Jacob Klapwijk

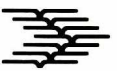
Oriëntatie in de nieuwe filosofie

ORIËNTATIE IN DE NIEUWE FILOSOFIE

door

Jacob Klapwijk

tweede herziene druk



1987
VAN GORCUM, ASSEN/MAASTRICHT

© 1987 voor:
J. Klapwijk, *Oriëntatie in de nieuwe filosofie* (hoofdtekst), bij Van Gorcum & Comp. B.V., Postbus 43, 9400 AA Assen;
G. Pico della Mirandola, *Over de waardigheid van de mens*, bij Van Loghum Slaterus, Arnhem;
J. Calvijn, *Het verduisterde verstand, de Schrift en de wijsbegeerte*, bij W.D. Meinema, Delft;
R. Descartes, *Vier regels voor het filosoferen* en R. Descartes, *Ik denk, dus ik ben*, bij Wereldbibliotheek, Amsterdam/Antwerpen;
G.E. Lessing, *Geschiedenis als Gods opvoedingsinstituut*, bij Het Wereldvenster, Baarn;
A. Comte, *Over de aard van de positieve filosofie*, bij Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen;
L. Wittgenstein, *Taalspelen en familiegelijkenissen*, bij Basil Blackwell, Oxford;
K. Marx, *Vooronderstellingen van de geschiedenis*, bij SUN, Nijmegen;
K. Marx, *Onder- en bovenbouw*, bij Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen;
K. Marx, *Godsdienst als opium*, bij Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen;
H. Marcuse, *Controle-mechanismen van de laatkapitalistische maatschappij*, bij Het Wereldvenster, Baarn;
J.-P. Sartre, *De existentie gaat aan de essentie vooraf*, bij A.W. Bruna & Zoon, Utrecht/Aartselaar;
J.-P. Sartre, *Waarheid als waarachtigheid*, bij A.W. Bruna & Zoon, Utrecht/Aartselaar.
Overige vertalingen bij Van Gorcum & Comp. B.V., Postbus 43, 9400 AA Assen.

Uit deze uitgave mag niets worden gereproduceerd door middel van boekdruk, foto-offset, microfilm, fotocopie of welk ander medium dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgevers.

Klapwijk, Jacob

Oriëntatie in de nieuwe filosofie / door Jacob Klapwijk – Assen [etc.]: Van Gorcum
Met reg.
SISO 150 UDC 1(091) NUGI 612
Trefw.: filosofie; geschiedenis

ISBN 90 232 2325 X

Layout en druk: Van Gorcum, Assen

Inhoud

WOORD VOORAF IX

TER INLEIDING 1

I HET VOORSPEL VAN DE NIEUWE TIJD 7

1 Middeleeuwen en Nieuwe Tijd 7
2 De renaissance: Pico, Cusanus, Bruno 8
3 De reformatie: Luther en Calvijn 14
4 De klassieke natuurwetenschap: Copernicus, Newton 21

II HET SCIËNTISTISCH RATIONALISME 24

5 De splitsing van denksubject en kenobject 24
6 Descartes. Het spook in de machine 27
7 Geulincx, Hobbes, Spinoza. Het psycho-fysisch probleem 31
8 Leibniz. Het conflict van vrijheid en beheersing 32

III DE FILOSOFIE VAN DE AUFKLÄRUNG 38

9 Van mondigheid tot maatschappijkritiek 38
10 De Aufklärung in Britse omgeving. Locke en Hume 40
11 De Aufklärung in Frankrijk. Voltaire en Rousseau 50
12 De Aufklärung in Duitsland. Geschiedenis en opvoeding 53

IV DE KRITISCHE FILOSOFIE VAN KANT 57

13 Wat is 'kritische filosofie'? Zelfkritiek der rede 57
14 Wat is empirische en wat is apriorische kennis? 60
15 Is metafysica mogelijk? De grote verleiding 64
16 Wie is de mens? Vrijheid, God, onsterfelijkheid 67

V VAN KRITISCH NAAR METAFYSISCH IDEALISME 70

17 De navolgers van Kant: Fichte, Schelling, Hegel 70
18 De betekenis van het nakantiaanse idealisme 76
19 Historistisch neorationalisme. De rede in de geschiedenis 78

VI POSITIVISME EN NEOPOSITIVISME 83

20 Comte, het positivisme en de 'maakbare' samenleving 83
21 Positivisme en utilitarisme. John Stuart Mill 90
22 Het neopositivisme van de Wiener Kreis 91
23 Wittgenstein en de taalanalytische filosofie 95

VII MARX, MARXISME EN NEOMARXISME 99

24 De wijsgerige opvattingen van Marx 99
25 Marxisme-leninisme. Het activisme van Lenin en Mao 106
26 Neomarxisme. De kritische theorie van Marcuse 109

VIII IRRATIONALISTISCHE STROMINGEN 114

27 Irrationeel subject in contingente situatie 114
28 Het pragmatisme van John Dewey 116
29 De levensfilosofie van Henri Bergson 118
30 De existentiefilosofie van Jean-Paul Sartre 119

TEN BESLUITE 124

PERSOONSREGISTER 127

Wijsgerige teksten

G. PICO DELLA MIRANDOLA
Over de waardigheid van de mens 131

J. CALVIJN
Het verduisterde verstand, de Schrift en de wijsbegeerte 135

R. DESCARTES
Vier regels voor het filosoferen 138

R. DESCARTES
Ik denk, dus ik ben 141

D. HUME
Over het ontstaan van de voorstelling van oorzakelijkheid 148

G.E. LESSING
Geschiedenis als Gods opvoedingsinstituut 155

I. KANT
Empirische en apriorische kennis. De copernicaanse wending in de kennisleer 160

I. KANT
De mens als burger van twee werelden. Lofzang op de plicht 164

G.W.F. HEGEL
Het geloof in de rede 169

G.W.F. HEGEL
De rede in de geschiedenis 175

A. COMTE
Over de aard van de positieve filosofie 178

L. WITTGENSTEIN
Taalspelen en familiegelijkenissen 185

K. MARX
Vooronderstellingen van de geschiedenis. Onder- en bovenbouw. Godsdienst als opium 188

H. MARCUSE
Controle-mechanismen van de laatkapitalistische maatschappij 196

J.-P. SARTRE
De existentie gaat aan de essentie vooraf 199

J.-P. SARTRE
Waarheid als waarachtigheid 203

Wijsgerige Woorden 207

Woord vooraf

Dit boek werd op verzoek van anderen geschreven, – zo luidt de bescheiden aanhef van menig voorwoord. In mijn geval zouden zulke woorden toch wel een beetje bezijden de waarheid zijn. Opgepord door anderen, kreeg ik namelijk al schrijvende zelf hoe langer hoe meer plezier in dit werk. Wat is er leuker dan om anderen mee te nemen op wijsgerige wegen en samen met hen stil te staan bij denkbeelden die je soms doen duizelen, maar die je af en toe ook heel persoonlijk kunnen raken?

Het onderhavige geschrift is gecomponeerd uit materiaal dat ik jarenlang gebruikte bij filosofie-colleges in het kader van de z.g. Wijsgerige Vorming aan de Vrije Universiteit te Amsterdam als ook t.b.v. enkele M.O.-opleidingen (Pedagogisch Seminarium aan de V.U.; Stichting Vrije Leergangen, Geschiedenis). De vervaardiging heeft me overigens heel wat hoofdbrekens gekost. Het schrijven van een inleidend werk is als het schetsen van een portret. Hoe eenvoudiger een schets wil zijn, hoe meer het aankomt op die éne, trefzekere lijn die het verlies aan detaillering moet vergoeden.

Het boek is een oriëntatie in de *nieuwe* filosofie, zeg van de 16e tot en met de 19e eeuw. De contemporaine wijsbegeerte komt er wat bekaaid af, dat moet ik toegeven. Een enigszins toereikende behandeling van hedendaagse stromingen zou m.i. een afzonderlijke behandeling vergen. Iets voor later? Het enige wat ik op dit moment heb kunnen doen is, die eigentijdse denkers en denkrichtingen ter sprake brengen die bij wijze van continuïteit of contrast de doorwerking van de nieuwere filosofie in onze tijd manifest maken. De verwijzing naar een Dewey en een Sartre, naar een Wittgenstein en een Marcuse, wil laten zien hoezeer de nieuwe filosofie ons brengt bij vragen van vandaag en morgen!

Om didactische redenen heb ik aan de inleidende verhandeling

een serie wijsgerige teksten toegevoegd. Het is mijn ervaring dat vooral studenten, al zijn ze dan misschien niet wijsgerig geschoold, er behoefte aan hebben hoorcolleges af te wisselen met tekstbesprekingen in kleinere kring. Zelf willen ze hun tanden zetten in oorspronkelijke documenten en niet slechts herkauwen wat hun door anderen wordt voorgeschoteld. Ik kan ze geen ongelijk geven. Aldus opgezette werkgroepen gaan soms zowaar in de richting van een echte wijsgerige dialoog.

Om de lezer te hulp te komen heb ik het inleidende deel, ook terminologisch, zo goed mogelijk toegeschreven naar de wijsgerige teksten. Bovendien heb ik slechts met vertaalde teksten gewerkt. De titels van alle tekstfragmenten zijn door mij bedacht. De overgenomen passages zijn gezet in de voorkeursspelling van de Nederlandse taal, conform de rest van het boek.

Tot slot: de lezer ben ik op voorhand dankbaar voor kritisch commentaar.

Vrije Universiteit
Amsterdam

Jacob Klapwijk

Bij de tweede druk

Deze herdruk gaf me de gelegenheid de tekst op een aantal punten te herzien. Stilistisch zijn hier en daar verbeteringen aangebracht, ook in de Wijsgerige teksten. Met het welwillend commentaar van een aantal critici heb ik ernstig rekening gehouden.

Praktische oefeningen in de filosofie verkrijgt men niet alleen door een bestudering van wijsgerige teksten, ook door een nadere analyse van wijsgerige begrippen. Om aan dit laatste tegemoet te komen, trouwens ook om dit boek nog meer toegankelijk te maken, heb ik een extra onderdeel toegevoegd: Wijsgerige woorden, compleet met toelichting en vindplaatsen.

Ter inleiding

Het onderstaande biedt een verkenningstocht door de geschiedenis van de filosofie, nader, door de filosofie van de Nieuwe Tijd. Zo'n verkenningstocht roept allerlei vragen op, vooral bij mensen die nooit eerder met 'filosofie' of 'wijsbegeerte' in aanraking zijn gekomen. Wat is filosofie? Hoe verhoudt filosofie zich tot de zg. 'vakwetenschappen'? Wat is de waarde van de wijsbegeerte? Hoe staat filosofie tegenover de zg. 'levens- en wereldbeschouwing'? Waarover gaat het in de geschiedenis der filosofie? Wat is het doel van de geschiedenis der filosofie? Laten we deze zes vragen eens onder de loep nemen en zo de kaart verkennen, alvorens de reis te aanvaarden.

Wat is filosofie? In de omgangstaal wordt het woord 'filosofie' vaak heel losjes op de lippen genomen. We spreken over de filosofie van de vakbeweging, de filosofie van de apartheid, de filosofie die de fiscus erop nahoudt enz. In al dergelijke gevallen betekent 'filosofie' zo ongeveer: een bredere kijk op de werkelijkheid waar mensen zich bij allerlei praktische problemen bewust of onbewust aan oriënteren. In het populaire spraakgebruik is filosofie dus een breder blikveld, een *oriënteringskader* voor het handelen.

Vaak strekt zo'n bredere visie, die de mens oriëntatie en houvast wil geven, zich uit tot de diepste en meest omvattende levensvragen. Zoiets blijkt b.v., wanneer iemand het heeft over de 'filosofie' waardoor een Gandhi, een Albert Schweitzer, een Martin Luther King zich hebben laten leiden. Natuurlijk, ook zulke mensen hanteren een praktisch raamwerk van gedachten, maar tevens wordt aan dergelijke figuren merkbaar, hoe onze oriënteringshorizon uiteindelijk hangt aan algemeen-menselijke levensvragen zoals: Wie ben ik? Wat is de zin van het leven? Waar liggen

oorsprong en bestemming van mens en wereld? Hoe gaan we om met goed en kwaad? Zo gezien, is filosofie meer dan de fijne neus van de fiscus, méér dan de gescherpte blik van de politicus of de vakbondsman. 'Filosofie' staat m.a.w. in heel veel gevallen voor een richtinggevende visie op de totaliteit der werkelijkheid. Zo'n *totaliteitsvisie* komt in de buurt van wat wel genoemd wordt de 'levens- en wereldbeschouwing' (waarover straks nader).

Ondertussen treffen we het woord 'filosofie' ook aan in het academisch spraakgebruik. Hier kan men geen genoegen nemen met globale omschrijvingen als oriënteringskader of totaliteitsvisie. Filosofie staat hier voor de *wetenschap* der wijsbegeerte. Een mens mag zich dan al laten leiden door een praktische werkelijkheidsbeschouwing, elk mens heeft daarom nog geen filosofie in de zin van een wijsgerig-wetenschappelijk uitgewerkte visie in huis. Academische filosofie is óók op zoek naar een breder oriënteringskader, ja, naar een visie op de totaliteit, maar dan één die zich laat verantwoorden voor het forum van de wetenschappen. Kortom: filosofie in de strikte zin van het woord staat voor een wetenschappelijk te verantwoorden totaliteitsvisie. In dit boek zullen we dan ook steeds spreken over filosofie als een wetenschap, een wetenschap die - soms aanmatigend, vaak ook in verwondering - omziet naar de totaliteit van al wat is. Zo rijst de vraag naar de verhouding van de wijsbegeerte als totaliteitswetenschap tot de overige wetenschappen, de z.g. vakwetenschappen.

Wijsbegeerte en vakwetenschap. In de Griekse Oudheid was de filosofie reeds wetenschap van de totaliteit. Als moeder van alle wetenschappen richtte de wijsgerige theorie zich op de omvattende werkelijkheid (het zijn) van God, mens en kosmos. Al spoedig trad er echter specialisatie op. Geleerden gingen zich toeleggen op bijzondere, b.v. wis- en natuurkundige vraagstukken (Pythagoras, Archimedes). Zo ontstonden er meer gespecialiseerde dochterwetenschappen: 'vakwetenschappen'; in de Oudheid reeds wis- en natuurkunde, biologie, ethiek, theologie, in de 19e eeuw pas de sociologie en psychologie, in de 20e eeuw b.v. de pedagogische en andragogische wetenschappen.

Nu nagenoeg elk werkelijkheidsgebied door een specifieke vakwetenschap bestreken wordt, lijkt de wijsheid van de filosofie overbodig geworden. De specialisten spreken, de generalist kan beter zwijgen. De geleerde dochters zijn allen het huis uit en doen

het goed; moeder wordt bedankt en afgedankt. Zo was althans tot voor kort de opvatting van velen.

De waarde van de wijsbegeerte. Een kentering is inmiddels opgetreden. Doen de vakwetenschappen het werkelijk zo goed? Ja, ze beheersen allerlei detailproblemen tot in de finesses, maar lopen de grote wereldvraagstukken haar niet meer en meer uit de hand? We hebben een overmaat aan medicijnen, maar geen medicijn tegen de honger in de Sahel. We hebben uitgekiende wapensystemen, maar geen wapen tegen de bewapeningswedloop. Het minuscuulste spoortje voedselvergiftiging weten we te ontdekken, maar tegen de gigantische vergiftiging van ons natuurlijk en geestelijk milieu lijkt geen kruid gewassen te zijn. De levensgang van de enkeling wordt door tal van medische en maatschappelijke deskundigen begeleid, maar de zin van het menselijk bestaan en de richting waarin de wereldsamenleving beweegt is beklemmend onzeker. Vreemd, de vakwetenschappen zijn zo ingericht, dat ze aan levensvragen en wereldproblemen voorbijlopen. Vandaar tegenwoordig hernieuwde aandacht voor de filosofie!

Ik beweer niet, dat filosofen het zoveel beter doen of zouden kunnen doen dan vakwetenschappers. Men moet filosofen en vakwetenschappers niet tegen elkaar uitspelen. Ik wil slechts pleiten voor de zinnigheid van een wetenschap die weer visie biedt op de totaliteit. En daarbij is mijn stelregel, dat tegenwoordig geleerde dochters het niet zonder een wijze moeder kunnen stellen, zomin als een wijze moeder zal willen voorbijgaan aan haar deskundige dochters. In onze verwetenschappelijkte maatschappij kan m.a.w. een wetenschappelijke visie op de totaliteit slechts verworven worden in samenspel met, maar tevens (zoals Kant reeds zei) als het kritische geweten van de vakwetenschappen. Wijsbegeerte als het kritisch geweten van de vakwetenschappen! Laten we die clausule in onze beschrijving van wijsbegeerte opnemen!

Wijsbegeerte en wereldbeschouwing. Voor vele zoekers van een omvattende levensvisie - ik spreek uit ervaring - is de wijsbegeerte tegenwoordig het een en het al. Vooral onder studenten wordt wijsbegeerte vaak beleefd als de wetenschappelijke tegenhanger, om niet te zeggen, de wetenschappelijke vervanger van wat ik eerder de 'levens- en wereldbeschouwing' noemde. Reeds Ed-

mund Husserl verkondigde de stelling, dat de filosofie als 'strenge wetenschap' vroeg of laat de plaats van de wereldbeschouwing met haar intuïtieve wijsheid en praktische levensoriëntatie zou dienen in te nemen omdat 'Weltanschauung' subjectief en veranderlijk, 'Wissenschaft' daarentegen objectief en onveranderlijk zou zijn. Gaan we nu i.p.v. de wijsgerige wetenschap de levens- en wereldbeschouwing bedanken en afdanken?

Twee tegenopmerkingen. 1. Inderdaad, 'Weltanschauung' is subjectief in de zin van diep persoonlijk. De levens- en wereldbeschouwing van primitieve stamverbanden, verzonken culturen, Oosterse volkeren, Islam, Jodendom en Christendom, blijken een religieuze wortel te hebben diep in de menselijke persoon. Zelfs de levenskijk van de moderne, geseculariseerde mens - men spreekt hier van ideologieën - gaat veelal terug op een 'ultimate commitment'. Moeten nu Maori's en moslims, christenen en humanisten, dit persoonlijk houvast van hun wereldbeschouwing prijsgeven voor de theoretische hypotheses van een wetenschappelijke filosofie? Is liefde te vervangen door een handboek voor sexuele moraal? Wereldbeschouwingen mogen al veranderlijk zijn, sluiten ze juist zo niet veel meer aan bij het doorleefde leven dan Husserls ideaal van boventijdelijke waarheid?

2. Toch blijft de vraag hangen: Is wijsbegeerte niet een tegenhanger van wereldbeschouwing *op wetenschappelijk terrein*? Moet niet op zijn minst aan universiteiten en hogescholen de wijsbegeerte de wereldbeschouwing gaan vervangen? Ik geef toe, de wijsbegeerte biedt voor wetenschappelijke onderzoekingen een algemeen oriënteringskader, zoals de levens- en wereldbeschouwing een oriënteringskader biedt voor de praktische levenservaring. Maar de vergelijking gaat *niet helemaal* op. Het wijsgerig denken van geëngageerde onderzoekers kan uiteindelijk zelf niet in de lucht hangen! In steeds breder kring wordt tegenwoordig dan ook erkend, dat filosofie zelf 'weltanschaulich' bepaald is (Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers). Reeds de taal van de filosoof herbergt een 'Weltansicht' (Hans-Georg Gadamer). Aan het weten van de wetenschap gaat een 'Vorwissen' vooraf (Ludwig Wittgenstein). Achter wetenschap en filosofie gaan 'paradigmatische wereldbeelden' of ook 'personal knowledge' schuil (Thomas Kuhn, Michael Polanyi). Wie het tegendeel beweert - in termen van zelfgenoegzame filosofie - lijkt dus knollen voor citroenen te verkopen, dat zal in het vervolg nog menigmaal blijken. Filosofie bergt

een levensbeschouwelijke kern in zich, laten we ook die notie meenemen in ons begrip van wijsbegeerte.

Wat is geschiedenis der wijsbegeerte? Wat mij betreft geen dorre opsomming van wijsgerige stelsels! Maar ook geen protserige parade van denkreuzen! In het vervolg willen wij de geschiedenis van de nieuwere wijsbegeerte verkennen. Welnu, als het waar is, dat aan wijsbegeerte (zoals wij die verstaan) een wetenschappelijke verantwoording ten grondslag ligt, dan is een eerste vereiste de samenhang en voortgang van wetenschappelijke problematiek historisch doorzichtig te maken: Kant haakt in op de problemen van Hume, zoals Hume inspringt op de problemen van Descartes. We moeten wetenschappelijke verbanden leren verstaan.

Aan de veelheid van wijsgerige visies liggen echter, zoals we zagen, levensbeschouwelijke opties ten grondslag. Een tweede vereiste is derhalve om de relatie van wijsbegeerte en wereldbeschouwing transparant te maken: Descartes *denkt* wel dat hij begint met het *cogito ergo sum*, maar zijn wetenschappelijke argumentatie is niet helemaal sluitend. De hierin verborgen optie hangt duidelijk samen met de 'Weltanschauung' van de Renaissance. We moeten dus naast wetenschappelijke verbanden ook levensbeschouwelijke bindingen leren opmerken.

Tot slot: *Wat is het doel van de geschiedenis der filosofie*? Ook de geschiedenis der filosofie is filosofie. De geschiedenis der filosofie beoogt dus eveneens algemene oriëntatie (wetenschappelijk verantwoord, levensbeschouwelijk bepaald). Wil de geschiedenis der wijsbegeerte niet louter museumwaarde hebben, dan moet ze dienstbaar worden gemaakt aan het leven, aan de mens, aan de menselijke zelforiëntatie. Wie zijn wij mensen eigenlijk? Waar komen we met al onze opvattingen vandaan? De vele ingrijpende vernieuwingen van onze tijd nemen niet weg, bevestigen veeleer, dat de mens vastzit aan een verleden. Niemand kan en behoeft (gelukkig!) met een schone lei te beginnen. Hoeveel er ook juist in onze generatie bezig is te veranderen, alleen al onze taal, onze begrippen, onze waarden en normen zijn van het verleden doordrenkt.

Het verleden is niet maatgevend, niet onze laatste norm. Wij zijn zelf verantwoordelijk voor onze opvattingen. Deze opvattingen komen echter niet uit de lucht vallen. Verantwoordelijkheid

betekent ook: inzicht in onze geestelijke erfenis, weten waar we vandaan gekomen zijn en waar het verleden ons gebracht heeft. Dan eerst kunnen we tot een gefundeerde keuze komen en zo een stuk vrijheid op het verleden veroveren.

Wie vastgeroest zit aan het verleden is niet vrij. Wie instinctief, zonder enige kennis van en begrip voor de grote worstelingen van het voorgeslacht, zich tegen het verleden afzet, is evenmin vrij: hij of zij wordt op negatieve wijze door het verleden bepaald en is een gemakkelijke prooi van allerlei hedendaagse modestromingen. Alleen inzicht in de 'real issues' van onze Westerse beschavingstraditie kan ons bevrijden van de slaafse zorg om toch vooral bij-de-tijd te zijn. Kortom, ook d.m.v. de geschiedenis der wijsbegeerte proberen we onze blik te verbreden, ons handelen te heroriënteren.

Het vervolg geeft een algemene oriëntatie in de wijsgerige geschiedenis van de Nieuwe Tijd (vanaf ± 1500). De Nieuwste Tijd, d.w.z. de hedendaagse wijsbegeerte, komt wel aan de orde, maar in beperkte mate. De vele nieuwe probleemstellingen van de 20e eeuw vergen een afzonderlijke behandeling. Zoals ik tevoren opmerkte, zijn slechts die hedendaagse wijsgerige ontwikkelingen geschetst die bij wijze van voortzetting of contrast nauw bij het 19e eeuwse denken aansluiten. Een didactisch criterium? Inderdaad.

Hoofdstuk I

HET VOORSPEL VAN DE NIEUWE TIJD

1 MIDDELEEUWEN EN NIEUWE TIJD

Het is niet doenlijk met een enkel woord aan te geven wat het kenmerkende is van de Nieuwe Tijd en van de nieuwere filosofie. Verscheidene, soms radicaal verschillende geestesstromingen dringen zich naar voren. Alleen in negatief opzicht stemmen ze onderling overeen. Ze betekenen elk voor zich afbraak van de door de katholieke kerk overkoepelde eenheidscultuur van de Middeleeuwen. De kerkelijke voogdij over enkeling en samenleving, over staat en universiteit, over wetenschap, kunst en cultuur, die overigens reeds in de Middeleeuwen heel wat spanningen opleverde, wordt nu meer en meer op principiële gronden afgewezen. Dat betekent nog geen ongodsdienstigheid of atheïsme! Het atheïsme is een produkt van de 19e en 20e eeuw. Het betekent wel dat men de institutionele kerk, in Rome gecentraliseerd, hoe langer hoe meer onbevoegd verklaart om te oordelen over politieke, culturele en wetenschappelijke aangelegenheden, dus ook over de uitkomst van de wijsgerige bezinning.

Voor het overige gaan de opvattingen uiteen. Reeds bij de aanvang van de Nieuwe Tijd zijn er twee hoofdstromingen te onderscheiden: de renaissance en de reformatie. Vaak stelt men het voor alsof het hier zou gaan om twee gelijkgezinde of althans verwante bewegingen. De renaissance zou een wereldlijke vernieuwing voorstaan, een vernieuwing van kunst, literatuur, wijsbegeerte en wetenschap. De reformatie zou daarnaast een meer geestelijke, kerkelijke of godsdienstige vernieuwing vormen. Deze visie (van Hegel en Dilthey) lijkt me onjuist. Renaissance en reformatie waren elk voor zich - althans in beginsel - voorstander van totale vernieuwing. Alleen ging men hierbij - zoals het vervolg zal laten zien - wel heel verschillende kanten uit!

Eerst zal ik de renaissance behandelen. Daarna wil ik de reformatie aan de orde stellen. Tenslotte moet het ontstaan van de z.g. klassieke natuurwetenschap afzonderlijk ter sprake komen, omdat ook deze op de verdere wijsgerige ontwikkeling van de grootste invloed is geweest. Toegegeven, noch onder de renaissancedenkers noch onder de reformatoren noch onder de grote vertegenwoordigers van de klassieke natuurwetenschap zal men een compleet uitgewerkte filosofie tegenkomen. Toch liggen in hun zienswijzen de *levensbeschouwelijke* inspiratiebronnen voor de latere filosofie.

