenzen van het denken *in* het denken te bepalen zouden we wat niet denkbaar is moeten denken, en dat kan niet. De aanname dat elke gedachte in (een of andere) taal kan worden uitgedrukt, biedt een oplossing: want de grenzen van betekenisvol taalgebruik kunnen wel 'van binnenuit' worden getrokken, dankzij de logische structuur die aan de taal ten grondslag ligt. De totaliteit van betekenisvolle uitspraken kan worden gedacht als opgebouwd uit kleinste betekenisvolle delen. Er is dan een algemene theorie over betekenis nodig, een die uitlegt hoe uitdrukkingen van wat voor taal dan ook betekenis kunnen hebben. De theorie die Wittgenstein in de *Tractatus* ontwikkelt, de zogenaamde *afbeeldingstheorie*, legt betekenis uit in termen van een afbeeldingsrelatie tussen een *zin* en een *situatie*. En dat houdt in dat er ook een ontologie, een theorie over de structuur van de werkelijkheid, moet worden gegeven.

Bij dit alles functioneert de logica als *transcendentiaal raamwerk*: de logica is de absolute en ultieme basis waarop de gehele theorie wordt geconstrueerd. Zowel de taal, en daarmee het denken, als de werkelijkheid hebben een fundamentele logische structuur, en het is dankzij deze gedeelde structuur dat taal, denken, en werkelijkheid aan elkaar gerelateerd zijn.

Ontologie

In de ontologie, of *zijnsleer* van de *Tractatus* bestaat de wereld uit *feiten*, niet uit dingen. Feiten zijn bestaande, gerealiseerde, situaties. Situaties zijn complexe gehelen, opgebouwd uit kleinste elementen: de *standen van zaken*. Deze standen van zaken zijn onderling logisch onafhankelijk: elke stand van zaken kan bestaan of niet bestaan, zonder dat dit gevolgen heeft voor het bestaan of niet-bestaan van andere standen van zaken (maar wel uiteraard voor dat van situaties). Standen van zaken zijn op hun beurt opgebouwd uit 'objecten'. Deze objecten zijn voor Wittgenstein geen materiële objecten, maar vormen een abstracte ontologische categorie. Objecten kunnen op bepaalde wijzen combineren tot grotere gehelen, de standen van zaken. Deze combinatiewijzen noemt Wittgenstein de vorm van objecten, en ook deze vorm is abstract en logisch: de ultieme vorm van elke werkelijkheid is een logische vorm.

Omdat alle mogelijke standen van zaken opgebouwd zijn uit dezelfde 'voorraad' objecten, noemt Wittgenstein de objecten de substantie van de werkelijkheid. Het verschil tussen de feitelijke werkelijkheid en een mogelijke werkelijkheid is dus alleen gelegen in welke standen van zaken, en daarmee situaties, feitelijk gerealiseerd zijn. Maar elke werkelijkheid put uit dezelfde mogelijkheden, en die mogelijkheden zijn uiteindelijk logisch van aard.

Betekenis

Het begrip 'logische vorm' speelt ook een centrale rol in de betekenis-theorie die Wittgenstein in de *Tractatus* ontvouwt. Deze theorie, die bekend staat als de 'afbeeldingstheorie' van betekenis, gaat ervan uit dat een beeld een afbeelding vormt van een mogelijke situatie. De zin of 'afbeelding' 'De kat ligt op de mat', is zo een beeld van een mogelijke situatie – 'mogelijk', want de afgebeelde situatie kan wel of niet gerealiseerd zijn. Die afbeeldingsrelatie berust op twee dingen: een correlatie van elementen in het beeld met elementen in de afgebeelde situatie, en identiteit van de vorm van beeld en situatie. Uiteraard kan een beeld materieel gezien verschillende vormen aannemen, maar de onderliggende vorm moet uiteindelijk als een abstracte, logische vorm kunnen worden geïdentificeerd.

Deze identiteit-van-(logische)-vorm van taal en werkelijkheid is een heel sterke aanname, die Wittgenstein verlost van een aantal traditionele problemen. Zo hoeft zijn begrip van betekenis geen beroep te doen op een mentale handeling om uit te leggen hoe een uitspraak betrekking kan hebben op een situatie: taal en werkelijkheid 'weerspiegelen' elkaar. Die spiegeling is er; de spreker hoeft

niet ook nog eens de ‘bedoeling’ of iets dergelijks te hebben, om zijn uitspraken op de werkelijkheid te betrekken. De prijs die Wittgenstein daarvoor betaalt, is dat zowel taal als werkelijkheid heel abstracte, in wezen zuiver logische begrippen worden.

De opbouw van de taal weerspiegelt ook de opbouw van de werkelijkheid. Betekenisvolle uitspraken corresponderen met situaties, en zoals de laatsten zijn opgebouwd uit standen van zaken, zo worden de eersten gezien als opgebouwd uit elementaire zinnen: van elkaar logisch onafhankelijke, kleinste betekenisvolle eenheden. Elementaire zinnen op hun beurt zijn opgebouwd uit namen, die corresponderen met de objecten die de standen van zaken vormen.

Omdat de fundamentele vorm van taal en werkelijkheid een logische is, kan de logica worden gebruikt om aan te geven hoe de totaliteit van alle betekenisvolle zinnen is opgebouwd: via logische combinatieprincipes uit elementaire zinnen. Dat houdt in dat die totaliteit ‘van binnenuit’ gekarakteriseerd wordt: in de uitleg van wat een betekenisvolle zin is, hoeft geen beroep te worden gedaan op niet-betekenisvolle zinnen. De principes waarmee we betekenisvolle zinnen bouwen, tonen zelf welke zinnen mogelijk zijn en welke onmogelijk (betekenisloos). Door nu gedachten te identificeren met betekenisvolle zinnen verkrijgt Wittgenstein de gewenste karakterisering van ‘datgene waarover we kunnen denken’: het is precies datgene waarover we kunnen spreken.

Noodzakelijkheid

Een belangrijk kenmerk van het zeggbare (en dus ook van het denkbare) is dat het betrekking heeft op *contingenties*, dat wil zeggen op situaties die zowel het geval kunnen zijn, als ook niet gerealiseerd kunnen zijn in de werkelijkheid. De uiteindelijke bouwstenen, de standen van zaken, zijn, zo zagen we, logisch onafhankelijk van elkaar. Dat houdt ook in dat er voor elke stand van zaken een mogelijke werkelijkheid is waarin deze gerealiseerd is, en een waarin dat niet zo is. En dat geldt ook voor de situaties die uit standen van zaken zijn opgebouwd.

De elementaire zinnen weerspiegelen het contingente karakter van standen van zaken: zij zijn contingent in de zin dat ze zowel waar als onwaar kunnen zijn. En complexe betekenisvolle zinnen, afbeeldingen immers van situaties, zijn eveneens contingent. Wat ze uitdrukken kan het geval zijn, maar net zo goed niet. Er is dus altijd een mogelijke werkelijkheid die ze waar maakt, én een mogelijke werkelijkheid die ze onwaar maakt.

De logische regels die de totaliteit van alle betekenisvolle zin-

nen karakteriseren behouden dat karakter, met twee uitzonderingen: *tautologieën* en *contradicties*. Tautologieën zijn zinnen die altijd waar zijn (bijvoorbeeld zinnen van de vorm ‘p of niet-p’). Contradicties zijn in alle omstandigheden onwaar (bijvoorbeeld zinnen van de vorm ‘p en niet-p’). Wittgenstein karakteriseert ze als grensgevallen van betekenisvolle combinatie. Ze hebben geen betekenis omdat ze geen contingente situatie afbeelden. Toch zijn ze, zo stelt Wittgenstein, niet ‘onzinnig’: zulke zinnen zeggen weliswaar niets, maar ze tonen wel iets, namelijk de logische vorm van de werkelijkheid (en dus van de taal en het denken).

Maar er zijn ook andere uitspraken die we normaal gesproken niet als contingent beschouwen, zoals wiskundige en ethische beweringen of bepaalde natuurkundige principes, en de vraag is wat daarvan dan de status is. Aan die vraag wijdt Wittgenstein in het laatste gedeelte van de *Tractatus* de nodige aandacht. We bespreken daarvan twee voorbeelden.

Filosofische uitspraken, die de pretentie hebben meer te zijn dan een beschrijving van een contingente werkelijkheid, hebben in Wittgensteins optiek een therapeutische taak. Filosofische analyse heeft als doel ‘ontmaskering’ en ‘verheldering’: het laat zien wat de grenzen van het zegbare (en dus van het denkbare) zijn, en maakt inzichtelijk welke logische principes daaraan ten grondslag liggen. Een filosofische bewering is dus geen betekenisvolle bewering, maar kan desalniettemin wel een functie hebben.

De doelstelling van de *Tractatus* is, zo zagen we eerder, nauw verbonden met een ethische pointe: waar het Wittgenstein (mede) om gaat is het domein van ethische waarden ‘veilig te stellen’ ten opzichte van wetenschappelijke of filosofische speculaties. Ethische waarden zijn in Wittgensteins visie absoluut en daarmee noodzakelijk. Betekenisvolle uitspraken erover zijn dus niet mogelijk. Dat lijkt te leiden tot een paradox: enerzijds heeft de ethiek betrekking op een fundamenteel aspect van ons leven, anderzijds correspondeert niets in de wereld met een ethische bewering. Hoe heeft het ethische dan betrekking op de wereld waarin wij leven en handelen?

De sleutel tot een oplossing van deze ogenschijnlijke tegenstrijdigheid ligt in een juiste interpretatie van het begrip ‘wereld’. De werkelijkheid die kan worden onderzocht en beschreven en waarover we kunnen argumenteren en redeneren, is niet *de* wereld, maar een aspect ervan: het is de wereld zoals en in zoverre deze voor taal en denken toegankelijk is. Maar de wereld is meer dan dat: in ons *handelen*, zo zegt Wittgenstein, komen ethische waarden tot uitdrukking, en dat is een ander aspect van de wereld. Die dimensie van de

wereld is die van de werkelijkheid als een samenhangend geheel, in tegenstelling tot de atomistische werkelijkheid van de taal en het denken, waar iedere stand van zaken onafhankelijk is van iedere andere, en geen enkele situatie noodzakelijk het geval is.

Enkele kenmerken

Een aantal kenmerken van de filosofie van de *Tractatus* willen we hier vermelden, omdat ze laten zien waarin precies de overgang met het latere werk bestaat. In zekere zin staat de *Tractatus* nog steeds in de filosofische traditie, en de breuk tussen het latere werk en die traditie is vele malen groter.

Allereerst is daar het *absolutisme* (of: monisme) dat de *Tractatus* kenmerkt: er is maar één logica, en die vormt de fundering van het gehele bouwwerk van ontologie, betekenis, taal, wetenschap en filosofie. Parallel daaraan is het vroege werk ook duidelijk absolutistisch ten aanzien van ethiek en waarden.

Dan is er het *subject-denken*. In lijn met de traditie, en mede onder invloed van Schopenhauer (en, via de laatste, Kant) is de theorie van de *Tractatus* gevormd door de tegenstelling subject-object, bewustzijn-wereld. Uiteraard worden de begrippen in deze tegenstelling in de *Tractatus* anders ingevuld dan in de filosofische traditie – daarin bestaat de talige wending grotendeels – maar de oppositie als zodanig staat nog overeind. En ze leidt daarmee ook tot traditionele problemen, zoals dat van de mogelijkheid om kennis te hebben van een ander bewustzijn, het scepticismeprobleem en solipsisme.

Ten slotte wordt de *Tractatus* ook gekenmerkt door een *funderingsdenken*. In de traditie is er het zoeken naar een fundering van wat niet zeker is (zoals empirische kennis) in wat wel onbetwifelbaar zeker is – bijvoorbeeld wiskundige kennis, of het cartesiaanse ‘Ik denk, dus ik ben’. Ook dit thema wordt in de *Tractatus* anders ingevuld – de benadering is niet kentheoretisch, maar logisch – maar het traditionele ideaal van fundering blijft aanwezig, met daaraan gekoppeld de idee van filosofische analyse als onderzoek van de ‘diepte’, dat wil zeggen van het wezen ‘achter’ of ‘onder’ de verschijnselen. In het latere werk worden deze drie uitgangspunten verworpen, en wordt zo op veel radicalere wijze afscheid genomen van de traditie.

3 Het late werk

Zoals al eerder is vermeld, is Wittgensteins latere werk zeer omvangrijk, en bestaat het uit veel meer dan alleen de *Philosophische Unter-*

suchungen, dat daarvan wel het meest bekend is. Maar het is niet alleen omvangrijk, maar ook zeer breed: vele uiteenlopende onderwerpen worden er in behandeld. Uiteraard is er veel aandacht voor betekenis, en daarmee samenhangende kwesties: de rol van mentale handelingen zoals bedoelen en begrijpen, de aard en status van (taal)regels, de (on)mogelijkheid van een privé-taal, enzovoort. Maar er is meer. Vrijwel vanaf zijn terugkeer tot de filosofie tot enkele jaren voor zijn dood, hield Wittgenstein zich steeds weer bezig met problemen in de filosofie van de wiskunde: de aard van het getalbegrip, de implicaties van Gödels onvolledigheidsstellingen, de relatie tussen wiskunde en praktisch handelen, de betekenis van wiskundige uitspraken en de relatie met bewijzen. Met name vanaf het eind van de dertiger jaren werkte Wittgenstein ook aan filosofische aspecten van psychologische begrippen, en, daarmee samenhangend, aan vragen rond bewustzijn, introspectie, en dergelijke. Verder zijn er manuscripten en aantekeningen van colleges over esthetica, psychoanalyse en de verhouding tussen oorzaak en reden, de status van religieuze overtuigingen, de analyse van mythen, kleuren, enzovoort. En in de laatste jaren hield Wittgenstein zich zowaar ook bezig met kwesties die we kentheoretisch kunnen noemen: verklaring, zekerheid, twijfel, kennis.

Kenmerken

Het zal duidelijk zijn dat het volstrekt onmogelijk is aan al die ideeën en analyses in kort bestek recht te doen, en dat we ons moeten beperken tot een paar illustratieve voorbeelden. Alvorens daartoe over te gaan, is het voor een juist begrip van het late werk goed iets te zeggen over de overgangsfase.

Een van de eerste problemen waaraan Wittgenstein werkt is het probleem van conceptuele noodzakelijkheid. In het atomistische model van de *Tractatus* moet een relatie van uitsluiting, zoals die bestaat tussen bijvoorbeeld de uitspraken 'Dit is rood' en 'Dit is blauw', worden geanalyseerd als een geval van logische uitsluiting: of de ene of de andere situatie is gerealiseerd. In de *Tractatus* had Wittgenstein nog beweerd dat dat inderdaad het geval is. Maar een poging om dat uitgangspunt daadwerkelijk uit te werken, stuitte op onoverkomelijke problemen, die hem uiteindelijk doen concluderen dat het niet logisch onafhankelijke, elementaire zinnen zijn die de basis van de taal vormen, maar samenhangende complexen van zinnen, de zogenaamde 'zinssystemen'.

Waar Wittgenstein in eerste instantie dergelijke zinssystemen tracht te analyseren als strikte calculi (formele regelsystemen), komt

hij uiteindelijk tot het veel flexibelere begrip ‘taalspel’ als de basisnotie in termen waarvan betekenis en taal worden begrepen. Daarover straks meer. Belangrijk is dat met het opgeven van de atomistische visie van de *Tractatus* Wittgenstein overgaat van een monistische naar pluralistische opvatting, en dat de logica haar geprivilegieerde positie verliest.

Taalspelen komen in allerlei vormen voor en berusten niet op één logische basis, maar komen uiteindelijk voort uit het menselijke handelen: ‘Als ik door de redenen heen ben, stuit ik op de harde rots, en mijn spade verbuigt. Ik ben dan geneigd te zeggen: “Zo handel ik gewoon”’ (*Philosophische Untersuchungen*, § 217). Hier neemt Wittgenstein een wat we kunnen noemen ‘praktische wending’: niet de logica is het fundament, maar het handelen. Betekenis wordt niet langer exclusief opgevat in termen van een relatie tussen taal en werkelijkheid, maar wordt gezien als iets dat intrinsiek is aan ons handelen, onze menselijke zijswijze.

Deze relatie tussen taalspel (betekenis) en handelen is er niet een van fundering: de idee van een logische structuur waarop alle taal berust is verlaten, en het handelen is niet dat wat onze taalspelen rechtvaardigt, het is waaruit ze voortkomen, wat ze hun zin verleent. Dit zijn enkele heel algemene kenmerken van Wittgensteins latere werk. In wat volgt zullen we trachten ze iets concreter te maken door enkele centrale begrippen uit de *Philosophische Untersuchungen* nader toe te lichten.

Betekenis en taalspelen

Wittgenstein gebruikt de term ‘(taal)spel’ als middel om bepaalde associaties op te wekken; om bepaalde aspecten van de wijze waarop onze taal werkt onder de aandacht te brengen. De term is niet bedoeld als aanduiding van een begrip dat zich in een definitie laat vangen. Enkele van die aspecten zijn de volgende.

Allereerst benadrukt Wittgenstein de verwevenheid van verbale met niet-verbale handelingen en middelen. Een taalspel bestaat niet louter uit uitspraken (beweringen, vragen, bevelen, en dergelijke), maar omvat ook die niet-verbale aspecten van ons handelen waarmee ons taalgebruik verbonden is: ‘Ik zal ook het geheel: de taal en de activiteiten waarmee ze verweven is, het “taalspel” noemen’ (§ 7). Taal is ingebed in ons dagelijks leven, en kan alleen als onderdeel daarvan begrepen worden. Er is dus geen strikt onderscheid tussen talige en niet-talige elementen. In een taalspel waarin het er om gaat objecten met een bepaalde kleur te selecteren, waarbij gebruik gemaakt wordt van kleurstenen, moeten deze stenen als integraal onder-

deel van het taalspel worden beschouwd: ‘Het meest natuurlijk, en het minst verwarrend, is het wanneer we de staaltjes tot het gereedschap van de taal rekenen’ (§ 16).

Het gebruik van de term ‘(taal)spel’ benadrukt ook het open karakter van de taal. Zoals de regels van een spel niet alle omstandigheden waarin het wordt gespeeld vastleggen, en mede daarom in de loop der tijd evolueren, is er een variëteit aan manieren om taal te gebruiken, die ook voortdurend kunnen worden aangepast aan veranderende omstandigheden.

De analogie met spelen laat ook zien dat taalgebruik, net als de meeste spelen, geen individuele bezigheid is, maar iets waarin verschillende mensen participeren, en dat dus een context vormt waarin coördinatie en communicatie tussen de deelnemers van essentieel belang is. Taal is iets dat we van elkaar leren en dat we met elkaar gebruiken, en deze sociale dimensie komt ook in de wijze waarop taal functioneert tot uitdrukking.