2 DE RENAISSANCE: PICO, CUSANUS, BRUNO

De renaissance was een vernieuwingsbeweging die opkwam in Italië ten tijde van de late Middeleeuwen. Ook elders in Europa stak ze de kop op. Zij duurde van ong. 1300 tot 1600. De renaissance was primair een esthetiserende beweging, een beweging die zichzelf gestalte gaf in de literatuur (Dante, Petrarca, Boccacio) en in de monumentale kunst van schilders, beeldhouwers en architecten (Michelangelo, Raffael, Titiaan, Leonardo da Vinci enz.).

Toch stond ze niet enkel een vernieuwing voor van de kunst. In wezen beoogde ze een 'rinascimento', een wedergeboorte van de mens zelf. Haar ideaal was de totstandbrenging van de harmonieuze, alzijdig ontwikkelde mens, de 'uomo universale'. Zulk een universeel mens was b.v. Leonardo da Vinci, tegelijk schilder, beeldhouwer, architect, astronoom, violist, anatoom, ingenieur en uitvinder-constructeur.

Dat de renaissance niet een louter wereldlijke vernieuwing inluidde, blijkt reeds uit de centrale gedachte van 'renaissance'. 'Renaissance' of 'wedergeboorte' is ten diepste een religieus geladen term. Zo is het ook door de woordvoerders van de renaissance bedoeld. Men kiest welbewust déze term om zich te kunnen afzetten tegen de gangbare kerkelijke geloofsleer. Wedergeboorte betekent voor hen niet langer het gelovig ontvangen van nieuw leven door en in de gemeenschap met Jezus Christus. Neen, het nieuwe leven kan alleen bereikt worden - zo zegt men - door je lot en leven in eigen hand te nemen. Wedergeboorte gaat m.a.w. betekenen: zelfontdekking en zelfbevestiging, jezelf ontwikkelen tot een universeel mens.

De grote thema's van de christelijke leer (schepping, zondeval,

verlossing, geloof) worden nu alle van lieverlede omgesmeed overeenkomstig dit renaissance-ideaal, hoewel de godsdienstige taal behouden blijft.

1. Is de mens een schepsel van God? De eigenlijke mens ontstaat door artistieke zelfcreatie, door jezelf op harmonieuze wijze gestalte te geven. Schepping is onbegrensde keuze, creatieve ontplooiing van eigen aanleg en mogelijkheden. De mens dient zijn eigen natuur te bepalen. Het is nodig - aldus de eigenzinnige woorden van de Italiaanse graaf en renaissance-denker GIOVANNI PICO uit Mirandola (1463-1494) - dat de mens zichzelf naar een zelfgekozen vorm 'als een vrij en soeverein kunstenaar boetseert'.

2. Zonde betekent niet langer ontrouw-zijn aan God, het kwaad in de wereld wordt niet in verband gebracht met overtreding van Gods geboden. Zonde betekent, dat de mens zichzelf ontrouw wordt, doordat hij zich stelt onder het gezag van anderen. Zonde is, dat de mens gehoorzaamt aan wezensvreemde wetten en aan niet zelf gekozen autoriteiten door b.v. willoos te buigen onder het juk van de kerk. Zonde is, om met Pico te spreken, het verlies van de 'eigen wilsbeschikking'.

3. De verlossingsgedachte wijzigt zich dienovereenkomstig. Verlossing betekent niet meer een binnentreden in de door Christus herstelde gemeenschap met God, maar het kunnen staan op eigen benen, het handelen naar eigen waardigheid. De verloste mens is de mens die zichzelf in volstrekte onafhankelijkheid de wet voorschrijft. Humaniteit is - om reeds hier een term van Kant te gebruiken - gebaseerd op 'autonomie' (= zelf-wetgeving). 'Man is the architect of his fortune', schrijft de Britse geleerde Francis Bacon.

4. Geloof tenslotte kan niet betekenen een ootmoedig vertrouwen stellen in God en zijn Woord, maar een moedig vertrouwen hebben in jezelf, in eigen kunnen en creativiteit. God en mens kunnen zich meten met elkaar. De mens is 'een god met menselijk vlees bekleed', zo zegt Pico letterlijk.

Er ontstond in deze tijd een innig verband van de renaissance met de geleerde arbeid van het humanisme. Het humanisme was een beweging die door nauwgezet filologisch onderzoek de kennis van de klassieke Oudheid wilde verbreiden en die succesrijke pogingen ondernam om de oorspronkelijke teksten van de antieke

Giovanni Pico della Mirandola
Zie ook de tekst van Pico: blz. 131-134

schrijvers te achterhalen. De renaissance leunde sterk tegen dit humanisme aan. Trouwens ook de reformatoren deden er hun winst mee. Voor hen was van niet gering belang, dat de grote Nederlandse humanist Erasmus in 1516 tot de uitgave kwam van het Nieuwe Testament in de oorspronkelijke Griekse taal.

Zoals gezegd, verleende dit humanisme ook hand- en spandiensten aan de renaissance. De renaissance meende het ideaal van de harmonieuze mens nl. terug te vinden in de Oudheid, m.n. in de voor-christelijke Oudheid bij de Grieken. De vernieuwing van mens en cultuur moest tot stand komen door een verfrissende duik in het antieke verleden. De denker en kunstenaar Plato, die in de bloeitijd der middeleeuwen geheel was schuilgegaan achter Aristoteles, werd in ere hersteld en in Florence werd opnieuw een platoonse academie gesticht. Niet de christelijke doop maar het levenscontact met de klassieke Oudheid en dan los van alle latere, middeleeuws-scholastieke bewerkingen werd voor de renaissance-kunstenaar het 'bad der wedergeboorte'.

Al met al was de renaissance een sterk optimistisch, antropocentrische levensbeschouwing, een levensbeschouwing waarin de mens hoe langer hoe meer centraal kwam te staan. 'Ik heb u midden in het heelal gezet', zo spreekt God tot Adam in de voorstelling van de eerder genoemde Pico. Pico verwoordt hier maar niet een klassieke humanistische filosofie; hij verwoordt een modern humanistische levensbeschouwing, een humanistisch credo. Deze renaissancistische kijk op de mens moest wel botsen met de typisch dualistische mensbeschouwing van de middeleeuwse filosofie, waarin de mens als 'natuurlijk' wezen zwak, zondig en onaf heette en waarin hij zijn 'bovennatuurlijke' volmaaktheid slechts kon bereiken in afhankelijkheid van God dank zij de instorting van goddelijke genade d.m.v. de doop.

De levensbeschouwing van de renaissance-cultuur was tevens kosmocentrisch, gericht op de wereld. Niet alleen de mens maar ook de wereld moest in haar 'eigen waarde' ontdekt worden. Ook hier werd het middeleeuwse dualisme van natuur en bovennatuur doorbroken. De wereld was maar niet een onvolkomen natuur, een oord van zonde en vervloeking, dat vanuit de bovennatuurlijke wereld van Gods kerk gered en geregeerd zou moeten worden. Neen, de wereld was een kunstwerk op zich, een oneindige harmonie, een goddelijk bezield geheel! In de schone natuur ontdekte de renaissance-mens iets van zichzelf. Haar universele

dynamiek als uitdijend heelal was het evenbeeld van de onbegrensdheid van zijn eigen scheppingsdrang. Leek niet de individuele mens een spiegeling van het grote universum? En vice versa?

De wijsgerige grondmotieven van de renaissance zijn reeds vrij duidelijk onder woorden gebracht door NICOLAUS CUSANUS (1401-1464). Hij klom op tot kardinaal en trachtte in opdracht van de paus de Westerse en Oosterse kerk (sedert 1054 gesplitst) weer bijeen te brengen.

Cusanus gaat uit van de onvergelijkbare individualiteit van alle dingen, en vooral van de individuele bijzonderheid van ieder mens. Hoe wonderlijk toch is het opname-vermogen van de menselijke geest! In zijn bewustzijn kan de mens alles opnemen wat zich in de wereld voordoet. Vanuit zijn bijzondere plaats in de wereld weerspiegelt het menselijk bewustzijn a.h.w. op unieke wijze het gehele universum, zoals holle spiegels met verschillende kromming vanuit verschillende invalshoeken hetzelfde objekt op telkens andere wijze weerspiegelen. Elk mens is zodoende een individuele, creatieve contractie (= samentrekking) van het heelal, een wereld in het klein, een microcosmos. En de menselijke geest is zelf centrum van die wereld. Dus wordt de mens zowaar reeds door Cusanus bij tijd en wijle een 'tweede God' genoemd.

De wereld in het groot, de macrocosmos, is oneindig. Ja, Cusanus noemt haar de ontvouwing van God. God, die absolute eenheid is, legt zich a.h.w. uiteen in wat de wereld heet. Hoewel Cusanus als kerkvorst de leer van de goddelijke drieënigheid verdedigt, helt hij als wijsgeer over naar het pantheïsme, dat is de leer dat God en werkelijkheid één zijn.

De wereld is voor Cusanus vol orde en harmonie. Uiterst modern klinkt het thema, dat deze wereldorde geheel wiskundig bepaalbaar is. God heeft de wereld volgens streng mathematische principes geschapen! Werkelijke kennis van deze wereld vraagt derhalve om een mathematische benadering.

Deze benadering heeft bij Cusanus echter een specifieke kleur, welke samenhangt met de genoemde godsbeschouwing. Cusanus wil in rekening brengen, dat heel de werkelijkheid en alle dingen daarin een ontplooiing zijn van God. Dus moeten de dingen, hoe tegengesteld ook aan elkaar, op een of andere wijze samenkomen

in de absolute eenheid van het oneindige. In de goddelijke oneindigheid wordt het tegengestelde één. Dat is in de wiskunde bij benadering te vatten. Immers, al mogen veelhoeken verschillen van cirkels en cirkels op hun beurt tegengesteld zijn aan rechte lijnen, toch vervagen zulke tegenstellingen naarmate men het oneindige nadert. Veelhoeken met oneindig veel hoeken gaan immers over in cirkels, cirkels waarvan de straal oneindig groot wordt, buigen uit tot rechte lijnen enz. In onze klein-menselijke werkelijkheidsbeleving mogen het hoekige, het ronde en het rechte tegenovergesteld lijken, in het perspectief van de oneindigheid vallen zulke verschillen weg. Om die reden noemt Cusanus de godheid *coincidentia oppositorum*, d.w.z. het samenvallen van de tegenstellingen.

Met deze zijnsleer hangt Cusanus' kennisleer nauw samen. Hij onderscheidt vier trappen van kennis. Eerst komt de zintuiglijke waarneming. Hierdoor doet de mens allerlei indrukken op, die echter nog onsamenhangend zijn. Dan volgt de ratio, het redelijk denken. M.b.v. de rede gaat de mens zijn indrukken ordenen, d.w.z. hij gaat in één begrip passen wat gelijk is en begripsmatig onderscheiden wat verschillend is. Nog verder gaat het intellect, het omgrijpende denken. Het intellect probeert nl. de onderscheiden tegenstellingen als in God verenigd te beschouwen. Dit laatste is een probeersel, meer niet! Eigenlijk gaat de *coincidentia oppositorum* het menselijk bevattingsvermogen te boven, evenals de bovengenoemde wiskundige limiet-benaderingen. Ons weten loopt uiteindelijk uit op niet-weten. Daarom betitelt Cusanus zijn hoofdwerk als *De docta ignorantia* (= Over de geleerde onwetendheid). De diepste kennis en tegelijk de hoogste ontvouwing van het menselijk bewustzijn ligt op een ander niveau. Cusanus noemt haar - o.i.v. het neoplatonisme - de mystieke aanschouwing. In de mystieke ervaring wordt de menselijke ziel één met God.

Leek de renaissance bij Cusanus nog min of meer verenigbaar met de christelijke vroomheid, de tegenstelling klapte open in de dichterlijke natuurbeschouwingen van de afvallige, dominicaner monnik GIORDANO BRUNO (1548-1600). Zijn leven eindigde dan ook tragisch. In het jaar 1600 stierf hij te Rome op de brandstapel. Als een filosofische ketter.

Bruno heeft weinig gevoel voor de mathematische aanpak die

zo kenmerkend was voor Cusanus. Voor het overige werkt hij het denken van Cusanus uit met alle radicaliteit die hem eigen is. Openlijk belijdt hij het pantheïsme. Heel het universum ziet hij nl. als bezield, vol drang en levenskracht en God is hem niet de bestuurder maar de diepere eenheid van dit bezielde universum of wel de 'wereldziel'. Ook Bruno noemt hem 'de eenheid van tegendelen'.

God bezielt alle dingen in het onmetelijke, expansieve universum. Ook een waterdruppel - zo zegt Bruno - is bezield. Hij heeft een aantrekkende of afstotende werking en is dus vervuld van sympathie of antipathie.

In zijn latere geschriften beklemtoont Bruno, dat voor de kennis der werkelijkheid niet alleen inzicht is vereist in de alles omvattende eenheid van het goddelijke, maar ook in de allerkleinste eenheden der werkelijkheid, in wat men ruimtelijk gesproken 'punten' en fysisch gesproken 'atomen' noemt. Uit deze minimale deeltjes is immers de werkelijkheid opgebouwd. Alle dingen en zelfs deze minima zijn, hoe nietig ook, individuele weerspiegelingen van het heelal. Deze minima noemt Bruno 'monaden' (= eenheden). In de natuurfilosofie van Bruno komen overigens monaden voor in verschillende gradatie. Ook de aarde kan naast andere hemellichamen een monade genoemd worden, namelijk t.o.v. het heelal. God zelf wordt de 'monade der monaden' genoemd, de eenheid die alle eenheden omsluit.

Bij Bruno wordt de diepere, levensbeschouwelijke tendens van de renaissance manifest. Naar voren komt een modern, postchristelijk humanisme, een religie van de vergoddelijkte mens en van de vergoddelijkte natuur. Bruno ontwikkelt deze wereldbeschouwing geheel vanuit het innerlijk wezen van de menselijke persoon, buiten de openbaring om. Of liever gezegd, de 'imaginatio' (de eigen dichterlijke verbeeldingskracht) van de mens krijgt bij hem openbaringskarakter. Zij spreekt voor Bruno het laatste woord.

3 DE REFORMATIE: LUTHER EN CALVIJN

Gelet op de antropocentrische grondtendens van de renaissance kan de reformatie moeilijk beschouwd worden als een parallelle geestesstroming. Veeleer was ze het tegendeel van de renaissance.

Het startpunt van de reformatie bepaalt men veelal op 31 octo-

ber 1517 (hervormingsdag). Op die dag zou de augustijner monnik MAARTEN LUTHER (1483 - 1546) zijn beroemde stellingen m.n. tegen de pauselijke aflaat op de poort van de slotkapel te Wittenberg hebben vastgepind (de datum staat overigens niet geheel vast). De breuk met Rome werd eerst in latere jaren definitief. Tegenover de pauselijke aflaat, waarbij men tegen betaling kwijtschelding van straf en, naar het leek, zelfs schuldvergeving kon krijgen, zelfs voor zonden die nog begaan moesten worden, verhief Luther zijn godsdienstig protest. Z.i. is er alleen genade en schuldvergeving te ontvangen door berouw, door bekering en door een vertrouwend geloof in Jezus Christus, die zich opofferde voor de zonden der wereld.

Naderhand is de kritiek van de Duitse hervormer op de katholieke kerk veel omvattender geworden. Hij verwerpt de verdienstelijkheid van goede werken in elke vorm. Hij verwerpt de pauselijke hiërarchie en de kerk als instituut dat genade kan verlenen. Hij verwerpt de kerkelijke traditie als aanvulling op de openbaring in de Heilige Schrift. Hij verwerpt de gedachte van 'trans-substantiatie', d.w.z. de leer dat in de kerkelijke eucharistie-viering brood en wijn substantieel (wezenlijk) getransformeerd zouden worden in vlees en bloed van de Heer Christus. Hij verwerpt ook de z.g. natuurlijke theologie met haar wijsgerige 'bewijzen' inzake het bestaan van God. Hoeksteen van al zijn beschouwingen is het *sola fide* (= door het geloof alleen). Voor God faalt de mens. Voor God wordt de mens alleen rechtvaardig door vertrouwend geloof in Jezus Christus. God is niet te bereiken door de goede wil, door boetedoeningen of denkinspanningen van de mens. Hij is evenmin te bereiken via de volmachten, de overleveringen en sacramentele handelingen van de kerk. In dit alles ziet Luther duivelse pogingen om Christus uit zijn middelaarspositie te verdringen en het geloof tenslotte toch weer te laten rusten op menselijke inspanningen en menselijke instituten.

Luthers frontale aanval op het katholieke kerkinstituut betekende dus een nadruk op persoonlijk geloof, een geloof dat bij voorkeur niet te praktizeren valt in een clericaal ambt of in een kloosterlijke roeping maar in het gewone, aardse leven. Elke baan noemt Luther een 'beroep', dat is een goddelijke roeping. Een en ander lijkt - oppervlakkig beschouwd - op het renaissancistisch verzet tegen kerkelijke bevoogding en op de renaissancistische aandacht

voor de individuele mens in zijn wereldlijk bestaan. Vandaar de voorstelling, als zouden renaissance en reformatie in de emancipering van het menselijk individu en van het persoonlijke geweten hand in hand zijn gegaan. Inderdaad hebben beide stromingen in dit opzicht bijdragen aan het moderne leven geleverd.

Desondanks waren de diepste motieven van beide stromingen diametraal tegenovergesteld. De renaissance ging uit van de autonome mens, dáárom kritiseerde ze de laat-middeleeuwse, katholieke kerk. De reformatie daarentegen kritiseerde deze kerk, omdat zij haar nog te veel zag rusten op de mens en op menselijke instellingen. De renaissance was in diepste aanleg *antropocentrisch* (= de mens centraal), de reformatie *christocentrisch* (= Christus centraal) en de katholieke kerk? Misschien zou je haar - d.w.z. de katholieke kerk in Luthers tijd - althans in haar pontificaal optreden naar buiten toe het beste kunnen typeren als *ecclesiocentrisch* (= het kerkelijk instituut centraal). Naar het besef van de hervormers was het heil van de mens binnen de gevestigde kerkelijke structuren veel te veel een zaak geworden van menselijke, institutionele bemiddeling. Veel te weinig bleek het te gaan om een persoonlijke verhouding tot God: Gods genade is niet een bovennatuurlijke *werkelijkheid*, door de kerkelijke doop ingestort in de verzwakte, menselijke natuur (*gratia infusa*), maar gunstbetoon, d.w.z. herstel van een verbroken *relatie* door schuldvergevende liefde (*misericordia*).

Filosofisch gezien, zou men zelfs kunnen verdedigen, dat de renaissance eerder verwant was met de laat-middeleeuwse, katholieke kerk dan met de reformatie. Niet voor niets was iemand als Cusanus een renaissance-denker èn een rooms prelaat! Ik bedoel dit als volgt. Uitgangspunt van de renaissance was de autonome, zichzelf bepalende mens. Maar dit beginsel van autonomie zat eigenlijk reeds enigermate opgesloten in de middeleeuws-katholieke schematiek van natuur en bovennatuurlijke werkelijkheid. Thomas van Aquino had geleerd, dat de mens sedert de zondeval zijn bovennatuurlijke vermogens van geloof, hoop en liefde verloren had, maar dat zijn redelijke natuur - hoe ook verwond - toch werkzaam gebleven was. Het natuurlijk kenvermogen van de mens werkte nog bij christenen en niet-christenen zodanig, dat het zichzelf in het goede spoor kon houden, mits het zich waar nodig liet corrigeren door de bovennatuurlijke waarheden van Gods Woord en Gods kerk. Het verstand bleef dus een min of

meer zelfstandige, semi-autonome kennisbron naast het geloof in de goddelijke Woordopenbaring. Op grond van deze overwegingen kon Thomas de antieke wijsbegeerte - m.n. de wijsbegeerte van Aristoteles - billijken door haar uitkomsten waar nodig bij te sturen en aan te passen aan het christelijk geloof.

De poging om deze semi-autonome rede naar het voorbeeld van Aristoteles te accommoderen aan bijbel en kerkleer scheen Thomas nog min of meer te gelukken. In de late Middeleeuwen bleek deze harmonistiek grote moeilijkheden op te leveren. Steeds krampachtiger werd de poging om de waarheden van geloof en rede op deze manier bijeen te houden (Willem van Occam!). Dat tenslotte de renaissance de mens als een niet-gebonden natuur ging verheerlijken (Pico), en zijn onderschikking onder bovennatuurlijk gezag ging verwerpen, lag geheel in de lijn van de problematiek van het middeleeuwse geestesleven. De relatieve autonomie van de menselijke natuur en van het wereldlijk leven zwelde op tot volstrekte autonomie. De profane wijsbegeerte, onwillig om nog langer 'slavin der theologie' te heten, verhief zichzelf tot meesteres!

Luther heeft deze eigenmachtigheid van de mens en m.n. van de menselijke rede verfoeid. Hij scheldt op de 'natuurlijke' rede: 'die Hure Vernunft'! Hij wil voluit leven vanuit het geloof in Jezus Christus, die tot ons komt 'in het gewaad van de Schrift'. In heel zijn leven, ook in zijn wetenschappelijk denken, wil Luther buigen voor het unieke en volstrekte gezag van de bijbel:'Das Wort sollen sie stehen lassen'. Het *sola fide* is bij hem onverbrekelijk verbonden met het *sola scriptura* (= door de Schrift alleen).

Het moeilijke punt is uiteraard, dat bij aanvaarding van de bijbel als gezaghebbend Woord ook voor wijsbegeerte en wetenschap, de eigen functie en betekenis van het menselijk verstand geloochend noch genegeerd kan worden. Wat is de plaats van het menselijk kennen, van wijsbegeerte en wetenschap in de christelijke mensbeschouwing? Zijn goddelijke openbaring en verstandelijke kennis toch niet twee uiteenlopende zaken, zaken die zo niet tegenover, dan toch naast elkaar staan? In het latere lutheranisme (en calvinisme) keert de idee van de natuurlijke rede als onderbouw of pendant van het Woord van God en daarmee de tweedeling van natuur en bovennatuur weer onverbloemd terug. Er ontstaat een protestantse scholastiek, die als twee druppels

Johannes Calvijn

Naar een anoniem schilderij te Genève
Zie ook de tekst van Calvijn: blz. 135-137

water gaat lijken op de laat-middeleeuwse, katholieke scholastiek.

Interessant is de ontwikkeling bij Luthers jongere tijdgenoot, de Frans-Zwitserse reformator JOHANNES CALVIJN (1509-1564). Ook voor hem geldt het *sola fide* en het *sola scriptura*. Maar van hieruit tracht Calvijn de reformatie nader te doordenken. Indien het Woord van God gezaghebbend en richtinggevend is voor heel het leven van de mens, dan ook voor het menselijk verstand!

Het is Calvijn die een frontale aanval op de scholastiek onderneemt door binnen de geschapen werkelijkheid de voor de late middeleeuwers (en voor vele tegenwoordige christenen!) zo vanzelfsprekende onderscheiding van een natuurlijke en een bovennatuurlijke levenssfeer ter discussie te stellen. Af en toe verwerpt hij dit dualisme - latere filosofen spreken hier van 'supranaturalisme' - nadrukkelijk. Dit scholastieke dualisme onderstelt nl., dat de mens door de zonde weliswaar de bovennatuurlijke genade verspeeld heeft en zijn natuurlijke vermogens heeft verzwakt, maar dat met name de (natuurlijke) rede nog enigermate intact zou zijn gebleven. Calvijn neemt van heel dit dualisme afstand. Voor hem is de gehele wereld de natuurlijke levenssfeer. Hij wil haar echter tevens verstaan als schepping van God, een 'wonderbaar kunstwerk' dat boven zichzelf uitwijst naar en afhankelijk is van zijn Schepper. De wereld is een kunstwerk -, maar anders dan de renaissance-denkers eindigt Calvijn niet met een lofzang op haar innerlijke goddelijkheid. Haar harmonie is bovendien verstoord. Heel de natuurlijke levenssfeer is z.i. aangetast door het kwaad, ook het menselijk verstand is door de zonde verduisterd. Als het op hoofdzaken aankomt, is het z.g. licht der rede 'blinder dan mollen', merkt Calvijn ergens spottend op. In de bijbelse openbaring komt God de mens echter tegemoet. Vandaar dat Calvijn de Schrift een 'bril' noemt, die de mens met zijn verblind verstand moet opzetten om in de geschapen natuur weer de weg naar de Schepper te kunnen terugvinden.

Calvijns grondgedachte wordt, dat de zonde heel de natuurlijke werkelijkheid heeft aangetast, maar dat deze werkelijkheid dank zij de verlossing van Christus ook over heel de linie herstel kan vinden. Vandaar Calvijns openheid naar de wereld. Heel het aardse leven moet in de weg van geloof hersteld worden tot nieuw

leven, tot dienst en verheerlijking van God. Bekering van de mens, hervorming van de kerk, heiliging van de samenleving, kerstening van de wereld, reformatie van universiteit en wetenschap: voor Calvijn ligt het eigenlijk allemaal in een en hetzelfde vlak. Vanuit dit perspectief sticht Calvijn in 1559 in Genève een universiteit als centrum voor reformatorische studies. Zo komt hij tenslotte ook tot de idee van een *philosophia christiana*.

De ontwikkeling van deze idee van christelijk filosoferen binnen het calvinisme in Frankrijk, Nederland, Schotland en binnen het hiermee verwante puritanisme in Engeland en de Verenigde Staten (m.n. Thomas Reid en Jonathan Edwards), als ook binnen het latere neocalvinisme in Nederland (m.n. Abraham Kuypers Stone-lezingen over *Het Calvinisme* aan Princeton University, U.S.A., 1899 en *De wijsbegeerte der wetsidee* van Herman Dooyeweerd, 1935) laat ik hier rusten. Niet een filosofie naar het reformatorisch concept van Luther, Calvijn en Kuyper, trouwens ook niet een filosofie naar het latere, katholieke of neothomistische concept van een Maurice Blondel of een Jacques Maritain, kunnen maatgevend heten voor de wijsgerige bezinning van de Nieuwe Tijd. Dit type filosofie wordt slechts bron van inspiratie binnen protestantse, c.q. binnen katholieke kring. Toonaangevend in de Westerse cultuur zou niet worden een christelijk concept van filosoferen, maar een wereldlijke stijl van filosoferen in de geest van het renaissancisme.