En ten slotte: taal is niet uniform. Zoals de regels van een spel van uiteenlopende aard zijn, en verschillende aspecten ervan beregelen, zo hebben ook de regels van de taal betrekking op elementen die op uiteenlopende wijzen functioneren: ‘Maar hoe wij woorden in soorten groeperen, zal van het doel van de indeling afhangen, – en van onze voorkeur’ (§ 17). Sommige woorden functioneren als aanduidingen voor objecten, zoals de traditie (inclusief de *Tractatus*) wil, maar andere hebben op andere wijze betekenis, en het heeft geen zin al deze manieren waarop wij woorden gebruiken, en deze dus betekenis hebben, onder één noemer te brengen.

Familiegelijkenis

Een centraal begrip in Wittgensteins denken over taalspelen is dat van een *familiegelijkenis*. Het ligt namelijk voor de hand te denken dat ondanks alle verschillen tussen taalspelen er toch een gemeenschappelijk kenmerk moet zijn. Waarom zouden we ze anders allemaal met dezelfde term aanduiden? Maar Wittgenstein beschouwt die neiging als een (filosofisch) misverstand: ‘Zeg niet: “Ze moeten iets gemeen hebben” ... maar *kijk*, of ze allemaal iets gemeen hebben’ (§ 66).

Zo’n domein van verschijnselen dat we als eenheid beschouwen en benoemen, maar dat toch niet gekarakteriseerd kan worden in termen van een ‘essentie’ die aan alle verschijnselen gemeenschappelijk is, vertoont wat Wittgenstein noemt een ‘familiegelijkenis’: de gelijkenissen tussen de verschijnselen ‘overlappen en kruisen elkaar’ zoals de ‘gelijkenissen tussen de leden van een familie’ (§ 67). Het idee van een familiegelijkenis staat lijnrecht tegenover de traditionele

wezensdefinitie, waarin een begrip wordt gekarakteriseerd in termen van noodzakelijke en voldoende voorwaarden. Want waar het Wittgenstein om gaat is niet dat we (nog) niet in staat zijn om een begrip zoals taal naar het wezen te definiëren, maar dat zo'n definitie er niet is: taal (maar ook: spel, getal, enzovoort) is geen begrip dat één vaste definitie toelaat, maar een verzameling van allerlei, op uiteenlopende wijzen samenhangende verschijnselen. De vraag naar precisie (dat wil zeggen naar noodzakelijke en voldoende voorwaarden) is dwangmatig, en komt voort uit filosofische vooronderstellingen, niet uit observaties aangaande de wijze waarop we feitelijk met (veel) begrippen omgaan.

Een familiebegrip laat dus geen definitie toe, en heeft daarom geen vaste, scherpe grenzen. Wat er onder valt, verandert, en is deels ook simpelweg niet vastgelegd. Deze inherente vaagheid, zo stelt Wittgenstein, hindert ons niet, en doet aan de praktische toepasbaarheid van een begrip in het algemeen niets af. Grenzen zijn er dus niet, al kunnen we ze uiteraard wel trekken als dat voor een bepaald doel nuttig zou zijn. Echter, dat is dan gebaseerd op praktische overwegingen, en onthult niet iets dat het begrip werkelijk zou inhouden.

Een voorbeeld van een familiebegrip dat Wittgenstein zelf geeft, is het begrip 'spel'. In sommige spelen gaat het om winst en verlies, maar in het spel van kinderen speelt dit geen rol; er zijn spelen die meer dan één speler nodig hebben, maar er is ook zoiets als patientie; toeval en behendigheid spelen in verschillende spelen een uiteenlopende rol; enzovoort. Soms is het noodzakelijk om een strikte definitie te geven, bijvoorbeeld in een juridische context van het begrip 'kansspel'. Maar dat betekent niet dat kans of toeval in andere spelen geen rol speelt. Zo'n nadere bepaling berust dus niet op een intrinsiek kenmerk.

Wittgensteins begrip van familiegelekenis sluit volgens hem ook aan bij de wijze waarop we begrippen leren. Als we iemand uitleggen wat een spel is, dan doen we dat door voorbeelden te geven, door misschien een paar spelletjes te doen, te wijzen op anderen die spelen, en door aan die voorbeelden toe te voegen: 'dat, *en soortgelijke dingen*, noem je "spelen"' (§ 69). In deze uitleg zit overigens een belangrijke verwijzing besloten, namelijk die naar een kenmerkend menselijk vermogen: deze wijze van leren berust op het kunnen herkennen van analogieën, overeenkomsten tussen ogenschijnlijk uiteenlopende gevallen, en is een vermogen dat we blijkbaar met elkaar delen.

Regels

De sociale dimensie die in het leren van begrippen en woorden aanwezig is, komt ook tot uitdrukking in de wijze waarop Wittgenstein het feitelijke gebruik ervan analyseert.

De betekenis van een woord is verbonden met een regel, een voorschrift dat bepaalt wat een juiste en wat een onjuiste toepassing van dat woord is. De status van deze regels, en met name het normatieve aspect ervan, vormt een belangrijk onderwerp in de *Philosophische Untersuchungen* (maar komt ook aan de orde in Wittgensteins beschouwingen over wiskunde). Wittgenstein begint ermee, te beargumenteren dat de gangbare (mentalistische en platonistische) opvattingen over regels geen rekenschap kunnen geven van het normatieve karakter ervan: een mentaal of abstract object kan als zodanig, uit zichzelf, geen toepassing afdwingen. Het heeft altijd een *interpretatie* nodig om te bepalen of een gegeven toepassing er wel of niet aan voldoet. Bijvoorbeeld, een mentaal beeld dat we met een woord associëren, kan volgens Wittgenstein niet functioneren als (representatie van) de regel voor het concrete gebruik van het woord: om te bepalen of dit beeld op dit object past, hebben we een regel nodig die ons vertelt hoe we dit beeld moeten gebruiken. Het beeld zelf moet dus ook van een interpretatie worden voorzien.

Maar een beroep op interpretaties helpt niet. Immers, een interpretatie is zelf weer een mentaal of platoons object, en mist dus ook weer het vereiste normatieve karakter. En dat betekent dat interpretatie uiteindelijk niet datgene is waarin een regel, en dus betekenis, kan worden gefundeerd. Elke poging om betekenis uit te leggen met een beroep op interpretaties die als mentaal of als platoons 'object' de individuele taalgebruiker ter beschikking staan, leidt tot een *regressus ad infinitum*.

Vervolgens ontwikkelt Wittgenstein een optiek op regels en het volgen van regels, waarin wat hij noemt 'praktijken' (of 'instituties') een sleutelrol spelen. Deze analyse introduceert hij nadat hij, op zijn karakteristieke wijze, ons in een staat van verwarring heeft gebracht. Hij wijst er op dat in het proces waarin we iemand een regel leren, altijd slechts een beperkt aantal toepassingen een rol kunnen spelen. Deze toepassingen worden normatief beoordeeld: we leren en toetsen het geleerde door van toepassingen te zeggen dat deze correct of incorrect zijn. Maar op nieuwe toepassingen, dat wil zeggen toepassingen die volgen nadat het leerproces is afgesloten, hebben deze oordelen geen betrekking, en de vraag rijst hoe we daarover dan toch *normatieve* oordelen kunnen vellen en rechtvaardigen. Wat het leerproces dus in ieder geval niet doet, is ons de beschikking geven

over een regel als een mentaal of abstract object – een dergelijk object heeft immers geen normatieve kracht –, en het lijkt er dus op alsof elke nieuwe toepassing een stap in het duister is, een kwestie van het volgen van een causale dwang die door het leerproces is veroorzaakt.

Maar als we het volgen van regels als een louter *stimulus-respons*-proces opvatten, zien we volgens Wittgenstein iets over het hoofd: training, leren, maakt altijd deel uit van een bestaande praktijk: ‘iemand richt zich slechts naar een wegwijzer voorzover er een vast gebruik, een gewoonte, bestaat’ (§ 198). Leren is ingevoerd worden in een praktijk, en toepassen is het deelnemen aan die praktijk, en in de praktijk is de normatieve kracht van regels gewaarborgd.

Deze visie op regels en het volgen van regels heeft belangrijke consequenties: betekenis is uiteindelijk iets dat zich alleen in termen van een taalgemeenschap laat uitleggen. En individuele taalgebruikers zijn competent voor zover ze deel uit maken van zo’n gemeenschap, en aan de daarin vigerende praktijken deelnemen. Taal is dus geen individueel ‘bezit’.

4 Wittgensteins bijdragen aan de filosofie

Zoals we zagen staan de doelstellingen van de *Tractatus* duidelijk in de traditie (met name die van Kant). De methode, daarentegen, is nieuw. Het kritische doel van de *Tractatus*, de bepaling van de grenzen van het denken, moet worden bereikt via een omweg, namelijk door een bepaling van de grenzen van dat wat gezegd kan worden. En de logica speelt daarin een sleutelrol. Aan deze talige wending, die kenmerkend kan worden genoemd voor een belangrijk deel van de filosofie in de twintigste eeuw, heeft Wittgensteins vroege werk een belangrijke bijdrage geleverd.

Deze opvatting over de juiste methode van de filosofie hangt uiteraard nauw samen met een idee over het doel ervan. Dat is primair therapeutisch: ‘Het doel van de filosofie is de logische verheldering van gedachten.’ (*Tractatus*, 4.111). Dit idee, dat filosofie verheldering moet bieden, sluit aan bij Wittgensteins visie op de bron van (veel) filosofische problemen: deze ontstaan, zo zegt hij in het voorwoord van de *Tractatus*, door ‘een verkeerd begrip van de logica van onze taal’. Inzicht in de logica die aan alle taal ten grondslag ligt, laat dan zien dat veel filosofische vraagstellingen ‘onzinnig’, in de zin van ‘betekenisloos’, zijn. De logica functioneert hier dus zowel als analyse-instrument als ook als uiteindelijke fundering. In die zin is de *Tractatus* zelf natuurlijk wel degelijk een filosofische onderneming: Witt-

gensteins anti-filosofische houding geldt dus niet de filosofie als zodanig. Er blijft filosofie over, zij het van een heel bepaalde soort.

Een therapeutische doelstelling is ook in het late werk terug te vinden: 'De filosofie is een strijd tegen de beheksing van ons verstand door de middelen van onze taal' (*Philosophische Untersuchungen*, § 109). Ook hier is de taal dus het aanknopingspunt, en is een juist begrip daarvan noodzakelijk om filosofische problemen tot een oplossing te brengen. In de *Tractatus* ging het daarbij om inzicht in de onderliggende logica, in het late werk, waarin de logica haar geprivilegieerde positie heeft verloren, is inzicht in het dagelijks gebruik de sleutel. De traditionele filosofie tracht het wezen van bepaalde concepten ('weten', 'zijn', 'propositie') te doorgronden, maar alleen in een dagelijkse praktijk, in een taalspel dat verbonden is met andere aspecten van ons handelen, hebben woorden een betekenis, en (veel) filosofische problemen ontstaan doordat die band wordt losgemaakt: '...filosofische problemen ontstaan als de taal *vrijaf heeft*' (§ 38).

Naast overeenkomst, in de therapeutische doelstelling, is er dus ook verschil: waar de *Tractatus* in zekere zin zelf een wezensanalyse (van 'taal', 'betekenis', en dergelijke) vormt, is in het late werk het dagelijkse gebruik, de 'oppervlakte' van de taal, het uiteindelijke criterium.

Ook in het late werk is de kritiek op de gangbare filosofie niet bedoeld om filosofische analyse als zodanig te verwerpen. Waar het Wittgenstein om gaat, is de filosofie te hervormen: geen wezensanalyse, maar beschrijving; geen streven naar absolute fundering, maar het bieden van een overzicht van de talloze wijzen waarop taal functioneert, in samenhang met het handelen. Dat dient te resulteren in een andere houding, een andere manier waarop we tegen onszelf en de wereld waarin we leven *kunnen* aankijken. 'Beelden', zienswijzen, zijn verbonden met praktijken, *levensvormen*. Er is niet slechts één, juiste zienswijze, zoals er niet slechts één manier is om een woord of een begrip te gebruiken. Een zienswijze is juist, of beter gezegd: nuttig, als ze samenhangt met ons handelen, en ons in staat stelt daaraan zin te geven.

Binnen de taalfilosofie is de invloed van Wittgensteins opvattingen duidelijk aanwijsbaar, zij het dat deze soms een vorm heeft aangenomen waarvan men zich kan afvragen of die in overeenstemming is met de geest van zijn werk. Het vroege werk is van groot belang geweest voor de stroming van het logisch positivisme, en, mede langs die weg, voor logische benaderingen van taal en betekenis. Deze logische benaderingen zijn tot op de dag van vandaag binnen de taalkundige en filosofische semantiek dominant, en hebben ook dui-

delijke invloed op sommige ontwikkelingen in de computerlinguïstiek en het onderzoek naar artificiële intelligentie. De ideeën over taalspelen, en over de relatie tussen taal en handelen, uit *Philosophische Untersuchungen* zijn van eminent belang voor de zogenaamde ‘taalhandelingsstheorie’, vooral bekend van het werk van Austin en Searle. Daarnaast zijn Wittgensteins analyses van regels en het volgen van regels van grote invloed op opvattingen over linguïstische competentie, het begrip ‘taal’, de relatie tussen taal en denken, enzovoort.

Maar Wittgensteins invloed is zeker niet beperkt tot de taal filosofie. Zijn argumentatie omtrent de mogelijkheid van een privétaal, bijvoorbeeld, is zeer relevant voor een van de centrale problemen van de zogeheten *philosophy of mind*, namelijk de (on)houdbaarheid van het cartesiaanse dualisme van lichaam en geest. In het verleden daarvan wordt ook in meer filosofische beschouwingen in de artificiële intelligentie en de cognitieve psychologie aandacht besteed aan Wittgensteins ideeën.

Binnen de kentheorie formuleert Wittgenstein radicale inzichten ten aanzien van vragen rond reductionisme en fundering, scepticisme en relativisme. Hier is vooral zijn laatste werk, *Über Gewißheit*, van belang. Dat werk biedt duidelijke aanknopingspunten met pragmatistische benaderingen van kennis en wetenschap – benaderingen waarin de vraag naar de waarheid van wetenschappelijke theorieën met name wordt gekoppeld aan de vraag of ze ‘werken’.

Wittgensteins opvattingen over de status van wiskundige en logische theorieën behoren wellicht tot de meest controversiële delen van zijn werk. Ze zijn in de loop der tijd op uiteenlopende wijze geïnterpreteerd, en hebben (nog) niet veel navolging gevonden. Maar sommige van zijn ideeën beginnen elders weerklank te vinden, met name in het denken rond artificieel redeneren.

Wittgenstein is een van de sleutelfiguren in de talige wending die een belangrijk deel van de twintigste-eeuwse filosofie kenmerkt. De idee dat de analyse van de taal het beginpunt vormt in de analyse van alle fundamentele filosofische problemen, wordt in de *Tractatus* op unieke wijze verwoord. En hoewel er tussen *Tractatus* en *Philosophische Untersuchungen* een duidelijke verschuiving plaats heeft gevonden in de verhouding tussen logica en taal, blijft ook in het late werk de taal een centrale rol spelen.

Aan deze talige wending voegt Wittgenstein in dat latere werk nog iets, toe, iets dat we een ‘praktische wending’ hebben genoemd: de idee dat we alleen in de context van het *handelen* de taal, het denken, subjectiviteit en dergelijke kunnen begrijpen. Hiermee neemt Wittgenstein afscheid van het ‘subject-denken’, dat de filosofie zo

lang heeft gedomineerd en waarin een fundamentele oppositie tussen subject en object (wereld) het uitgangspunt vormt. Het resultaat is een filosofie die uiteindelijk niets anders doet dan een fenomenologisch onderzoek bedrijven naar de rol die begrippen spelen in ons (dagelijks, wetenschappelijk) leven.

Een dergelijk onderzoek is niet (louter) een conceptuele analyse, waarin formele relaties tussen begrippen worden onderzocht, noch is het een zuiver empirische beschrijving van de wijze waarop wij bepaalde begrippen hanteren. Deze filosofische methode geeft uiteindelijk inzicht in de inhoud van begrippen die intrinsiek verbonden zijn met onze menselijke zijnswijze, en daarmee inzicht in wat we zijn, én in wat we kunnen zijn. Wittgensteins filosofie is dus geen naturalisme dat beoogt onze begrippen te reduceren tot feiten omtrent onze feitelijke natuur en onze feitelijke geschiedenis. De samenhang met zulke feiten is wel belangrijk (en wordt volgens Wittgenstein door de filosofie in het algemeen ten onrechte veronachtzaamd), maar filosofische analyse valt niet met een dergelijk onderzoek samen. Want niet alleen de feiten, maar ook de mogelijkheden zijn van belang: 'We bedrijven geen natuurwetenschap; ook geen natuurlijke historie, – aangezien we voor onze doeleinden ook natuurlijke historie kunnen verzinnen' (*Philosophische Untersuchungen*, tweede deel, § XII). Onze begrippen hangen nauw samen, niet alleen met wat we zijn, maar ook met hoe we onszelf kunnen denken.

De filosofie is dus geen autonome discipline, die geheel losstaat van de empirie. Maar haar gebied valt ook niet samen met dat van de wetenschap: zij analyseert niet wat iets is, maar wat iets voor ons is.

Aanbevolen literatuur

Vertalingen van Wittgensteins werk

Een aantal van de belangrijkste werken van Ludwig Wittgenstein verscheen in Nederlandse vertaling in de Wittgenstein-editie van Uitgeverij Boom. De *Tractatus* is in een vertaling van W.F. Hermans verkrijgbaar, uitgegeven door Athenaeum-Polak & Van Gennep.

Literatuur over Wittgenstein

De volgende literatuursuggesties vormen een zeer selectieve keuze uit de grote hoeveelheid secundaire literatuur die er over Wittgenstein en zijn werk verschenen is.

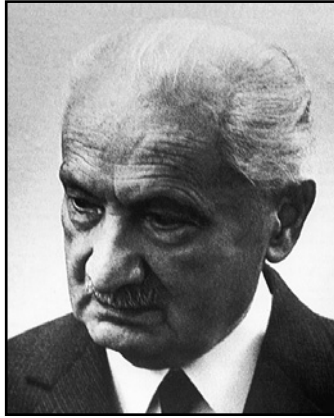
Uitgebreide biografische informatie is te vinden in McGuinness (1988) en Monk (1990). Een helder, inleidend overzicht van

Wittgensteins gehele werk is te vinden in Fogelin (1987). Een beknopte inleiding op de *Tractatus* is Mounce (1981), en op de *Philosophische Untersuchungen* McGinn (1997).

Voor Wittgensteins ideeën op specifieke terreinen kan men de volgende werken raadplegen:

wiskunde: Shanker (1987), taalfilosofie: Rundle (1990), psychologie: Schulte (1993), psychoanalyse: Bouveresse (1995), theologie: Phillips (1993) en sociale filosofie: Schatzki (1996).