De situatie is eigenlijk paradoxaal. Aan het begin van de Nieuwe Tijd was de invloed van de renaissance miniem, de doorwerking van de reformatie daarentegen onvoorstelbaar groot. In vele landen van Europa liep de reformatie uit op een totale omwenteling van het kerkelijk en maatschappelijk leven, terwijl de renaissance een kleine élite-beweging bleef, die zich voornamelijk ophield in Zuid-Duitse bankiershuizen, Italiaanse vorstenhoven en Vaticaanse kringen. Alleen ..., de renaissancistische levens- en wereldbeschouwing wist door te dringen in wetenschappelijke kring, ook in de nieuwe filosofie. En in de 18e eeuw, de eeuw van de Aufklärung, zou het de leiding opeisen van heel de Westerse cultuur. Toen begon de opmars van wat men tegenwoordig de 'secularisatie' (= verwereldlijking) noemt. Zeker, reformatorische en katholieke kerken bleven bestaan, groeiden vaak nog in omvang en politiek gewicht. Maar de impuls der reformatie, de

impuls tot herkerstening van samenleving en heroriëntatie van de wetenschap, ging stagneren. Eerst bij de overgang van de 19e naar de 20e eeuw zouden Rome en de reformatie beide een nieuw wijsgerig élan aan de dag leggen.

4 DE KLASSIEKE NATUURWETENSCHAP: COPERNICUS, NEWTON

De afbraak van de middeleeuwse gedachtenstelsels en de opkomst van de nieuwere filosofie hangt niet alleen samen met de geestesstromingen van renaissance en reformatie maar ook met het ontstaan van de nieuwere, z.g. 'klassieke' natuurwetenschap. ('Klassiek' heeft in dit geval dus niet met de klassieke Oudheid van doen!)

Bekend is, dat de Middeleeuwen - in de lijn van Aristoteles en Ptolemaeus - het geocentrisch wereldbeeld aanhingen. Eerst Copernicus toonde in 1543 wetenschappelijk aan, dat de aarde wentelt om de zon en niet omgekeerd. Toch reikte de betekenis van de nieuwere natuurwetenschap aanzienlijk verder dan die welke in de ontdekking van het heliocentrisch wereldbeeld gelegen was. Het verschil tussen de vroegere, aristotelisch-scholastische en de nieuwere, klassieke natuurwetenschap was vooral een verschil in wetenschapsmethode.

1. De antiek-aristotelische natuurbeschouwing was *teleologisch*, gericht op het doel van elk natuurproces. Elk ding streeft vanuit een verborgen metafysische aandrang naar zijn natuurlijke plaats en bestemming in de kosmos. Waarom valt een losgelaten steen naar beneden en niet omhoog? Omdat de natuurlijke plaats van de steen de aarde en niet de lucht is.

Dergelijke oncontroleerbare speculaties over de verborgen drang van een ding naar zijn doel beginnen thans argwaan en afkeer op te wekken. Een ding beweegt zich niet doelgericht maar mechanisch, d.i. werktuiglijk. Weg met de vraag: waarom of waartoe valt een steen? Interessant is alleen de vraag: hoè valt een steen? Op wat voor manier, langs welke baan, met welke snelheid of versnelling beweegt zich een voorwerp voort? Aannemend, dat een bewegingsproces niet teleologisch maar mechanisch verloopt, gaat men zoeken naar regelmatigheidspatronen, z.g. natuurwetten. Natuuronderzoek betekent m.a.w. niet langer het verklaren van het waarom der beweging vanuit een geheimzinnige drijfkracht, maar het beschrijven van het hoe der beweging vanuit

algemene wetten. Men noemt dit nieuwe wereldbeeld *mechanistisch*. De wereld is een kunstig mechanisme; het loopt met de regelmaat van een klok.

2. Het ideaal van de nieuwere natuurwetenschap is een wet die zoveel mogelijk verschijnselen kan omvatten en verklaren. Zo ontdekt Galilei een algemeen bewegingspatroon voor vallende en geworpen voorwerpen. Kepler formuleert een drietal algemene bewegingswetten voor de planeten in het zonnestelsel. Newton doorziet op zijn beurt de wetten van Galilei en Kepler als bijzondere toepassingen van de wet van de zwaartekracht, een universele wet, waaraan vallende voorwerpen en rondcirkelende planeten gelijkelijk onderworpen zijn.

Hier stuiten we op een tweede verschil tussen de aristotelische en de nieuwere natuurwetenschap. De aristotelische natuurbeschouwing was *dualistisch* in die zin, dat het onvolkomen ondermaanse en de volkomen sterren- en planetenwereld als van totaal verschillende orde tegenover elkaar werden gesteld. Door Newtons wet valt dit wereldbeeld definitief in duigen. Saturnus wordt door dezelfde zwaartekracht voortbewogen als de appel die van de boom valt. De wet van de zwaartekracht geldt m.a.w. onverminderd op elk denkbeeldig punt van het heelal. Kortom, de klassieke fysica is niet dualistisch maar *universeel*!

3. De aristotelische natuurbeschouwing was nauw verweven met de *biologie*. (Aristoteles was een van de grondleggers van de biologische wetenschap). In de biologisch spraakgebruik is het teleologisch gezichtspunt veelal overheersend en tot op heden onuitroeibaar gebleken. Hoe je een tulpenbol ook in de grond poot, de bol kent slechts één groeirichting: naar boven! 'Hij zoekt het licht op,' zeggen we gemakshalve. De nieuwe natuurwetenschap distantieert zich van dit biologistisch wetenschapsmodel. Ze lieert zich met een geheel ander type wetenschap: de *wiskunde*. Iets daarvan zagen we al bij Cusanus. Men streeft naar een mathematische benadering van de natuur. Men is niet tevreden, voordat de regelmaat in de natuurprocessen is vastgelegd in relaties van hoeveelheid. Een natuurwet is pas natuurwet, wanneer ze gevat is in een exact mathematische formule. Empirisch onderzoek van feiten - hypothetische formulering van een algemene wet - hieruit wiskundig afgeleide voorspellingen inzake het gedrag der dingen - verificatie d.m.v. nieuw empirisch onderzoek: in deze methodische cyclus schrijdt de wetenschap onstuitbaar voort. Veelzeg-

gend is dan ook de titel van Newtons hoofdwerk: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (= Wiskundige beginselen der natuurfilosofie), 1687.

Het gevolg van deze aanpak is, dat de glans van de natuur verbleekt. Dingen zijn nog slechts interessant, voorzover je ze kunt tellen, wegen, meten. Was Bruno nog gegrepen door de oneindige harmonie, de uitbundige schoonheid en kleurenpracht van het heelal, in de mechanistische natuurwetenschap draait alles om kwantiteit en vergeet men de kwaliteit. Kleuren, klanken en geuren, in de middeleeuwse wijsbegeerte nog opgevat als objectieve hoedanigheden van de werkelijkheid, lijken thans niet meer dan subjectieve gewaarwordingen. Men is weergaloos verrukt van de orde en harmonie der dingen, o zeker, maar het is de verrukking van een horlogemaker die pronkt met zijn precisieprodukt. De orde van de natuur is een wiskundige orde. De gedachten van God waarmee hij de wereld ontworpen heeft, kan men nota bene wiskundig narekenen! Het menselijk verstand ontdekt op aarde een enkele wet en zie: heel het donkere, raadselachtige universum blijkt er zich nauwgezet naar te voegen. Ligt niet in het verstand, in de wetenschappelijke rede, de sleutel tot het kosmisch grondgeheim? Dat wordt de vraag waarmee de nieuwere *filosofie* zich gaat bezighouden.

Hoofdstuk II

HET SCIËNTISTISCH RATIONALISME

5 DE SPLITSING VAN DENKSUBJECT EN KENOBJECT

Het kenmerkende van de grote wijsgeren uit de 17e eeuw is, dat ze in het voetspoor van de renaissance-denkers alle kerkelijk georiënteerde filosofie (naar scholastiek concept) en alle bijbels geïnspireerde filosofie (naar reformatorisch concept) verwerpen en zekerheid zoeken in de mens als zelfgenoegzaam subject. Hierbij is nieuw, dat ze deze zelfgenoegzaamheid concentreren in het menselijk verstand, in de z.g. *ratio* of rede. Het is in en door de rede, dat de mens zichzelf de wet kan stellen. Door de rede is hij baas in eigen huis. De bovennatuurlijke leiding van de kerk (zoals in de scholastiek) dan wel de verlossende werking van Gods Woord (zoals bij Calvijn) worden voor de wetenschap meer en meer een post pro memorie. De rede is autonoom, zelf-wetgevend! Vandaar de naam 'rationalisme'.

Een woord ter waarschuwing is hier niet overbodig. Wie dit rationalisme zou willen interpreteren als een breuk met geloof of christendom, zou geen recht doen aan het algemene gevoelen van deze tijd. De bijbelse openbaring wordt *niet* terzijde geschoven! Ze heeft haar nut voor de levenspraktijk. Ze fungeert bovendien als historische introductie dan wel als goddelijke garantie (soms ook als 'bovennatuurlijk' complement) van waarheden die de rede met moeite weet te achterhalen. Een en ander neemt niet weg, dat in déze tijd de rede verheven wordt tot het onfeilbaar vertrekpunt en kompas van het Westerse denken. Dit geloof in de rede zal duren tot diep in de 20e eeuw. Zelfs in onze tijd hangen nog vele wetenschappelijke kringen een onversneden rationalisme aan!

Er treedt ondertussen een merkwaardige splitsing op van subject en object. Zagen de antieke filosofen, de middeleeuwse scholastieken en de hervormers - om van de wijsheidsleraars in het

verre Oosten maar niet te spreken - zich mèt hun verstandelijke vermogens nog geheel ingevoegd in de ondoorgrondelijke orde van de kosmos, thans maakt de mens zichzelf tot denksubject en stelt hij de kosmos tegenover zich als kenobject. De wereld vraagt erom doorgrond te worden. Het parool van de eerder genoemde Francis Bacon, 'kennis is macht', wordt tot een gevleugeld woord. Kennen is begrijpen, is beheersen, is bedwingen. Alleen door de natuurlijke werkelijkheid logisch-systematisch in de greep te krijgen, kan de mens zich van haar ondoorgrondelijke greep bevrijden. De rede kan alleen zetel zijn van autonome zelfbepaling en vrijheid door de geobjectiveerde en gemechaniseerde natuur geheel aan zich te onderwerpen. Kortom, het vrijheidsideaal van de renaissance huwt het beheersingsideaal van de klassieke natuurwetenschap: echt een verstandshuwelijk!

In de onderhavige tijd (de 17e eeuw) zijn de verwachtingen vooral gebouwd op de theoretische of wetenschappelijke rede. Het wetenschappelijke denken moet de waarheid dichterbij brengen. De ideale methode van alle wetenschap is (althans in deze tijd) die van de wiskunde en van de nieuwe, wiskundig georiënteerde natuurwetenschap. De wijsbegeerte wordt veelal gezien als een verbreding van het wis- en natuurkundig denken, als een wetenschap die niet alleen de raadsels van de natuur maar ook de grondgeheimen van het menselijk leven tot een oplossing zal brengen en dat dank zij de exacte, analytische methode van de mathematische natuurwetenschap of van een hieraan analoge methode. Heel de werkelijkheid moet tot in haar elementaire bestanddelen ontleed en van daar uit gereconstrueerd worden. Kortom, de wijsbegeerte wordt *scientia universalis* (= universele wetenschap). Om die reden spreek ik van het 'sciëntistische' rationalisme van de 17e eeuw.

Dit sciëntistisch rationalisme is levensbeschouwelijk verwant met de renaissance. De zelfbewuste, autonoom scheppende mens van de renaissance, verrukt van de harmonie in de macrocosmos en aangedreven tot één overeenkomstige ontplooiing van eigen bestaan (de microcosmos) is nu verrukt van de *logisch*-harmonieuze orde van heel de macrocosmische werkelijkheid en tracht deze te weerspiegelen in de harmonie van een universeel *denk*systeem. Toch is er ook een levensbeschouwelijke breuk. Want de rationalistische 'Subjekt-Objektspaltung' is strijdig met de dweperige, renaissancistische gevoelens van affiniteit tussen mens en

René Descartes
Naar een schilderij van J.B. Weenix
Zie ook de tekst van Descartes: blz. 138-147

wereld, strijdig met de thematiek van macro- en microcosmos. De objectivering van de gehele levenswerkelijkheid is allesbehalve renaissancistisch. Ze wordt veeleer gelegitimeerd vanuit de successen van de klassieke natuurwetenschap. Sommigen sanctioneren haar vreemd genoeg ook vanuit Luthers idee van de wereldlijke roeping van de christen of vanuit Calvijns 'Weltoffenheit'. Hoe dan ook, de natuur wordt ontgoddelijkt, onderworpen en, in latere eeuwen, uitgebuit en uitgemergeld. Tot meerdere glorie van het menselijk subject. Zolang het goed gaat.

6 DESCARTES. HET SPOOK IN DE MACHINE

RENÉ DESCARTES (1596-1650) wordt met recht grondlegger genoemd van heel de nieuwere filosofie. Hij is de vader van het moderne rationalisme. Fransman van geboorte, van adellijke komaf, opgeleid in een jezuïetenschool in La Flèche, heeft Descartes op latere leeftijd jarenlang gewoond en gewerkt in het calvinistische Holland, dat een uitwijkplaats was geworden voor refugiés uit heel Europa, vooral ook voor mensen met ongewone, dus spoedig verdachte denkbeelden.

Descartes was de eerste denker in Europa die volledig ernst wenste te maken met de autonomie van de menselijke rede. Voor Descartes hield dit in, dat de mens nergens tegenaan mag leunen. In zijn bewustzijn treft de mens weliswaar allerlei vertrouwde voorstellingen en opvattingen aan, toch mag hij deze niet zonder meer voor lief nemen. Zelf moet de mens op verstandelijke gronden uitmaken, welke van die door hem gekoesterde ideeën waar en welke onwaar zijn. Welnu, Descartes is van oordeel, dat de rede alleen die denkbeelden als waar kan aannemen welke aan elke twijfel ontheven zijn. Wil ik ontdekken wat onomstotelijk vaststaat, dan moet ik beginnen met al die denkbeelden opzij te zetten waaraan ik toch nog op een of andere manier zou kunnen twijfelen.

Zo is het allereerst nodig een vraagteken te zetten bij al wat mij geleerd en overgeleverd is, de *traditie*. Hoe verleidelijk en onontkoombaar het soms ook is om je aan te sluiten bij allerlei gangbare meningen, daarin kan de waarheid van de rede nooit gegrond worden. Gangbare meningen zijn immers veranderlijk, vaak ook onderling tegenstrijdig. Ook de voorstellingen die me aangeleverd worden door de *zintuiglijke waarneming* moet ik wantrouwen.

Wij weten immers dat zinsbedrog (b.v. gezichtsbedrog) voorkomt. Bovendien beleven wij droomvoorstellingen soms als iets zeer reëels en dus is het ook niet bij voorbaat uit te sluiten, dat wat wij in wakende toestand denken waar te nemen eveneens een soort droom of illusie is waaruit we wie weet nog eens ontwaken. Niet alleen bij de zintuiglijke waarneming zet Descartes de nodige vraagtekens maar ook bij de werkzaamheden van het menselijk *verstand*, m.n. bij de wetenschappelijke redenering. Ook de wetenschappen kunnen het spoor bijster zijn. Zelfs van wiskundige waarheden als 2 x 2 = 4 kun je niet absoluut zeker zijn. Hoe evident zulke waarheden ons ook mogen voorkomen, het is per slot van rekening altijd denkbaar, dat er een almachtig wezen is, een God-bedrieger, die er genoegen aan beleeft de mensen terzake zand in de ogen te strooien.

Duidelijk zal zijn, dat Descartes met zijn twijfel aan 's mensen zintuigen en verstand niet een pathologisch geval is. Descartes stelt deze twijfel enkel bij wijze van hypothese. Het is een *methodische twijfel*, hypothetisch ingevoerd juist om een laatste zekerheid te vinden. Eeuwen terug had de Griekse natuurkundige Archimedes beweerd: 'Geef me een vast punt in de ruimte en ik zal de aarde opkrikken'. Zo zegt Descartes: ik zoek een 'archimedisch punt' en van daaruit zal ik het gebouw van de wijsbegeerte optrekken.

Welnu, zodra Descartes alle doorsnee-zekerheden van de mens stelselmatig heeft afgebroken, ontdekt hij ineens het vaste punt van waaruit de nieuwbouw moet beginnen. Dat vaste punt is de intuïtieve zekerheid: ik denk. Immers, zelfs wanneer ik aan alles twijfel, doe ik dat door te denken. Zover gekomen, ontdekt Descartes zowaar nog een tweede onmiddellijke zekerheid: ik ben. Was ik er niet, dan zou ik ook niet kunnen denken.Zelfs de mogelijkheid van een God-bedrieger kan me deze zekerheid niet ontnemen. Immers, ik zou er toch tenminste moeten zijn, wilde hij me iets wijs maken. Zo wordt het *cogito, ergo sum* (= ik denk, dus ik ben) uitgangspunt voor alle verdere bezinning.

Descartes ontwerpt voorts een algemene waarheidsregel. Alles wat ik 'helder en duidelijk' inzie, even helder als het *cogito, ergo sum* moet evenzeer waar zijn. Tenzij ... er (toch) een God-bedrieger is, die - al kan hij dan geen speld krijgen tussen het *cogito, ergo sum* - mij voor het overige onjuistheden zou kunnen voorspiege-

len. Vandaar, dat Descartes nu eerst de Godsvraag tot klaarheid moet brengen.

Hij komt dan bij voorkeur met het volgende Godsbewijs. Als denkend wezen treft de mens in eigen bewustzijn o.a. de idee aan van het volkomene. Deze idee kan de mens niet aan zichzelf ontleend hebben, noch kan hij haar uit de hem omringende wereld hebben afgeleid, want niet alleen de mens maar ook de wereld (voorzover deze al bestaat) is kennelijk onvolmaakt. Dus moet de idee veroorzaakt zijn door iets daarbuiten dat zelf wel volmaakt is. Er is m.a.w. een wezen aan te nemen dat boven de onvolkomenheden van mens en wereld uitgaat. Dit volkomen wezen pleegt men God te noemen. Volkomenheid sluit alle vormen van bedrog uit. Dus is de conclusie gewettigd: God bestaat en hij kan geen bedrieger zijn. Derhalve is de eerder genoemde waarheidsregel hiermee, in het algemeen gesproken, gelegitimeerd. Is de redelijke intuïtie helder en duidelijk ('claire et distincte'), dan is ze waar: de volkomenheid van God staat er borg voor.

Zo is Descartes van mening te rechter tijd en met verschuldigde eerbied God de Hem toekomende plaats in zijn rationele filosofie te hebben ingeruimd. Twee vragen dringen zich echter op: 1. Wordt God hier gediend of wordt Hij gebruikt? Het lijkt erop dat het denken hier niet in dienst van God staat (naar Calvijns concept van een 'christelijke filosofie'), maar God in dienst van de rede staat. God is het garantiebewijs dat de betrouwbaarheid van de rede moet bevestigen. 2. Hoe kan de rede de betrouwbaarheid van de rede bewijzen, als haar betrouwbaarheid niet reeds bij het begin van de bewijsvoering buiten kijf staat? Anders gezegd, hoe weet Descartes, dat niet toch een God-bedrieger hem bij de neus genomen heeft en hem het bestaan van een volmaakte God heeft laten bewijzen? Over boosaardige genoegens gesproken!

Descartes past zijn waarheidsregel allereerst toe op de wiskunde. De mathematische intuïtie is een schoolvoorbeeld van kennis die 'helder en duidelijk' is en dus levert de wiskunde ons ware en betrouwbare kennis. Het is kennis die we niet uit de ervaring afleiden maar die ons evenals de idee van een volkomen God is aangeboren. Tweemaal twee is inderdaad vier.

Daarnaast is er ervaringskennis, kennis die via de zintuigen van buitenaf tot ons lijkt te komen. Doch is dit zo? Is er wel iets buiten de mens als 'denkende substantie', d.w.z. als denkend wezen?

Zeker, ik zie daarginds een boom etc. Maar de voorstellingen omtrent gindse boom bevinden zich in mijn bewustzijn, niet daarbuiten. Is er in het algemeen gesproken een stoffelijke buitenwereld? Descartes antwoordt: Wil de mens hierop een antwoord vinden, dan dient hij bij zichzelf te rade te gaan! Het is 'klaar en duidelijk', dat *ik* niet enkel een denkende substantie ben. Gelet reeds op mijn geografische beperktheden, blijk ik als redelijk wezen gebonden te zijn aan iets anders, iets stoffelijks, i.c. een lichaam. Dergelijke bindingen bewijzen, dat de stoffelijke wereld bestaat, hoewel de zintuiglijke waarneming ons terzake vaak doet dwalen (gezichtsbedrog enz.). Geuren, kleuren en klanken zijn m.a.w. subjectieve schijn, geen objectieve werkelijkheid. Het enige dat objectief vaststaat, is dat de stoffelijke wereld ruimtelijk uitgebreid is en als zodanig mathematisch bepaalbaar. Naast denkende substanties zijn er dus 'uitgebreide substanties'.

Hiermee zijn we ineens terechtgekomen bij de kwantitatieve, mechanische wereld van de mathematische natuurwetenschap. Het is de wereld van Newton, een wereld die, door God eenmaal in beweging gezet, uit zichzelf werktuiglijk voortbeweegt (het ene voorwerp beweegt het volgende enz.) De som van alle bewegingen blijkt volgens Descartes constant te zijn. Alle lichamelijke bewegingen, ook die van plant en dier, kunnen geheel mechanistisch verklaard worden. Planten, ja ook dieren, zijn gecompliceerde machines, die automatisch op hun omgeving reageren zonder enig innerlijk gevoel. Z.g. gevoelsuitingen zijn simpele reflexbewegingen. Als een dier geslagen wordt, maakt het op dezelfde manier geluid als een snaarinstrument dat aangeslagen wordt (kennelijk is zo'n dier ook 'fijnbesnaard'). Een dierenziel, zoals Aristoteles die leerde als centrum van emoties kent Descartes niet. Dierpsychologie is iets onbestaanbaars.

En de mens dan? Uiteraard is de mens vanwege zijn rede meer dan een lichamelijk mechanisme. De mens is een verbinding van een lichaam en een ziel, d.w.z. van een uitgebreide en een denkende substantie. Het menselijk lichaam is slechts een ingewikkeld werktuig. De ziel is centrum van het menselijk denken, tevens centrum van het menselijk willen; de mens kenmerkt zich immers door redelijke zelfbepaling! De ziel zetelt 'hoofdzakelijk' in de z.g. pijnappelklier. Lichaam en ziel staan in onderlinge wisselwerking; de pijnappelklier is voor Descartes het punt waar ziel en lichaam elkaar wederkerig beïnvloeden.

In deze wisselwerkingstheorie schuilen de zwakke zijden van Descartes' systeem. Allereerst valt niet in te zien, hoe er wisselwerking mogelijk is tussen twee werkelijkheden van een zo onvergelijkbare orde als denken en uitgebreidheid. Zonlicht en stormwind kunnen elkaar niet beroeren, omdat het ongelijksoortige grootheden zijn: hoe dan wel denken en uitgebreidheid? Toch kon Descartes de wisselwerking van geest en lichaam moeilijk ontkennen, want de gedachten en besluiten van de geest worden immers uitgevoerd door het lichaam en de conditie van het lichaam beïnvloedt de denkwijze en besluitvorming van de geest.

Moeilijk te begrijpen is voorts ook, dat Descartes de gesloten-heid van het natuursysteem kon verdedigen. Deze gedachte probeerde hij te verwoorden met de stelling, dat de som van alle bewegingen in de natuur constant is. Leibniz zou dezelfde gedachte later nauwkeuriger formuleren, nl. als de wet van het behoud van kracht, doch dit terzijde. Het is evenwel principieel onverklaarbaar, hoe de natuur een in zichzelf gesloten mechanisme kan vormen, indien het lichaam de geest en de geest het lichaam beïnvloedt.

Het meest onwezenlijk is voor ons wellicht Descartes' dualistische duiding van de mens, een ziel die huist in een soort robot: 'de mythe van het spook in de machine', aldus Gilbert Ryle. Ondertussen is deze mythe eeuwenlang doorverteld. Ze heeft het menselijk intellect opgevijzeld, het menselijk lichaam daarentegen neergehaald. Hoeveel gevoelens zijn door deze mythe gefrustreerd?

7 GEULINCX, HOBBES, SPINOZA. HET PSYCHO-FYSISCH PROBLEEM

In het voetspoor van Descartes hebben ook de z.g. *occasionalisten* geworsteld met het psycho-fysisch probleem. Ik denk hierbij aan de Nederlander A. GEULINCX (1625-1669) en de Fransman N. MALEBRANCHE (1638-1715). Zij verwerpen de mogelijkheid, dat geest en lichaam elkaar zouden beïnvloeden. Hoe dan is het mogelijk, dat beide met elkaar in de pas lopen? Het occasionalisme leert, dat de bestieringen van de goddelijke geest bij elke voorkomende gelegenheid (*occasio* = gelegenheid) de correspondentie tussen geestelijke en lichamelijke wereld waarborgen. Nadert mij een lichamelijk voorwerp, b.v. een bal, dan zorgt God dat ik in mijn geest de desbetreffende voorstelling vorm; neem ik vervolgens het geestelijk besluit de bal te vangen, dan

zorgt God wederom dat mijn hand wordt uitgestoken, enz.

Een ietwat gekunstelde voorstelling! Niet minder dan bij Descartes is God hier weer - om een Duits woord te gebruiken - een 'Lückenbüsser': Hij mag de gaten vullen die de rede laat vallen in de theorie. Zo gezien kan men meer respect hebben voor THOMAS HOBBES (1588-1679). Schoof het occasionalisme de oplossing van de problematiek op rekening van de goddelijke geest, in Engeland vervalt Hobbes tot een ander uiterste, dat van het *naturalisme*. Hobbes ontkent zonder meer het bestaan van zoiets als een ziel of een geest. Hij wil niet alleen de fysische werkelijkheid, maar ook heel de mens en heel de menselijke samenleving als een stuk natuur en dus mechanistisch verklaren.

In nog weer andere richting gaat het denken van BARUCH SPINOZA, een Portugees-Hollandse jood (1632-1677). Door het rationalisme geboeid, brak hij met zijn joodse levensbeschouwing en werd uit de synagoge gebannen. Als wijsgeer kreeg hij wereldwijde bekendheid. Het vreemde gezegde 'Ga zo voort, mijn zoon, en gij zult spinazie eten' heeft niets met Popeye, de zeeman, van doen. Het luidde in vroegere tijden '... en gij zult Spinoza heten'! Hoewel Spinoza veel met Descartes gemeen heeft, blijkt hij uit te komen bij een soort pantheïsme. Zo kan hij beweren, dat denken en uitgebreidheid twee kanten zijn van een en dezelfde werkelijkheid en die ene werkelijkheid is God. God is de oersubstantie, waarin alle dingen begrepen zijn, waarin ook alle mensen geborgen zijn. Denken en uitgebreidheid zijn dus geen afzonderlijke substanties, maar 'attributen' (eigenschappen) van de ene godheid, verschillende belichtingen van hetzelfde grondgegeven. Geen wonder dat, ook in het geval van aardse stervelingen, het geestelijke en het lichamelijke geheel op elkaar afgestemd blijken te zijn!

8 LEIBNIZ. HET CONFLICT VAN VRIJHEID EN BEHEERSING

De meest ingenieuze oplossing van het onderhavige vraagstuk is bedacht door G.W. LEIBNIZ (1646-1716). Leibniz was wellicht de meest veelzijdige geleerde die Duitsland ooit gekend heeft. Baanbrekend werk heeft hij verricht op allerlei gebied: in de wiskunde, de logica, de natuurwetenschap en als historicus, politicus, wijsgeer en theoloog. Hier gaat het om zijn plaats en betekenis in de nieuwere filosofie.

Leibniz is al evenzeer als Descartes aanhanger van het door de klassieke natuurwetenschap ontwikkelde, mechanistische wereldbeeld. Maar anders dan Descartes probeert Leibniz niet een uitzonderingspositie te claimen voor de menselijke ziel alsof de ziel een totaal andere werkelijkheid zou toebehoren. Leibniz komt met een andere oplossing. Met Spinoza stelt hij, dat de ene werkelijkheid onder verschillende gezichtshoeken bekeken kan worden. Zijn stelling wordt dan, dat we naast de mechanistische beschouwingswijze moeten blijven vasthouden aan de *teleologische zienswijze*, die zo kenmerkend was voor de middeleeuwse natuuropvatting.

Je kunt volgens Leibniz de werkelijkheid op twee manieren beschouwen, van buitenaf en van binnen uit. Beschouw je haar van buitenaf, dan kom je uiteraard tot een mechanistisch wereldbeeld, waarbij in een oneindige keten van oorzaak en gevolg het ene ding het andere in beweging zet. Je kunt de werkelijkheid echter ook dieper, metafysisch beschouwen, van binnen uit als het ware. In zo'n teleologische zienswijze laten alle bewegingsprocessen zich verklaren vanuit het innerlijk nagestreefde doel. Ook zo ontstaat er een eindeloze reeks, omdat er vlakbij en verderop gelegen doeleinden of doeloorzaken zijn. Welnu, alleen deze teleologische zienswijze geeft toegang tot het *verborgen wezen* der dingen en brengt ons bij de menselijke ziel.

Doelgerichtheid is een centraal kenmerk van het menselijk wezen, van de menselijke ziel. Doelgerichtheid kenmerkt echter ook de levensbeginselen van dier en plant: de dierenziel en plantenziel. Leibniz noemt dit doelgerichte wezen van mens, dier of plant met Bruno 'monade'. En waarom niet tevens de stoffelijke wereld beschouwd als strevend naar een doel: materiedeeltjes vertonen toch ook een zekere dynamiek? Fysische atomen hebben dus wellicht reeds een eigen, inwendig belevingscentrum, al is dit nog uitermate onbewust. (Deze gedachte treft men aan tot in de 20e eeuw, b.v. bij P. Teilhard de Chardin.) Dus verklaart Leibniz, dat materiedeeltjes eveneens monaden zijn.

Kortom, in teleologisch perspectief gezien is heel de wereld opgebouwd uit monaden. En deze monaden zijn het metafysische (d.w.z. achter de ervaring schuilgaande) wezen der dingen. De monade is het *in zichzelf besloten, doelgerichte kracht- en belevingscentrum* dat in elk der dingen werkzaam is.

Ten aanzien van de monaden dient nog drieërlei te worden opgemerkt: Monaden zijn individueel verschillend (1), monaden vormen een continue reeks (2) en monaden zijn harmonieus op elkaar afgesteld (3).

(1) Omdat de monade (dus de binnenkant der dingen) psychisch van aard is, kan ze geen ruimtelijke uitgebreidheid hebben: de monade is een 'puntvormige substantie'. Maar in dat ene, haar toekomende punt van de werkelijkheid is de monade iets unieks, een individueel bewustzijn, een bijzondere spiegeling van het universum, een klein, eigen voorstellingswereldje. Geen twee mensenzielen zijn volstrekt gelijk; elke ziel heeft haar eigen plaats in, dus ook haar eigen kijk op de wereld. De zegswijze 'twee zielen, één gedachte' kan nooit helemaal waar zijn! Dat geldt ondertussen van alle monaden. Alle monaden zijn *individueel verschillend*.

(2) Toch loopt de individualiteitsgedachte van Leibniz' monadologie niet uit op een bizarre veelvormigheid. Tegenhanger van de individualiteitsgedachte is voor Leibniz (en daarin is hij anders dan Cusanus en Bruno) het vanuit de natuurkunde bekende *continuïteitsbeginsel*, wat men kan omschrijven als: 'Niets in de natuur geschiedt sprongsgewijs'. Hoe plotseling voor ons besef een temperatuurdaling ook intreedt, de overgang van warm naar koud is geleidelijk. Hoe onverwachts een lawine ook los lijkt te breken, ook hier is de overgang van rust naar beweging op de keper beschouwd een continu proces.

Dit continuïteitsbeginsel heeft voor Leibniz een verreikende, metafysische strekking. Er is ook continuïteit in het verborgen wezen der dingen, d.w.z. *in* de interne ontwikkeling van iedere monade. Ja, Leibniz stelt zelfs, dat er continuïteit is *tussen* alle monaden onderling en hij bedoelt dan, dat er een continue, opklimmende reeks van monaden dient te worden aangenomen. De onbewuste, nog minimale voorstellingen van de materiemonaden gaan via het doffe bewustzijnsleven van plantenzielen (planten weten immers amper dat ze naar licht en voedsel streven) en via de zinlijke voorstellingen en herinneringen van dierlijke wezens, ononderbroken over in de met zelfbewustzijn verrijkte gedachtenwereld van menselijke geestesmonaden en deze tenslotte in het van alle zinlijkheid bevrijde, intuïtief-scheppende, mathematische denken van God. God is de volmaakte wiskundige, de allerhoogste, centrale monade, die denkt met volstrekte 'helderheid

en duidelijkheid' (Descartes!). Aan dit creatief-wiskundig denken van God, dat zich uiteraard ook continu ontwikkelt, zijn alle andere monaden in een leemteloze reeks ontsprongen en dat overeenkomstig de door Leibniz en Newton geformuleerde oneindigheidsrekening. Ook de verschillen tussen de monaden zijn m.a.w. te verstaan als een oneindige reeks van zeer geleidelijke overgangen.

(3) De oplossing die Leibniz aan het psycho-fysisch vraagstuk gegeven heeft, komt in het zicht, als men naast zijn individualiteits- en continuïteitstheorie ook nog zijn theorie van de *harmonia praestabilita* (= tevoren vastgestelde harmonie) in overweging neemt. Eerder merkte ik op, dat de monaden *gesloten* kracht- en belevingscentra zijn. Ze ontplooien zich geheel uit eigen aandrang overeenkomstig haar eigen individuele levenswet. Er is geen wisselwerking, geen contact met andere monaden: 'de monaden hebben geen vensters'. Heb ik dan geen voorstelling van andere wezens, van heel de wereld? Inderdaad, alle dingen 'representeren' of weerspiegelen zich in mijn bewustzijn. Ik heb een voorstelling van al het andere, maar ... het is *mijn* voorstelling. Nooit kan ik buiten mijn voorstellingen treden en de ander zelf bereiken of de ander mij. Iedere monade moet per slot van rekening genoegen nemen met zijn eigen voorstellingswereld, die dan nog van monade tot monade verschilt!

Leven we niet in een gemeenschappelijke wereld, waarin de werkingssfeer van alle individuele wezens en dingen op elkaar is afgesteld? Leibniz zal het niet ontkennen. Maar dat deze harmonie het werk van de monaden zelf zou zijn, die zich onderling weten te schikken naar elkaar, houdt hij voor onmogelijk. Deze harmonie kan z.i. enkel het werk zijn van *God*. God heeft als schepper iedere monade van tevoren zo afgesteld, dat zijn interne ontwikkeling in volstrekte harmonie met die van alle andere monaden verloopt. De harmonie is zo volledig, dat we de *indruk* hebben elkaar constant te beïnvloeden.

Je zou kunnen zeggen: monaden zijn als ruimteschepen zonder ramen, die in staat zijn elkaar te naderen, te begroeten, te ontwijken enz. zonder enige botsing, omdat ze elkaar via het *eigen* beeldscherm kunnen waarnemen. U vraagt: Volgt uit dit harmonieus verloop toch geen wisselwerking? Bij zo'n ontmoetingsprocedure van ruimtevaartuigen moeten er toch op zijn minst beeldsignalen worden overgeseind? Laat ik voor Leibniz mogen

antwoorden met een tegenvraag: Zou er iets aan het bovengenoemd gedrag van ruimteschepen veranderen, indien achteraf bleek, dat de beelden op beider scherm niet afkomstig waren van signalen over en weer, maar van ingebouwde video-installaties met uitgekiende videotapes? Harmonie kan toch ook vooraf geprogrammeerd zijn?

Welnu, Leibniz heeft zijn monadologie ook kunnen toepassen op de antropologie (= leer van de mens), nader, op de problematische verhouding van de menselijke ziel en het menselijke lichaam. Het lichaam is, uitwendig beschouwd, samengesteld uit vele materiedeeltjes, wij zouden zeggen, uit atomen en moleculen. Inwendig beschouwd, is deze samenstelling van het lichaam een opeenhoping van monaden. De ziel ziet Leibniz als een monade die centraal staat t.o.v. deze materiemonaden (zoals God centraal staat t.o.v. de vele menselijke zielen).

De kloof tussen ziel en lichaam lijkt nu opgeheven. Beide zijn van dezelfde familie, beide hebben hetzelfde, monadisch karakter. Toch gaat Leibniz nu niet hun correspondentie verklaren uit onderlinge wisselwerking om niet in de valkuil van Descartes te vallen. Monaden hebben geen onderling contact! Ook hier kan alleen de *harmonia praestabilita* het feit verklaren, dat mijn ziel en mijn lichaam (mijn denken en mijn handelen etc.) op elkaar zijn afgesteld: de ziel een geprogrammeerd ruimtestation, het lichaam een reeks rondom geprogrammeerde ruimtesatellieten!

Zelf heeft Leibniz zijn standpunt verduidelijkt met het beroemde voorbeeld van de gelijklopende klokken. Indien twee klokken helemaal gelijk lopen, kan dit z.i. op de volgende wijze verklaard worden:

1 - De klokken zijn door een of ander mechanisme onderling verbonden. Ze zijn m.a.w. rechtstreeks van elkaar afhankelijk gemaakt en daarom kunnen ze niet van elkaar afwijken. Dit is z.i. het standpunt van Descartes, de *wisselwerkingstheorie*.

2 - De klokken lopen wel onafhankelijk van elkaar, maar er is een technicus die de uurwerken steeds bijstelt. Dat is het standpunt van de *occasionalisten*, die God immers zien als degene die alsmaar zorgt, dat ziel en lichaam met elkaar in de pas lopen.

3 - Het is evenwel ook mogelijk, aldus Leibniz, dat de klokken niet afhankelijk zijn van elkaar, noch door een ingreep van buitenaf geleid worden en toch gelijk lopen. Hoe dan? Dit kan alleen

het geval zijn, als de instrumentmaker van meet af de uurwerken met zo'n precisie geconstrueerd heeft, dat onderlinge afwijkingen gewoon niet kunnen optreden. Deze van tevoren vastgelegde overeenstemming is dat wat Leibniz bedoelt met *harmonia praestabilita*.

Het beeld van de gelijklopende klokken en de verklaring die Leibniz daarvan geeft, kan er ons attent op maken, dat de harmonie tussen de monaden en zo ook de harmonie tussen ziel en lichaam niet in de eerste plaats een esthetische maar een wiskundige harmonie is. God is de kunstenaar van het schone heelal, zeker. Maar hij is vooral de *wiskunstenaar*, die de noodzakelijke samenloop van alle dingen van tevoren wiskundig heeft berekend.

Met de grondhypothese van deze goddelijke geometrische harmonie lijkt Leibniz de psycho-fysische problematiek van Descartes te hebben opgelost. Heeft hij haar werkelijk opgelost? Laten we nog eens terugblikken. Voor Descartes was de ziel centrum van gedachten èn wil. In de ziel zetelde z.i. de *autonome wilsvrijheid* van de mens. Descartes wilde tegen geen prijs deze vrijheid uit handen geven of ondergeschikt verklaren aan het streng wetmatig verloop van de natuur. Integendeel, de vrijheid van het menselijk subject moest zich juist manifesteren in een rationeel-wetenschappelijke beheersing van de geobjectiveerde natuur. Het rationele vrijheidsideaal riep een rationeel beheersingsideaal op.

Als Leibniz nu vervolgens de problematiek van dit rationalisme, d.i. de raadselachtige verhouding van vrij subject en beheerst object, wil klaren door ziel en lichaam te vergelijken met (laten we zeggen) twee kwartshorloges, waartussen niet het minste tijdsverschil *kan* optreden, waar blijft dan de armslag van de menselijke vrijheid? Hoezeer Leibniz in politieke aangelegenheden voorvechter mag zijn geweest van menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid, die vrijheid raakt volledig verstrikt in het netwerk van wiskundige berekeningen dat zijn rationalisme over heel de werkelijkheid heeft uitgespreid. Kan een spin in haar eigen web gevangen worden? Kan de vrijheid van het denksubject aan haar eigen objectiverings- en beheersingsdrang te gronde gaan? Er zijn wijsgeren die protest gaan aantekenen tegen heel die exacte werkelijkheidsverklaring van het sciëntistische rationalisme. We staan voor een nieuwe fase in het rationalisme: de *Aufklärung*!

Hoofdstuk III

DE FILOSOFIE VAN DE AUFKLÄRUNG

9 VAN MONDIGHEID TOT MAATSCHAPPIJKRITIEK

In de 18e eeuw treedt het rationalisme in een nieuwe gestalte naar voren. In grove zelfoverschatting spreekt men van de eeuw van de 'Aufklärung' of 'verlichting'. Wat is 'Aufklärung'?

Ik geef u de beroemde omschrijving, afkomstig van Kant: '*Aufklärung ist der Ausgang der Menschheit aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. (...) Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung' (cursivering door Kant). Hadden de mensen tot nu toe bij het woord 'verlichting' gedacht aan het licht van de goddelijke openbaring, in kringen van de reformatie toegespitst op het *sola scriptura*, thans verwijst het woord naar de licht verspreidende werking van de rede. Dat Gods Woord het verstand zou moeten verlichten om dwaling te voorkomen is juist in strijd met de mondigheid van de mens, nader, met de autonomie van de rede! Mondigheid betekent immers: je verstand gebruiken 'ohne Leitung eines anderen'!

De grondgedachte van de verlichting is dus gelijk aan die van Descartes en de zijnen. De Aufklärung is een vorm van rationalisme, maar het gaat om rationalisme in een nieuw gewaad. Globaal kan men zeggen: De Aufklärung bergt in zich een practicalistische, een cultuurfilosofische, een emancipatorische, een horizontalistische, een maatschappijkritische, als ook een optimistische tendens.

De Aufklärung is practicalistisch. Dat wil zeggen: Anders dan het sciëntistische vroeg-rationalisme neemt de verlichting niet zozeer de theoretisch-wetenschappelijke rede (laat staan de wis-

en natuurkundige denkwijze) als wel de praktisch-zedelijke rede als uitgangspunt. Practicalisme betekent: Het goede inzicht leidt onvermijdelijk tot de goede daad. Bouw scholen, dan kun je de gevangenissen afbreken! De mens dient zich te laten leiden door zedelijkheidsbeseffen, d.w.z. door morele ideeën als van vrijheid, deugdzaamheid, gelijkheid, verdraagzaamheid, solidariteit e.d. Deze ideeën heten vervat te zijn in de redelijk-zedelijke natuur van de mens ('redelijk', 'zedelijk' en 'natuurlijk' zijn in deze tijd ongeveer synonieme woorden). Ondertussen wordt practicalisme spoedig moralisme, zedenmeesterij.

De Aufklärung is cultuurfilosofisch. Het rationalisme was tot nu toe elitair, gekoesterd door geleerden die hun leven vaak sleten tussen stoffige folianten. In de 18e eeuw dringt het echter door in heel het cultuurleven. In kunst en literatuur, in wetenschap en politiek, in opvoeding en onderwijs, zelfs in kerkelijke kringen gonst het van de nieuwe, verlichte denkbeelden. In deze tijd wordt het rationalisme populair in de vorm van een natuurlijke moraal, een natuurlijke opvoeding, een natuurlijke godsdienst, een natuurlijk recht enz. Ondertussen volgen de hogere standen (adel en geestelijkheid) deze 'natuurrechtelijke' opvattingen met argusogen.

De Aufklärung is emancipatorisch. Haar idealen van vrijheid en gerechtigheid raken het hart van vele mensen. In een nog sterk feodaal georganiseerde samenleving beloven ze immers verheffing uit toestanden van afhankelijkheid, rechteloosheid en onderdrukking. Hier is een filosofie, ja een levens- en wereldbeschouwing aan het woord die geheel tegemoet komt aan het emancipatiestreven van de derde klasse, de mondigheid der burgerij. Ondertussen kunnen emancipatie en kolonisatie hand in hand gaan.

De Aufklärung is horizontalistisch. Ze wendt haar blik van boven naar voren. De grote godsdienstoorlogen die Europa geteisterd hadden (denk aan de 80-jarige oorlog) zijn verleden tijd. Theologische vraagstukken (het geding tussen Rome en de reformatie; de tweespalt tussen Lutheranen en Calvinisten enz.) vermogen nauwelijks meer de aandacht te trekken. De welstand neemt toe, de toekomst lonkt. Religie versmalt tot vrome zorg om het persoonlijke zieleheil. In de privé-sfeer bloeit het piëtisme. In het openbare leven breekt daarnaast een puur wereldlijke (of zo men wil: wereldse) stemming baan. De secularisatie (= verwe-

reldlijking) van de cultuur, die in onze (postchristelijke) eeuw bijkans voltooid is, gaat om zich heen grijpen. Ondertussen verslingert men zich aan een nieuw geloof, het vooruitgangsgeloof.

De Aufklärung is maatschappijkritisch. In de rede ligt niet alleen een beoordelingsmaatstaf, maar ook een hervormingsbeginsel voor de maatschappij. De politieke orde, het rechtssysteem, de schone kunsten, het onderwijssysteem enz. moeten daadwerkelijk in overeenstemming gebracht worden met de verlichte ideeën van vrijheid en gerechtigheid. Zoals de natuur, het fysisch universum, zich schikt naar vaste, algemene wetten, zo moet ook de maatschappij, het menselijk universum, zich schikken naar algemene wetten, d.w.z. naar de universele beginselen van de *ratio*. Ondertussen wordt het de vraag, hoe weerbarstig of inschikkelijk die menselijke samenleving terzake is.

De Aufklärung is tenslotte optimistisch. In het algemeen rekent men op een geleidelijke verbetering, niet op een gewelddadige omverwerping van de maatschappij. Men denkt niet zozeer in termen van rebellie en revolutie als wel in termen van progressie en evolutie, omdat het vertrouwen in het doorbrekende licht van de rede schier onbeperkt is. Ondertussen heerst dit optimisme niet overal! In Frankrijk staan twee denkers op die de geleidelijke vooruitgang in de geschiedenis ten sterkste betwijfelen: Voltaire en Rousseau. In Frankrijk ook breekt in 1789 de grote revolutie los, die de politieke en maatschappelijke vernieuwing stormenderhand wil doorvoeren. Dan gaat men proberen de verlichte idealen van vrijheid, gelijkheid en broederschap met de galg en de guillotine te verwerkelijken. Toch zou men ook dit geloof in de mogelijkheden van revolutie - in 1795 bereikte de revolutie Nederland - goed beschouwd nog optimistisch kunnen interpreteren. Hoe dan ook, in Frankrijk pakte de Aufklärung anders uit dan in Britse en Duitse omgeving.

10 DE AUFKLÄRUNG IN BRITSE OMGEVING. LOCKE EN HUME

De Aufklärung is in Engeland begonnen. JOHN LOCKE (1632-1704) was de eerste die een filosofie ontwierp in de trant der verlichting. Als ambtenaar in politieke moeilijkheden verwikkeld, heeft hij meer dan eens moeten uitwijken naar het buitenland. Zo verbleef hij o.a. in de Nederlanden. Met koning-stadhouder Willem III kon hij voorgoed naar Engeland terugkeren.

Bij Locke vinden we reeds de verbrede belangstelling die zo kenmerkend zou worden voor de Aufklärung: de belangstelling voor de wetenschappelijke problematiek èn voor het culturele vraagstuk. Op het eerste gebied knoopt hij aan bij de vraag van Descartes: *Hoe komt de mens tot zekere, betrouwbare kennis*? Zijn antwoord luidt, dat er eerst een vóórvraag moet worden opgelost, nl.: *Hoe ontstaat kennis eigenlijk in de menselijke geest*? Eerst het inzicht in de oorsprong van onze kennis kan ons iets leren over de zekerheid van onze kennis!

Locke begint met de stelling - en daarmee plaatst hij zich tegenover de intuïtieve zekerheden van Descartes - dat er geen aangeboren voorstellingen zijn: 'no innate ideas'! Indien bepaalde voorstellingen in onze kennis aangeboren waren, dan zouden kinderen en wilden er reeds over moeten beschikken, aldus Locke. Hoe ontstaat dan kennis in het menselijk bewustzijn? Het antwoord dat Locke geeft, stempelt hem tot *empirist*. Alle kennis ontspringt aan de ervaring van objecten, die een afdruk in het bewustzijn achterlaten, zo leert het empirisme. De geest is als een film in een camera, waarop objecten zich afbeelden. Locke zegt: Het verstand is een 'white paper', een bij de geboorte nog onbeschreven blad papier, dat eerst door de ervaring met 'indrukken' wordt volgeschreven.

Ziedaar Lockes empirisme. Dat menselijke kennis aan ervaring ontspringt, lijkt verdedigbaar. Het empirisme gaat echter verder. Het versmalt ervaring tot zinlijke gewaarwordingen (het kent dus geen rechtstreekse ervaring van schoonheid, verantwoordelijkheid, d.i. esthetische ervaring, morele ervaring e.d.). De zintuiglijke gewaarwordingen worden vervolgens nog weer geduid als het opdoen van indrukken. Gelukkig is Locke niet al te consequent. Later blijkt, dat hij ruimte geeft aan intuïtie, geloof e.d. Anders gezegd, Locke heeft zijn empirisme nog niet in een radicale tegenstelling gebracht tot Descartes' intuïtionisme. Zijn volgelingen zullen echter steeds radicaler worden.

Locke onderscheidt enerzijds de uiterlijke ervaring, 'sensation' geheten, anderzijds de innerlijke ervaring, die hij 'reflection' noemt. 'Sensation' is de zintuiglijke waarneming van voorwerpen buiten ons bewustzijn. Hierdoor ontstaan in ons voorstellingen als van grote en kleine, groene en gele, warme en koude dingen. Die voorstellingen zweven echter niet los in ons bewustzijn; onze geest

doet er iets mee. Welnu, deze geestesactiviteiten kunnen we op haar beurt ook constateren, nl. door inwendige ervaring: 'reflection'. Zo ontstaat er een tweede reeks van voorstellingen, voorstellingen inzake bewustzijnsactiviteiten, met name denken (herinneren, overdenken, betwijfelen, geloven, concluderen, kennen) en willen.

Het merkwaardige is nu, volgens Locke, dat de mens met allerlei voorstellingen rondloopt die *niet* duidelijk teruggaan op een specifieke indruk van iets. Neem b.v. de voorstelling van tijd. Hoe ontstaat zo'n gecompliceerde voorstelling? Uit een meervoud van elementaire voorstellingen! De enkelvoudige voorstellingen ('simple ideas') van de uiterlijke en innerlijke ervaring worden volgens Locke op allerlei wijze door ons gecombineerd, zoals letters gecombineerd worden tot woorden. Op die manier ontstaan nieuwe, samengestelde voorstellingen ('complex ideas') als van tijd, ruimte, geestelijke substantie, lichamelijke substantie en causaliteit.

Aan samengestelde voorstellingen, voortgebracht als ze zijn door het menselijk subject, beantwoordt niet zonder meer een objectieve realiteit. Je kunt de tijd en de ruimte niet echt waarnemen, dus ook niet als iets objectiefs aanvaarden. Het zijn combinatievondsten van de geest. De zaak ligt evenwel niet zo eenvoudig wat de genoemde substanties aangaat. *Lichamelijke substanties* (wezens, dingen) kun je nooit empirisch waarnemen om van de geest(elijke substanties) nog maar te zwijgen. Je ontdekt wel de hoedanigheden van een ding, maar nooit het wezenlijke van het ding, het ding zelf. Ik bemerk wel de kleur, de geur, de grootte van een appel, maar ervaar nooit de appel als zodanig. Ook als ik de appel doorsnijdt, neem ik weer enkel kleuren, geuren en andere kwaliteiten waar. Toch zijn het de kwaliteiten van iets, van een bepaalde substantie, nl. de appel. Dus is het redelijk de realiteit van de substantie aan te nemen, als de draagster van de kwaliteiten, als het ding dat ons de indrukken a.h.w. aanreikt. Kortom, lichamelijke substanties zijn niet empirisch waarneembaar maar moeten toch wel op een of andere manier bestaan. Analoog geredeneerd, moeten er volgens Locke ook *geestelijke substanties* bestaan, b.v. de menselijke ziel, al kunnen wij alleen uitingen van de geest waarnemen en nooit de geest zelf. Tenslotte brengt Locke de *causaliteit* ter sprake. Een oorzakelijk verband tussen twee dingen kunnen we evenmin rechtstreeks

ervaren. Over de vraag of causale beïnvloeding tussen voorwerpen niettemin werkelijk (objectief) voorkomt, laat hij zich echter zeer aarzelend en tegenstrijdig uit.