- J. Bouveresse. *Wittgenstein Reads Freud*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995.
- R. Fogelin. *Wittgenstein*. Routledge & Kegan Paul, London, 2nd rev. edition, 1987.
- M. McGinn. *Wittgenstein and the 'Philosophical Investigations'*. Routledge, London, 1997.
- B. McGuinness. *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig, 1889-1921*. Duckworth, London, 1988.
- R. Monk. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. Jonatha Dag Lukas, n Cape, London, 1990.
- H. Mounce. *Wittgensteins Tractatus. An Introduction*. Blackwell, Oxford, 1981.
- D. Phillips. *Wittgenstein and Religion*. St. Martin's Press, New York, 1993.
- B. Rundle. *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language*. Blackwell, Oxford, 1990.
- Th. Schatzki. *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- J. Schulte *Experience and Expression*. Clarendon Press, Oxford, 1993.
- S. Shanker. *Wittgenstein and the Turning Point in Mathematics*. Croom Helm, London, 1987.



Martin Heidegger

Karin de Boer

1 Leven

Martin Heidegger werd in 1889 geboren in het kleine stadje Messkirch in het Zwarte Woud. Omdat zijn vader een eenvoudige katholieke koster was, moest Heideggers studie aan het jezuïetencollege in Konstanz en aan het gymnasium in Freiburg betaald worden door kerkelijke instanties. Wie niet rijk was kon zich in die tijd eigenlijk alleen ontplooiën door voor het priesterschap te kiezen. Ook van Heidegger werd verwacht dat hij die weg in zou slaan. Vanwege een zwakke gezondheid – maar dat hoeft niet de enige reden geweest te zijn – besluit hij echter in 1909 om na een korte introductieperiode niet tot de jezuïeten toe te treden. In plaats daarvan gaat Heidegger theologie studeren in Freiburg. In deze periode verdiept hij zich ook in de natuurwetenschappen, de geschiedenis en hoe langer hoe meer in de filosofie. Hij ontdekt het werk van de grondlegger van de fenomenologie Edmund Husserl (zie verderop in dit hoofdstuk), die op dat moment hoogleraar is in Göttingen. Zijn aandacht gaat ook uit naar de filosofie van Aristoteles, waar hij al op het gymnasium mee had kennisgemaakt. Zoals veel van zijn leeftijdgenoten is hij in deze periode onder de indruk van de gedichten van Rilke en Trakl en leest hij het werk van Nietzsche, Dilthey en Kierkegaard. Hij promoveert in 1913 en voltooit drie jaar later een studie over de categorieënleer van de dertiende-eeuwse filosoof Duns Scotus. De Eerste Wereldoorlog is in volle gang, maar omdat Heidegger fysiek niet sterk genoeg is, hoeft hij niet naar het front. Hij begint in Freiburg les te geven en trouwt in maart 1917, zevenentwintig jaar oud, met de kordate en geëmancipeerde Elfride Petri. Zij was de dochter van een Pruisische officier en studeerde in die tijd economie in Freiburg, wat nogal uitzonderlijk was voor een vrouw. Bovendien was zij protestants; dit zal voor Heidegger een van de redenen geweest zijn om zich in deze periode van de katholieke kerk af te wenden. Zij krijgen in de daaropvolgende jaren twee zonen. Vanaf 1916 tot 1918 wordt Heidegger toch nog ingezet voor de oorlog: hij moet de post van en naar Freiburg op verdachte brieven controleren. Dat laat hem echter nog genoeg tijd voor de filosofie.

Na de oorlog blijft Heidegger lesgeven in Freiburg. Zijn col-

leges over de fenomenologie, het vroege christendom en Aristoteles brengen hem in korte tijd grote roem; wars van het dogmatische klimaat aan de universiteiten probeert hij zijn studenten met nieuwe ogen naar de grote teksten uit de traditie te leren kijken. In 1916 was Husserl in Freiburg tot hoogleraar benoemd. Heidegger wordt al snel een van zijn meest veelbelovende assistenten, maar zal in de loop van de jaren twintig steeds duidelijker een andere richting inslaan dan zijn leermeester had gehoopt. Hoewel Heidegger al jaren niets meer gepubliceerd had, wordt hij in 1923 in Marburg benoemd als docent. Daar blijft hij tot 1928. In deze periode ontwikkelt Heidegger eigenlijk de belangrijkste elementen van zijn eigen filosofie. Hij wist dat Husserl rond 1928 met emeritaat zou gaan, en wilde graag diens leerstoel overnemen. Daarvoor was het nodig om eindelijk met een boek voor de dag te komen. In 1927 publiceert hij dan *Sein und Zeit*, dat zonder meer als zijn hoofdwerk beschouwd kan worden. Het boek is opgedragen aan Husserl. Al tijdens zijn verblijf in Marburg trekt Heidegger zich af en toe terug in een berghut in Todtnauberg. Later komt hij hier ook regelmatig met zijn gezin en met vrienden. Hier komt hij tot rust, gaat hij wandelen of skiën en schrijft hij.

Heidegger krijgt in 1928 inderdaad de leerstoel van Husserl en zal zijn hele leven in Freiburg blijven. De maatschappelijk en politiek gezien zeer roerige jaren van de Weimar-republiek lijken Heidegger in deze tijd nog niet echt te raken. Hij publiceert in 1929 een zeer originele studie over Kant en krijgt als filosoof een steeds grotere bekendheid. In deze tijd heeft hij ook contact met de filosoof Karl Jaspers, die professor is in Heidelberg. Ze zijn het er over eens dat de structuur van de Duitse universiteiten verouderd is en dat het hoog tijd is voor een grondige hervorming van het academische bestel. De studie zou meer aan moeten sluiten bij concrete levenservaringen, en er zou een eind moeten komen aan de dorre, historisch-filologische werkwijze van de meeste professoren.

Dan, in 1933, neemt Heidegger een beslissing die hem zijn leven lang zal blijven achtervolgen. Niet lang na de machtsovername van Hitler eind januari 1933 wordt hij gevraagd om rector te worden van de universiteit van Freiburg; net terug van een maandenlang verblijf in zijn berghut stemt hij daarin toe. Op 1 mei wordt hij lid van de nationaal-socialistische partij, en kort daarna wordt hij inderdaad tot rector gekozen. Er zijn vele boeken en artikelen geschreven over de vraag hoe Heidegger deze stap heeft kunnen zetten, in hoeverre zijn keuze samenhangt met zijn filosofie en waarom hij na de oorlog nooit uitdrukkelijk schuld heeft bekend. Deze vragen kan ik hier niet beantwoorden. Wel wil ik benadrukken dat Heidegger, zoals vele

anderen, in toenemende mate teleurgesteld was geraakt in de falende democratie van de Weimar-republiek. Hij meende dat het nationaal-socialisme mogelijkheden bood om enerzijds aan de heersende verwarring en het verval van waarden te ontkomen en anderzijds het communisme een halt toe te roepen. Ook dacht hij dat de hervorming van de universiteiten nu zijn beslag zou kunnen krijgen. Zoals sommige van zijn brieven duidelijk maken, hoopte hij dat de tijd rijp was voor een soort geestelijke omwenteling die het volk weer een gemeenschappelijk doel kon bieden.

Hij wilde een poging doen om het nationaal-socialisme los te weken van racisme en antisemitisme, en meende dat de beweging alleen van binnenuit op een hoger, geestelijker plan gebracht kon worden. Daarvoor was het volgens hem nodig om eerst het vertrouwen te winnen van de nationaal-socialistische leiders, en hun taal te spreken. Wat men daar verder ook van moge denken, het was in ieder geval zeer naïef van Heidegger om te menen dat hij als filosoof zo'n historisch proces in een andere richting zou kunnen buigen. Hij raakt dan ook al snel verstrikt in het nieuwe systeem en moet zijn 'missie' na een jaar als mislukt beschouwen. In het begin van 1934 treedt Heidegger af als rector, maar hij blijft tijdens de oorlog wel lesgeven. Zijn colleges uit deze periode zijn onder andere gewijd aan Parmenides, Heraclitus, Nietzsche en Hölderlin.

Na de oorlog moet Heidegger zich verantwoorden voor de geallieerden. Hij mag geen college meer geven en wordt met vroege pensioen gestuurd. Zijn beide zonen komen pas jaren na de oorlog uit Russische krijgsgevangenschap terug. In 1952 wordt hij in ere hersteld, maar hij keert niet terug aan de universiteit. Wel geeft hij regelmatig voordrachten in Duitsland en Frankrijk. Vanaf het eind van de jaren dertig maakt Heideggers denken een belangrijke ontwikkeling door. In deze tijd schrijft hij zijn tweede grote werk, getiteld *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Deze zeer moeilijk toegankelijke tekst werd op Heideggers eigen verzoek pas uitgegeven na de publicatie van het grootste deel van zijn verzameld werk, in 1989. Heidegger overleed in 1976, kort nadat men met de omvangrijke uitgave van zijn voordrachten en colleges begonnen was.

2 Achtergrond

Aan het vroege werk van Heidegger valt goed af te lezen welke filosofische stromingen van betekenis zijn geweest voor zijn denken. Heidegger heeft veel geleerd van de fenomenologie van Husserl,

maar ook van negentiende-eeuwse filosofen zoals Dilthey en Kierkegaard. Het is echter niet mogelijk om Heideggers werk tot een van deze stromingen of personen te herleiden; hij neemt bepaalde motieven over om ze op een geheel eigen manier uit te werken. Om Heideggers filosofie te begrijpen is het nodig om kort te schetsen hoe het in zijn tijd met de filosofie gesteld was in Duitsland.

Wanneer na de dood van Hegel in 1830 het Duits Idealisme instort, wordt het klimaat aan de universiteiten hoe langer hoe meer bepaald door vormen van positivisme en empirisme. Men heeft genoeg van de grote idealistische systemen en probeert de werkelijkheid veel meer op een nuchtere en natuurwetenschappelijke wijze te benaderen. Deze benadering leidt onder andere tot een heropleving van de filosofie van Kant, het zogenaamde neokantianisme. Ook probeert men tegen het eind van de negentiende eeuw om logische wetmatigheden niet langer als eeuwige waarheden te beschouwen, maar als specifieke resultaten van specifieke menselijke denkprocessen. Met andere woorden: wat in logisch opzicht 'waar' of 'geldig' is, wordt beschouwd als product van min of meer toevallige psychologische processen. Daarmee wordt dus het voor de filosofie zeer belangrijke onderscheid tussen eeuwige waarheden enerzijds en tijdelijke, menselijke processen anderzijds volledig de grond ingeboord. Deze naturalistische benadering van de logica wordt 'psychologisme' genoemd.

In 1901 valt Edmund Husserl – van oorsprong een wiskundige – deze stroming aan in zijn eerste grote werk, de *Logische Untersuchungen*. Hij verdedigt hier dat mijn specifieke gerichtheid op iets in de wereld en de zaak waar ik op gericht ben zelf, van een geheel andere orde zijn: wanneer ik nu een tafel waarneem, dan 'heb' ik niet de tafel zelf. De tafel die ik zie wordt als het ware in een grote hoeveelheid deelwaarnemingen *als* deze ene tafel tot stand gebracht. En, belangrijker, wanneer ik de rekensom $2 \times 2 = 4$ maak, dan is die som altijd waar, onafhankelijk van mijn toevallige en tijdelijke psychische rekenproces. Vanuit dit soort gedachten ontwikkelt Husserl zijn 'fenomenologie'. Dat houdt in dat Husserl zich als filosoof niet langer interesseert voor gebeurtenissen die zich in de wereld afspeelen, maar uitsluitend voor de verschillende mogelijke manieren waarop het bewustzijn zich op dingen en gebeurtenissen betreft.

De fenomenoloog moet zich als het ware losrukken van de gangbare, alledaagse betrokkenheid op de dingen en zich richten op de wijze waarop bijvoorbeeld de tafel aan het bewustzijn kan verschijnen. Waarnemen, herinneren, fantaseren, wensen, voelen, en abstraheren zijn bepaalde manieren waarop het bewustzijn zich op

iets betreft. Husserl meent dat deze verschillende 'acten' door middel van filosofische reflectie onderzocht kunnen worden, en dat de filosofie op die manier volledige kennis zou kunnen verwerven van de wezenlijke structuren van het menselijke bewustzijn. Hij geloofde dan ook dat zijn filosofie een einde kon maken aan allerlei dogmatische vooronderstellingen die in zijn tijd nog gangbaar waren, en hij hoopte dat filosofen steeds beter zouden leren om met eigen ogen te kijken naar 'de zaken zelf'.

De jonge Heidegger neemt Husserls kritiek op een dogmatische benadering van de werkelijkheid zonder meer over. Ook hij is voorstander van een strenge filosofische methode. Al snel wordt hem echter duidelijk dat ook Husserl nog iets heel belangrijks over het hoofd ziet. Husserl neemt eigenlijk altijd de zintuiglijke waarneming als uitgangspunt om het menselijke bewustzijn te begrijpen. Je kunt je echter afvragen of je op die manier wel alle aspecten van het menselijke leven in het vizier kan krijgen. Had Kierkegaard niet keer op keer benadrukt dat de individuele existentie, als het erop aankomt, in het geheel niet te kennen valt? En hadden Nietzsche en Dilthey niet ieder op hun eigen manier naar voren gebracht dat het menselijke bestaan door en door historisch en eindig is? Een mensenleven is niet zomaar een gebeurtenis die zich afspeelt tussen geboorte en dood; ieder mens heeft altijd een bepaalde, eindige verhouding tot zijn eigen verleden en tot zijn eigen mogelijkheden. Die verhouding kan niet zonder meer vanuit het model van de zintuiglijke waarneming begrepen worden.

Kortom, terwijl de academische filosofie in de tweede helft van de negentiende eeuw vooral in het teken staat van het positivisme, komt er daarbuiten steeds meer aandacht voor de mens die, als eindig wezen, is aangewezen op zichzelf en zich nooit geheel boven zijn historische situatie kan verheffen. Men zou kunnen zeggen dat Heidegger deze existentie-filosofische motieven opneemt en met de fenomenologie verbindt. Om dat te kunnen doen moet hij beide benaderingswijzen echter over hun eigen grenzen tillen. Op de een of andere manier zal er dan op een fundamentele wijze gevraagd moeten worden naar de betekenis van het menselijke leven en naar de wijze waarop de filosofie dit leven heeft willen begrijpen.

3 Denken

Heideggers kritiek op de traditionele filosofie

Pas sinds de teksten van Heideggers eerste colleges zijn gepubliceerd

– in de tweede helft van de jaren tachtig – is het mogelijk geworden om te begrijpen hoe Heideggers denken zich in deze periode ontwikkelde. *Sein und Zeit* komt in 1927 niet uit de lucht vallen, maar is het resultaat van een lange denkweg. In deze vroege periode spelen zowel de fenomenologie als de filosofie van Aristoteles een belangrijke rol. Heidegger wordt zich er steeds meer van bewust dat de filosofie vanaf Plato en Aristoteles tot en met Husserl eigenlijk niet in staat was om te begrijpen hoe de mens als door en door eindig wezen zijn eigen leven voltrekt. Hij beseft echter ook dat hij niet zomaar een geheel nieuwe manier van denken kan ontwikkelen. Om ruimte te scheppen voor een andere vorm van denken zal hij eerst moeten laten zien waarom de traditionele filosofische benadering van de mens zo ontoereikend is. De vraag naar de eigen aard van het menselijke leven leidt hem dus naar de vraag hoe het gesteld is met de filosofie die dat leven tracht te begrijpen. Om beide vragen te beantwoorden gaat Heidegger in het begin van de jaren twintig op zoek naar de historische bron van alle filosofische misverstanden.

Volgens Heidegger heeft men zich in de gehele geschiedenis van de filosofie laten leiden door bepaalde vooronderstellingen of impliciete beslissingen die terug te voeren zijn op de filosofie van Plato, maar vooral op die van Aristoteles. Op grond van deze primaire beslissingen zou de mens steeds begrepen zijn als een wezen dat bestaat uit een onveranderlijke geestelijke kern, een vergankelijk lichaam en een ziel die beide aspecten verbindt. Heidegger wijst erop dat deze interpretatie van het menselijke leven gebaseerd is op het onderscheid tussen een oneindig principe dat altijd aan zichzelf gelijkblijft enerzijds en datgene wat aan verandering onderhevig is anderzijds. In dit onderscheid valt het platoonse onderscheid te herkennen tussen de eeuwige ideeën en de vergankelijke werkelijkheid waarin deze ideeën belichaamd worden. In de moderne, kentheoretische filosofie keert hetzelfde patroon terug, bijvoorbeeld in de vorm van het onderscheid tussen een kennend (cartesiaans, maar ook kantiaans) subject dat aan zichzelf gelijkblijft temidden van al zijn veranderlijke ervaringen en voorstellingen. Vanuit dit klassieke patroon zal de mens altijd worden begrepen als een wezen dat in principe in staat is om zijn eindigheid te overstijgen. Dat zou op de meest volmaakte wijze gebeuren in de filosofie zelf, namelijk in het verwerken van ware, onvergankelijke kennis.

Zonder het te weten heeft de filosofie zich dus steeds vastgeklampt aan de stabiele tweedeling tussen een oneindige, eeuwige werkelijkheid en een vergankelijke wereld. Volgens Heidegger is die 'beslissing' het gevolg van de poging om de eindigheid die wezenlijk

tot het menselijke leven behoort te verdringen of te vergeten. Uit die vergetelheid probeert hij de filosofie wakker te schudden. Alleen op die manier zou de filosofie werkelijk gehoor kunnen geven aan de oproep van Husserl om tot de zaken zelf terug te keren en zich niet door ongefundeerde vooronderstellingen te laten leiden.

Sein und Zeit

In de teksten die aan *Sein und Zeit* – Heideggers bekendste werk – voorafgaan kiest hij voor een soort ‘tweesporenbeleid’: enerzijds ontwikkelt hij hier een nieuwe benaderingswijze van het menselijke leven, anderzijds gaat hij na waarom de traditionele filosofie altijd zo tekortgeschoten is. Omdat filosoferen zelf een vorm van leven is, hangen deze twee thema’s nauw met elkaar samen. In *Sein und Zeit* behandelt Heidegger echter vooral de ene kant van de medaille, namelijk de analyse van het concrete menselijke leven. Hij was van plan om aansluitend, in een derde deel van zijn boek, de filosofie zelf aan een onderzoek te onderwerpen. Dit derde deel is echter nooit geschreven. Daarom verliest men vaak uit het oog dat Heidegger met zijn boek meer op het oog had dan een analyse van het menselijke leven. Deze analyse is echter ook op zichzelf genomen zeer origineel.