Befaamd in Lockes theorie van de 'sensations' is zijn onderscheiding van *primaire* en *secundaire* kwaliteiten. Van de waar te nemen kwaliteiten zijn er die objectief bestaan (aan de dingen/substanties). Er zijn ook kwaliteiten die enkel subjectief bestaan (in mijn bewustzijn). Kwantitatieve uitgebreidheid en mechanische beweging bestaan echt. Ze kunnen door een ieder worden geconstateerd en door de wetenschap nauwkeurig worden opgemeten. Het zijn primaire kwaliteiten. Kleur, geur, klank en smaak zijn daarentegen niet voor ieder mens gelijk. Over smaak valt niet te twisten (zeggen we). De l.g. hoedanigheden moeten dus iets subjectiefs zijn. Locke noemt ze daarom secundaire kwaliteiten. Helemaal subjectief zijn ze overigens ook weer niet, want er zitten ongetwijfeld objectieve (primaire) kwaliteiten aan het ding zelf die ervoor zorgen dat de indruk van een bepaalde kleur, geur etc. in mij wordt opgeroepen.

Op de vraag naar de oorsprong der kennis volgt de vraag naar de zekerheid der kennis. De zekerste kennis is de *intuïtieve* kennis, b.v. dat wit niet zwart is, dat ik zelf besta etc. Een minder directe evidentie heeft de *demonstratieve* kennis, kennis die berust op bewijs, al is dit ook zekere kennis. Hieronder valt de wiskunde, de zedelijke kennis en de 'natuurlijke' Godskennis. Al dergelijke kennis geldt onafhankelijk van de ervaring, zo stelt Locke bij nader inzien! Toch is deze kennis z.i. niet aangeboren ('no innate ideas'). Wat dan wel? Het is kennis die zich ontwikkelt uit een aangeboren kenvermogen in de mens. Beperkte zekerheid biedt de derde graad van kennis, de zintuiglijke of *sensitieve* kennis, de kennis aangaande het bestaan van de dingen buiten ons: lichamelijke en geestelijke substanties. Tenslotte zijn er ook *waarschijnlijkheidsoordelen*, b.v. kennis die berust op geloof in goddelijke openbaring, een kennis die z.i. noch bewezen, noch weerlegd kan worden.

Een vergelijking met Descartes is interessant. Het vertrekpunt van beider kennistheorie is de kloof tussen subject en object (de eerder genoemde *Subjekt-Objektspaltung*). Over die kloof worden alleen verschillende brugconstructies opgetrokken. Descartes ging uit van de intuïtieve en demonstratieve kennis; Locke gaat uit

van de indrukken der ervaring. Het eindresultaat blijkt echter minder te verschillen dan de tegenstelling van intuïtie en empirie doet vermoeden. Ook Locke blijkt uiteindelijk de intuïtieve en wiskundige zekerheden van de rede groter vertrouwen te schenken dan wat via de zintuiglijke ervaring tot hem komt. Door zo niet van aangeboren kennis (Descartes) dan toch van een aangeboren vermogen tot kennis te gewagen, zwakt Locke bij nader inzien zijn empirisme behoorlijk af. Wie weet, pleit dat voor hem. Rationalisme en empirisme blijken in elk geval geen regelrechte tegenstellingen, zoals zo vaak beweerd wordt. Veeleer is de laatste een variant van de eerste. Ook bij Locke vinden we een rationele reconstructie van de kennis der werkelijkheid uit elementaire bestanddelen, of dat nu intuïtieve zekerheden dan wel zintuiglijke waarnemingen e.d. zijn.

De geest van de Aufklärung wordt eerst waarlijk vaardig over Locke als hij zich gaat bewegen op praktisch-zedelijk gebied. Hier wordt hij de kampioen van autonome zelfbeschikking en redelijk-zedelijke vrijheid. De mens is autonoom, 'absolute lord' van zijn persoon en capaciteiten. En uit deze soevereine zelfbepaling vloeit voort 'absolute liberty, just and true liberty, equal and impartial liberty' (al vraagt Locke zich soms af of zoiets ook slaven en atheïsten gegund kan worden). Het is deze zedelijk georiënteerde vrijheid van de mens die Locke wil doorvoeren zowel in staatkundige als ook in godsdienstige en opvoedkundige aangelegenheden.

Op staatkundig terrein wordt hij de grondlegger van het klassieke *liberalisme*. Het probleem dat de filosofen der verlichting steeds met de staat hebben is: Hoe kan de soevereine vrijheid van de mens (i.c. het volk) verenigd worden met gehoorzaamheid aan een centraal staatsgezag? Lockes oplossing luidt: Gehoorzaamheid aan de staat is voor vrije mensen gehoorzaamheid aan zichzelf, omdat en voorzover ze de staat zelf willen. Om een en ander aannemelijk te maken, grijpt Locke (met anderen) naar een theorie die logisch helder, maar historisch nogal bedenkelijk is, t.w. de theorie van het maatschappelijk verdrag. Oorspronkelijk leefden z.i. alle mensen in vrijheid en gelijkheid. Om die vrijheid vast te houden hebben ze zich naderhand d.m.v. een maatschappelijk verdrag aaneengesloten tot een staatkundig verband. Het doel van de staat is dus enkel en alleen om georganiseerde bescherming

te verlenen aan de onvervreemdbare rechten op vrijheid, eigendom en leven van de individuele burgers. Vandaar dat liberalen tot op heden geneigd zijn de bevoegdheden van de staat individualistisch en minimalistisch te interpreteren. Ook wie dit individualisme en deze rationele reconstructie van de staat niet deelt, kan niettemin bewondering hebben voor een liberaal als Locke. In een tijdperk van feodale vorsten en absolute monarchen kwam Locke als eerste op voor de z.g. mensenrechten, de klassieke vrijheidsrechten die ten overstaan van een bemoeizieke staat ieder mens als zodanig toekomen.

Ook de godsdienst moet volgens Locke op vrijheid en rede gebouwd worden. Alleen een redelijke godsdienst is een menswaardige godsdienst. Deze opvatting van een redelijke of 'natuurlijke' godsdienst vindt sedert Locke veel verbreiding en wordt *deïsme* genoemd. Het deïsme ziet de wereld - ruwweg gesproken - als een uurwerk dat eenmaal door God is geconstrueerd en opgewonden en sedertdien zijn eigen gang kan gaan. Ook godsdienst laat zich m.a.w. verenigen met autonome vrijheid! Volgens Locke komt het oorspronkelijke christendom nog het best met de religie van de rede overeen. Ook hier kan men met Locke van mening verschillen en toch waarderen, dat juist zijn redelijkheidsideaal hem gemaakt heeft tot een van de eerste pleitbezorgers van godsdienstige verdraagzaamheid!

Locke ontwerpt een invloedrijk *pedagogisch programma*. Opvoeding dient de natuurlijke ontplooiing van het individuele kind te bevorderen. Zodoende is Locke van schools onderricht afkerig.Voorkeur geeft hij aan privé-onderwijs. Hoofdzaak is niet de ontwikkeling van het intellect, maar de vorming van het zedelijk karakter, dat dan wel moet kunnen steunen op het inzicht van de praktische rede: Lockes opvoedingstheorie heeft een moralistisch-belerende ondertoon. Ook al zal zijn opvoeding tot deugdzaamheid velen niet aanspreken, toch is het zijn verdienste een sterk intellectualistische opvoedingstraditie te hebben doorbroken.

Na deze behandeling van de Engelsman Locke kan ik volstaan met enkele opmerkingen over twee navolgers: de Ier Berkeley en de Schot David Hume. G. BERKELEY (1685-1753) wil de inconsequenties van Lockes kennisleer op tweeërlei wijze rechttrekken en zo Lockes filosofie in 'christelijke' geest omwerken.

In de eerste plaats stelt Berkeley, dat de z.g. primaire kwaliteiten van Locke even subjectief zijn als de secundaire. De voorstelling van uitgebreidheid of beweging is evenzeer *mijn* voorstelling als de voorstellingen van kleuren, geuren, smaken e.d., ook al wordt er over maten minder getwist dan over smaken.

In de tweede plaats poneert hij, dat indien de z.g. complexe voorstellingen normaliter enkel op combinatie van 'ideas' in onze geest berusten, dit ook moet gelden van de complexe voorstelling van *lichamelijke substanties*. Lichamelijke voorwerpen hebben geen objectieve realiteit buiten het bewustzijn, het zijn slechts voorstellingen van een menselijke geest. *Geestelijke substanties* moeten daarentegen wel worden aangenomen, omdat de mens die zich zulke voorstellingen vormt zelf geest *is*.

Het gevolg van deze zienswijze? Heel de stoffelijke wereld wordt voor Berkeley een voorstellingswereld, een wereld die niet op zich bestaat, maar die enkel figureert als in de geest waar te nemen wereld. De grondstelling van Berkeley luidt: *esse est percipi* (= zijn is waargenomen worden). Men noemt dit Berkeley's 'idealisme'. Geen brug van subject naar object is nodig, want er is niets dan de geest (het subject) en zijn ideeën (voorstellingen van objecten).

Zijn er, zo gezien, niet evenveel werelden als er menselijke geesten zijn? Anders gezegt, wordt de wereld nu niet puur subjectief: mijn voorstellingswereld naast vele andere? Berkeley antwoordt: We dienen onderscheid te maken tussen menselijk subject en goddelijk subject. Het eigenlijke subject van alle kennis is God. Hij is het die alle mensen *dezelfde* wereld van voorstellingen gelijkelijk toeschikt. Voor Berkeley, de vrome zendeling en bisschop uit Ierland, wordt de wereld a.h.w. een bijbels tafereel, dat God bij wijze van openbaring alle mensen voorhoudt. Anders gezegd, openbaring is hier niet enkel grondslag voor het geloof, maar grond van àlle menselijke kennis. Men kan daar een vraagteken bij zetten. Gebruikt Berkeley God niet als een stoplap voor een empiristische kennisleer om dreigend subjectivisme te voorkomen? Hoe dit ook zij, andere en nog radicalere consequenties zouden uit de leer van Locke getrokken worden door David Hume.

DAVID HUME (1711-1776) was een zeer bereisd en belezen man, van beroep bibliothecaris te Edinburg. Hij heeft in de An-

gelsaksische wereld misschien nog groter invloed gekregen dan Locke. Hij was niet alleen een bekend wijsgeer maar ook een beroemd historicus. Men dient hem allereerst te zien als criticus van Lockes kennisleer: een radicale empirist.

Om te beginnen merkt Hume op, dat in het proces van kennisvorming indrukken en voorstellingen duidelijk onderscheiden dienen te worden. Aan de voorstellingen van de uiterlijke of innerlijke ervaring gaat het opdoen van indrukken vooraf. Eerst krijgt de mens d.m.v. uiterlijke of innerlijke waarneming een indruk van iets, een *impression*, b.v. van een blikseminslag. Wanneer deze levendige indruk verdwijnt, kan hij door herinnering of verbeelding zich echter toch nog een voorstelling vormen van wat hij tevoren opmerkte. Die voorstelling is volgens Hume de *idea*. De 'impressions' en 'ideas' van Hume vallen dus *niet* samen met Lockes 'sensations' en 'reflections', maar vormen een nadere onderscheiding die in de beide laatste moet worden aangebracht. Immers, ook bij innerlijke waarneming, b.v. van pijn, is het moment van beleving anders dan het moment van herinnering.

Hume kent - evenals Locke - 'simple ideas' en 'complex ideas'. T.a.v. deze samengestelde voorstellingen ontwikkelt Hume een tweede punt van kritiek. Hij ontkent het bestaan van *lichamelijke substanties*, omdat lichamelijke substanties als zodanig niet in de ervaring gegeven zijn. Maar - en hierin streeft hij zelfs Berkeley voorbij - Hume is om dezelfde reden geneigd ook het bestaan van *geestelijke substanties* te ontkennen. Op zich bestaan er z.i. lichamen noch geesten. Zo vervaagt bij Hume de persoonlijke identiteit van de mens. In Humes zienswijze is de mens immers geen subject meer, geen drager van al zijn ervaringen. Hij is enkel een continue bewustzijnsstroom: 'a stream of consciousness'.

Vanuit deze consequent-empiristische kritiek op het substantiebegrip komt Hume tenslotte tot een soortgelijke kritiek op het gangbare begrip van *causaliteit*. Oorzakelijkheid is niet empirisch te constateren, aldus Hume. Stoot men b.v. een biljartbal tegen een andere, dan zie ik wel dat de ene bal *na* de andere beweegt, maar ik zie niet dat de ene bal ten gevolge van de andere beweegt. Een oorzakelijk verband, een noodzakelijke impuls, of hoe men causaliteit ook noemen wil, is niet empirisch waarneembaar. Causaliteit is dus niet als een objectief gegeven te aanvaarden. Het is een subjectieve idee.

De vraag wordt wel: Hoe komen wij aan de *idee* van causaliteit

David Hume
Naar een tekening van C.-N. Cochin Fils
Zie ook de tekst van Hume: blz. 148-154

als deze niet terugggaat op een *impressie* van causaliteit? Hume zal antwoorden, dat hier gewenning in het spel is. Zie ik twee biljartballen bewegen, dan constateer is slechts dat de ene beweging volgt *op* de andere, niet *uit* de ander. Herhaling van het verschijnsel noopt mij echter te denken, dat beide bewegingen beslist bij elkaar behoren. Er is dus wel een noodzakelijke, verband leggende impuls maar die zit in mijzelf! Gewoontevorming dwingt me beide bewegingen met elkaar te associëren. Vergelijk ter gedachtenbepaling de haan in het befaamde toneelspel van Edmond Rostand *Cyrano de Bergerac*. Omdat steeds ná zijn kraaien de zon opkomt, kan het waanwijze dier niet anders denken dan dat dóór zijn kraaien de zon opkomt. De idee van causaliteit stoelt dus inderdaad op de impressie van een noodzakelijk verbinding, maar die noodzakelijke verbinding blijkt achteraf niet iets objectiefs doch iets subjectiefs te zijn: in zichzelf bespeurt de waarnemer de noodzakelijke impuls om te associëren (= verbinden). Kortom, complexe voorstellingen, met name ook het oorzakelijkheidsbegrip, ontstaan uit *associatie* van ideeën. (Hierbij heeft de associatiepsychologie zich aangesloten.)

Welbeschouwd zet Hume zodoende heel de klassieke natuurwetenschap met haar mechanistisch wereldbeeld te kijk. Universele wetenschap? De regelmatigheid in de natuur is universeel noch noodzakelijk te noemen. Wentelt de aarde 1000 maal om de zon, dan zal het waarschijnlijk de 1001e maal wel weer zo toegaan, maar de wetten en voorspellingen van de natuurwetenschap zijn nooit helemaal zeker. Zelfs de zekerheid van de wiskundige kennis heeft Hume soms betwijfeld. Zo zien we dus aan Hume, dat het consequente empirisme tot *scepticisme* leidt, tot twijfel aan de stellige uitspraken van de theoretische rede. En dat is nu juist wat Hume beoogt. Want valt er iets af te dingen op de stelligheid van de natuurwetenschappelijke rede, dan valt er zeker ook iets af te diengen op de systeemdwang van het hieraan ontsprongen sciëntistisch vroeg-rationalisme.

Humes sceptische houding dringt ook door in zijn praktische, cultuurfilosofische beschouwingen, vooral omdat hij de hier liggende vraagstukken graag psychologisch en historisch benadert. Dit blijkt m.n. in zijn beschouwing over de *godsdienst*. Zonder een uitgesproken atheïst te willen zijn - ook de stelligheid van het atheïsme ligt hem niet - heeft hij voor de verschillende godsdien-

sten, het christendom incluis, weinig waardering. Hij verklaart ze bij voorkeur uit angst, verlangen en bijgelovigheid. Dat er dan toch zoiets als een 'natuurlijke' religie van het ene Opperwezen aan alle godsdiensten ten grondslag moet liggen, gelooft hij niet. De godsdienstgeschiedenis is z.i. immers - hoogst onredelijk! - begonnen als polytheïsme.

Humes scepticisme weet de dogmatische machtsformules van de theoretische wetenschap en de leerstellige waarheden van de godsdienst behoorlijk onderuit te halen. En dit alles ten gunste van het prakticalistisch rationalisme der verlichting, d.i. het geloof in de zedelijke vrijheid van de mens. De vraag is dunkt me wel hoe sterk je staat, indien het krediet van jouw vrijheidsfilosofie hangt aan het diskrediet waarin je de natuurwetenschappelijke denkwijze gebracht hebt.

Zedelijkheid houdt Hume - daarin is hij een kind van de Aufklärung - zeer hoog. Met anderen benadrukt hij de autonomie van de praktische rede. Evenals het theoretisch denken moet de zedelijke wil zichzelf genoeg zijn, niet van iets anders afhangen. Autonome zedelijkheid wil zeggen: Beoefen de deugd om de deugd en niet omdat iemand (b.v. God) de deugd zou gebieden of belonen! De zedelijke wil en de goede daad komen z.i. op uit een natuurlijke *sympathie*, d.w.z. uit het zich belangeloos inleven in het welzijn van anderen.

II DE AUFKLÄRUNG IN FRANKRIJK. VOLTAIRE EN ROUSSEAU

In Frankrijk zijn de ideeën van de verlichting vooral geïntroduceerd door de gevierde dichter, schrijver en satiricus VOLTAIRE (1694-1778). Voltaire verbleef vele jaren in Engeland en kwam daar onder invloed van het empirisme en deïsme van Locke en diens landgenoten. Door zijn sprankelende ideeën, zijn ontzaglijke literaire produktie, zijn omvangrijke correspondentie en door zijn contacten met de hoogste kringen in Europa (twee jaar lang was hij de geëerde gast aan het hof van de Pruisische koning en 'verlichte' despoot Frederik de Grote) heeft hij de verlichtingsidealen als geen ander gepopulariseerd.

Voltaire staat ietwat vreemd tegenover de optimistische geest van de 18e eeuw. Kenmerkend voor Voltaire is zijn cynische twijfel aan de goedheid van de mens, soms ook aan de morele vooruitgang van de geschiedenis. Wel gelooft hij aan een univer-

sele zedewet, maar zedelijkheid is z.i. de mens niet aangeboren: de mens heeft niet meer dan een morele aanleg. Deugd en zedelijkheid kunnen hooguit aan de dag treden als de late vrucht van heel de beschavingsgeschiedenis.

Hoewel Voltaire vanuit een theoretisch gezichtspunt geneigd is alle godskennis in twijfel te trekken, acht hij het vanuit een praktisch- redelijk gezichtspunt redelijk en zinvol om in een rechtvaardige God te geloven. Zo'n God zal immers zorgen, dat ook heimelijke zonden gestraft en verborgen deugden beloond worden. Zodoende zal hij het morele evenwicht in de wereld handhaven. De zedelijkheid vraagt eenvoudig om zo'n God: 'Als God niet bestond, zouden we hem moeten uitvinden'. Van een religie gegrond op openbaring moet Voltaire niets hebben, laat staan van de kerk: 'écrasez l'infame' (verpletter de eerloze)!

Nog opmerkelijker is in deze tijd de figuur van JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778). Rousseau was Zwitser van geboorte, woonde vele jaren in Frankrijk, werd een tijdlang door Hume meegenomen naar Engeland, maar nergens vond hij rust. Emotioneel en licht ontvlambaar als hij was, geplaagd door neurosen, vervolgd door overheden, heeft deze Rousseau zich reeds vroeg ontwikkeld tot een hater van de cultuur, tot de grootste maatschappij-criticus van zijn tijd.

Was de geleerde Voltaire op en top cultuurmens, de jeugdige Rousseau wil terug naar de natuur. Rousseau is van mening, dat kunst en wetenschap, geleerdheid en cultuur de pest zijn voor de eerlijke en ongecompliceerde leefwijze van de oorspronkelijke mens. De primitieve mensen leefden vrij, gezond en gelukkig van alles wat het bos en het veld hun maar opleverden. Maar de landbouwcultuur, de hierna gevolgde opdeling van gemeenschappelijk grondbezit, de hieruit ontstane rechts- of (liever gezegd) onrechtsorde en de hierbij toegepaste kundigheden en slimmigheden, hebben de oorspronkelijke vrijheid en gelijkheid van alle mensen vermoord, de mensen van elkaar vervreemd en de burgerlijke maatschappij met haar machtsverhoudingen en onderdrukkingsmethoden in het leven geroepen: 'retournons à la nature'!

Rousseau's kritiek op de cultuur is ook een kritiek op het theoretisch, verzakelijkt verstand en op de wetenschappen, die z.i. de mens wegvoeren van zijn natuurlijke levensstaat. Niet het verstand zou leiding moeten geven aan het menselijk gedrag maar

het *gevoel*, het hart, het geweten! Niet in het verstand maar in het gevoel klinkt de zuivere stem van de natuur door.

Wat in de gegeven omstandigheden te doen? Rousseau heeft op latere leeftijd het 'terug naar de natuur' een nieuwe inhoud gegeven. Hij pleit voor verbeteringen in het individuele en in het collectieve vlak. Wil men verbeteringen in het individuele vlak, dan moet men z.i. beginnen met het geven van een natuurlijke opvoeding aan het kind. Het kind is nog een stuk onbedorven natuur, een opgroeiende plant, die vraagt om beschutting en veredeling. Men kan vraagtekens zetten bij deze idealisering van het kind. Belangrijk is wel, dat eerst bij Rousseau (later ook in de romantiek, bij Schleiermacher, Herbart) het kind niet langer gemeten wordt naar de maat van volwassenen en niet langer speelbal is in handen van cultuurhervormers en wereldverbeteraars. Rousseau vraagt aandacht voor het eigene van het kindzijn! Opvoeding moet beogen: Vrije ontplooiing van de kinderlijke aanleg, zelfwerkzaamheid en de vrijwillige onderwerping aan de wetten van de natuur en aan de ingevingen van het gevoel: de idealen van deugd en gerechtigheid.

Verbetering in het collectieve vlak moet tot stand komen door een reconstructie van de staat. Evenals John Locke acht Rousseau de staat slechts aanvaardbaar als uitvloeisel van een hypothetisch 'contrat social' tussen de belanghebbenden. Maar de uitwerking die Rousseau aan de idee van een maatschappelijk verdrag geeft, is bepaald niet die van een liberale democratie! In de visie van Rousseau moet de staat totalitair zijn, met absoluut gezag bekleed. Bij verdrag geven individuele mensen *al* hun natuurlijke vrijheid aan de staat om deze vrijheid als burger, als lid van het staatsgeheel, terug te krijgen. Hierbij vergt de burgerlijke vrijheid tevens gelijkheid van alle burgers voor de wet.

De staat moet gebouwd worden op de 'volonté générale', d.w.z. de volstrekte soevereiniteit van het gehele volk, dat zich dient uit te spreken d.m.v. algemene volksvergaderingen, die de vrijheid van alle burgers waarborgen. Aldus dienen de zoekgeraakte natuurlijke vrijheid en gelijkheid der mensen op hoger niveau herwonnen te worden, nl. als staatkundige vrijheid en gelijkheid. Geen delegering van deze soevereiniteit aan een vertegenwoordigend lichaam, geen parlement is geoorloofd, mensen moeten zelf aan de basis kunnen (mee)beslissen over alles wat hun aangaat (inspraak!), ze zijn hun eigen wetgever (referendum!). Heel wat

hedendaagse actiegroepen zouden van Rousseau kunnen leren wat 'directe' of 'radicale' democratie is.

Met zijn cultuurpessimisme, zijn natuurverheerlijking en zijn gevoelsfilosofie, lijkt Rousseau geheel buiten het rationalistische en optimistische kader van de verlichting te vallen. Nog minder dan Voltaire gelooft Rousseau in de alom geprezen vooruitgang. Zelfs radicale democratie is z.i. aan verval onderhevig. Rousseau appelleert aan de 'natuur'. Toch is de natuur bij hem geen primitieve, dierlijke oertoestand o.i.d. Het is veeleer een droomwereld waarin de verlichtingsidealen van vrijheid en gelijkheid, van deugd en rechtvaardigheid juist tot hun recht komen. Rousseau appelleert aan het 'gevoel'. Toch is dit gevoel niet een animaal instinct, een anti-rationeel principe. Het gevoel is voor hem gelijk aan het geweten, een 'eeuwige hemelse stem', die oordeelt over goed en kwaad, de gevoelsmatige beleving van de praktisch-zedelijke rede. Ja, in dit appèl op natuur en gevoel is Rousseau welbeschouwd ook een optimist. Hij gelooft nog in de mens als een wezen dat in de kern goed is en dat tot zedelijke vrijheid en autonomie zou kunnen uitgroeien, als hij maar niet in het maatschappelijk verkeer verknoeid werd.

In de *Franse Revolutie* werd de maatschappelijke kritiek van Voltaire en de politieke vernieuwingsdrang van Rousseau omgezet in een praktijk die noch Voltaire, noch Rousseau gebillijkt zou hebben. Maar ja, ideeën lopen vaak op eigen benen; dat leert heel de geschiedenis der filosofie.

12 DE AUFKLÄRUNG IN DUITSLAND. GESCHIEDENIS EN OPVOEDING

Duitsland kent in deze tijd weinig oorspronkelijke geesten. De grootste wijsgerige betekenis heeft wellicht Lessing gehad, afgezien dan van Kant. Kant is echter niet alleen als hoogtepunt van de Aufklärung, maar tegelijk als startpunt van een geheel nieuwe wijsgerige ontwikkeling te beschouwen. Hij zal derhalve eerst in een volgend hoofdstuk besproken worden. Nu eerst iets over Lessing als filosoof. Aan diens literaire en theologische betekenis (zijn dramaturgie en bijbelkritiek) moet ik hier voorbijgaan (hoewel de man ook als schrijver en theoloog in de greep van het rationalisme was).

G.E. LESSING (1729-1781) was van orthodox-Lutherse huize.

Gotthold Ephraim Lessing
Naar het schilderij van Anton Graff
Zie ook de tekst van Lessing: blz. 155-159

Hij ontwikkelde zich echter via de redelijke godsdienst van het deïsme in de richting van het pantheïsme. Alle dingen zijn hem ten lange leste goddelijk, niets dan inhoud van de goddelijke geest.