In het verschenen deel van *Sein und Zeit* geeft Heidegger een fenomenologische analyse van de wijzen waarop de mens zich tot zijn omgeving, tot andere mensen en tot zichzelf verhoudt. Omdat Heidegger nieuw licht wil werpen op het wezen van de mens, probeert hij de gangbare metafysische begrippen en schema’s zoveel mogelijk te vermijden. Hij probeert in en vanuit zijn eigen taal woorden en begrippen te vinden die wél geschikt zijn om het eigen karakter van het mens-zijn uit te drukken. Dat is natuurlijk geen eenvoudige zaak. Laat ik een voorbeeld geven.

Om te beginnen heeft Heidegger bezwaren tegen klassieke metafysische begrippen zoals ‘geest’, ‘bewustzijn’ en ‘subject’. Zulke begrippen laten het eigen karakter van het menselijke leven niet tot zijn recht komen. Het begrip ‘subject’ bijvoorbeeld is een vertaling van het Griekse woord *hypokeimenon*, dat ‘het onderliggende’ betekent. Vanuit het begrip ‘subject’ wordt de mens dus begrepen als het denkende wezen dat de onderliggende, identieke grond vormt van al zijn verschillende, wisselende voorstellingen en gedachten. In feite gaat men dan uit van een heel specifieke verhouding van de mens tot de dingen, namelijk die van het waarnemen en kennen. Wanneer je die verhouding als uitgangspunt neemt, lijkt het alsof de mens zich als subject verhoudt ten opzichte van een geheel van objecten, en dat dit

subject op de een of andere manier in staat is om zich de dingen die buiten en tegenover hem bestaan eigen te maken. Dit is grofweg de positie van Descartes, maar in zekere zin ook nog die van Kant en Husserl.

Heidegger probeert nu te laten zien dat de mens in eerste instantie niet als subject *tegenover* een geheel van objecten geplaatst is, maar dat hij zich juist van meet af aan in een *vertrouwde omgeving* bevindt. De mens is altijd al 'bij' de dingen, en deze dingen hebben altijd al een zekere betekenis voor de mens. De mens is als voelend, handelend en denkend wezen niet in zichzelf opgesloten, maar heeft zich als het ware altijd al geopend naar zijn omgeving, naar andere mensen en naar zichzelf. Om deze oorspronkelijke openheid van de mens uit te drukken kiest Heidegger het woord *Dasein*, dat in het Nederlands vertaald zou kunnen worden als 'er-zijn'. Met dit woord vervangt Heidegger in *Sein und Zeit* de begrippen 'mens' en 'subject'. Ook de woorden *Erschlossenheit* (ontslotenheid, openheid) en *Existenz* (bestaan, existentie) krijgen betrekking op het open-zijn en open-staan dat ieder mens altijd op de een of andere manier voltrekt en te voltrekken heeft.

De menselijke zijnswijze is wezenlijk verschillend van andere zijnswijzen, omdat de mens als enige wezen open staat voor zichzelf, dat wil zeggen voor zijn eigen historische gesitueerdheid en voor de mogelijkheden die hem vanuit deze gesitueerdheid aangereikt worden. Dit betekent echter niet dat de mens – het *Dasein* – deze oorspronkelijke openheid ook steeds op een geëigende wijze voltrekt. Het is volgens Heidegger minstens even wezenlijk voor de mens dat hij zich meestal van zijn eigen gesitueerdheid en mogelijkheden afwendt. Daar kom ik op terug.

Wanneer de mens niet langer als subject opgevat wordt, kunnen de dingen ook niet langer als objecten begrepen worden. Volgens Heidegger moet de filosofische analyse niet de theoretische, objectiverende verhouding tot de dingen als vertrekpunt nemen, maar juist de wijze waarop we in het dagelijkse leven omgaan met bijvoorbeeld gebruiksvoorwerpen. In een van zijn colleges geeft hij het voorbeeld van een krijtje. Als fenomenoloog is hij niet geïnteresseerd in het krijtje op zichzelf, maar in de verschillende mogelijke wijzen waarop iemand, bijvoorbeeld een docent, zich tot het krijtje verhoudt. Natuurlijk kan men over een krijtje zeggen dat het wit is, zo en zo lang, zo en zo zwaar, kalkachtig van substantie, enzovoort. Dat kunnen allemaal ware uitspraken zijn. Maar toch is daarmee niet alles over het krijtje gezegd. Je zou zelfs kunnen zeggen dat in deze uitspraken het

eigen karakter of het wezenlijke van het krijtje helemaal niet naar voren komt, namelijk dat het geschikt is om mee op het bord te schrijven. Als je kijkt naar de wijze waarop we in het dagelijkse leven met krijtjes omgaan, dan zie je bovendien dat onze aandacht over het algemeen helemaal niet op het krijtje zelf gericht is, maar op datgene wat we aan het doen zijn. Op de een of andere manier zijn we al doende vertrouwd met de praktische betekenis van het krijtje, het bord, de bordenwisser, het lokaal waarin we ons met andere mensen bevinden, en met de taak die we ons gesteld hebben. De grootte of zwaarte van het krijtje is op zo'n moment helemaal niet interessant.

Pas wanneer we bijvoorbeeld al pratende naar een krijtje zoeken, of wanneer het opeens in stukken breekt, kan onze aandacht uitdrukkelijk naar dat ene stukje krijt uitgaan. Onze vertrouwdheid met de samenhang tussen de verschillende gebruiksvoorwerpen kan dan opeens omslaan in een gerichte waarneming van een enkel ding. Die omslag beschouwt Heidegger als de eerste stap in de richting van een theoretische en objectiverende waarneming van iets. Zijn analyse van onze dagelijkse omgang met gebruiksvoorwerpen is vooral bedoeld om te verduidelijken dat de mens altijd al vertrouwd is met een bepaalde omgeving. Deze omgeving, waarbinnen alle dingen met elkaar samenhangen en naar elkaar verwijzen, verleent de dingen hun praktische betekenis. Alleen omdat de mens altijd al gekenmerkt wordt door dit concrete in-de-wereld-zijn, kan hij zich in tweede instantie op een objectiverende wijze tot de dingen gaan verhouden. De subject-object-relatie die Descartes en Husserl als uitgangspunt namen is dus volgens Heidegger niet primair. De filosofie is altijd veel te laat begonnen en heeft het meest voor de hand liggende over het hoofd gezien. Heidegger benadrukt bovendien dat de mens niet zelf de openheid waar hij in staat tot stand brengt. Het gaat hier niet, zoals bijvoorbeeld in de filosofie van Kant, om een of ander 'vermogen' van de mens. Eerder is het zo dat de oorspronkelijke openheid het mogelijk maakt dat de wereld voor ons betekenis krijgt en dat we ons tot dingen, andere mensen en onszelf kunnen verhouden. Die openheid voltrekt zich als het ware in en door ons, zonder dat we er zelf de oorsprong van zijn. Voor we het weten, gaat er al een wereld voor ons open.

In *Sein und Zeit* laat Heidegger zien dat ook talige uitspraken ten onrechte op zichzelf bestudeerd worden. Ook uitspraken, bijvoorbeeld over een krijtje, komen tot stand vanuit een voorafgaande vertrouwdheid met de betekenis en de mogelijkheden van iets. Dit noemt Heidegger het 'verstaan'. Bovendien is de wijze waarop ik mij

tot mijzelf en mijn omgeving verhoudt altijd ‘gekleurd’ door bepaalde *stemmingen*. Dus ook de verhouding van de mens tot zichzelf is in eerste instantie impliciet en niet-objectiverend. Evenals een objectiverende verhouding tot de dingen, is zelfreflectie dus geen oorspronkelijke verhoudingswijze. Vanuit deze analyse van het ‘gestemd-zijn’ en het verstaan probeert Heidegger te verduidelijken dat de mens altijd ‘geworpen’ is in een bepaalde concrete situatie. Je kan daarbij denken aan zaken zoals cultuur, geloof, familie, taal, karakter, en verwachtingen die men van je heeft. Dat betekent dat we niet vrij zijn om te doen en laten wat we willen. Maar aan de andere kant ontsluit deze concrete gesitueerdheid ook onze eigen mogelijkheden.

De mens is daarom niet alleen ‘geworpen’, maar ook ‘ontwerpend’. Vanuit een gegeven achtergrond ‘werpt’ de mens als het ware bepaalde mogelijkheden ‘voor zich uit’. In deze beweging opent de mens zich zowel voor zijn eigen herkomst als voor zijn eigen toekomst. Het is voor Heidegger van groot belang om de eindigheid van deze beweging te benadrukken: we kunnen ons nooit geheel meester maken van ons eigen verleden, en er is geen enkele garantie dat we onze eigen mogelijkheden ook zullen kunnen verwerklijken.

Integendeel. Heidegger laat zien dat de mens altijd geneigd is om zich niet over zijn eigen achtergrond en mogelijkheden te buigen, maar zich als het ware aan de dingen te verliezen. We zijn gewoonlijk te druk met allerlei zaken om stil te staan bij onszelf. En de publieke opinie bepaalt in grote mate wat op een zeker moment van betekenis is en wat niet. Vaak zonder dat we het in de gaten hebben, is onze oorspronkelijke openheid dus op allerlei manieren ingeperkt. Wat de meerderheid vindt, is waar. We spreken een taal die misschien geen recht doet aan onze ervaringen, en we laten ons meeslepen door allerlei vooronderstellingen. De tendens om zich van zijn eigen geworpenheid en mogelijkheden af te wenden vat Heidegger samen met de term ‘oneigenlijkheid’. Hij geeft echter ook aan dat de mens de mogelijkheid heeft om zich tegen deze overheersende tendens te verzetten. Dat verzet beschouwt hij als de eigenlijke mogelijkheid van het leven.

Via een analyse van de angst, het geweten en de verhouding van de mens tot zijn eigen dood laat Heidegger in de tweede helft van *Sein und Zeit* zien hoe de mens die zich heeft overgeleverd aan de dingen zich uit die oneigenlijke wijze van bestaan kan terugtrekken. Zo kunnen we overvallen worden door een onbestemde angst. Die angst maakt het ons onmogelijk om ons nog te interesseren voor iets dat zich in de wereld voordoet. Alles lijkt zijn betekenis te verlie-

zen en ons te ontglippen. Zo kan de angst, als grondstemming, ons losweken uit onze dagelijkse verwickelingen en ons een eerste toegang geven tot de eigenlijke betekenis van de wereld en ons leven.

Het is niet voor niets dat we in deze analyses een parallel kunnen waarnemen tussen het concrete menselijke leven en de filosofie. Omdat filosofie een vorm van leven is, laten ook filosofen zich over het algemeen leiden door dogmatische vooronderstellingen en door een ontoereikende taal, in plaats van zelf te kijken. Heideggers zogeheten ‘destructie’ van de filosofie is erop gericht om deze ‘blikvernauwing’ aan de orde te stellen en voor zover mogelijk ongedaan te maken. Hij doet dat in *Sein und Zeit* door eerst in te gaan op de wijze waarop de mens zichzelf in het dagelijkse leven meestal uit de weg gaat, maar mogelijkwerwijs op zichzelf – dat wil zeggen op zijn eigen mogelijkheden – toekomt.

Het leven speelt zich dus volgens Heidegger altijd af tussen twee bewegingen: van zichzelf af en naar zichzelf toe. Deze bewegingen zijn blijvend met elkaar in strijd en laten zich niet in een hogere eenheid opheffen. Juist deze wezenlijke tegenstrijdigheid, die maakt dat het leven radicaal eindig is, kan volgens Heidegger vanuit het traditionele filosofische perspectief niet op een geëigende manier aan het licht komen. Het zal duidelijk zijn dat Heidegger zijn eigen denken dan ook beschouwt als de eigenlijke mogelijkheid van de filosofie, die zich in de lange geschiedenis van Plato tot en met Husserl niet of nauwelijks kon ontplooien. Hij is zich er echter goed van bewust dat ook zijn eigen denken ‘geworpen’ is, dat wil zeggen gebonden blijft aan de geschiedenis en de taal waaraan het zich tracht te ontworstelen. Zo’n geschiedenis kan volgens Heidegger alleen van binnenuit in de richting van andere mogelijkheden omgebogen worden.

De geschiedenis van het zijn: van Sein und Zeit naar Heideggers latere werk

Tot nu toe heb ik nog niets gezegd over het meest beroemde woord van Heidegger: het zijn. Wat heeft de analyse van het menselijke leven nu met het zijn te maken? En wat moeten we ons bij het ‘zijn’ nou eigenlijk voorstellen? Op de een of andere manier begrijpen we allemaal de betekenis van het woordje ‘is’. Het valt echter niet mee om het ‘zijn’ te definiëren. Op zichzelf genomen is het zeer nietszeggend. Bij nader toezien wordt duidelijk dat we het woordje ‘is’ in verschillende betekenissen gebruiken. Soms betekent het ‘feitelijk bestaan’, vaak fungeert het alleen als verbinding tussen een subject en een predikaat, en in weer andere gevallen – zoals in de vraag ‘wat is

de mens? – heeft het woord betrekking op het *wezen* van iets. De traditionele filosofie, die Heidegger over het algemeen aanduidt als metafysica, is vaak uitgegaan van het onderscheid tussen *wezen* en *feit*, ofwel tussen *essentie* en *existentie*. Ook dit klassieke onderscheid is volgens Heidegger ongeschikt om als uitgangspunt te dienen voor een filosofische analyse van het menselijke leven.

Het ‘*wezen*’ van de mens is geen onveranderlijk principe dat zich voor eens en voor altijd laat vaststellen. Het is juist ‘*wezenlijk*’ dat iedereen zijn of haar eigen bestaan op een eigen wijze moet voltrekken. Omdat het Heidegger alleen gaat om de verschillende mogelijke richtingen waarin het leven zich voltrekt, kan hij eigenlijk niet langer spreken over het ‘*wezen*’ van de mens. Evenals de begrippen ‘*subject*’, ‘*bewustzijn*’ en zo vele andere, is ook dit begrip misleidend geworden. Aansluitend bij de terminologie van Aristoteles kiest Heidegger er daarom voor om het woord ‘*wezen*’ te vervangen door het meer neutrale ‘*zijn*’. Het grote verschil tussen beide woorden is dat ‘*zijn*’ niet tot een kant van de tegenstelling *essentie*–*existentie* te herleiden valt. Eerder verwijst het naar de eindige beweging waarin het *wezenlijke* zichzelf concreet voltrekt, dat wil zeggen zich van zichzelf af beweegt en op zichzelf toekomt. Daarmee wordt de platoonse tegenstelling tussen een eeuwige *essentie* en een tijdelijke, vergankelijke wereld dus geheel op losse schroeven gezet. Om het iets concreter te maken: wanneer Heidegger het heeft over het ‘*zijn* van het *Dasein*’, dan kan die uitdrukking in een eerste stap vertaald worden als ‘*het wezen van de mens*’.

In een tweede stap moet dan duidelijk worden dat hiermee geen op zichzelf bestaande *essentie* bedoeld is, maar dat het gaat om de wijze waarop ieder mens zijn oorspronkelijke mogelijkheden wel of niet tot hun recht laat komen. Ook wanneer Heidegger de uitdrukking ‘*het zijn van het zijnde*’ gebruikt, doelt hij op de verschillende wijzen waarop de dingen hun eigen ‘*wezen*’ kunnen voltrekken: wel of niet als zichzelf. Zo krijgt het krijtje waarmee ik op het bord schrijf de gelegenheid om zijn eigen mogelijkheid als krijtje te voltrekken, dat wil zeggen deel uit te maken van een betekenisvol geheel van verwijzingen. Vanuit een objectiverende blik kan hetzelfde krijtje echter ook gereduceerd worden tot een wit, kalkachtig voorwerp dat op zichzelf van geen enkele betekenis is.

Uit de inleiding van *Sein und Zeit* en uit verschillende colleges uit deze periode blijkt dat Heidegger de filosofie vanaf Plato vooral ontoereikend acht omdat ze zich steeds op de een of andere manier heeft laten leiden door het vaste onderscheid tussen *essentie* en *existentie*. Je zou kunnen zeggen dat de filosofie zich door de eeuwen

heen alleen bij gratie van dat onderscheid heeft kunnen ontwikkelen; het is immers eigen aan de filosofie om zich niet op de concrete dingen en gebeurtenissen zelf te richten, maar steeds te vragen naar hun wezen. Heidegger geeft die gerichtheid niet op, maar probeert zijn horizon wel zodanig te verruimen dat het wezenlijke zelf als in zichzelf verdeelde beweging aan het licht kan komen: evenals 'zijn' in de uitdrukking 'het zijn van het zijnde' wordt 'wezen' een werkwoord. Op grond van dit inzicht kan Heidegger de geschiedenis van de filosofie karakteriseren als een geschiedenis waarin het zijn zelf hoe langer hoe meer vergeten is. Want wanneer het denken begint met het onderscheid tussen wezen en feit, essentie en existentie of oneindig en eindig, dan vergeet het de betekenis van zijn die aan dat onderscheid voorafgaat – met alle gevolgen van dien.

Deze gedachte gaat in Heideggers latere werk steeds meer op de voorgrond treden. Toch zal Heidegger nooit beweren dat de filosofie deze vergetelheid had kunnen voorkomen. In zekere zin moest het wel zo gaan als het gegaan is. Om dat te verduidelijken moeten we nog even terug naar Heideggers analyse van het menselijke leven in *Sein und Zeit*. Heidegger benadrukt hier dat de dingen hun betekenis uiteindelijk ontleen aan een oorspronkelijke openheid die niet door de mens zelf tot stand wordt gebracht. Deze openheid kan opgevat worden als een horizon waarbinnen de dingen aan mij als betekenisvol kunnen verschijnen. Met andere woorden: alleen dankzij deze horizon kan zich iets aan mij voordoen, voor mij aanwezig zijn. Ieder feitelijk handelen, denken en spreken wordt dus mogelijk gemaakt doordat er zich een bereik afbakt waarbinnen de dingen als aanwezig verschijnen. Degene die zich binnen dit bereik ophoudt hoeft niets van dit bereik zelf te weten. Toch zal hij in al zijn doen en laten een zeker besef hebben van het wezen van de dingen of, in Heideggers woorden, van het zijn van het zijnde. Anders zou het niet eens mogelijk zijn om een krijtje te hanteren of om iets te benoemen.

Nu gaat het Heidegger erom dat het open bereik waarbinnen de dingen oplichten vanuit zichzelf al een zekere beperktheid heeft. Wanneer de filosoof zich dan als het ware boven de dingen verheft en uitdrukkelijk naar het wezen van de dingen vraagt, dan gebeurt dat in eerste instantie – en vervolgens in de gehele geschiedenis van de filosofie – vanuit dezelfde horizon die ten grondslag ligt aan het dagelijks doen en laten. Vanuit deze horizon kan het zijn zelf zich volgens Heidegger alleen voordoen als eeuwige, onveranderlijke essentie die zich in tegenstelling tot de vergankelijke dingen volkomen door de schouwende blik van de filosoof laat kennen. Met nog andere woorden: het zijn zelf heeft zich al teruggetrokken zodra mensen zich tot

hun omgeving gaan verhouden en de dingen om zich heen betekenis gaan geven. Het onttrekt zich aan het bereik waarbinnen dingen en andere mensen zich feitelijk (als feiten) kunnen voordoen. En het is niet zeker dat een andere vorm van denken de beperktheid van dit bereik ooit ongedaan zal kunnen maken.