Bekend is Lessing geworden door zijn *filosofie van de geschiedenis*. Lessings geschiedfilosofie is uiterst typerend voor de Aufklärung, omdat ze gedragen wordt door een ongeremd vooruitgangsgeloof, dat reikt tot over de randen van de dood. Wat is Gods bedoeling met de geschiedenis? - zo vraagt Lessing. Het antwoord luidt: de mensheid op te voeden tot zedelijke volkomenheid.De wereldgeschiedenis is Gods opvoedingsinstituut.

De pedagogische ontwikkeling van de enkele mens en die van het gehele mensdom verlopen z.i. analoog, in drie stadia. Het eerste levensstadium van de mens is dat van het kind. De morele opvoeding van het kind berust op een systeem van directe beloningen. De tweede fase is die van de jongeling. De zedelijke inspanningen die de jongeman zich getroost zijn gericht op toekomstige eer, niet op onmiddellijke voldoening. De derde fase is die van de volwassen man. De volwassene is volgens Lessing in staat zonder meer zijn zedelijke plicht te doen, zonder tegenwoordige maar ook zonder toekomstige beloning. Volkomenheid betekent dus voor Lessing zedelijke volmaaktheid in de zin van zedelijke autonomie: het doen van het goede om het goede zonder bijoogmerk, enkel uit plichtsbesef.

Welnu, in dit moralistische perspectief ziet Lessing niet alleen de opvoeding van de enkele mens maar ook Gods openbaring in de geschiedenis der mensheid. Met zijn openbaring wil God heel de mensheid opvoeden tot plichtsbetrachting. Ook in de geschiedenis der mensheid worden drie fasen zichtbaar. In het Oude Testament moet God zijn volk nog de aanstaande genietingen voorhouden van het land Kanaän, een land 'vloeiende van melk en honing'. In het Nieuwe Testament richt de christelijke gemeente zich reeds op toekomstige, hemelse beloningen. In het nieuwe, 'eeuwige evangelie' van de rede, dat Lessing predikt, wordt God op zuiver 'natuurlijke' gronden zonder enige bijbedoeling vereerd en wordt de deugd om de deugd zelf betracht. Goddelijke aansporingen hebben mensen als Lessing niet meer nodig.

Lessings vooruitgangsgeloof is zo ongebreideld, dat hij tot de gedachte komt, dat alle mensen aan de hoogste ontwikkelingsfase deel zullen krijgen, ook wanneer ze in het eerste of tweede stadium van de wereldgeschiedenis geleefd hebben. Dit geloof

brengt hem tot de leer van zielsverhuizing. Heeft de mens aan één leven niet genoeg, dan zal hij ongetwijfeld in een volgende aardse existentie de fase van de volmaakte deugdzaamheid bereiken.

Al met al is de verlichting in Duitsland minder kritisch en revolutionair geweest dan in Engeland en Frankrijk. Anderzijds kreeg ze in Duitsland een geweldige diepgang, omdat ze hier uitmondde in een grote, *pedagogische reform-beweging*. Praktisch leidde deze beweging tot hervorming van het gehele Duitse onderwijssysteem, waarbij Frederik de Grote voorop ging door in Pruisen de grondslagen te leggen voor het door de staat te behartigen openbare onderwijs. Theoretisch werd deze beweging begeleid door de pedagogische inzichten van Basedow, Pestalozzi e.a. met tevens invloeden van Locke en Rousseau (nadruk op het natuurlijke en praktische; niet alleen op verstand, maar ook op gevoel, wil en karakter; op sociale verheffing en zedelijke vervolmaking; op de volksschool e.d.).

In het algemeen kan men stellen, dat het optimistische vooruitgangsgeloof van de verlichting zich zo stevig genesteld heeft in het Europese cultuurleven, dat het ook in de 19e en aan het begin van de 20e eeuw nog tot de allergrootste vanzelfsprekendheden zal behoren. De geschiedenis brengt niet alleen wetenschappelijke en technologische vooruitgang teweeg maar vooral ook zedelijke en maatschappelijke verbeteringen. Eerst door de explosie van de eerste wereldoorlog (1914-'18) zou dit vooruitgangsgeloof als een kaartenhuis ineenzakken en plaats maken voor crisisbesef en ondergangsstemmingen.

Hoofdstuk IV

DE KRITISCHE FILOSOFIE VAN KANT

13 WAT IS 'KRITISCHE FILOSOFIE'? ZELFKRITIEK DER REDE

We zijn genaderd tot de wijsgeer IMMANUEL KANT (1724-1804). Met Plato, Augustinus en Thomas mag hij gerekend worden tot de grootste denkers aller tijden. Kant heeft praktisch heel zijn leven gewoond en gewerkt te Koningsbergen in Pruisen. Over zijn persoon valt weinig te vermelden. Zwak van gestel, had hij zich als eis gesteld zeer regelmatig te leven en zich geheel te wijden aan zijn wijsgerige levenstaak. De Koningsbergers konden hun klok gelijk zetten op de dagelijkse omwandelingen van de filosoof. Meer dan veertig jaar was hij hoogleraar aan de universiteit ter plaatse. Kant was een laatbloeier. In 1781 en in 1786 verschenen zijn beide hoofdwerken, *Kritik der reinen Vernunft* en *Kritik der praktischen Vernunft*.

Wellicht heeft Kant meer dan iemand anders het levensbeschouwelijke conflict van zijn tijd aangevoeld, de botsing van een rationeel beheersingsideaal en een verlicht mondigheidsideaal. Je zou kunnen zeggen, dat het rationele beheersingsideaal zich sedert Descartes geïncorporeerd had in de universele aspiraties van de theoretische rede ('scientia universalis'), dat het verlichte mondigheidsideaal zich daarentegen sedert Locke geïncarneerd had in de universele aspiraties van de praktische rede ('absolute freedom'). Zoals we eerder zagen, was dit conflict van voorwijsgerige aard; historisch hield het verband met de ontplooiingsdrang van de renaissance-mens en met de beheersingsdrang van de klassieke fysica. Zover denkt Kant niet terug. Als rationalist vertrekt hij vanuit de zelfgenoegzaamheid van de rede. Dus bevroedt hij het levensbeschouwelijk conflict maar vertaalt het onmiddellijk in een *strikt* wijsgerig probleem: de competentiestrijd

Immanuel Kant
Naar een tekening van Veit H. Schnorr von Carolsfeld
Zie ook de tekst van Kant: blz. 160-168

van de theoretische en de praktische rede. Dus streeft hij ook naar een verzoening op strikt wijsgerig niveau. Voor zijn besef is het slechts nodig het gebied van de theoretische en dat van de praktische rede scherp van elkaar af te grenzen.

Het grootse van de onderneming van Kant is geweest, dat hij deze gebiedsafbakening tot stand heeft gebracht d.m.v. een 'kritische' filosofie. Met kritiek bedoelde Kant - dat hebben latere aanhangers van een 'kritische wetenschap', een 'kritische universiteit' of een 'kritische maatschappijbeschouwing' wel eens vergeten - zelfkritiek, zelfkritiek der rede.

Kritische filosofie is voor Kant een filosofie die onderzoekt onder welke grondvoorwaarden menselijke kennis mogelijk is. Descartes had zich afgevraagd: Wat kan de mens (zeker) kennen? Locke en Hume hadden gevraagd: Hoe ontstaat menselijke kennis? Kant vraagt allereerst: Hoe is menselijke kennis überhaupt mogelijk? Niet de vraag naar de *inhoud* of naar de *oorsprong*, maar naar de *structuur* van kennis moet primair gesteld worden. Wat zijn de structurele (Kant zou zeggen: 'transcendentele') voorwaarden waaraan de werkzaamheid van de theoretische èn van de praktische rede is gebonden? Eerst door een antwoord te vinden op deze vraag krijg je inzicht in de kwestie, hoever de theoretische en hoever de praktische rede elk voor zich kunnen komen, en komt verzoening tussen beide in zicht.

Kants kritische filosofie keert zich met al dien tegen het wijsgerig dogmatisme èn tegen het wijsgerig scepticisme. *Dogmatisch* is z.i. iedere filosofie die niet doet aan zelfonderzoek, aan zelfkritiek. Dogmatisch is vooral die filosofie die er zonder nader onderzoek van uitgaat, dat de theoretische rede in staat is zich boven de ervaring uit te heffen en - in de vorm van metafysica - allerlei bovenzinnelijke (boven-empirische) vraagstukken vermag op te lossen, b.v. de vraag of er een God bestaat. Volgens Kant is het nodig éérst te vragen of de (theoretische) rede als zodanig wel bevoegd en in staat is te oordelen over zulke verheven zaken als het bestaan van God, alvorens de Godsbewijzen van Thomas en Descartes etc. tegenover elkaar af te wegen.

Sceptisch is voor Kant die wijsbegeerte die alle dogmatische en metafysische denkconstructies afbreekt en de theoretische rede onderuit haalt, zoals Hume gedaan had, maar die in het negatieve blijft steken. Het is nodig te ontdekken wat er overeind blijft staan

als de sceptische sanering van de wetenschap zich eenmaal heeft voltrokken. Het scepticisme keurt Kant dus niet af. Hij geeft zelfs toe, dat eerst het scepticisme van Hume hem heeft 'gewekt uit zijn dogmatische sluimer'. Het scepticisme moet echter een doorgangsfase zijn tot 'kritische' filosofie.

Kritisch wordt de filosofie, als ze nagaat waartoe de rede wel en waartoe de rede niet in staat is. Kritische filosofie is die filosofie die de structurele (of transcendentele) mogelijkheden èn grenzen van de rede onderzoekt en in acht neemt. Daarom kan ook alleen zo'n fundamenteel kritisch onderzoek aangeven, welke kennis in het menselijk bewustzijn zeker en in alle omstandigheden betrouwbaar is (het grondprobleem van Descartes) en hoe kennis ontstaat (het grondprobleem van Locke en Hume). De spits van alle kritische filosofie ligt echter elders, namelijk in de vraag welke kennis *legitiem*, en zeer in het bijzonder, welke kennis *algemeen geldig en strikt noodzakelijk* is. De laatste kennis zal Kant 'apriorisch' gaan noemen (zie vervolg). Heel dit onderzoek wil, nogmaals, niet anders zijn dan een transcendentele kritiek, d.w.z een structuuranalyse van het menselijk bewustzijn, enerzijds te verstaan als theoretisch-wetenschappelijk bewustzijn, anderzijds op te vatten als praktisch-zedelijk bewustzijn.

14 WAT IS EMPIRISCHE EN WAT IS APRIORISCHE KENNIS?

Kants *Kritik der reinen* (lees: theoretischen) *Vernunft* biedt nu zulk een kritische toetsing van de theoretisch-wetenschappelijke rede. Kant geeft toe, dat alle theoretische kennis een aanvang neemt bij de zintuiglijke of zinlijke ervaring, zoals de empiristen leren. Kant wijst er echter op - en daarin wijkt hij van het empirisme af - dat het menselijk bewustzijn *niet opgaat* in zinlijke ervaring: Het bewustzijn is niet een louter passief orgaan, niet een 'white paper', niet een camera die enkel openstaat voor indrukken.

Bij nader toezien blijkt het menselijk bewustzijn een tweeledige structuur te vertonen. Het is opgebouwd uit twee constituanten: vorm en materie. Kant bedoelt dit anders dan de antieke denker Aristoteles, voor wie vorm en materie de structuur van het *zijn* contitueerden. In het rationalisme van Kant zijn vorm en inhoud bepalend voor de structuur van het *bewustzijn*. De chaotische hoeveelheid indrukken die de mens van dag tot dag opdoet

('die Empfindungen') noemt Kant de inhoud of *materie* van het bewustzijn. Al die indrukken worden opgevangen en geordend in bepaalde bewustzijnskaders en deze kaders noemt Kant de *vorm* van het bewustzijn.

Dat wat empiristen bij voorkeur 'complexe ideeën' noemden (omdat ze alle voorstellingen zo niet uit enkelvoudige ervaringen, dan toch uit de combinatie van ervaringen wilden verklaren), dus ruimte, tijd, substantie, causaliteit e.d., zijn volgens Kant ordenende bewustzijnskaders, kaders waarover het bewustzijn beschikt reeds voor er van enige ervaring sprake is. Het zijn *apriorische* vormen, zegt Kant, d.w.z. vormen die aan de ervaring voorafgaan.

Laat ik m.b.v. een eigentijds voorbeeld tonen, wat voor Kant materie en vorm is. Kijk ik naar een voetbalwedstrijd, dan word ik van moment tot moment overspoeld met indrukken: van de bal, van de 22 spelers, van het veld, van de scheidsrechter en grensrechters, van de omstanders, de reclame enz. Eigenlijk zijn het geen indrukken van een bal, spelers, veld e.d. Mijn oog neemt slechts kleuren, mijn neus slechts geuren, mijn oor een niet te stuiten stroom van klanken waar. Welnu, deze stroom indrukken is de materie (het materiaal) van mijn bewustzijn. Hoe kan ik nu deze chaos van indrukken toch een wedstrijd met bal, spelers, veld e.d. noemen? Omdat ik zelf van de chaos een kosmos (ordelijke wereld) gemaakt heb. Omdat ik de opgedane indrukken d.m.v. de vormen van het bewustzijn geordend heb! Hoewel de indrukken zich allemaal ophoopten ergens in mijn bewustzijn, heb ik ze vooreerst *naast* elkaar geplaatst in het bewustzijnskader van de ruimte. Die aldus ruimtelijk gespreide impressies heb ik vervolgens *na* elkaar geplaatst in het bewustzijnskader van de tijd. Vervolgens heb ik deze ruimtelijk-tijdelijk gespreide voorstellingen nog nader gestructureerd en de ene ruimtelijk-tijdelijke voorstelling (zeg: van een strafschop) begrepen als de oorzaak van eens andere ruimtelijk-tijdelijke voorstelling (zeg: van een doelpunt), zodat de happening in het stadion voor mij niet enkel een ruimtelijk-tijdelijk maar ook een oorzakelijk gebeuren kan heten.

Zou u opmerken: Voor mij was dit gebeuren in het geheel geen chaos van indrukken, ik heb het juist van meetaf ervaren als een zinvol geheel, een ordelijke wedstrijd o.i.d., dan zal Kant u dit niet betwisten. Hij zou repliceren: Zoiets bewijst nu juist mijn stelling, dat ervaring altijd tweeledig is, dat ze is opgebouwd uit

materie en vorm. Uw zintuigen hebben een overstelpende hoeveelheid materiaal opgevangen, maar enkele wezenlijke dingen hebben ze niet kunnen opnemen, t.w. ruimte, tijd, veroorzaking en wat dies meer zij. Met welk zintuig zouden zulke zaken moeten worden waargenomen? Toch is er geen reden met Hume te twijfelen aan de wedstrijd als een plaatselijk-tijdelijk-oorzakelijk en daarom zinvol gebeuren. Wat Hume niet begrepen heeft, is dat ruimte, tijd, de relatie van oorzaak en gevolg e.d. datgene is wat de theoretische rede zelf niet als een psychologische impuls (drang tot associatie e.d.) maar als een noodzakelijke kenconditie in de te ervaren werkelijkheid *inbrengt*.

Hoe moeten we ons die eigen inbreng van de rede voorstellen? Laat ik hier een huiselijk voorbeeld aanhalen waarmee de Leidse hoogleraar Wyttenbach in de vorige eeuw Kants bedoeling toelichtte (en overigens ook bestreed). Hij vergeleek de kennisvormen van het menselijk bewustzijn met de kuiltjes in een poffertjespan, de opgedane indrukken met het beslag dat men in die pan doet. De zo ontstane poffertjes zijn niet enkel te danken aan het beslag, maar ook aan de vooraf gegeven kuiltjes in de pan. Welnu, zo is ook onze ervaringskennis niet enkel te danken aan de indrukken die we opdoen, maar tevens aan de apriorisch gegeven bewustzijnsvormen.

Ten aanzien van deze bewustzijnsvormen onderscheidt Kant drieërlei:
- twee aanschouwingsvormen, nl. ruimte en tijd;
- twaalf verstandsvormen, m.n. substantie en causaliteit;
- drie hoogste, leidinggevende ideeën, t.w. de ideeën van ziel, wereld en God (waarop ik nog terugkom).

Ik vat een en ander kort samen. Het uitgangspunt van Kant is: Alle kennis begint met de ervaring. Daarin deelt hij het standpunt van de empiristen. Kant zal hen echter niet bijvallen, wanneer ze zeggen: Alle kennis stamt uit de ervaring. Hij heeft nl. ontdekt, dat ervaring tweeledig is, opgebouwd uit indrukken èn vormen. Kennis beeldt niet klakkeloos de werkelijkheid af zoals een camerafilm de gefilmde objecten. In alle kennis der werkelijkheid zit namelijk een subjectief element. Tegenwoordig delen velen Kants mening terzake, al denkt men bij dit subjectieve niet zozeer aan algemeen-structurele factoren dan wel aan persoonlijke of maatschappelijke factoren (moderne mensen 'zien' de zon anders dan

de middeleeuwers en nog weer anders dan de oude Germanen).

Op grond van deze tweeledigheid der kennis, doet Kant een volgende stap. Het moet z.i. mogelijk zijn van deze tweeledige kennis terug te gaan naar eenledige kennis en je te concentreren op de apriorische kaders in het bewustzijn zelf, b.v. op de eigenschappen van de ruimte als zodanig. Dan ontstaat er naast en tegenover de empirische feitenkennis apriorische kennis, d.w.z. kennis die voorafgaat aan (losstaat van) ervaringsindrukken.

Het grote voordeel van apriorische kennis is, dat deze altijd bij voorbaat vaststaat, omdat ze onafhankelijk is van (mogelijk wisselende) ervaringen. Omdat de ruimte inherent is aan de menselijke bewustzijnsstructuur kan ik apriorisch (vooraf, met gesloten ogen) berekenen, dat b.v. in een rechthoekige driehoek de som van het kwadraat van de aanliggende zijden altijd en noodzakelijkerwijs gelijk is aan het kwadraat van de tegenoverliggende zijde (stelling van Pythagoras). Dit staat vast, wat voor rechthoekige driehoeken ik in werkelijkheid ook onder ogen zou kunnen krijgen. Maar of het morgen regent kan geen sterveling bij voorbaat met volstrekte zekerheid bepalen; we zullen het moeten ervaren. Empirische kennis staat m.a.w. niet bij voorbaat vast.

Met de onderscheiding van apriorische en empirische kennis acht Kant het scepticisme van Hume teboven te zijn gekomen. Hume had gesteld: Dat de stellingen van de wiskunde en de wetten van de mechanica algemeen geldig en strikt noodzakelijk zijn kun je nooit met zekerheid uit de indrukken der ervaring afleiden. Kant antwoordt: Deze zekerheid van de wetenschap moet je ook niet afleiden uit indrukken der ervaring. Ze stoelt op de apriorische structuur van het bewustzijn zelf! De algemene geldigheid en strikte noodzakelijkheid van de stellingen in de wiskunde berusten volgens Kant op de aanschouwingsvormen van ruimte en tijd. De algemene geldigheid en strikte noodzakelijkheid van de wetten in de natuurkunde, berusten op de verstandsvormen van causaliteit e.d. Dus is de mens als een 'rechter' die de natuur zijn wetten oplegt en die wetten derhalve ook kan achterhalen.

Omdat de wiskunde en grotendeels ook de natuurkunde gebouwd zijn op deze apriorische kaders, mag het dan ook niet verbazen, dat haar stellingen in de ervaringswereld plegen op te gaan. Construeert iemand een rechthoekige driehoek dan blijkt

deze impliciet te voldoen aan de wiskundige stelling van Pythagoras. Veroorzaakt iemand een explosie dan blijkt deze zich onvermijdelijk te voegen naar onze natuurkundige kennis omtrent explosies. Voor Kant is dit de 'copernicaanse wending' in de theorie van de kennis. Copernicus leerde, dat de zon niet om de aarde cirkelt, maar zelf het bepalend middelpunt der beweging is. Evenzo leert Kant, dat de kennende mens niet als een cameraman om zijn objecten beweegt, maar als arrangeur en regisseur der voorstelling zelf het bepalend middelpunt der kennis is.

Een en ander kan weer verduidelijkt worden met het voorbeeld van de poffertjespan. De objectieve feiten moeten zich voegen naar de apriorische kaders van het kensubject, zoals poffertjes zich voegen naar de poffertjespan. Uit de ervaring van een (altijd beperkt) aantal poffertjes kan ik op zich nooit afleiden, dat poffertjes *altijd* zulke maten en verhoudingen moeten hebben. Daarin had Hume gelijk.Toch weet ik dat eenzelfde pan steeds gelijksoortige poffertjes oplevert, ja op *moet* leveren. Die algemene en noodzakelijke geldigheid leid ik dan ook af uit iets anders, nl. uit de vooraf gegeven structuur van de poffertjespan.

15 IS METAFYSICA MOGELIJK? DE GROTE VERLEIDING

Nu zijn er naast de aanschouwingsvormen en de verstandsvormen ook *ideeën* aan het bewustzijn inherent. (Vgl. Descartes: de idee van God is een aangeboren idee.) Kun je nu ook op ideeën als van God en van de menselijke ziel een wetenschap bouwen? (Vgl. Descartes: uit de idee van God kun je wetenschappelijk afleiden, dat God bestaat, dat hij volmaakt is, dat helder inzicht betrouwbaar is enz.) Bijna de helft van zijn boek heeft Kant gebruikt om deze gedachte te weerleggen.

Zijn standpunt is dit. Wetenschappen mogen dan apriorische kennis bevatten, toch moet zulke apriorische kennis een betrekking hebben met de ervaring. Zulke kennis moet zich a.h.w. telkenmale in de ervaring laten bevestigen. Dat $7 + 5 = 12$, dat de som van de hoeken van een driehoek gelijk is aan twee rechte hoeken of dat iedere verandering een oorzaak heeft, daarvan kan ik apriorisch zeker zijn. Maar ik kan het ook slag op slag uit de ervaring aflezen. Bondig geformuleerd, wetenschap is altijd betrokken op het gebied van de mogelijke ervaring. Apriorische

kennis is empirisch controleerbaar en empirisch aanwendbaar (denk aan toegepaste wiskunde).

Ideeën als van de (menselijke) ziel, van een (kosmische) wereld(samenhang) en van God kunnen wel inhoud zijn van je bewustzijn, maar wat zegt dat? Je komt God, de ziel of de wereldsamenhang niet in de ervaring tegen. Waarom niet? Kennelijk zijn het geen vormen die de ervaring(swerkelijkheid) gestalte geven en ordenen. Toch bevinden ze zich in het menselijk bewustzijn en hebben ze een ordenende functie. Hoe moet men ze dan bezien? Kant zegt: Het zijn enkel gezichtspunten die het bewustzijn hanteert voor intern gebruik. De ideeën dienen niet om de indrukken der ervaring te ordenen, maar om de geordende ervaring tot laatste eenheden in het bewustzijn samen te knopen. Het zijn de *centrale integratiefactoren* van de theoretische rede.

Kant stelt dus, dat het bewustzijn meer is dan een optelsom van 'weetjes'. De rede heeft de onstuitbare drang in zich om al haar voorstellingen uiteindelijk te verenigen onder alles-omvattende gezichtspunten. Alle mogelijke voorstellingen in mijn bewustzijn pleeg ik op een of andere manier te beschouwen als 'mijn' voorstellingen. Ik beschouw ze dus als betrokken op de onderliggende eenheid van het denkende ik: het *subject* van alle voorstellingen. Alle mogelijke voorstellingen pleeg ik vervolgens ook op een of andere manier te beschouwen als voorstellingen van iets ter wereld. Ik beschouw ze dus als samengevoegd tot de eenheid van de wereld: het *totaal* van alle voorstellingen. Alle mogelijke voorstellingen pleeg ik tenslotte ook te beschouwen als gefundeerde voorstellingen. Ik beschouw ze dus, aldus Kant, als gegrond in iets, nl. in de eenheid van God: de *grond* van alle voorstellingen.

Nogmaals, deze psychologische, deze kosmologische en deze theologische idee berusten niet op werkelijke kennis, maar op de drang van de rede alle kennis te overzien vanuit een drietal absolute, alles samenvattende gezichtspunten. Over de vraag, of God, de ziel en de wereld (als totaliteit) werkelijk bestaan, kan de wetenschap geen uitspraak doen, gebonden als ze is aan het terrein van de (mogelijke) ervaring.

De ideeën zijn ondertussen de *verborgen verleiders* van het bewustzijn. Zij verleiden de mens tot metafysica, d.w.z. zij verleiden de mens om een wetenschap omtrent het bovenzinlijke (bovenempirische) op te bouwen. De metafysicus vergeet, dat de

ideeën enkel interne ordeningsfactoren zijn voor de rede, zoals het alfabet een interne ordeningsfactor is voor het woordenboek. De woorden van het woordenboek bestaan alle werkelijk in de taal, maar hun alfabetische volgorde is voor intern gebruik; die volgorde dient slechts om het totaal aan woorden te kunnen overzien en zegt niets omtrent de werkelijke woordorde in de gesproken, levende taal. De metafysische psychologie, kosmologie en theologie houden echter de ideeën van ziel, wereld en God voor kennis van iets dat werkelijk bestaat. En omdat we geen van drieën tegenkomen in de *ervaringswerkelijkheid*, meent men kennis te hebben omtrent een transcendente, d.i. *bovenempirische* realiteit. Een dergelijke redenering is volgens Kant even begrijpelijk als verwerpelijk. God, de ziel of de wereld *denken* (als noodzakelijke betrekkingspunten) is iets anders dan God, de ziel of de wereld *kennen* (als werkelijk bestaande grootheden).

Door deze scherpe analyse en kritiek heeft men Kant wel genoemd de 'verpletteraar van alle metafysica'. Vooral de metafysische theologie met haar z.g. natuurlijke Godsbewijzen (Aristoteles, Thomas, Descartes enz.), die van ouds geschat werd als kroon van alle wijsbegeerte, is sedert Kant meer en meer in diskrediet geraakt. Dit neemt niet weg, dat Kant af en toe het recht van de theoretische 'metafysica' nog verdedigt, maar dan in een nieuwe betekenis, niet als een filosofie van het transcendente (van bovenempirische werkelijkheden) doch uitsluitend als een filosofie van het transcendentele (van structurele bewustzijnskaders en structurele ideeën).