Deze thematiek had Heidegger ongetwijfeld in het derde deel van *Sein und Zeit* willen uitwerken. Het is begrijpelijk dat hem dat op korte termijn niet lukte. Het gaat hier immers niet langer over min of meer concrete menselijke fenomenen zoals de gestemdheid, het verstaan en de angst. Het is niet zo vreemd dat Heidegger meer tijd nodig had om de juiste woorden te vinden voor deze grote en bijna onbevattelijke gedachten. Je zou kunnen zeggen dat Heidegger in zijn latere werk, vanaf het begin van de jaren dertig, steeds opnieuw overdenkt hoe het zijn zelf zich in onze geschiedenis voltrokken heeft en mogelijksterwijs zou kunnen voltrekken. Dat betekent dat Heidegger in zijn latere teksten zijn oorspronkelijke 'tweesporenbeleid' opgeeft en vooral nog het spoor volgt van zijn kritiek op de metafysica. Maar hij had aan het begin van dat spoor niet kunnen voorzien dat het hem zou leiden naar de eigen, in zichzelf verdeelde beweging die het zijn zelf is. Hoewel we in het voorafgaande ongemerkt de overgang van het vroege naar het latere werk van Heidegger al gemaakt hebben, zal ik nu ter afsluiting nog enkele motieven bespreken die vooral in Heideggers latere werk op de voorgrond treden.

Enkele andere motieven in Heideggers latere werk

In zijn colleges en voordrachten uit de jaren dertig en veertig gaat Heidegger meer dan voorheen op zoek naar filosofen en dichters die nog niet of niet meer in de ban zijn van de beperkte horizon van de traditionele metafysica. Hij probeert enerzijds te laten zien dat de eerste Griekse filosofen, zoals Parmenides en Heraclitus, nog beseften dat veel zich aan het oog van de denker onttrekt. Deze filosofen zouden nog weet hebben gehad van de oorspronkelijke openheid die zelf uit de duisternis oprijst en altijd van schaduw doortrokken blijft. Vooral bij Heraclitus vindt Heidegger nog het inzicht dat de tegenstrijdige tendensen van het leven zich niet met elkaar laten verzoeven. Plato en Aristoteles zouden die tegenstrijdigheid al niet meer tot haar recht laten komen.

Anderzijds ziet Heidegger ook de grote dichter Hölderlin, een tijdgenoot van Hegel, als iemand die zich tracht te ontworstelen aan het metafysische perspectief. Zoals Hölderlin in de eerste helft van de negentiende eeuw naar een nieuwe taal zocht, zo probeert Heideg-

ger dat honderd jaar later voor de taal van het denken te doen. Dat maakt dat sommige van Heideggers latere teksten moeilijk te lezen zijn; in zijn poging om een taal te vinden die niet objectiverend is en die het zijn als het ware toestaat om zich als wezenlijke, in zichzelf verdeelde beweging onder woorden te brengen gaat hij soms wel erg ver.

Ten slotte wil ik nog Heideggers analyse van de techniek noemen. Heidegger beschouwt de filosofie vanaf Plato als een poging om de werkelijkheid te begrijpen, te beheersen en te controleren. Dat betekent dat de menselijke eindigheid uit het oog verloren wordt. Op grond van de kaders die de filosofie ontwikkelt, konden de wetenschappen en de techniek de wil om zich van de wereld meester te maken concreet gestalte geven. Volgens Heidegger is de metafysische wil om de wereld te beheersen in onze tijd zeer diep in het dagelijkse bestaan doorgedrongen. We menen dat de techniek, wanneer die voor problemen zorgt, altijd wel weer in staat zal zijn om diezelfde problemen ook weer op te lossen. We denken dat we zelf over ons leven en over onze toekomst kunnen beschikken, en vergeten te vaak dat het eerder de techniek is die over ons beschikt. Willen we meetellen in de maatschappij, dan moeten we kwantificeerbare resultaten boeken. Wat niet statistisch meetbaar is, lijkt geen betekenis te hebben. Heidegger is zich er echter goed van bewust dat het tij van de techniek zich niet zonder meer laat keren. Wel is het volgens hem mogelijk om zich op een andere, meer vrije wijze te verhouden tot het bereik dat ons dagelijkse doen en denken in hoge mate bepaalt. Hij heeft zijn hele leven niets anders proberen te doen.

Aanbevolen literatuur

Heideggers werk

Sein und Zeit, Tübingen, 1927, 1986⁶.

Holzwege, Frankfurt a. M., 1950, 1980⁶.

Wegmarken, Frankfurt a. M., 1967, 1978².

Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953, 1987⁵.

Die Technik und die Kehre, Pfullingen, 1962, 1988⁷.

Vertalingen van Heideggers werk

Zijn en tijd, vert. M. Wildschut, Nijmegen, SUN, 1997.

Inleiding in de metafysica, vert. H.M. Berghs, Nijmegen, 1997.

De oorsprong van het kunstwerk, vert. M. Wildschut / Ch. Bremmers, Amsterdam/Meppel, 1996.

Over denken, bouwen, wonen, vert. H.M. Berghs, Nijmegen, 1991.

Enkele kleinere Nederlandse vertalingen zijn niet meer in de boekhandel verkrijgbaar. De meeste van Heideggers werken zijn in het Engels vertaald.

Literatuur over Heidegger

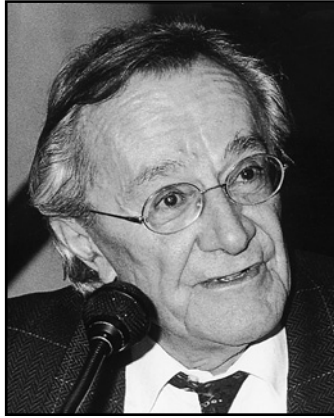
K. de Boer, *Denken in het licht van de tijd. Heideggers tweestrijd met Hegel*, Assen, 1997.

G. Figal, *Heidegger. Zur Einführung*, Hamburg, 1992.

O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963.

R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, vert. M. Wildschut, Nijmegen, 1997.

S. Ijsseling, 'Martin Heidegger', in: C.P. Bertels e.a. (red.), *Filosofen van de twintigste eeuw*, Assen, 1981.



Jean-François Lyotard

Frans van Peperstraten

1 Het einde van de grote verhalen

Postmodernisme: Lyotards leven en achtergronden

In de laatste decennia van de twintigste eeuw lijkt een nieuwe tijd te zijn aangebroken. Het einde van de ideologieën, dat overigens al vanaf de Tweede Wereldoorlog wordt afgekondigd, lijkt nu echt in te treden. Grootscheepse visies op een toekomstige samenleving vinden geen gehoor meer. De filosofie toont vandaag de dag haar onzekerheid. Zowel het existentialisme als het structuralisme, stromingen die ofwel het bewustzijn van de mens of juist de structuur van de taal als onwrikbaar uitgangspunt kenden, zijn volledig van het filosofische toneel verdwenen. Het ooit onverwoestbare vooruitgangsgeloof van de Angelsaksische wetenschapsfilosofie brokkelt af. De Amerikaanse filosoof Richard Rorty stelt dat we moeten aanvaarden dat alles contingent is. Ook de Duitse filosoof Jürgen Habermas spreekt van de ‘nieuwe onoverzichtelijkheid’ die ons vandaag de dag ten deel valt. Maar bij uitstek de Franse filosoof Jean-François Lyotard weet de geestesgesteldheid van de laatste decennia adequaat onder woorden te brengen. Lyotard spreekt van de ‘postmoderne toestand’. Hij typeert deze toestand als ‘het einde van de grote verhalen’, als het ongeloofwaardig worden van het moderne project. Het grote verhaal van de moderniteit – dat in zijn verschillende varianten steeds neerkomt op de verzekering dat ‘wij’ bezig zijn de werkelijkheid in overeenstemming te brengen met het juiste politieke idee – vindt volgens Lyotard terecht geen aftrek meer.

Het begrip postmodern duikt in de zestiger en zeventiger jaren steeds vaker op, vooral met betrekking tot de literatuur, de dans en de architectuur. Vaak betreft het slechts een eclecticisme van stijlen – men kiest uit een enorme verscheidenheid (lukraak) uit wat het beste lijkt. Het postmodernisme staat nogal eens voor een leeg soort van estheticisme, voor een stilering zonder inhoud; om met Nietzsche te spreken: een holle overheersing van het apollinische. Wanneer Lyotard in 1979 de term ‘postmodern’ voor het eerst op wetenschappen en filosofie toepast, vereenzelvigd hij zich geenszins met dit soort van ‘postmodernismen’. Het einde van de grote verhalen betekent voor Lyotard juist dat de klassieke – ethische – vraag naar recht-

vaardigheid opnieuw in beschouwing moet worden genomen.

Het einde van de grote verhalen was voor Lyotard geen gemakkelijke observatie vanaf de schrijftafel. Lyotard, geboren in 1924, werd na zijn studie van 1950 tot 1952 filosofiedocent in Algerije, toen dit land een kolonie van Frankrijk was. Daar raakte hij zo ontdaan van het onrecht dat zijn landgenoten tegen de Algerijnen begingen, dat hij zich na terugkeer in Frankrijk aansloot bij de marxistische groepering *Socialisme ou Barbarie*. Lyotard bleef lid van 1954 tot 1966, een periode waarin hij geen filosofische geschriften publiceerde omdat hij zijn leven volledig aan de klassenstrijd wijdde. Later heeft Lyotard beschreven hoeveel moeite het hem in de zestiger jaren heeft gekost om zich aan het marxisme te ontworstelen. Hij heeft het afscheid van de grote verhalen aan den lijve ervaren.

Na zijn activistische periode richtte Lyotard zich rond 1970 eerst op een filosofie waarin denkbeelden van Nietzsche en Freud werden gecombineerd. Hij baseerde zich op de stroom van driften die in onze geest huishouden en die elke vaste grondslag doen vervloeien. Vanuit deze inspiratie schreef Lyotard *Discours, figure* (1971), een boek dat als zijn eerste hoofdwerk kan worden beschouwd, en *Economie libidinale* (1974). Maar vanaf 1979, dat is dus tegelijk met de overname van de term postmodernisme, stelt Lyotard dat het hem in de eerste plaats om rechtvaardigheid gaat, een zaak waarvan hij dan inziet dat deze vanuit de Nietzsche-Freud-constellatie niet goed aan de orde kan worden gesteld. We moeten ons hier beperken tot deze postmoderne periode, dus van 1979 tot zijn dood in april 1998.

Le diffèrent

Lyotards belangrijkste werk uit zijn postmoderne periode is *Le diffèrent* (1983). Dit boek levert de onderbouwing van zijn kritiek op de grote verhalen. Onder de grote verhalen verstaat Lyotard 'de geschiedfilosofieën die de negentiende en twintigste eeuw hebben geïnspireerd', de filosofieën die op de een of andere manier de moderne samenleving legitimeren. Volgens Lyotard zijn deze grote verhalen inmiddels weerlegd door de werkelijke gebeurtenissen van de twintigste eeuw. Het eerste grote verhaal dat Lyotard op de korrel neemt, is de filosofie van Hegel. Hegel stelde, zoals we hebben gezien, dat in de geschiedenis het redelijke verwerkelijkt is, zodat de werkelijkheid nu redelijk genoemd kan worden. Deze stelling van Hegel is volgens Lyotard weerlegd door 'Auschwitz': de plaatsnaam die symbool staat voor de massale en fabrieksmatige vernietiging door de nazi's van vooral joden, maar ook gehandicapten, zigeuners, homo's en communisten. Hegel is weerlegd, want, zo zegt Lyotard,

deze misdaad valt op geen enkele manier te rationaliseren. De werkelijkheid is niet redelijk – hier komen we in de volgende paragraaf uitgebreider op terug.

Het tweede grote verhaal is de filosofie van Marx, die meent dat de arbeiders het communisme willen en dat het communisme er vóór en dóór de arbeiders zal zijn. Maar dit geloof is weerlegd door Berlijn 1953, Boedapest 1956, Praag 1968, Polen 1981 enzovoort, gebeurtenissen waarbij de arbeiders juist in opstand kwamen tegen de communistische partij.

Het derde grote verhaal is het parlementaire liberalisme, dat stelt dat in de democratie de politieke wensen van het volk tot uitdrukking komen. Dit verhaal is weerlegd door de gebeurtenissen van mei 1968, toen bleek dat er onder het volk allerlei zaken gaande waren die in het parlement helemaal niet tot uitdrukking kwamen.

En ten vierde is er het economisch liberalisme met als veronderstelling dat de vrije markt de algemene verrijking dient. Deze vrije markt-propaganda is volgens Lyotard weerlegd door de economische crises van 1929 en die uit het midden van de zeventiger jaren.

Gemeenschappelijk aan de grote verhalen is dat ze een vooruitgang poneren die erin bestaat dat een bepaalde rationele idee tot werkelijkheid wordt gebracht. Inmiddels is echter gebleken dat de kloof tussen idee en werkelijkheid zeer hardnekkig is – ondanks de pogingen om haar te dichten, zoals we die zagen bij Kant, Hegel, Nietzsche en Heidegger. Het typische gevoel van de huidige tijd is volgens Lyotard dan ook een zekere verwarring en somberheid, doordat we het vertrouwen in de vooruitgang kwijt zijn en ons leven niet meer in het perspectief van het ene grote einddoel van de geschiedenis kunnen plaatsen – Nietzsches nihilisme.

Lyotard meent echter dat de teloorgang van de grote verhalen positief moet worden gewaardeerd, omdat deze grote verhalen in feite onkritisch zijn. Lyotard legt hier de maatstaven van Kants kritische filosofie aan. Lyotard beschouwt Kant als een belangrijke voorloper van het postmoderne denken. Kant heeft laten zien dat het metafysische denken neigt tot de ‘transcendentale illusie’. Deze illusie houdt in dat men voor *kenbaar* houdt, (dat wil zeggen in de waarneming aantoonbaar), wat hoogstens *denkbaar* is. Zo menen de metafysici dat zij kenbare, dus aantoonbare uitspraken kunnen doen over bijvoorbeeld de totaliteit van de kosmos of over vrijheid. Maar volgens Kant kunnen over deze zaken hoogstens logische en zinvolle ideeën worden gevormd, maar zulke ideeën zijn nooit in de werkelijkheid aantoonbaar. Ze zijn denkbaar, maar niet kenbaar. We kunnen dénken dat de kosmos onbegrensd is, maar dit idee van onbe-

grensdheid ligt per definitie buiten het bereik van de waarneming.

Lyotards kritiek op de grote verhalen is op deze kantiaanse redering gebaseerd. Zo stelt Lyotard dat het begrip communisme en het daarmee samenhangende begrip 'klasse' slechts ideeën kunnen zijn, omdat deze begrippen een totaliteit omvatten, een abstracte categorie. Maar een totaliteit kan nu eenmaal nooit voor ogen worden gevoerd, want wat we voor ogen krijgen is altijd het hier-en-nu en niet het straks-en-daar. Het communisme kán dus nooit opgaan in aantoonbare, wetenschappelijke uitspraken. Wanneer het deze pretentie toch voert, wordt het totalitair, omdat het dan de werkelijkheid geforceerd met het idee in overeenstemming zal willen brengen. Lyotards kritiek op de grote verhalen is bij uitstek gericht tegen het totalitarisme van het moderne tijdperk.

De heterogeniteit van idee en werkelijkheid speelt volgens Lyotard ook een belangrijke rol in de kunst. Ook hier grijpt Lyotard terug op het werk van Kant. Kant analyseert in zijn esthetica behalve de ervaring van het schone ook die van het *Erhabene*, het verhevene, ook wel het *sublieme* genoemd. Terwijl het schone ons een gevoel van plezier bezorgt, gaat het sublieme gepaard met een dubbel gevoel: onlust, maar ook lust; pijn, maar ook plezier. Volgens Lyotard is de esthetica van het sublieme van toepassing op de avant-gardekunst, zoals deze vanaf het eind van de negentiende eeuw in ontwikkeling is. De onlust ontstaat omdat ons in het kunstwerk zo weinig wordt getoond, omdat er geen duidelijke voorstelling wordt verschaft; de klassieke schone vormen zijn verdwenen, tot aan de vormeloosheid aan toe – we zijn onze houvast kwijt. Maar vervolgens beseffen we met vreugde dat we boven de magere, abstracte presentatie uit kunnen denken, *ideeën* kunnen vormen, dat er in het kunstwerk een presentatie wordt geleverd van het feit dat er iets onpresenteerbaars is. Als voorbeeld noemt Lyotard het beroemde zwarte vierkant van Malevitsj. Het sublieme doet ons volgens Lyotard beseffen dat we ons kunnen losmaken van het bestaande en levert daarmee een belangrijke bijdrage aan een cultuur waarin de ontvankelijkheid voor het onpresenteerbare kan gedijen. Het sublieme kunstwerk reikt een manier aan om het onpresenteerbare te presenteren.

2 De klassieke filosofie stukt in Auschwitz

We kunnen nu nader bezien waarom Hegels filosofie volgens Lyotard stukloopt op Auschwitz. Lyotard gaat uit van een heterogeniteit tussen de sociale gemeenschap en de verplichting – een ongelijkheid

en ongelijkwaardigheid. De verhouding tussen de gemeenschap en de verplichting kan als een verhouding tussen 'wij' en 'jij' worden weergegeven. Immers, de gemeenschap vormt tot op zekere hoogte een 'wij'. De verplichting daarentegen spreekt een 'jij' aan: jij behoort iets te doen of te laten.

De heterogeniteit tussen gemeenschap en verplichting wordt in een democratisch politiek bestel verzacht, omdat in de democratie degenen die tot iets verplicht worden in principe dezelfde zijn als degenen die deze verplichting afkondigen. Het volk kiest immers zijn eigen wetgevers. De spanning tussen gemeenschap en verplichting wordt echter weer scherp voelbaar wanneer de verplichting voor de betrokkene moeilijk te verteren is. Bijvoorbeeld wanneer namens het volk de doodstraf, dus de verplichting 'jij moet sterven' wordt uitgesproken. Toch is ook bij zo'n uiterste verplichting nog denkbaar dat de betrokkene zich identificeert met de gemeenschap die deze verplichting uitvaardigt. Lyotard geeft het voorbeeld van de Griekse strijders die de slag bij Thermopilae werden ingestuurd met een wisse dood voor ogen, dus in feite met de verplichting 'jij moet sterven'. Op die manier sterven is echter wat de Grieken de 'schone dood' noemden. De strijder blijft deel uitmaken van de gemeenschap waarvoor hij sterft. Zijn lichaam sterft wel, maar in ruil daarvoor zal zijn naam des te grootser voortleven in het 'wij'-verhaal van de Grieken.

Auschwitz is volgens Lyotard in alle opzichten het tegendeel van de schone dood. Lyotard wijst erop dat de verplichting tot sterven die door de nazi's tegen de joden is uitgevaardigd, werd gelegitimeerd met een 'wij' waarvan de joden werden uitgesloten. De nazi's verwezen niet naar het universele 'wij' van de mensheid en zelfs niet naar het 'wij' van de Duitsers, maar naar het 'wij' van een zelfgeproclameerde biologische uitzondering: het Arische ras. Dit 'wij' werd aan elke openbaar toegankelijke procedure onttrokken. Er was geen proces waarin een rechter namens een gemeenschap een doodstraf uitsprak. Er vond zelfs geen schijnproces plaats. De joden gaven hun leven ook niet omwille van de Arische gemeenschap, want men kan geen leven geven waarop men, in ieder geval volgens de SS, bij voorbaat al geen recht heeft. Evenmin werd de joden de gelegenheid geboden hun leven omwille van hun eigen gemeenschap te offeren. Elke vorm van gemeenschap en herinnering werd onmogelijk gemaakt. Gezinnen werden uit elkaar gehaald. Namen werden door nummers vervangen. Kortom, de 'jij's' van de verplichte dood werden buiten elk 'wij' geplaatst.

Lyotard wijst erop dat het in Hegels filosofie ondenkbaar is dat

er iets buiten het begripsvermogen, buiten de geestelijke ontwikkeling van het 'wij' zou blijven staan. Hegels filosofie vormt in de ogen van Lyotard een abstracte vorm van 'wij-denken'. De dialectiek van Hegel betreft de ontwikkeling van een universeel 'wij', het 'wij' van de mensheid, of ten minste van de Europese mensheid, die zichzelf via haar ervaringen in de geschiedenis steeds beter gaat begrijpen. Auschwitz zou in Hegels filosofie slechts een negatieve ervaring betekenen, waardoor de mensheid echter tot begrip van zichzelf zou geraken en zodoende in positieve zin verder zou komen.

Lyotard is daarentegen van mening dat Auschwitz geen ervaring van een 'wij' betekent. Niet alleen in Auschwitz zelf werd elk 'wij' uitgeschakeld, maar ook daarna bleek Auschwitz moeilijkikbaar voor een 'wij'. De SS heeft zijn uiterste best gedaan de vernietiging in het diepste geheim af te werken, zodat er niet één getuige zou overblijven. Nu is dit niet helemaal gelukt en zijn er wel ooggetuigen overgebleven, maar, zo meent Lyotard te kunnen constateren, deze getuigen zijn tamelijk zwijgzaam. Zij voelen hoe het spreken over Auschwitz steeds weer tekortschiet. Lyotard concludeert dat uit Auschwitz geen begrip resulteert, geen zelfbegrip van de mensheid, maar hoogstens een gevoel, een gevoel van onvermogen, een gevoel dat dan ook door stilzwijgen tot uiting komt. Zou Hegel (of 'wij') Auschwitz willen verwerken (opnemen in zijn systeem van de zich ontwikkelende redelijkheid), dan zou hij op dialectische wijze achtereenvolgens de positie van de SS en die van de joden moeten innemen, deze posities in elkaar moeten doen overgaan en tot een synthese moeten brengen. Maar dat gaat niet, want beide posities zijn onuitgesproken, nemen geen plaats in, in het vertoog van de logos, ze hebben niets gemeen, zodat ook geen overgang tussen deze posities mogelijk is.

De dood in Auschwitz is geen verwerkelijking van de rede. De eenheid tussen de dood en het begrip, tussen het gebeuren en de filosofie komt dus niet tot stand. Lyotard trekt hieruit de algemene conclusie dat op geen enkele wijze nog een eenheid mag worden voorondersteld (de eenheid die filosofen in vroeger eeuwen zochten om vandaaruit de werkelijkheid in haar geheel te kunnen verklaren). Het uitgangspunt kan slechts de heterogeniteit zijn, de differentie, de splijting, de verstrooiing. Lyotard behoort dan ook, evenals onder anderen Jacques Derrida, tot het recente Franse *differentiedenken*. Volgens Lyotard kan het vertrekpunt slechts liggen bij het singuliere, het enkelvoudige geval, of beter gezegd, bij het meervoud van singuliere gevallen, bij de pluraliteit – niet het 'wij' van de staat of gemeen-

schap, maar de veelheid aan individuele en van elkaar verschillende stemmen. Elke verder strekkende, meer universele uitspraak komt pas op de tweede plaats en kan voorwerp worden van strijd. Er zijn geen algemene categorieën voorgegeven, waaronder de singuliere gevallen zich als vanzelf rangschikken; we kunnen slechts nadat het singuliere zich heeft getoond naar eventuele gemeenschappelijkheden zoeken.

Sociaal gesproken houdt Lyotards kritiek op het eenheidsdenken in dat er geen 'wij' meer voorondersteld kan worden. Lyotard schrijft het woord 'wij' dan ook steevast tussen aanhalingstekens en zet daar vaak nog een vraagteken tussen haakjes achter: 'wij' (?). In een tijd van weer opkomend nationalisme, racisme en allerlei andere vormen van chauvinisme is deze schrijfwijze niet zonder betekenis. De kwestie van het 'wij' vormt ook de achtergrond van zijn kritiek op Habermas en Rorty, twee andere belangrijke deelnemers aan het postmodernisme-debat. Voor zowel Habermas als Rorty vormt de gemeenschap, de intersubjectiviteit, het 'wij' het onbetwifelbare kader waarbinnen de communicatie of conversatie plaatsvindt. Ook de ethiek bestaat bij hen alleen binnen dit 'wij'. Wat dat betreft wijken Habermas en Rorty niet fundamenteel af van Hegel. Lyotard daarentegen verzet zich tegen deze zelfgenoegzaamheid van het 'wij'. Hij benadrukt dat de ethiek de bestaande gemeenschap altijd te boven gaat. Het 'wij' dient zich te formeren rond de *vraag* wat 'wij' moeten doen.

3 De archipel en de politiek

Wanneer Lyotard talige of andere uitingen in beschouwing neemt, geldt als uitgangspunt de singuliere frase, de enkelvoudige zin, of beter, het meervoud van elkaar in de tijd opvolgende frasen of zinnen: 'Au!', zegt de vrouw; 'Uw tandvlees is blijkbaar nogal gevoelig,' antwoordt de tandarts. De aanknopng van de ene frase bij de andere kan volgens vaste patronen verlopen. Lyotard noemt deze vaste patronen 'genres'. De genres stemmen globaal overeen met wat Wittgenstein taalspelen noemde. Wittgenstein is na Kant de tweede grote inspiratiebron voor Lyotards postmoderne filosofie. Voorbeelden van genres zijn de wetenschap, de retoriek en de ethiek. Na elke frase dienen zich verschillende mogelijke genres aan, die elk hun eigen vervolgzin trachten door te drukken. Er is altijd een sprong naar een ander genre mogelijk. Lyotard geeft het voorbeeld van de officier die 'Avanti!' schreeuwt en uit de loopgraaf springt, waarna zijn ondergeschikten

'Bravo!' roepen en applaudisseren, maar verder onbeweeglijk blijven zitten – er zijn standaardverwachtingen over hoe het vervolg eruit zou behoren te zien, maar het is altijd mogelijk daar tegenin te gaan; het is altijd mogelijk om een sprong naar een ander genre te maken.

Niet alleen zijn er diverse soorten frasen, ook de genres vormen een onreduceerbare pluraliteit. Als geheel van genres kan de taal volgens Lyotard worden voorgesteld als een archipel. De eilanden zijn de verschillende genres. Deze zijn van elkaar gescheiden door de zee. Deze scheiding is echter niet absoluut. Er zijn allerlei genres of taalspelen die niet tot elkaar reduceerbaar zijn, of volledig vertaalbaar in elkaar, maar communicatie blijft mogelijk. Dat wil zeggen, Lyotards filosofie is geen relativisme, of contextualisme, zoals Habermas meent. Men kan overgangen maken van het ene naar het andere genre. Bij zo'n overgang kan een reder naar voren treden, die een vreedzame overdracht van het ene naar het andere eiland regelt (de aankondiging 'pauze', tijdens een wetenschappelijk congres), maar ook een admiraal, wanneer het ene genre juist tegen het andere ten strijde trekt (bijvoorbeeld de wetenschap tegen de religie). In deze beeldspraak kan het eenheidsdenken worden aangeduid als de loochening van het water, of als het idee dat je over water kunt lopen, of als de poging om met brede dammen de eilanden definitief met elkaar te verbinden, of als de suprematie van één eiland, dat ook de vloot bezit – de grote verhalen pretendeerden dat ze het enig ware genre waren en stelden vervolgens dat op ieder eiland hetzelfde genre gesproken moest gaan worden. Bij Lyotard vaart er slechts een boot heen en weer, waarachter de zee zich telkens weer sluit, een boot die aan geen enkel eiland toebehoort. Een 'vliegende Hollander' dus, maar een die wel in havens aanlegt.

Elk genre kent zijn eigen regels. De heterogeniteit van de genres betekent dat er géén metaregels bestaan die voor alle genres of eilanden gelden. Wat gebeurt er dus bij conflicten? Wanneer een conflict ontstaat tussen twee partijen die hetzelfde genre volgen, is er geen principiële moeilijkheid. Een rechter kan een beslissing vellen op grond van de regels die in het 'wetboek' van het desbetreffende genre staan. Maar wanneer het conflict zich afspeelt tussen twee verschillende genres, dus eigenlijk tussen twee wetboeken, dan zit ook de rechter met zijn handen in het haar, want er is geen meta-wetboek voorhanden. In zo'n geval spreekt Lyotard van een geschil (*différend*).

Een voorbeeld van een geschil is het gesprek tussen een wetenschapper en een kunstenaar: zij zullen in sommige gevallen volstrekt langs elkaar heen praten, omdat zij verschillende criteria hantieren over wat een zinvolle uitspraak is en wat niet.

In de politiek komt deze toestand van de taal tot uiting. De hedendaagse politiek staat volgens Lyotard onontkoombaar in het teken van de pluraliteit. De politici, concludeert Lyotard, kunnen niet meer het hoogste goed tot inzet hebben, dat wil zeggen één bepaald maatschappijmodel dat voor eens en voor altijd voor iedereen het beste zou zijn, maar ze kunnen zich slechts richten op het kleinste kwaad. Lyotard definieert het kwaad als het blokkeren van bepaalde genres en uiteindelijk als het verbieden van bepaalde zinnen.

Steeds opnieuw onderzoekt Lyotard of een bepaalde situatie onrecht betekent, en dit onrecht bestaat erin dat één genre zijn oordeel aan andere genres oplegt. De zojuist gegeven omschrijving van het geschil als een soort van langs elkaar heen praten hoeft geen onrecht te betekenen, zolang beide partijen vrijuit hun zegje kunnen doen. Maar vaak gaat het geschil wél met onrecht gepaard. In de praktijk is het immers vaak zo dat een bepaald genre de hegemonie heeft veroverd. Het gevolg is dan dat iemand die een ander genre hanteert niet alleen een muur van andere criteria tegenover zich vindt, maar ook met zijn klacht daarover nergens heen kan – denk aan de gewetensbezwaarde pacifist die in dienst moet in een samenleving die weigert naar dienstweigeraars te luisteren. Dat een genre overheerst, betekent immers dat het ook de stoel van de rechter in bezit heeft genomen. Degene met een alternatieve benadering, met andere woorden, die een ander genre wil verdedigen, deponeert dus zijn klacht bij een rechter die ook weer het hegemoniale genre hanteert. Lyotard geeft het voorbeeld van de inwoner van Martinique die een klacht wil indienen omdat hij alleen een Frans paspoort kan krijgen, terwijl hij zichzelf helemaal niet als een Fransman beschouwt; maar hij kan zijn klacht alleen bij een Franse rechter indienen, die het geval volgens het Franse recht zal behandelen en de klacht dus niet ontvankelijk zal verklaren. De klager kan net zo goed zwijgen. Zijn klacht wordt toch niet begrepen. Hij wordt om zo te zeggen met stomheid geslagen.

Lyotard concretiseert nu zijn idee van rechtvaardigheid met een schets van de wijze waarop in een democratie het proces van beraadslaging zou kunnen verlopen. De beraadslaging start logischerwijs met de vraag ‘wat moeten we doen?’ Dat is in principe een ethische vraag. Maar ook moet de vraag ‘wat *kunnen* we doen?’ worden gesteld: dat is de vraag van de wetenschap die kan aangeven welke mogelijkheden de werkelijkheid biedt. Vervolgens wordt een beroep gedaan op de verbeelding om een scenario te ontwikkelen: als we het zo doen, dan... Daarna komt de retoriek in het spel doordat er ver-

schillende politieke standpunten worden uitgedragen, enzovoort.

Voor Lyotard voldoet een dergelijke beraadslagende democratie aan de twee eisen die uit zijn eerdere betoog voortvloeien: ten eerste wordt het geschil tussen de diverse genres toegelaten en wellicht zelfs vruchtbaar gemaakt, en ten tweede staat het 'wij' ter discussie; het 'wij' vormt niet het begin- en eindpunt van de politiek, maar onderwerpt zich aan vragen, en wel in de eerste plaats aan een ethische vraag.

We kunnen een voorlopige conclusie trekken, namelijk dat Lyotard in tegenstelling tot het imago dat het postmodernisme met zich meedraagt een uitgesproken voorstander is van een bepaalde Verlichtingsfilosofie. Alleen gaat het niet om een Verlichting die een vooruitgang beoogt in de zin van meer beheersing, op het vlak van techniek en economie, en ook niet om een Verlichting die zoals bij Habermas een meer transparante communicatie zou moeten bewerkstelligen, maar veeleer om een Verlichting à la Kant, die, zoals Kants beroemde definitie van de Verlichting aangeeft, de mondigheid wil bevorderen. Voor Lyotard, met zijn nadruk op de pluraliteit, gaat het er dan om dat aan alle genres een recht van spreken toekomt.

4 Het zwijgen

Maar is het probleem van de rechtvaardigheid volledig opgelost wanneer ook aan afwijkende standpunten een recht van spreken wordt gegarandeerd? Is het in sommige situaties niet wat te gemakkelijk om te zeggen: je moet je mond opendoen? We hebben inmiddels echter ook begrepen, zowel ten aanzien van Auschwitz als bij het geschil, dat Lyotard de vinger legt op het zwijgen, op de stilte die voortkomt uit het onvermogen om iets in de taal tot uitdrukking te brengen. Lyotard besluit tot een nader onderzoek van het zwijgen. Hij heeft dus niet alleen oog voor de uitgesproken of neergeschreven zinnen, maar ook voor het stilzwijgen. En weer is het vooral Auschwitz dat hem ertoe brengt over dit zwijgen na te denken.

Een zin presenteert in de visie van Lyotard een universum met *een afzender, een geadresseerde, een betekenis en een referent*. Vanuit deze elementen van het zinsuniversum kan ook een bepaald soort zwijgen worden belicht, bijvoorbeeld van een overlevende van de vernietigingskampen die door een journalist wordt geïnterviewd. We beperken ons tot drie mogelijkheden. Het zwijgen kan een gevolg zijn van het feit dat de overlevende de journalist in kwestie geen waardige ge-

adresseerde voor zijn zeer ernstige verhaal vindt. Immers, de journalist is een jong broekje, die met allerlei moderne apparatuur in de weer is, steeds op zijn horloge kijkt en geen flauw benul lijkt te hebben van welk probleem dan ook. Of, ten tweede, de overlevende vindt zichzelf als afzender niet waardig om over Auschwitz te spreken. Immers, hij is bij toeval ontsnapt, hij heeft het niet zo zwaar gehad als de anderen en hij kan toch niet namens de doden spreken? Of, en dat is de derde mogelijkheid, hij meent dat Auschwitz zodanig verstoken was van alle zin, dat je wel hier- of daarover kunt vertellen, maar dat niemand, ook hij zelf niet, ooit zal begrijpen hoe het echt wás.

Nu, over dit soort zwijgen kan nog worden gezegd dat er expliciete redenen achter zitten, hetgeen dit zwijgen tot een inhoudsvol zwijgen maakt. De journalist in kwestie kán, wanneer hij de nodige sensibiliteit bezit, begrijpen wat er met dit zwijgen gezegd wordt. Maar er bestaat ook een vorm van zwijgen die dieper gefundeerd is. Volgens Lyotard roept Auschwitz ook een stilte op die niet als een stilzwijgende mededeling, als een sprekende stilte kan worden begrepen. Hij verstaat deze meer fundamentele stilte als een teken dat er iets onder woorden te brengen blijft. In dit geval zal elk beroep op de bestaande taal tekortschieten. Het gaat hier dus niet om het onrecht dat plaatsvindt omdat iemand zijn zaak niet uit de doeken kan doen wanneer dat in de heersende genres moet gebeuren. Lyotard gaat nu een stap verder, doordat hij onderkent dat zich soms iets aandient dat in geen enkel van de bestaande genres adequaat geformuleerd kan worden. Ook hier spreekt Lyotard van onrecht, omdat iets gezegd zou moeten worden, dat op dit moment nog niet gezegd kán worden. In dit geval kunnen we niets anders doen dan ontvankelijk zijn voor nieuwe taalvormen, voor nieuwe, ongehoorde zinnen. Lyotard spreekt van het wachten op de gebeurtenis.

Typisch voor Lyotard is dat hij aan onze houding tegenover de gebeurtenis een ethische betekenis geeft. Hij verwijst hierbij naar de discussie in het jodendom over de vraag wie nu precies wát hoorde bij de afkondiging van de tien geboden. Volgens sommige opvattingen hoorde het volk slechts de eerste twee geboden en was alleen Mozes in staat ook de overige aan te horen. Een andere opvatting gaat nog verder: het volk hoorde slechts de *aleph*, waarmee in het Hebreeuws het eerste gebod begint. Nu is deze *aleph* slechts de steminzet, slechts de overgang naar verstaanbare taal, zoals een aangeblazen 'h' in het Frans. Het volk heeft dus slechts weet van het dát van de stem, niet van wát de stem zegt. Lyotard concludeert dat de verkondiging van de Wet niet duidelijk uitspreekt wat de inhoud van de

Wet is en dat we juist daarom voortdurend moeten proberen deze inhoud op het spoor te komen.

Op dit punt van de ontvankelijkheid keert ook Freud terug in Lyotards filosofie, zij het nu zonder het gezelschap van Nietzsche. Want in zijn latere werk baseert Lyotard zich niet meer op de overstroming van libido over alle dijken heen, dus op een soort overschot van binnen uit, maar op beschouwingen van Freud waarin juist het menselijke tekort en onvermogen centraal staan. Zo thematiseerde Freud de ongrijpbare aandoening van de psyche, waarbij er binnen ons iets is dat in zekere zin buiten ons blijft, of in ieder geval buiten onze kennis en controle. Lyotard stelt de principiële vraag welke houding we moeten innemen tegenover dit tekortschieten van onze geest. Moeten we alsnog proberen te beheersen of moeten we een andere houding tot dit tekort innemen?