De mogelijkheden èn de grenzen van de theoretische rede komen zo in zicht. Er is *empirische* kennis. Er is daarnaast ook apriorische in de zin van *voor-empirische* kennis, d.w.z. kennis aangaande de kaders waarin de empirische kennis verloopt. Maar er is géén apriorische kennis in de zin van metafysische, *boven-empirische* kennis, kennis die uitstijgt boven of doordringt achter de empirische verschijnselen. Voor de wetenschap is er maar één werkelijkheid, de empirische werkelijkheid, de werkelijkheid van ruimtelijk, tijdelijk en causaal bepaalde verschijnselen, kortom, de gedetermineerde fysisch-psychische natuur. Van een andere werkelijkheid heeft ze geen weet.

De eigenlijke strekking van de *Kritik der reinen Vernunft* is dus negatief. Laat de wetenschappelijke rede maar de scepter voeren

over de natuur en ook de mens als natuurlijk wezen vangen in het web van causale betrekkingen, toch is daarmee niet alles gezegd. Niet alles is gezegd, omdat de wetenschap haar grenzen heeft en dus niet alles kàn zeggen. Empirisch-wetenschappelijk gesproken is de mens zomaar een onderdeel van het natuurmechanisme, een stofje in het heelal. Het is evenwel niet uitgesloten, dat de mens ten diepste, d.w.z. als boven-empirisch wezen, nog iets anders is dan de wetenschap oordeelt. Wie zal het zeggen! In elk geval niet de wetenschap. De wetenschap wil Kant inperken ten einde plaats te kunnen inruimen voor het geloof, d.w.z. voor een niet-theoretische kenbron: 'Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.'

16 WIE IS DE MENS? VRIJHEID, GOD, ONSTERFELIJKHEID

Zo heeft Kant ruimte gekregen voor een nieuw onderzoek. In zijn tweede hoofdwerk, de *Kritik der praktischen Vernunft*, stelt hij de vraag in het middelpunt: Wat is het geheim van de mens? Is hij enkel - zoals de wetenschap hem kent - een schakel in de keten van oorzaak en gevolg? Gaat hij helemaal op in zijn fysisch-psychische gedetermineerdheid? De praktische rede (het zedelijk zelfbewustzijn) antwoordt hierop: Neen! De mens is een zedelijk handelend wezen! De mens weet zich verantwoordelijk en dus is hij ook op een of andere manier verantwoordelijk voor zijn daden. Hij mag een willoos rad zijn in het natuurmechanisme, tegelijk is hij meer dan dat. De mens is *vrijheid*. Hij is zichzelf tot wet. Het menselijk subject kenmerkt zich, kantiaans gesproken, door de 'Autonomie seiner Freiheit'.

Opeens blijkt de mens een dubbelwezen. Hij blijkt burger te zijn van twee werelden. Hij is een nietig element in het rijk der natuur, o zeker, maar daarnaast (en dat is de kern van zijn wezen!) een zedelijk zichzelf bepalende persoonlijkheid in het rijk der vrijheid.

Als de gort-droge denker, die Kant was, hieraan denkt, wordt hij N.B. nog lyrisch ook. Dan zegt hij (vrij en verkort weergegeven): 'Twee dingen vervullen mijn gemoed met toenemende bewondering en eerbied: de sterrenhemel boven mij en de zedewet in mij. De aanblik van een ontelbare hoeveelheid werelden drukt mijn belangrijkheid als stof terneer. Maar de aanblik van de

zedewet in mij verheft daarentegen de waarde van mijn persoonlijkheid tot in het oneindige.'

Hier komt nog iets bij. Zedelijk handelen berust niet alleen op vrijheid; zedelijk handelen vooronderstelt bovendien *onsterfelijkheid* en het bestaan van *God*! Want doe ik het goede, dan ga ik er impliciet van uit dat zulk een plichtsbetrachting niet zinloos is. Er moet toch een algemeen moreel bestel zijn, waarin de goede daad gehonoreerd en misdaad bestraft wordt? Dit blijft waar, ook al steunt de ware autonome zedelijkheid enkel op plichtsbesef en niet op een systeem van beloning en straf (vgl. Lessing). Er moet dus - zo niet op theoretische dan toch op praktische gronden - iemand zijn (God) die de morele orde garandeert. En waar op aarde goed-doen vaak geen geluk met zich meebrengt, moet niet alleen het bestaan van God maar ook het bestaan van een onsterfelijk ziel gepostuleerd worden, d.i. als noodzakelijk worden aangenomen; we moeten God de gelegenheid geven in het hiernamaals alsnog onbetaalde rekeningen te vereffenen en deugd met geluk te bekronen.

Het resultaat waar Kant in dit tweede boek toe komt, is weer een soort metafysica, praktische metatafysica. De structuuranalyse van de theoretische rede had hem geleerd, dat de ideeën van wereld, ziel en God, hoe onmisbaar ook, geen inzicht verschaffen in een boven-empirische realiteit. De structurele analyse van de praktische rede doet hem echter verstaan, dat de niet-waarneembare, boven-empirische realiteiten van vrijheid, onsterfelijkheid en God desniettemin mogen worden aangenomen. Werkelijkheden die het theoretisch bewustzijn hooguit kan *denken*, kunnen eerst door het zedelijk bewustzijn als zodanig worden *gekend*.

Eerder sprak Kant over de ruimte die hij wilde maken voor 'het geloof' en daarmee had hij het christelijke geloof op het oog! Al met al komt er bij Kant wel een vreemde geloofsopvatting uit de bus. Geloof blijkt neer te komen op het zedelijk bewustzijn van de mens, dat om zinvol te zijn God, vrijheid en onsterfelijkheid impliceert. Hierbij fungeert God als garant van deugd en plicht, vrijheid als synoniem van verlichte mondigheid en onsterfelijkheid als remplaçant van het bijbelse opstandingsgeloof. Anders gezegd, het christelijk geloof kan Kant nog slechts een plaats geven als verlengstuk van een 18e eeuwse, practicalistische moraaltheorie. (Hier zouden romantische filosofen, zoals de eerder

genoemde Schleiermacher, later tegen protesteren.) Ondertussen heeft Kants geloofsinterpretatie z'n duizenden verslagen. Ze maakt duidelijk, waarom tegenwoordig in reactie hierop zoveel mensen het christendom afwijzen als oudbakken burgermansfatsoen. Dat Kant geloof (praktische rede) en wetenschap (theoretische rede) geheel uit elkaar getrokken heeft, geeft velen minder moeite.

Gelet op de grote tegenstellingen tussen de aspiraties van het sciëntistisch rationalisme en de ambities van het practicalistisch rationalisme, zoals Kant die beleefd heeft, is zijn 'kritische' filosofie intrigerend te noemen. Deze kritische filosofie heeft immers door zelfonderzoek van de rede en haar vooronderstellingen proberen aan te tonen, hoe zulke tegenstellingen kunnen ontstaan èn kunnen worden opgelost. Helaas kwam Kants kritiek slechts op het spoor van structureel-transcendentele vooronderstellingen. Dat ook allerlei sociaal-historische vooronderstellingen hem parten zouden kunnen spelen (denk aan het inmiddels achterhaalde causale determinisme van de klassieke natuurwetenschap en aan het inmiddels evenzeer achterhaalde moralisme van de verlichte burgerij!) lag buiten Kants gezichtseinder. Sterker nog, Kant peilde de wortels van de tegenstellingen binnen het rationalisme, niet de wortels van het rationalisme zelf: de levensbeschouwelijke idealen van mensen als Pico en Francis Bacon.

Kants uitdagende opvattingen riepen reeds in zijn tijd de nodige vragen op. Hoe verhouden de drie ideeën van de theoretische rede (m.n. die van wereld en ziel) zich nu precies tot de drie praktisch georiënteerde ideeën (m.n. die van vrijheid en onsterfelijkheid)? Hoe Kant zich deze correspondentie heeft ingedacht, moet ik hier terzijde laten. Ook de vraag, hoe theoretische en praktische rede kunnen samengaan (er is toch één ratio?) of hoe de empirische en boven-empirische realiteit op elkaar kunnen aansluiten (er is toch één werkelijkheid?), moet ik laten liggen. Kant bleef trouwens zelf met vele moeilijkheden zitten. Zijn leerlingen zouden hierin het uitgangspunt vinden voor nieuwe bezinning en zelfs ... voor een nieuwe metafysica!

Hoofdstuk V

VAN KRITISCH NAAR METAFYSISCH IDEALISME

17 DE NAVOLGERS VAN KANT: FICHTE, SCHELLING, HEGEL

In de eerste helft van de 19e eeuw heeft Kant in Duitsland een grote schare volgelingen gekregen. Ik noem hier de bekendste: Fichte, Schelling en Hegel. Zij allen hebben het kantiaanse kriticisme (Kants kritische filosofie) als vertrekpunt gekozen voor hun eigen wijsgerige bezinning. Zij zijn echter ook allen Kant voorbijgestreefd.

Kant had in zijn kriticisme de vraag aan de orde gesteld: Hoe is theoretisch kennen mogelijk? Hij had daartoe een kritische analyse van het theoretisch bewustzijn ontwikkeld. Zijn leerling FICHTE (1762- 1814), die zich ten tijde van de 'nationale Erhebung' (het verzet tegen Napoleon) zou ontwikkelen tot een van de beroemdste redenaars van Duitsland, vraagt zich in zijn 'durchgeführte Kritizismus' af: Hoe is op haar beurt zo'n kritische bewustzijnsanalyse mogelijk? Hoe kan de geest zichzelf in zijn mogelijkheden èn grenzen zo volkomen doorschouwen als Kant heeft laten zien, gesteld dat zijn mogelijkheden inderdaad *begrensd* zijn! Hoe kun je een stadscentrum met al zijn straten en stegen in kaart brengen, als je er middenin staat, als je het niet vanuit een hoger gelegen standpunt kunt overzien? Fichtes vragen doen ons denken aan de wijsheid van het NOS-journaal, dat het weer op aarde slechts met satellietfoto's in beeld weet te brengen.

Fichte kan maar één oplossing aandragen voor de hyper-kritische vragen die hij bij Kants kritiek gesteld heeft. Het theoretische bewustzijn, dat kennelijk kan komen tot helder zelf-bewustzijn, kan niet beperkt menselijk zijn. Aan Kant blijkt waar te worden, dat een mens slechts een helder oordeel over zichzelf kan vormen vanuit een hoger gelegen standpunt, vanuit een boven-

menselijke oorsprong. De geest in de mens is in diepste wezen - het hoge woord moet er maar uit - iets goddelijks en absoluuts! Ik-denk betekent eigenlijk: Het absolute Ik denkt in mij. Om met de dichter Willem Kloos te spreken: 'Ik ben een God in het diepst van mijn gedachten.' God moet niet enkel eindpunt (Kant) maar ook beginpunt heten van al het wijsgerig denken.

Tot een hogere oorsprong dan het goddelijke denksubject kun je niet terugdenken. Het goddelijke Ik is oorsprong van zichzelf. Je kunt alleen nog zeggen: Als dit Ik oorsprong is van zichzelf, dan is het in laatste instantie niet theoretische maar praktische (handelende) rede, want dan schept het zichzelf. De eerste grondstelling van Fichtes 'wetenschapsleer' luidt dienovereenkomstig: *Het Ik schept zichzelf.*

Een tweede ding wordt Fichte duidelijk. Is het absolute niet grond en oorsprong van *alle* dingen? Welnu, Kant had gesteld dat de menselijke rede de natuurlijke wereld (via bewustzijnskaders) ordent; maar als de rede of de geest ten diepste de absolute grond van alles is, dan kun je verder gaan en zeggen: De rede schept de wereld. Zo formuleert Fichte zijn tweede grondstelling: *Het Ik (de geest) schept het niet-ik (de natuur).*

Een derde (goddelijke) gedachte komt bij Fichte naar boven. *Waarom* schept de geest de natuur? Omdat het diepste geheim van de geest de zedelijke autonomie is, zoals reeds Kant liet zien. Maar wat moet de geest beginnen, indien er geen voorwerpen zouden zijn waarop hij zijn morele wil kan richten? Kortom, de geest schept de wereld als arbeidsveld voor zijn zedelijk handelen. De geest voelt zich - bij wijze van spreken - in zijn geweten gedrongen tot ontwikkelingshulp en schept zodoende een ontwikkelingsgebied. Fichte formuleert: *De natuur is het materiaal voor de plicht van de geest.*

Het merkwaardige van Fichtes (vroege) opvattingen is toch wel dat Kants kriticisme hem leidt tot zulk een metafysica die Kant zelf op grond van het kriticisme bestreden had. Enerzijds ziet Fichte het menselijk bewustzijn gegrond in de bovenzinnelijke realiteit van een menselijk-goddelijke geest. Anderzijds vindt ook de natuurlijke werkelijkheid uiteindelijk haar oorsprong in dezelfde metafysische werkelijkheid.

Een verwante opvatting werd op jeugdige leeftijd reeds voorgestaan door F.W.J. SCHELLING (1775-1854), bekend als de ei-

genlijke filosoof van de romantiek in Duitsland. Afgezien van de Duits-romantische gevoelsfilosofie was Schelling ook sterk beïnvloed door het idealisme van Fichte als ook door de natuurwetenschappelijke en biologische zienswijzen van zijn tijd. Een en ander weerspiegelt zich in zijn systeem.

Schelling leert, dat niet zozeer de natuur een produkt is van de menselijke geest, als wel de geest een produkt van de natuur. Het bewustzijn is immers ontstaan als resultaat van een evolutie in de natuur. Is het *eruit* ontstaan, dan moet het er ook in aanleg reeds *in* gezeten hebben, zo redeneert Schelling. Het natuurlijke is dus eigenlijk geestelijk en het geestelijke natuurlijk. De twee werelden die Kant onderscheiden en die Fichte weer doorverbonden had, t.w. de wereld van de mechanische natuur en die van de geestelijke vrijheid, zijn in wezen identiek. Schellings filosofie heet daarom wel *identiteitsfilosofie*.

Schellings identiteitsfilosofie is wederom een door en door metafysische theorie: ze reikt tot aan de absolute grond der werkelijkheid. Het absolute is niet zozeer (zoals in Fichtes wetenschapsleer) grond van het subjectieve (d.i. de menselijke geest) en van het objectieve (d.i. de natuur), maar is beide *ineen*. Het absolute, aldus Schelling, is de absolute identiteit van subject en object. Doet deze zienswijze niet denken aan Spinoza's duiding van de werkelijkheid als goddelijke oersubstantie, waaraan een natuurlijke èn een geestelijke kant te onderscheiden zouden zijn? Schelling is zich zijn (mystieke) verwantschap met Spinoza terdege bewust geweest.

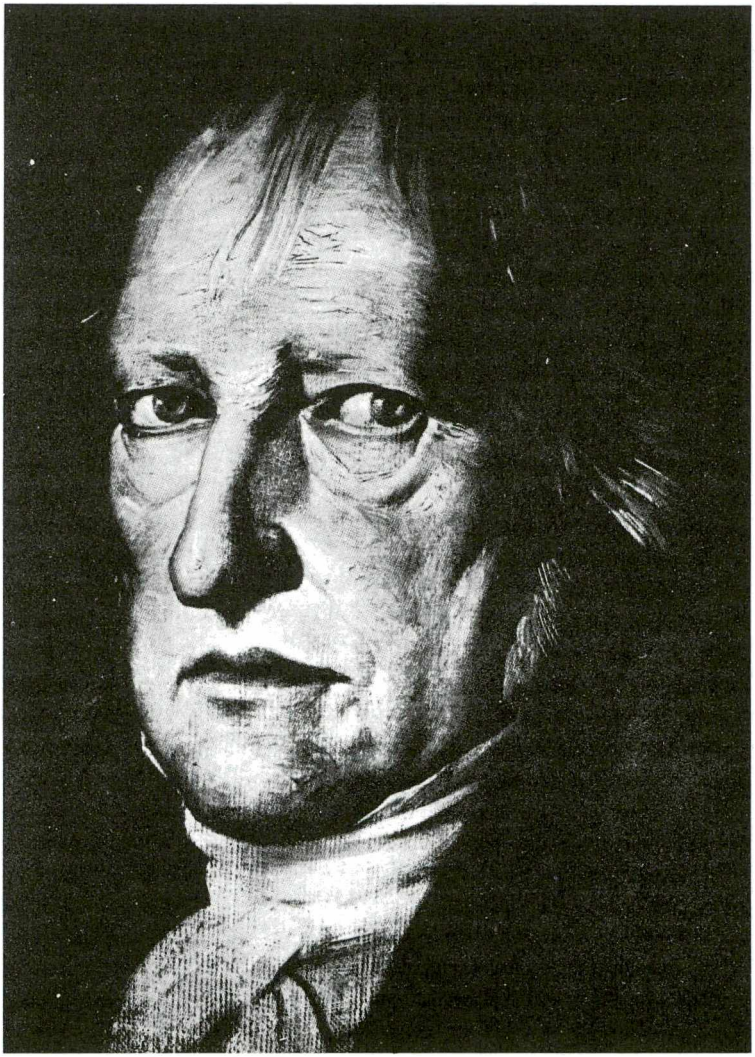
Schelling vertoefde veelvuldig in de religieus-dichterlijke en kunstzinnige kringen van de romantiek. Zo gaat hij de geheimzinnige identiteit van geest en stof beschouwen als een esthetische identiteit. Wat maakt de schoonheid van een kunstwerk uit? Dit, dat de geest of de opvattingen van de kunstenaar a.h.w. geheel zijn opgegaan in het materiaal dat te zijner beschikking stond, materiaal waaraan hij de passende, ideële vorm gegeven heeft. In een geslaagd kunstwerk, zeg in een beeldhouwwerk, heeft de geest zich bij wijze van spreken geheel verstoffelijkt en de stof zich geheel vergeestelijkt. Welnu, voor de romanticus is eigenlijk heel de wereld een goddelijk kunstwerk (vergelijk de renaissance). De esthetische eenheid van geest en stof ziet Schelling derhalve als het grondkarakter van heel de werkelijkheid.

De filosofie van G.W.F. HEGEL (1770-1831) kwam later tot rijpheid dan de genoemde opvattingen van Fichte en Schelling. Toen Hegel echter eenmaal bekendheid kreeg, werd hij al spoedig de onbetwiste leider van heel de Duitse filosofie. Hij werd 'de Pruisische staatsfilosoof'. Hij verwierf een aanhang en invloed zoals zelfs Kant nooit gekend had. Geen wonder. Wat men ten tijde van Kant nooit bevroed had, wist men ten tijde van Hegel: Waar de filosoof als mens aan het woord is, daar is ook altijd het meer dan menselijke aan het woord.

Hegel ziet de verhouding van natuur en geest nog weer anders dan Fichte en Schelling. Kunnen natuur en geest er zo maar zijn, zonder ooit gedacht of bedacht te zijn? Natuur en geest(escultuur) zijn z.i. successievelijk voortgekomen uit iets wat aan beide nog voorafgaat, de *idee* oftewel het absolute denken. Heel het wereldgebeuren, d.w.z. de wording in de natuur èn de zelfbewustwording van de geest in de cultuur, zijn stadia in de ontwikkeling van de absolute idee. Anders gezegd, het is het denken dat scheppend in de wereld werkzaam is en dat a.h.w. onder de oppervlakte van de wereldgeschiedenis woelt om te komen tot zelf-denken, d.w.z. tot zelfbewustzijn en bewustzijn van eigen vrijheid. De idee is als een mol, zegt Hegel, die via onderaardse gangen zijn weg zoekt naar het licht!

De ontwikkeling van de idee is volgens Hegel een dynamische, ja een *dialectische* ontwikkeling te noemen, d.w.z. een ontwikkeling door tegenstellingen heen. Aansluitend bij de grondstellingen van Fichte, ontwerpt Hegel een fameus dialectisch schema, volgens welke iedere ontwikkeling verloopt van these (= stelling) via antithese (= tegenstelling) naar synthese (= samenstelling). Hij bedoelt, dat de uitgangspositie omslaat in haar tegendeel en dat de tegenstelling tussen beide op een hoger niveau weer wordt opgeheven en verzoend.

Hegel probeert deze dialectische voortgang als logisch noodzakelijk te bewijzen. Hij probeert haar echter ook aannemelijk te maken m.b.v. allerlei voorbeelden. Neem een kind! Eerst zal het de opvattingen van thuis met gloed en als vanzelfsprekend verdedigen. Als puber is het daarentegen geneigd alle ouderlijke raad te negeren en zo van het ene uiterste in het andere uiterste te vervallen. Eerst als volwassene komt het tot de conclusie, dat in beide standpunten toch wel iets zat en dat het er nu om gaat de tegenstellingen van vroeger te boven te komen. Zo wordt een



Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Naar een schilderij van Jakob Schlesinger
Zie ook de tekst van Hegel: blz. 169-177

nieuwe uitgangspositie gewonnen, waarna het proces opnieuw kan beginnen! Dat is volgens Hegel de dialectische voortgang van het denken in het individuele mensenleven. Het keert z.i. overal terug, o.a. in de lijn der geslachten. Telkens ontstaan er generatiekloven met onderlinge vervreemding, misverstand en strijd, maar deze kloven worden ook telkens weer overbrugd door hernieuwd begrip, terwijl de mens ondertussen erkent juist langs deze moeizame weg verder te zijn gekomen.

Aangezien het denken het grondgeheim der werkelijkheid is, moet nu volgens Hegel deze denk-dialectiek in heel de wereld zijn terug te vinden als een zijns-dialectiek. Hegel weet iets dergelijks soms met fijn gevoel voor historische details te demonstreren, maar vaak ook perst hij de feiten in het keurslijf van zijn schematiek. These, antithese en synthese zijn drie stadia die in heel de werkelijkheidsontwikkeling en in heel de wereldgeschiedenis heten terug te keren. Zo is, globaal gesproken, de *idee* of het logische denken de these, de oorsprong van alles. De stoffelijke *natuur* is het tegendeel hiervan, de veruitwendiging en zelfvervreemding van de idee, een stolling van het denken en bijaldien de antithese. De menselijke *geest*, die voortkomt uit dit proces, is als menselijke natuur met rede begiftigd, dus natuur en denken ineen en bijaldien de synthese.De geest is ondertussen tevens uitgangspunt voor nieuwere ontwikkelingen.

De menselijke geest is allereerst *subjectieve geest*, het subjectief menselijk bewustzijn (these). De geest gaat als zodanig echter ook in tot de wereld. De geest is wereldgeest. In de loop van de geschiedenis neemt hij objectieve gestalte aan in de wereld van het culturele en staatkundige leven. Anders gezegd, de subjectieve geest wordt *objectieve geest* in de produkten en instituten van de cultuur en de staat. Cultuur en staat zijn immers te zien als historische voortbrengselen van de menselijke geest. Toch zijn ze als zodanig tevens machten die zich tegenover hem bevinden (antithese). Het subjectieve en het objectieve komen evenwel weer samen in het zelfbewustzijn van de *absolute geest* (synthese), juist omdat zelfbewustzijn een subjectief bewustzijn is dat zichzelf tevens tot object heeft. Wanneer Hegel het over het absolute zelfbewustzijn heeft, dan denkt hij ondertussen aan wat zich afspeelt in kunst, religie en filosofie. Volgens zijn opvatting is de wereldgeest namelijk enerzijds de subjectieve drijfkracht van artistieke, religieuze en filosofische prestaties en creativiteit, ander-

zijds is hij tevens de hoogste objectieve werkelijkheid, waarmee een kunstenaar, een gelovige of een denker juist creatief contact vermag te krijgen.

Ook op het niveau van het absolute openbaart de geest zich andermaal dialectisch, als these in de kunst, als antithese in de religie en als synthese in de filosofie. In de kunst (in het overweldigende van een verheven kunstwerk) wordt het absolute *aanschouwd*, in de godsdienst (in voorstellingen van God als Vader, in de ervaring van zijn liefde enz.) wordt het absolute *voorgesteld en gevoeld*, in de wijsbegeerte wordt het absolute eerst klaar *in begrip gevat* (nl. als dat wat het ten diepste is: de opwaartsstrevende ideële grondbeweging der werkelijkheid). Het is dus vooral in de wijsbegeerte dat de logische idee, oorsprong der werkelijkheid, het voorgenomen doel, het absolute zelfbewustzijn bereikt. Immers, de idee is en blijft de oorsprong en grond van alles, ook van alle menselijke geestesactiviteiten. Evenals Fichte zegt Hegel: Wanneer ik denk, denkt eigenlijk het absolute in mij. Denkt de wijsgeer na over het absolute, dan denkt dus eigenlijk (en eindelijk!) het absolute over het absolute na. De geest schouwt door de ogen van de mens naar de wereld en ziet dan nota bene ten langen leste ... zichzelf! Ziedaar het beoogde zelfbewustzijn van de idee. In de filosofie en uiteraard vooral in de filosofie van ene Hegel, die zoveel van het absolute afweet, wordt het goddelijke zelfbewustzijn en dus de diepste wijsheid bereikt. Hier komt de geest tot volle zelfverwerkelijking en tot volle zelfbevrijding.

Is de rede niet vaak verduisterd, ja 'blinder dan mollen' (Calvijn)? Inderdaad, maar in de klassieke kunst, in het christelijk geloof en m.n. in de Duits-idealistische filosofie treedt naar Hegels besef en beeldspraak de mol ten langen leste aan het licht. En hiermee hebben we dan het einde en het einddoel van de wereldgeschiedenis bereikt. Zegt Hegel (met een knipoog naar Minerva, godin der wijsheid): 'Pas in de avondschemering beginnen de uilen van Minerva hun vlucht'. Hoogmoed van Hegel? Zelf ziet hij zich slechts als handlanger van een hogere macht.

18 DE BETEKENIS VAN HET NAKANTIAANSE IDEALISME

De filosofie van Kant, Fichte, Schelling en Hegel wordt vaak aangeduid als 'idealisme'. Terecht. Al deze denkers gaan er namelijk van uit, dat de natuurlijke werkelijkheid ten diepste niet

stoffelijk is, maar ideëel, redelijk, geestelijk. Toch is er verschil. Bij Kant ordent de menselijke geest de werkelijkheid, meer niet. Dus spreekt men bij Kant van *kritisch idealisme*. Het kritisch idealisme (kriticisme) is een beperkt idealisme: de natuurlijke werkelijkheid is zelf niet zonder meer geestelijk, ze is slechts vanuit de menselijke geest geconstitueerd. Kants navolgers menen echter achter het menselijk bewustzijn door te kunnen dringen tot de goddelijke geest of absolute idee, die de wereld niet maar constitueert doch creëert. Hier spreekt men derhalve van een onbeperkt, een *metafysisch idealisme*.