Freud maakt in zijn opmerkingen over de analyse een onderscheid tussen 'herinnering' en 'doorwerking'. De herinnering streeft ernaar de oorspronkelijke aandoening bloot te leggen die in het verleden heeft plaatsgevonden en die als oorzaak van de vervelende symptomen geldt. Deze activiteit, van patiënt en analyticus samen, is doelgericht: het gaat om kennis met het oog op genezing, dus om beheersing van de kwaal en correctie van wat in het verleden verkeerd is gegaan. De doorwerking daarentegen staat in de interpretatie van Lyotard voor een niet doelgerichte, en daarom ook niet op de ene oorzaak gerichte activiteit. Hier zijn de 'vrije associatie' van de kant van de patiënt en de 'gelijkmatig vloeiende aandacht' van de kant van de analyticus aan de orde. Evenals de herinnering is ook de doorwerking een vorm van niet-vergeten, maar in de doorwerking wordt het verleden niet exact beschreven om dan te worden rechtgezet, maar vrijelijk teruggehaald, zonder voorgegeven kader.

De moderniteit, die zoals we zagen wordt gekenmerkt door het grote verhaal, door de illusoire verwerkelijking van het juiste idee, stemt volgens Lyotard met het model van de herinnering overeen, terwijl hij daarentegen de postmoderniteit op de doorwerking wil enten. De moderniteit is volgens hem geobsedeerd door het plaatsen van gebeurtenissen in een *diachronie*, een tijdsverloop, door het periodiseren (inpassen in een groter geheel), en vooral door een correctie van het verleden door middel van een nieuwe periode, door met een nieuw jaar 1 compleet opnieuw te beginnen – zoals men letterlijk probeerde in de jaren na de Franse revolutie. Als figuur van het modernisme noemt Lyotard onder meer de theorie van Marx. Volgens Lyotard wil Marx de moderniteit in feite opnieuw

opstarten, maar dan zonder de oorspronkelijke fout, dus zonder de vervreemding of uitbuiting van de arbeider. Lyotard acht deze poging om het verleden achter ons te laten zinloos en schadelijk. Hij lijkt een dergelijk verlangen naar foutloosheid, naar zuiverheid en volledige gezondheid als tendentieel totalitair op te vatten, omdat dit verlangen slechts gerealiseerd kan worden door een totale beheersing van de samenleving.

Het postmodernisme van Lyotard wil niet die ene fundamentele kwaal aanwijzen, noch het ene juiste model van een gezond leven voorschrijven. Evenmin meent Lyotard dat we het verleden definitief achter ons kunnen laten. We kunnen het slechts in ons laten doorwerken en er zelf actief doorheen blijven werken. Dit is met name dan geboden wanneer we te maken hebben met een aandoening waarvan we niet eens kunnen weten dat we ermee behept zijn. Freud noemt dit het onbewuste affect. Lyotard geeft het voorbeeld van iemand die in een stoffenwinkel door een volstrekt onduidelijke oorzaak bevangen raakt door een vlaag van angst. Het is mogelijk dat deze angst niet voortkomt uit een aandoening die ooit geregistreerd en vervolgens verdrongen is, maar uit een aandoening die op geen enkel moment in het bewustzijn binnengekomen is, die meteen al niet bewust ervaren is.

In het bovenstaande hebben we gezien dat Lyotard het idee van rechtvaardigheid de concrete vorm gaf van een 'beraadslagende' politieke orde. Maar we begrijpen nu dat rechtvaardigheid voor Lyotard niet alleen betekent dat we recht doen aan de veelheid binnen de bestaande taal, maar ook dat we recht doen aan dat wat nog niet gezegd is, én aan dat wat wellicht helemaal niet gezegd kán worden. Of met andere woorden, rechtvaardigheid heeft niet alleen betrekking op het spreken, maar ook op het zwijgen en het gevoel. In het volgende en laatste onderdeel van dit exposé wordt Lyotards visie op de verhouding tussen gearticuleerde taal en gevoel nader toegelicht.

5 Het kind in de mens

In zijn boek *L'inhumain* (1988) onderscheidt Lyotard twee vormen van het onmenselijke. Het ene onmenselijke is het systeem dat voortkomt uit het samengaan van wetenschap, techniek en kapitaal en dat gericht is op het alles weten, alles kunnen en alles hebben. Dit technisch-wetenschappelijk-economisch systeem leeft van de pretentie dat de oneindigheid, het alles, in de actuele werkelijkheid gepresen-

teerd kan worden, dat elk denkbaar product beschikbaar gesteld kan worden. Het systeem is gericht op ontwikkeling, op een steeds flexibeler ordening (*efficiency*). Lyotard noemt het systeem onmenselijk omdat de ontwikkeling ervan niet wordt aangedreven door ideeën die op menselijkheid betrekking hebben, zoals de emancipatie van de menselijke rede en vrijheid. Het systeem ontwikkelt zich louter vanuit zijn eigen dynamiek, die zich steeds meer uitbreidt en versnelt.

Volgens Lyotard heeft het geen zin om het verzet tegen het systeem te baseren op een veronderstelde menselijkheid, op 'de mens' als een bepaalde vooraf gegeven natuur of idee. De mens wordt immers eerst nog geconstitueerd door iets wat buiten hem ligt en aan hem voorafgaat, dus door iets dat niet van meet af aan tot de mens behoort, dus door iets dat óók onmenselijk moet worden genoemd. Het is dit tweede onmenselijke dat volgens Lyotard nooit door het eerste, door het systeem kan worden ingepakt. Het gaat hem om het feit dat de mens, zelfs de volwassen mens die zijn leven goed in de hand lijkt te hebben, een huis is waarin ook een intieme, maar onbekende gast woont. Lyotard spreekt van een clandestiene verstekeling. Naast de geest is er de ziel, naast de volwassene is er nog steeds het kind. De geest, het orgaan van de berekening en beheersing, wordt bij tijd en wijle ontwapend door de ziel, het orgaan van de ontvankelijkheid. Het kind, gespeend van taal, niet bij machte rechtop te staan, niet in staat zijn voordeel te berekenen, ongevoelig voor het gezond verstand, is volgens Lyotard in zekere zin bij uitstek het menselijke, omdat het in zijn nood een rijkdom aan mogelijkheden aankondigt. Maar omgekeerd is de onbepaaldheid van het kind bedreigend voor de geest, voor de rede, die er een onmenselijke, ontregelende verwarring in ervaart.

Kindheid is in het Frans *enfance*, en dit gaat terug op het Latijnse in-fantia: niet-sprekendheid. Het thema kindheid blijkt aldus in het verlengde te liggen van Lyotards beschouwing over het zwijgen – niet helemaal, omdat er bij het kind wel stemgeluid is. Lyotard verwijst naar een klassiek onderscheid dat bij Aristoteles te vinden is, namelijk het onderscheid tussen *phonè* enerzijds en *lexis* en *logos* anderzijds. Om met het laatste te beginnen: de *lexis* is de gearticuleerde taal, waarbij duidelijk is of in elk geval duidelijk gemaakt kán worden wie er tegen wie spreekt, waaróver hij of zij spreekt en welke betekenis er aan deze woorden toegekend moet worden. De *lexis* is uiting van het typisch menselijke spreekvermogen, dat Aristoteles *logos* noemt. Het woord *logos* betekent echter ook rede. De *lexis*, de gearticuleerde taal is dan ook vatbaar voor de ratio. Naast deze *lexis* is er volgens Aristoteles de *phonè*; dat is het stemgeluid waarover de die-

ren beschikken. Anders dan de lexis is de phonè niet aan iemand in het bijzonder geadresseerd en vertelt zij ons niet hoe de wereld in elkaar zit. De phonè geeft slechts een minimum aan betekenis: de phonè is het teken van pijn of genot, in het algemeen van het gevoel. De phonè is ook kenmerkend voor het kind: het kind spreekt geen gearticuleerde taal, maar kirt en huilt en brabbelt. Het kind is niet-sprekend, in-fans, want het heeft slechts een stem, die enkel als een teken van zijn gevoel kan fungeren. Het kind komt binnen in een wereld van vertogen, maar kan vooralsnog slechts kond doen van zijn affecties.

Nu, de verhouding tussen de gearticuleerde taal enerzijds en de stem van het gevoel of affect anderzijds wordt door Lyotard als een geschil aangeduid. Hij voegt eraan toe dat dit geschil met onrecht gepaard gaat. Want, zo stelt Lyotard, het gevoel zit vanuit zichzelf niet op articulatie te wachten. Het is slechts de logos, de rede die verklaart dat de phonè gearticuleerd dient te worden. En wanneer de logos de phonè gaat articuleren, wordt de phonè in het medium van de logos overgezet, dus van zijn eigen karakter beroofd, en dit betekent dat de logos de phonè onrecht aandoet. Maar als de articulatie het gevoel altijd onrecht aandoet, hoe kunnen we dan recht doen aan de stem van de affectiviteit?

Lyotard probeert op deze vraag een voorzichtig antwoord te geven aan de hand van Freuds case-study over de 'Rattenman' uit 1909. Het gaat Lyotard om het feit dat Freud als psychiater verslag doet van een behandeling, die er voornamelijk uit bestaat dat een patiënt over zijn leven spreekt. We kunnen in Freuds verslag minstens drie verschillende stemmen onderscheiden. Er is de stem van Freud die over het geval verslag doet voor het forum van zijn collega-psychiaters. Er is ten tweede de stem van de jongeman die besloten heeft in analyse te gaan en die heel goed weet dat hij tegenover Freud zit. Hij heeft immers enkele artikelen van Freud gelezen en lijkt vooral in de eerste sessies te trachten precies aan Freuds theorieën te beantwoorden. Dit is dus de stem die klinkt in de sessies van de analyse. En dan is er ten derde de stem van dezelfde jongeman zoals deze klonk en klinkt in zijn eigen leven buiten de sessies, het leven zelf.

Lyotard stelt de vraag of het wel de bedoeling van de analyse is dat het zogenaamde leven zelf tot klinken komt, eerst in de stem van de patiënt in de analyse-sessies en vervolgens eventueel in het verslag door de psychiater. Dit zou betekenen dat de drie stemmen met elkaar zouden moeten samenvallen, dat de patiënt zoveel greep op zijn leven heeft dat hij het in de sessies waarheidsgetrouw kan navertellen,

zodat Freud het op zijn beurt in zijn verslag kan weergeven. Volgens Lyotard gaat dit naïeve ideaalbeeld uit van de veronderstelling dat alles articuleerbaar is. De stem wordt geacht van meet af aan als articulatie te fungeren, zodat het er alleen nog maar om zou gaan het verhaal góed te ordenen, volgens de maatstaven van de logos. Maar Lyotard stelt de vraag: kan en moet de phonè, het gevoel, omgezet worden in de gearticuleerde zinnen van de ratio? Lyotard wil zich hier voor twee verschillende fouten hoeden: de ene fout zou zijn de phonè of het gevoel tot een soort metafysische, mystieke grootheid te bombarderen, er het absoluut andere in te zien, waar we hoogstens met ontzag naar kunnen staren; de andere fout zou zijn de phonè toch weer tot de articulatie te reduceren, dus als een variant van een gearticuleerde uitspraak te beschouwen.

Tussen deze twee uitersten in meent Lyotard dat de ongearticuleerde phonè zich wel kan laten vernemen *in* de gearticuleerde spraak. Dat er twee stemmen tegelijk kunnen spreken, de ene *in* de andere. Dit wordt des te beter mogelijk, naarmate de psychiater zijn leidende positie prijsgeeft. Het gaat erom dat de psychiater zich niet opstelt als degene die alles weet. Dan zal de patiënt zijn verhaal niet meer aanpassen aan de theorieën die hij bij de psychiater veronderstelt. Dit betekent dat de psychiater niet moet proberen in de sessie het spreken van de patiënt te sturen. Niet voor niets is Freud in de sessies met de Rattenman tot de zogenaamde techniek van de vrije associatie gekomen, een techniek die geen techniek is in zoverre ze niet beheerst. Door de patiënt aan zijn vrije associatie over te laten, zo meent Lyotard, krijgt ook de affectieve frase meer ruimte om in het gearticuleerde discours door te klinken.

Met name wanneer de patiënt zich overgeeft aan de overdrachtsfantasieën, wanneer hij dus zijn dwangvoorstellingen op de psychiater zelf betreft, wordt het affect toch geadresseerd en daardoor ook voor de psychiater verneembaar. Dit vernemen blijft weliswaar beperkt, ook in Freuds eigen ogen, zoals blijkt uit het feit dat Freud in zijn notities verzucht: 'Niet goed weergegeven, veel van de specifieke mooie kanten van het geval vervaagd'. Op soortgelijke wijze kan de patiënt merken dat hij spreekt met een stem die als het ware de zijne niet is. Maar wanneer hij zo een geschiedenis vertelt waarin ook het affect opklinkt, komt minstens voor dat moment een eind aan de voor de dwangneurose kenmerkende onttrekking van affectiviteit, aan de schijnbare gevoelsarmoede. Lyotard merkt op dat het bevrijden van de affectiviteit niet betekent dat we onze affecten leren beschrijven, en zeker niet die uit onze jeugd, maar dat we onze affecten, onze kindheid van nú tot klinken brengen. Er klinken dan

eigen/andere stemmen, stemmen waarvan we niet weten wie er spreekt en wat er gezegd wordt, maar die melding maken van een vaag, maar onbetwifelbaar gevoel. Ook naar zulke stemmen moeten we proberen te luisteren.

Het Verlichtingsdenken neemt bij Lyotard een hoogst reflexieve vorm aan. Het gaat bij Lyotard niet alleen om een Verlichting à la Kant. Het gaat niet zomaar om de leuzen 'Emancipeer!', 'Wees mondig!' en 'Spreek zelf!' Het gaat ook niet alleen om een oproep tot het luisteren naar de ander voorzover deze ander een keurige spreker van een erkend genre van de gearticuleerde taal is. Het gaat Lyotard om ontvankelijkheid voor stemmen, ook wanneer deze niet de competentie tot erkend taalgebruik bezitten. Het gaat erom te luisteren vanuit het besef dat er bij de ander, maar ook in onszelf stemmen zijn die zich tegelijk binnen en buiten de taal bevinden, tegelijk binnen en buiten de orde zijn, die kunnen getuigen van ratio, maar ook van aandoening.

Aanbevolen literatuur

(Vertalingen van) *Lyotards werk*

Discours, figure, Paris, Klincksieck, 1971.

Economie libidinale, Paris, Minuit, 1974.

Engelse vertaling: *Libidinal Economy*, London, The Athlone Press, 1993.

La condition postmoderne – rapport sur le savoir, Paris, Minuit, 1979.

Nederlandse vertaling: *Het postmoderne weten*, Kampen, Kok Agora, 1987.

Le différend, Paris, Minuit, 1983.

Duitse vertaling: *Der Widerstreit*, München, Fink, 1987.

Engelse vertaling: *The differend. Phrases in Dispute*, Manchester, Manchester University Press, 1988.

Le postmoderne expliqué aux enfants, Paris, Galilée, 1986.

Nederlandse vertaling: *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen*, Kampen, Kok Agora, 1987.

L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire, Paris, Galilée, 1986.

Nederlandse vertaling: *Het enthousiasme. Kants kritiek van de geschiedenis*, Kampen, Kok Agora, 1991.

Heidegger et 'les juifs', Paris, Galilée, 1988.

Nederlandse vertaling: *Heidegger en 'de joden'*, Kampen, Kok Agora, 1990.

L'inhumain. Causeries sur le temps, Paris, Galilée, 1988.

Gedeeltelijke Nederlandse vertaling: *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd*, Kampen, Kok Agora, 1992.

Moralités postmodernes, Paris, Galilée, 1993.

Gedeeltelijke Nederlandse vertaling: *Postmoderne fabels*, Kampen, Kok Agora, 1996.

Literatuur over Lyotard

Bennington G., *Lyotard. Writing the event*, Manchester, Manchester University Press, 1988.

Brons R. en Kunneman H. (red.), *Lyotard lezen. Ethiek, onmenselijkheid en sensibiliteit*, Amsterdam, Boom, 1995.

Peperstraten F. van, *Jean-François Lyotard. Gebeurtenis en rechtvaardigheid*, Kampen, Kok Agora, 1995.

Readings B., *Introducing Lyotard. Art and politics*, London/New York, Routledge, 1991.

Register

- Aangeboren ideeën 90
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond
 d' 92
Analytisch 102
Analytische filosofie 103
Anamnèsis 33
Anaximenes 25
Angst 200
Apriori 100
Aquino, Thomas van 16, 41, 145,
 169
Aristophanes 30
Aristoteles 15, 26, 45, 109, 191,
 192, 196, 202, 204
 Descartes en 17, 80
 Heidegger en 191, 196, 202
 Hume en 17
 invloed van 40
 Kant en 117
 Kant en de aristotelische
 staatsleer 118
 Lyotard en 222
 middeleeuwen en 41
 rationalisme, empirisme en
 109
Artificieel redeneren 185
Associatie van ideeën 92
Associatiewetten 93
Augustinus 16, 41, 167, 169,
 170
Auschwitz 210, 219
Austin, J.L. 103
Avant-gardekunst
 Lyotard en 212
Ayer, Alfred 103

Bacon, Francis 42
Beethoven, Ludwig von 167
Berkeley, George 90
Betekenisleer 99
Bewustzijn 202
Boswell, James 92
Bouwkunst 60
Bovennatuurlijk 32

Cambridge Platonists 42
Carnap, Rudolf 103

- Causaliteit 90, 93, 96, 97, 99, 115, 137, 183
Zie ook Oorzaak en gevolg
 Christendom 16, 41, 154, 192
 Descartes en 77
 Hegel en 144
 Nietzsche en 18, 154
 platonisme en 42
Zie ook Religie
 Cicero 16
 Communisme 211
 Confucius 25
 Constant conjunctions 96, 98
 Contextualisme 216
 Contingentie 56, 175, 209
 Contradictie 50, 176
 Copernicaanse omwenteling 101
 Copernicus, Nicolaus 89
 Corpus Hermeticum 42
 Cosimo de' Medici 41
 Culturele behoeften 143
 Cultuur
 afwezigheid van 161
 antieke 40, 41
 cultuur van het sublieme 212
 geworpenheid en 200
 horizon van de huidige 133
 klassieke 41
 moderne 154
 natuur en 18, 138, 143
 Nietzsche als arts van 153
 objectieve geest en 139
 rationalisme en 154
 verandering en 139
 westerse 154
 Cultuurkritiek 18
 Custom or Habit 94

 Dasein 198
 Debatteerkunst 51
 Democratie 14, 21, 35, 154, 193, 211, 213, 217

 Atheense 35, 50
 Franse 122
 Derrida, Jacques 214
 Descartes, René 16-18, 65, 89, 90, 92, 97, 198, 199
 Destructie van de filosofie 201
 Determinisme 97
 Dialectiek 214
 Dictatuur 122
 Diderot, Denis 92
 Differentiedenken 214
 Dilthey, Wilhelm 191, 194, 195
 Dion 36
 Dionysius II 36
 Diotima 38, 39
 Doxa 33, 50
 Duits idealisme 194

 Eenheidsdenken 216
 Elementaire zinnen 175, 178
 Elementen 25, 26, 173
 Elementen van het zinsuniversum 218
 Empedocles 25
 Empirie
 Aristoteles en 49, 62
 idee tegenover 118
 speculatie en 49
 transcendentie en 41
 waarneembaar worden van de Ideeën 41
 Empirische kennis 33, 116, 177, 186
 Empirisme 12, 90, 92, 99
 geneeskunde en 48
 Kant en 109
 logisch 103
 positivisme en 194
 rationalisme en 40, 89, 109
 wetten van de ervaring en 101
 Entelechie 100

- Epistèmè 33, 39, 50
 Epistrofè 41
 Essentie 76, 180, 202, 203
 existentie en 202
 Esthetica 212
 Ethiek 19, 34, 103, 135, 173, 209
 als taal-genre 215
 Aristotelische 47, 59
 ethiek van het 'wij' 215
 grenzen van de 173
 grenzen van de taal en 219
 Heidegger en 20
 kantiaanse 113, 117, 135
 rechtvaardigheid en 209
 en wetenschap 176
 vrije wil en 17
 Existentialisme 209
 Existentie 76, 202, 203
 Existentie-filosofische motieven
 195
 Falsificationisme 103, 104
 Familiegelijkenis 180
 Fenomenologie 191-194, 196
 Fichte, Johann Gottlieb 139
 Ficino, Marsilio 41, 42
 Frege, Gottlob 167
 Freud, Sigmund 31, 170, 210,
 220, 223
 Galilei 68, 75, 78, 84
 Gallienus 40
 Gelijkenis 93
 Gewoonte 94
 Glauco 34
 Gödel, Kurt 169
 Goethe 167
 Habermas, Jürgen 209
 Harvey, William 84
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 18, 119, 129, 153, 194, 204,
 210-213
 Heidegger, Martin 19, 170, 189,
 211
 Heijden, A.F.Th. van der 93
 Heraclitus 25, 49, 193, 204
 Herodotus 50
 Heterogeniteit: *zie Pluraliteit*
 Hilbert 169
 Hippias 38
 Hitler, Adolf 192
 Hobbes, Thomas 42, 124
 Hölderlin, Johann Christian
 Friedrich 131, 193, 204
 Homerus 26, 37
 Humanisme 42
 Hume, David 87, 90
 de vork van 102, 103
 Husserl, Edmund 191-194, 197-
 199
 Hylè 41
 Ideeën 92, 196
 rijk der 33-35, 37-41, 43
 Imaginatio 76
 Imitatie 37, 38
 Inductie 54, 90, 93, 96, 99, 104
 Popper en 104
 James, William 170
 Jaspers, Karl 192
 Joods-christelijke godsvoorstel-
 ling 26
 Juiste maat 34
 Justinianus 40
 Kant, Immanuel 17, 21, 89, 90,
 100, 107, 133, 135, 137-139,
 141, 153, 170, 177, 192, 194,
 198, 199, 211, 212, 218, 225
 Kentheorie 33, 37, 103
 Kepler, Johannes 42, 84
 Kierkegaard, Søren 170, 191, 194,
 195

- Kosmogonie 40
- Kosmos 11, 26, 29, 42, 69
uitspraken over de totaliteit
van de 211
- Kritiek op onverantwoord taalgebruik 99
- Kunst 37, 38
Aristoteles en 62
avant-gardekunst 212
Hegel en 135
Lyotard en 212
Nietzsche en 159
Plato en 36
wetenschap en 216
- Kunstenaars
Nietzsche en 154
- Leibniz, G.W. 90, 109
- Liberalisme 211
- Lichaam 17, 36, 61, 153, 185
betwijfelbaarheid van 75
erotiek en 39
geest en 18
als gevangenis van de ziel 31
als machine 97
als uitgangspunt van het denken 153
verbeelding en 76
verbinding lichaam en ziel 79
vergankelijk 196
vijandige houding tov. 154
ziel en 78
- Locke, John 90, 109, 124
- Logisch empirisme 103
- Logisch positivisme 103
- Lyotard, Jean-François 20, 209
- Macht 13, 118
van de geest 135
van de liefdesgod 38
van het getal 27
- Machthebbers 16
scheiding der machten 125
- Marcuse, Herbert 142, 143
- Marx, Karl 138, 139, 141, 211, 220
- Marxisme 210
- Matters of fact 100
- Menselijk verstand 92
- Menselijke natuur 92
- Mentale mechanica 93
- Metafysica 67, 82, 96, 97, 99, 100, 113, 116, 172, 197, 202, 204, 205, 224
Aristoteles' 55
Descartes' 75
grenzen van 134
Heidegger over 197, 202
Kant en 110
- Metafysische illusie 211
- Methexis 33
- Moderniteit 220
- Moore, G.E. 103
- Moraal 100
christelijke 19, 154
eeuwige principes van 100
idee van rechtvaardigheid en 121
levensvijandigheid van 154
- Mozes 40
- Muziek 27
Aristoteles en 62
Nietzsche en 160
Plato en 35
- Mythologie
filosofie en 26
Plato en 33, 39
Wittgenstein en 178
- Nabijheid 93
- Nationaal-socialisme 193
- Nationalisme 154
- Natuur 13
boek der 75
causale verbanden in 17, 97
cultuur en 18, 138

- Dionysos en 153
 Geest en 139
 geschiedenis en 138
 instinct en 153, 161
 levende 58
 lichaam en 153
 materiële 77, 80
 menselijke 81, 92, 121, 222
 metafysica en 56
 natuurtoestand 124, 139
 natuurverschijnselen 70
 ongerepte 139
 onvolkomenheid van 62
 opgaan in 160
 orde in 74
 pantheïsme en 146
 psychologische 97
 van het licht 73
 veranderlijkheid van 49, 54,
 94
 vrije wil en 97
 vrijheid en 139
 wil en 97
 Natuurbescherming 139
 Natuurfilosofen 12, 26, 50
 Ionische 25
 Thales 11
 Natuurfilosofie 70
 Natuurkracht
 wil als 153
 Natuurkrachten 158
 Natuurkunde 102, 176
 Natuurmensen
 Grieken als 161
 Natuurnoodzakelijkheid 94, 96
 Natuurprocessen 97
 Natuurrecht 119, 121
 Natuurverschijnsel
 mens als 136
 Natuurwetenschap 14
 Descartes en 80, 84
 ethiek en 173
 filosofische analyse en 186
 Heidegger en 191
 idealisme en 194
 moderne 12
 reductionistische 53
 vroeger 26
 Natuurwetten 81, 94
 Hume en 94, 99
 zintuiglijke indrukken en 99
 Neokantianisme 194
 Neoplatonisme 40-42, 56
 Newton, Isaac 89, 93
 Nietzsche, Friedrich 18, 19, 149,
 191, 193, 195, 209-211, 220
 Noodzakelijke voorwaarden 181
 Noodzakelijkheid 52, 59, 76, 82,
 94, 96, 97, 134, 175
 analytische uitspraken en 102
 conceptuele 178
 logische 95
 vrijheid en 136
 Noumenon 101

 Oneigenlijkheid 200
 Ongeschreven leer 28
 Onsterflijke ziel 100
 Ontologie 136, 173, 177
 Oorzaak en gevolg 95

 Pantheïsme 131, 146
 Parmenides 193, 204
 Phaenomena 101
 Philo 40-42
 Plato 15, 23, 109, 196, 202, 204
 Aristoteles en 40, 41, 48, 49,
 56, 62
 Heidegger en 196, 202
 invloed van 16, 40-43
 Kant en 115, 123, 134
 Nietzsche en 19, 154
 rationalisme, empirisme en
 40, 109

- Wittgenstein en 169
- Platonische Vormen of Ideeën
33-35, 37-41, 43
- Platoons 196, 202
- Plotinus 40-42
- Pluraliteit 21, 137, 138, 179, 214,
216-218
- Politiek: *zie Staatsinrichting*
- Popper, Karl 104
- Positivismen 195
empirisme en 194
- Postmodernisme 20, 138, 209
- Präformationssystem 90
- Proportie 34
- Psychè 41
- Psychologie 103
- Psychologisme 194
- Pythagoras 27
- Rationalisme 19, 92, 154
Descartes en 67
empirisme en 40, 89, 109
Kant en 101
Nietzsche en 152
- Rationalistische traditie 109
- Rationaliteit 18
- Rechtvaardigheid 25, 33, 36, 57,
116, 121, 210, 217, 218, 221
- Rede 137
Aristoteles en 61
Descartes en de natuurlijke 83
einde van de 214
haat tegen de 121
Hegel en 18
het Goede en de 34
Ideeën van de rede als regula-
tieve principes 115
Kant en 109
Kant en de praktische 113
kind en 222
kritische toetsing aan 125
logos en 222, 223
morele volmaaktheid en 117
natuurlijke 83
natuurtoestand en 124
Nietzsche en 18
onredelijkheid van de werke-
lijkheid 210, 214
Plato en 31
rationalisme en 109
- Redelijke inrichting van de sa-
menleving 125
- Redelijkheid van de wereld 146
toets van de 114
werkelijkheid en rede 132,
135
- Redeneerschema 51
- Reductionisme 185
- Relations of ideas 100
- Relativisme 185, 216
- Religie 41, 146
gelijkheid religieuze en hei-
dense geschriften 42
grenzen van 120
Hegel en 144, 145
Hume en 91, 92
Kant en 111
Lyotard en 216
moraal en 125
neoplatonisme en 41
raakvlakken met filosofie 26
teloorgaan van 18
wetenschap en 42
Wittgenstein en 167, 168, 172
Zie ook Christendom
- Retorica 51, 215
- Rilke, Rainer Maria 191
- Robespierre, Maximiliaan de 112
- Rorty, Richard 209
- Rousseau, Jean-Jacques 92, 120,
124
- Russell, Bertrand 90, 92, 103,
167-170
- Ryle, Gilbert 103

- Scepticisme 78, 96, 101, 177, 185
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 131, 139, 141
 Schijn 37, 39
 Schijn en wezen 37
 Schijnkennis 33
 Schlick, Moritz 103
 Schoonheid 31, 34, 38, 39, 154
 Schoonheidservaring 136
 Schopenhauer, Arthur 153, 170, 177
 Scotus, Duns 191
Sein und Zeit 197
 Smith, Adam 92
 Socialisme 154
 Socrates 28-36, 37, 39
 Sofisten 30, 37, 51
 Solipsisme 177
 Speusippus 28
 Spinoza, Baruch de 97
 Staatsgezag 29
 Staatsinrichting 16, 29, 34-36
 algemeen en individueel belang 135
 Aristoteles en 62, 118
 botsende taalspelen en 216
 democratie 14
 empirie en 118
 Hegel en 132
 individu en 214
 Kant en de platoonse republiek 115
 kritiek op de 'Grote Verhalen' 210
 kunst en 37
 modernisering platoonse republiek 123
 neoplatonisme en 40
 Plato en 15, 33
 republiek 122
 scheiding der machten 125
 tolerantie en godsdienst 142
- Staatsrecht
 Kant en 113
 Structuralisme 209
 Subject 197, 202
 Subject-object relatie 199
 Substantie 79, 80, 93, 100, 174
 Synthetische oordelen a priori 102
- Taalfilosofie 103
 Taalspel 19, 179, 184, 215
 Tabula rasa 90
 Tautologie 176
 Techniek 205
 Thales van Milete 11, 25
 Theaetetus 30
 Tolstoi 167
 Totalitarisme 212
 Trakl, Georg 191
 Transcendentaal raamwerk 173
 Transcendentale
 analytiek 110, 115
 dialectiek 110, 115
 illusie 211
 vraagstelling 84
 wetten 102
- Transcendentie 18, 27, 31, 35, 49, 52, 56, 101, 103
 Tübinger Stift 131
- Uitgebreidheid 76, 79, 92
- Verborgen band 95
 Verificatiebeginsel 103
 Verificationisme 103
 Verlichting 218
 Vormen 33, 39
 Vrijheid 13, 35, 61, 110, 116, 122, 132, 133, 138-141, 146, 211, 222
 determinisme en 18
 Hegel en 133

- individuele 18
- mechanicisme en 18
- noodzakelijkheid en 97
- Plato over 35
- Plato, Kant en 123
- redelijkheid en 18
- staat en 62
- verantwoordelijkheid en 115
- wilsvrijheid 17, 97

- Waarheid 30–32, 34, 36, 38, 40
 - absolute karakter van 15
 - afwezigheid van 158
 - bewijzen en 52
 - de Idee van het goede en 34
 - drievaldigheid van God en 144
 - Eros en 38
 - garantie voor 102
 - gebeden en 51
 - God en 81
 - het cogito als 75
 - methode en 72
 - natuurwetten en 194
 - oordelen en 51
 - oorsprong van 83
 - Plato en Aristoteles over 40
 - rationalisme en onthullen van 153
 - religie en 125
 - waarschijnlijkheid en 104
 - wetenschap en 103, 185
 - ziel en 31, 32, 36
 - zintuigen en 85
- Ware kennis 31, 33, 37, 39
- Weimar-republiek 193
- Wereldziel 41
- Wetenschap
 - religie en 42
- Wetenschappen 205
- Wetenschapsfilosofie 103

- Wetenschapsleer 103
- Wezen 202, 203
- Wiener Kreis 103
- Wiskunde 70, 82, 89, 102, 124, 169, 176
 - Descartes en 67, 74
 - Edmund Husserl en 194
 - filosofie van de 178
 - fysica en 67
 - grondslagenproblematiek van 167
 - mathesis universalis 67
 - metafysica en 100
 - onbetwifelbaarheid van 177
 - oorsprong van 50
 - synthetisch a priori van 102
 - Wittgensteins opvattingen over 185
 - Zie ook Noodzakelijkheid, Natuurwetenschappen*
- Wiskundig object 47, 58
- Wittgenstein, Ludwig 19, 20, 103, 165, 215
- Wolff, Christian 109
- Wonderen 91
- Worden 31, 40

- Xenofon 29

- Zekerheid 89
- Ziel 15, 17, 31, 35, 36, 38, 41, 55, 97
 - eenheid van lichaam en 79
 - lichaam en 78, 154, 196
 - onsterfelijkheid van de 32, 36, 67, 77, 100, 110
 - als kenbaar object 116
 - als orgaan van de ontvanke-lijkheid 222
- Zijn 40, 201–203
- Zijn en worden 31
- Zijnsleer 136, 174

Zintuiglijke indrukken 92, 99,
101
Zintuiglijkheid 17, 49, 53, 68
causaliteit en 95
empirisme en 89
fenomenologie en 195
geest en 92
Kant en 100
kennis en 115

Kritik der reinen Vernunft en
109
lichamelijkheid en 79
natuurwetten en 94
waarheid en 30, 32, 84
ziel en 81
Zinvolheids criterium 103
Zwijgen 218

Over de auteurs

KARIN DE BOER is sinds 1998 als postdoc-onderzoeker verbonden aan de Universiteit van Amsterdam. Zij promoveerde op Heidegger en Hegel (*Denken in het licht van de tijd. Heideggers tweestrijd met Hegel*, Assen, 1997).

SANDER GRIFFIOEN studeerde economie en wijsbegeerte, promoveerde op Hegel (*De Roos en het Kruis*, Assen, 1976) en is sinds 1979 hoogleraar voor de wijsbegeerte van de sociaal-culturele wetenschappen aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij publiceerde de laatste jaren vooral over pluralisme en publieke filosofie.

MACHIEL KEESTRA studeerde filosofie en psychologie aan de Universiteit van Amsterdam en de Universität Heidelberg. Hij is werkzaam als stafmedewerker bij het Studium Generale van de UvA en bereidt een dissertatie voor over filosofie en tragedie.

THOMAS MERTENS is hoogleraar rechtsfilosofie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen en publiceerde over Kant, Hegel, Radbruch, Arendt, Habermas en (internationale) ethiek. Van zijn hand verscheen in 1997 een Nederlandstalige, geannoteerde uitgave van Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

FRANS VAN PEPPERSTRATEN is als universitair hoofddocent sociale filosofie en wijsgerige antropologie verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte aan de Katholieke Universiteit Brabant. Van zijn hand verschenen onder meer: *Samenleving ter discussie. Een inleiding in de sociale filosofie*, Bussum, 1999, en *Jean-François Lyotard. Gebeurtenis en rechtvaardigheid*, Kampen, 1995.

ALBERT VAN DER SCHOOT studeerde muziekwetenschap en filosofie aan de Universiteit van Amsterdam, en muziekpedagogiek aan de Ferenc Liszt Academie in Boedapest. Hij is gepromoveerd op een onderzoek naar de geschiedenis van de gulden snede: *De ontstelling*

van Pythagoras, Kampen, 1999. Hij doceert esthetica en cultuurfilosofie aan de Faculteit der Geesteswetenschappen van de Universiteit van Amsterdam.

JAN SLEUTELS studeerde filosofie, rechten en literatuurwetenschap. Sinds 1989 is hij docent metafysica aan de Universiteit Leiden. Hij promoveerde in 1994 op de filosofie van de cognitiewetenschappen. Centraal in zijn onderzoek staan kernbegrippen op het snijvlak van wetenschap en samenleving, met naast klassiekers ('leven', 'geest', 'ervaring', 'ruimte') ook nieuwkomers zoals 'informatie', 'elektricititeit', 'mobiliteit' en 'management'.

MARTIN STOKHOF is hoogleraar taalfilosofie aan de Universiteit van Amsterdam. Zijn onderzoek richt zich vooral op de formele semantiek en pragmatiek van natuurlijke taal. Daarnaast is hij geïnteresseerd in de relatie tussen analytische en continentale benaderingen van interpretatie.

THEO VERBEEK is universitair hoofddocent en bijzonder hoogleraar voor de Dr. C. Louise Thijssen-Schoute Stichting aan de Universiteit Utrecht. Hij is gespecialiseerd in de filosofie van de zeventiende en achttiende eeuw. Hij publiceerde boeken en artikelen over Descartes, Spinoza, La Mettrie, en anderen.

DESIREE VERWEIJ was onderzoeker aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Zij schreef een dissertatie en diverse artikelen over vrouwbeelden en verlangen in het werk van Nietzsche en is momenteel werkzaam als universitair hoofddocent wijsbegeerte aan de Koninklijke Militaire Academie te Breda.