Om binnen dit laatste Fichte en Schelling nader van zichzelf te onderscheiden heeft Hegel Fichtes leer *ethisch idealisme*, de identiteitsbeschouwing van Schelling *esthetisch idealisme* en zijn eigen filosofie, die alles spant tussen de polen van logisch denken en logische zelfkennis, *logisch idealisme* genoemd. Zo wordt inderdaad het verschil, zo wordt ook de onderlinge overeenkomst tussen deze drie duidelijk zichtbaar. De overeenkomst ligt dan in de poging van deze metafysische idealisten om boven de beperktheden van de rede uit te stijgen in de greep naar het absolute, naar de idee als grond en doel van heel de werkelijkheid. Een stoutmoedige poging! Stel ze had kans van slagen, dan zou langs deze weg de 'Subjekt-Objektspaltung' van Descartes en de hierdoor opgeroepen spanning tussen het vrije denksubject en de geobjectiveerde, gedetermineerde wereld in principe zijn opgeheven. Dan zou langs deze weg ook Kant gepasseerd zijn en de mens niet langer meer gemanoevreerd behoeven te worden in een uiterst dubieuze dubbelpositie, enerzijds als nietige bewoner van een stoffelijke wereld, anderzijds als verheven inwoner van een zedelijke wereld. Immers, het metafysische idealisme beoogt juist beide werelden, die van het objectieve en die van het subjectieve, of ook die van de stoffelijke natuur en die van de geestelijk-zedelijke vrijheid, *dialectisch ineen te denken*, samen te denken vanuit de eenheid en ontwikkelingsgang van het absolute.En wij vragen ons af: Kan een metafysische filosofie, kan een dialectische denkwijze deze reuzentoer volbrengen?

De zwakte van de nakantiaanse idealisten is geweest, dat ze door hun al te gedurfde speculaties over de zelfbeweging van het absolute en met name over de gang van de wereldgeest in de geschiede-

nis der mensheid wel hun tijdgenoten in verrukking wisten te brengen over de goddelijke diepte van de filosofie, maar dat ze niemand streng-wetenschappelijk konden overtuigen. Hun filosofie hing a.h.w. in het luchtledige. Aan deze denkers werd het woord van Kant bewaarheid, dat metafysische uitspraken evenmin te bewijzen als te weerleggen zijn. Metafysische uitspraken zijn oncontroleerbaar en dreigen daardoor hol, nietszeggend te worden. Zodra dialectiek méér is dan een algemeen-menselijke reactiepatroon, in de volksmond aangeduid in termen van 'polarisatie' èn 'compromis' of van 'het vervallen in uitersten' èn 'het zoeken naar de gulden middenweg', zodra dialectiek uitgroeit tot een 'grondwet' van de geschiedenis, wordt ze een magische, metafysische formule, waarmee mensen (en niet alleen de hegelianen!) bezwerend over de werkelijke feiten heenstappen.

In de zwakheid van de postkantiaanse idealisten heeft echter, merkwaardig genoeg, ook hun kracht gelegen. De kracht van deze idealisten is geweest, dat ze door hun dialectische interesse intense belangstelling kregen voor al wat zich aan historische dynamiek in de werkelijkheid voordoet. Nog voordat Darwin van evolutie der soorten repte, hebben zij al op hun wijze evolutie geleerd, evolutie zowel in de natuur (m.n. Schelling) als in de menselijke geest en geestescultuur (m.n. Fichte en Hegel). Het is vooral Hegel geweest, die een scherpe blik had voor historische ontwikkelingen en die de enorme culturele verschuivingen en transculturele verschillen onder de volkeren inzake recht en moraal, staatsbestel en maatschappijstructuur, kunst en religie enz. breed heeft uitgemeten. Je zou kunnen zeggen, in de geschiedenis van de filosofie heeft Hegel zich door niets zo onderscheiden als door zijn filosofie van de geschiedenis. En dat niet zonder grote gevolgen. Het nadenken over de geschiedenis bracht de idealisten warempel tot een nieuw concept van rationalisme.

19 HISTORISTISCH NEORATIONALISME. DE REDE IN DE GESCHIEDENIS

Vanuit hun grote aandacht voor de geschiedenis hebben de romantische en idealistische denkers na Kant ernstige bedenkingen aangevoerd tegen de onhistorische positie van de Aufklärung, inzonderheid tegen het onhistorisch parool van Kant, dat de mens (zomaar) burger zou kunnen zijn van het rijk der vrijheid, mits hij de moed opbracht 'zich van zijn eigen verstand te bedienen'. Was

mondigheid en vrijheid hier niet - om een uitdrukking van Hegel te variëren - 'als uit een pistool geschoten'? Had Europa zich niet slechts met de grootste moeite van onder het juk van Napoleon opgericht? Laat niet heel de wereldgeschiedenis zien, dat de mensheid zich slechts met moeite en pijn uit natuurlijke bindingen en maatschappelijke beletsels weet te bevrijden? Is de rede niet eerder een instrument ter bevrijding dan een waarmerk van aanwezige vrijheid? Moet niet de geschiedenis gezien worden als de lange weg die de mensheid heeft te gaan *van* het rijk der natuur *naar* het rijk der vrijheid, dus als emancipatorische (bevrijdende) geschiedenis?

Doordat het Duitse idealisme en de hiermee verwante romantiek de dynamiek van de geest ontdekte, doorbrak het het starre Aufklärungsrationalisme, dat al te vanzelfsprekend *de* rede of *het* menselijk bewustzijn als uniforme grootheid had beschouwd en op die manier gemeend had hierin een blauwdruk aan te treffen voor een algemeen menselijke ethiek en een algemeen menselijk cultuurpatroon. Ook Kant was nog uitgegaan van het 'Bewusstsein überhaupt', d.i. van de uniforme structuur van de rede in alle mensen, waaruit z.i. algemeen geldende normen van zedelijkheid, recht, schoonheid e.d. apriorisch vielen af te leiden. Is de rede uniform? Zijn haar maatstaven onveranderlijk? De idealisten keerden zich tegen zulk een onhistorische zienswijze, die huns inziens slechts maatschappijkritiek en revolutie kon uitlokken, die ondertussen het unieke van mensen en het cultuureigene van volkeren met voeten trad, ook alle verscheidenheid van gegeven normen en waarden onder het gewicht van de rede platwalste en die niet bij machte was in historische ontwikkelingen en culturele differentiaties zelf (de voortgang van) de rede te ontdekken: 'die Vernunft in der Geschichte' (Hegel).

Geen wonder dat de Duits-romantische idealisten meer uit waren op conservatie dan op progressie en zo sterk tegemoet kwamen aan de politieke en maatschappelijke 'restauratie' in Europa na Napoleons val. Geen wonder dat ze zich niet langer lieten inspireren door de mathematische natuurwetenschap, een wetenschap die zwoer bij starre, onveranderlijke wetten maar zich liever gingen spiegelen aan een nieuwe wetenschap, de wetenschap der geschiedenis, een wetenschap die zich verdiepte in de geheimen van het verleden, in de rijkdom der tradities en in de geleidelijke groei en veranderingen der cultuur.

Reeds eerder liet ik zien, hoe filosofie wordt aangedreven door levensbeschouwing. Dat werd bij Descartes openbaar in zijn verknochtheid aan vrijheid door natuurwetenschappelijke rationaliteit. Zo ontstond reeds in het rationalisme van Descartes het *sciëntisme*, de koestering van een natuurwetenschappelijk wetenschapsideaal. Voor het besef van Hegel en de zijnen is echter niet alleen Descartes maar ook nog de practicalistische verlichting, Kant incluis, opgezadeld geweest met de problematiek van het sciëntisme, de problematiek van menselijke vrijheid ten overstaan van een natuurwetenschappelijk georiënteerde rationaliteit. Deze sciëntistische problematiek kon uiteindelijk slechts resulteren in Kants onhistorische constructie van de mens als burger van twee rijken. Om de positie van de mens als een wezen onderweg op te helderen moet evenwel zijn fundamentele historiciteit tot uitgangspunt van bezinning worden genomen en hiertoe is de geschiedeniswetenschap cruciaal. Zo voltrekt zich bij (de latere) Fichte en met name ook bij Hegel een levensbeschouwelijke ommekeer. De geschiedeniswetenschap is maar niet een additionele wetenschap. Ze wordt verheven tot een 'scienza nuova' (reeds in de 18e eeuw bij de Italiaanse denker G. Vico), een nieuw wetenschapsideaal tegenover dat van Descartes. Echte rationaliteit is niet die van het natuurwetenschappelijk verstand maar van de historische rede. Zo ontstaat het *historisme*, de koestering van de historisch-genetische denkwijze als de enige denkwijze die metterdaad toegang geeft tot de werkelijkheid, zeker tot de werkelijk heid van de mens en zijn cultuur.

Al met al is zodoende in de tijd na Kant in kringen van de romantiek en van het Duitse idealisme een nieuw type rationalisme ontstaan dat men zou kunnen aanduiden als *historistisch neorationalisme*. Dit historistisch neorationalisme is te zien als tegenhanger van het starre, sciëntistisch rationalisme van Descartes (waar achteraf beschouwd - gelet op het hier tegenover al even star geformuleerde vrijheidsideaal - ook de Aufklärung zich niet geheel van had kunnen losmaken). Historisme betekent in dit verband de opvatting dat heel de werkelijkheid, althans heel de menselijke werkelijkheid, als door en door historisch benaderd dient te worden. Dus ontstaat er een historische rechtsschool, een godsdiensthistorische theologie, historische taalwetenschappen, enz. Taal, recht en godsdienst zijn immers, zoals alle andere cultuurfenomenen, 'im Werden begriffen'? Het historisme is

m.a.w. te zien als een soort cultuurhistorisch evolutionisme. Zoals Darwin de constantheid van de biologische soorten zou verwerpen, zo verwerpt het historisme de constantheid van redelijk-zedelijke en culturele maatstaven.

Hamvraag voor het historisme wordt de vraag naar houvast in een wereld waarin waarden wankelen, waarin maatstaven opgaan, blinken en verzinken. Voor Hegel en de zijnen lag hier geen onmiddellijk probleem. Immers, het onveranderlijke einddoel van alle veranderingen, t.w. de manifestatie van de absolute geest, heette op wijsgerig niveau binnen het absolute idealisme te zijn bereikt. Op maatschappelijk niveau heette dit einddoel binnen het Pruisische staatssysteem in zicht te zijn gekomen. Hoe moet de wijsbegeerte echter verder, wanneer met de dood van Hegel ook die absoluut gewaande geest vervluchtigt! Nieuwe opvattingen en nieuwe maatschappelijke verhoudingen dienen zich aan.Is er bij alle verandering nog een onveranderlijk einddoel aan te wijzen, waarop mensen-onderweg kunnen aankoersen? Zal de historische rede in staat zijn alsnog de weg naar het rijk der vrijheid te traceren? Stel de mens is blijvend onderweg en zijn 'Vernunft' blijvend in de geschiedenis, heeft de wijsbegeerte dan nog een been om op te staan? Haalt de tijd niet iedere filosofische positie onderuit? Ik zou zeggen, Hegel heeft de filosofen na hem wel enig huiswerk nagelaten.

Auguste Comte
Lithografie van T. Toullion
Zie ook de tekst van Comte: blz. 178-184

Hoofdstuk VI

POSITIVISME EN NEOPOSITIVISME

20 COMTE, HET POSITIVISME EN DE 'MAAKBARE' SAMENLEVING

Op de speculatieve metafysica van het idealisme na Kant volgde omstreeks 1850 een geweldige reactie. In twee kampen brak het protest tegen de hegeliaanse metafysica los, in dat van het positivisme en dat van het marxisme. Voorshands beperk ik mij tot de positivistische beweging. De grondlegger van het positivisme is AUGUSTE COMTE (1798-1857), een briljant Frans geleerde, briljant tot op (soms over) de grenzen van het krankzinnige, door velen vurig bewonderd. Zijn standbeeld siert de Sorbonne te Parijs. Ook in Engeland kreeg Comte veel aanhang. Zijn gedachten werden daar reeds vroeg verbreid door John Stuart Mill. In onze eeuw kwam het positivisme tot nieuw leven in Oostenrijk, in en rondom de zg. 'Wiener Kreis'. Dit neopositivisme heeft sindsdien vooral ingang gevonden in de Scandinavische en Angelsaksische landen, daarbuiten met name ook in natuurwetenschappelijke kringen. Uit dit neopositivisme heeft zich nadien de taalanalytische filosofie ontwikkeld. Zie het vervolg. Nu eerst terug naar de positivistische filosofie van Comte. We vatten haar samen in een zevental stellingen met uitleg.

1 - Het positivisme is een filosofie van de feiten. Comte muntte het woord 'positivisme' ter typering van de denkhouding die z.i. passend is voor moderne mensen. In het woord 'positivisme' zit Comtes kritiek op alle idealistische metafysica besloten. Hoewel Comte van streng katholieke huize was, is hij afkerig van metafysica en van wat z.i. in het verlengde hiervan lag: geloof en theologie. Comte wil uitgaan van de 'positieve' feiten, d.w.z. van de echte, empirische feiten. De wetenschap moet zich baseren op de verschijnselen van de menselijke ervaring(swereld). Van belang is

slechts, hoe de dingen zich aan ons voordoen, ons 'verschijnen'. Wat er achter de verschijnselen zit, of hoe de dingen op zich zijn, kan niemand zeggen, ook de metafysicus niet. Had Kant beweerd, dat het bovenempirische een gesloten boek is voor de theoretische rede, Comte zegt: Het is een gesloten boek voor de mens als zodanig. Als positivisten zich dan ook op Kant beroepen, beroepen ze zich doorgaans enkel op diens *Kritik der reinen Vernunft*! Vanwege zijn nadruk op empirische feiten is het positivisme overigens meer met het Britse empirisme verwant dan met de kritische filosofie van Kant.

2 - *Het positivisme is een filosofie van de wetmatige samenhang der feiten: sciëntisme.* De wetenschap heeft zich volgens Comte niet alleen te vergewissen van de empirische feiten, ze heeft ook hun onderlinge samenhangen in termen van overeenkomst en opeenvolging te ontdekken en deze patronen van samenhang neer te leggen in *algemene wetten*. Met behulp hiervan moet en kan zij een theoretische verklaring geven van natuur en cultuur, van wereld en geschiedenis tezamen. In het positivisme zien we derhalve een herleving van het *sciëntisme*, de wil om opnieuw tot een (natuur)wetenschappelijke wereld-verklaring te komen. Reeds op dit (tweede) punt blijkt het positivisme veel meer pretenties te hebben dan de nogal sceptische kennistheorie van het Britse empirisme.

3 - *Het positivisme is een filosofie van de wetmatige ontwikkeling der feiten: historisme.* Toch leidt deze sciëntistische opzet - anders dan voorheen bij Descartes - niet tot een statisch of gesloten, maar tot een dynamisch of open systeem. Dit hangt hiermee samen, dat Comtes filosofie *niet zuiver sciëntistisch* is. Ze is neorationalistisch. Ze wil plaats bieden aan de dynamische gerichtheid van de menselijke werkelijkheid en dan met name aan de bijzondere, ja unieke ontwikkeling van de wereldgeschiedenis (welke toch verschilt van de zich steeds herhalende natuurprocessen).

Er ontstaat zodoende een merkwaardige (ook innerlijk tegenstrijdige) verbinding van sciëntistische en historistische inzichten. Had Hegel de totale wereldontwikkeling in haar unieke loop en afloop gemeend te kunnen overzien, omdat hij zich reeds in het 'absolute' eindpunt waande, bij Comte heeft de geschiedenis nog toekomst. Hij staat dus ook zelf nog niet op de top van de berg, van waaruit je de slingeringen van het bergpad tot aan het eindpunt zou kunnen volgen. Toch voelt Comte zich bepaald niet

gedesoriënteerd. Al is heel de mensheid historisch nog onderweg en al is dus ook de rede nog gesitueerd in de geschiedenis, toch weet Comte de koers, toch heeft Comte houvast. Evenals Hegel meent hij nl. de gehele weg van de wereldgeschiedenis te kunnen overzien. Comte overziet haar, omdat hij (anders dan Hegel) haar individueel-historisch verloop tot aan het toekomstig hoogtepunt denkt te kunnen berekenen met behulp van een soort algemene natuurwet der geschiedenis. Hij mediteert niet in de avondschemering, hij calculeert op de middaghoogte van de tijd. Dat is Comtes huzarenstukje: de wereld mag veranderlijk wezen, onveranderlijk is de wet der verandering en die heeft hij ontdekt! Deze kennis maakt het de mens z.i. mogelijk op de maatschappij der toekomst te anticiperen en van daaruit de eigen positie in het heden op te meten. 'Die Vernunft in der Geschichte' is tevens 'die Vernunft am Ende der Geschichte', niet alleen bij Hegel maar ook bij Comte (en straks ook bij Marx). Kennis maakt het mogelijk je alvast in te stellen op de toekomst: 'savoir pour prévoir'.

4 - Het positivisme is een filosofie van de geschiedenis en een theorie van de toekomst. De wereldgeschiedenis verloopt - aldus Comte - volgens het vaste patroon van drie opeenvolgende stadia van menselijke kennis. Hoe weet Comte dit? Hoe een algemene wet te vinden voor een ontwikkelingsproces dat zich nooit volledig heeft voorgedaan? Comte meent de 'drie-stadiën-wet' der geschiedenis uit *analoge* ontwikkelingen elders te kunnen afleiden. De drieslag der geschiedenis weerspiegelt zich z.i. allereerst in de drie levensfasen van het individu, d.w.z. in de bewustzijnsontwikkeling van ieder mens afzonderlijk (vgl. Lessing). Ze is vervolgens ook afleesbaar uit de triadische ontwikkeling van bepaalde wetenschappen die reeds tot rijpheid zijn gekomen, zoals de wiskunde. Ze is tenslotte herkenbaar als een tendens *binnen* de reeds verlopen stadia der geschiedenis, omdat elk stadium ook intern drie fasen blijkt te doorlopen. Kortom, overal openbaart zich in de ontwikkeling der kennis een drieslag en ontdekken we iets van een theologisch, een metafysisch en een positief stadium. We blijven zitten met de vraag, met welk recht Comte kan concluderen, dat het hier waarlijk gaat om analogieën van de wereldgeschiedenis, indien het verloop van de laatste juist uit zulke analogieën gedestilleerd moet worden.

De wereldgeschiedenis is volgens Comte begonnen met het *mythologische* of fictieve stadium, een tijdperk waarin kennis

berustte op verbeelding. In dit oerstadium beeldde de mens zich in, dat alle verschijnselen gedragen of geleid werden door geestelijke of goddelijke machten. Aanvankelijk was er het animisme, waarin de mens elk voorwerp bezag als een fetisj, als een bezielde kracht. Na enige tijd trad er een zekere rationalisatie op. Het polytheïsme ontstond, dat achter een gehele groep van verschijnselen bovennatuurlijke kracht vermoedde: een god van de zee, van de winden, van het vuur enz. Een en ander liep uit op het monotheïsme, op een theologie die het veelgodendom verving door geloof aan het ene Opperwezen, zoals het Christendom heeft laten zien.

Uit dit mythologisch-theologische stadium ontwikkelde zich het *metafysische* of abstracte stadium. Niet de verbeeldingskracht, maar het abstracte denken ging overheersen. Geen bovenwereldlijke machten, maar metafysische ideeën en natuurrechtelijke beginselen werden nu als de verborgen achtergrond achter de verschijnselen aangenomen. Ook hier zette rationalisatie in, analoog aan die in het mythologische stadium. Ze werd voltooid t.t.v. de verlichting en het Duitse idealisme, toen de mens alle veronderstelde metafysische beginselen samenvatte in de abstracte idee van 'de natuur' of 'het absolute', de metafysische oergrond waaruit men de positieve, empirische verschijnselen dacht te kunnen afleiden.

Voor Comte is het duidelijk, dat het metafysische stadium haaks staat op het mythologische. De fantasie maakte toen immers plaats voor het redelijk bewijs, de theologische voorstellingswereld voor een metafysische ideeënwereld. Eén ding hadden ze evenwel gemeen. Beide tastten naar een objectieve grond achter de betrekkelijheid van de verschijnselen. In het *positieve* of wetenschappelijke stadium, dat volgens Comte in de wereldhistorie op het punt staat aan te breken, gaat de mens evenwel inzien dat het vruchteloos is te grijpen naar het absolute als een geheimzinnige, objectieve verklaringsgrond *achter* de waargenomen verschijnselen. Een subjectieve verklaringsgrond is nodig! De mens gaat beseffen, dat er slechts samenhang mogelijk is *tussen* de verschijnselen en dat deze samenhang slechts gelegd kan worden vanuit het menselijk subject, d.w.z. in en door de wetenschap. De toekomst is aan de wetenschap!

5 - Het positivisme is een filosofie van de 'verwetenschappelijking' der kennis. Comte wil allerminst ontkennen, dat er verband

is tussen de verschijnselen. Hij wil echter alle speculaties buitensluiten. De eenheid der verschijnselen kan niet objectief gelegen zijn in een albestierende God of in een absolute Grond. Ze kan slechts subjectief gelegen zijn in de wetenschappelijke methode, waarmee de mens de naakte, positieve feiten systematiseert en aldus verenigt in het wetenschappelijk systeem der kennis. Als Comte ergens in gelooft, dan is het in de kracht van de positief-wetenschappelijke methode. De positief-wetenschappelijke methode verbindt de feiten door hun onderlinge betrekkingen van overeenkomstigheid en opeenvolging resp. in begrippen en wetten vast te leggen en aldus tot een rationele wereldbeschouwing te geraken. De geschiedenis van het menselijk kennen is ten diepste het streven naar rationele ordening. De opgemerkte rationalisatie in elk afzonderlijk stadium is slechts een weerspiegeling in het klein van de algehele tendens tot rationalisatie, tot 'verwetenschappelijking' der kennis.

De verschillende wetenschappen maken zelf ook weer deze drievoudige ontwikkeling door. Het minst gevorderd is de wetenschap van de maatschappij, door Comte voor het eerst *sociologie* genoemd. Dat zij achteraan komt, hangt samen met haar gecompliceerde structuur. Er is nl. een *hiërarchie van wetenschappen*. De lagere wetenschappen zijn meer elementair en dus eenvoudiger; ze onderzoeken de meest algemene kenmerken der verschijnselen. De hogere wetenschappen zijn gebouwd op het meer elementaire onderzoek in de lagere wetenschappen en zijn dus van de laatste afhankelijk. De genoemde hiërarchische reeks loopt op van de wiskunde, via de astronomie, fysica, chemie en biologie naar de sociologie. De sociologie is dus het laatst, het hoogst, het meest gecompliceerd, maar ook het meest binnen-dringend in de structuur van de werkelijkheid. Comte ziet het als zijn taak haar tot positieve wetenschap te verheffen; hij wordt wel de vader der sociologie genoemd!

De *wijsbegeerte* staat apart van de zes genoemde wetenschappen. Deze dient nl. de encyclopedische samenhang van de verschillende wetenschappen te overzien. Zij dient voorts de wetten van het wetenschappelijk denken duidelijk te maken en tenslotte ook de algehele vooruitgang (lees: verwetenschappelijking) der kennis te bevorderen, m.n. door het leggen van een nieuwe grondslag voor de opvoeding.

6 - Het positivisme is een filosofie van de 'maakbaarheid' der

samenleving. In zijn sociologie laat Comte zien, dat ideeën en maatschappelijke instellingen nauw samenhangen. Aan elk stadium van het denken beantwoordt een bepaalde maatschappijvorm. (Comte zal niet, zoals Marx, de ideologische ontwikkeling eenzijdig afhankelijk verklaren van de maatschappelijke ontwikkeling: Er is wederzijdse afhankelijkheid!). Het theologische denken is volgens Comte verweven met een *militaristische samenleving*. In zo'n samenleving pleegt men zich te onderwerpen aan gezag en orde, omdat men uiteindelijk alle maatschappelijke instellingen geworteld ziet in een goddelijk recht. Er ontstaat een verbond van altaar en troon. Wereldheersers houden de geestelijkheid de hand boven het hoofd, geestelijken zegenen het zwaard van de wereldlijke overheid en sanctioneren de feodale hiërarchie. Voor Comte zijn de middeleeuwen een toonbeeld van zo'n hechte, op goddelijk recht en feodale structuren gegronde gemeenschap.

Met het metafysisch denken correspondeert een *juridische maatschappijvorm*. De samenlevingsverbanden ziet men nu niet langer als goddelijke instituten, neen, ze worden abstract-juridisch gereconstrueerd als uitvloeisels van het zg. natuurrecht (het rechtsbewustzijn van de ratio). Het pact van paus en keizer maakt plaats voor de slappe autoriteit van de metafysicus en jurist. Met onverholen afkeer denkt Comte hier aan de Aufklärung, aan haar metafysische rede- en rechtsbeginselen, aan een samenleving van individuen, bijeengehouden door een al te vernuftige contracttheorie ('maatschappelijk verdrag'). Zoiets kon in de praktijk inderdaad alleen maar uitlopen op de chaos van de Franse revolutie!

De juridische maatschappij is voor Comte een individualistische, zichzelf ontbindende maatschappijvorm. Zij moet plaats maken voor de *industriële* samenleving, waarin een nieuwe sociale orde gecreëerd zal worden. Hierin zal de geestelijke leiding toevallen aan een raad van positieve filosofen en sociologen, de wereldlijke leiding aan een raad van bankiers, fabrikanten en grootgrondbezitters. Elk op hun gebied zijn dit de deskundige planners van de toekomst. Zij zullen zorgdragen voor de verwetenschappelijking der kennis en de wetenschappelijke reorganisatie der samenleving en zo de vooruitgang bespoedigen.

Droomde Comte reeds in zijn jeugd van 'réorganiser la Société', wetenschappelijke deskundigheid moet deze droom in ver-

vulling doen gaan. Bij Comte zien we reeds de contouren van de maatschappij der toekomst oprijzen: een goed geoliede, bureaucratisch-technocratische samenleving, voor sommigen nog steeds een zoete droom, voor anderen reeds nu een bittere nachtmerrie. Toch is de 'maakbare' samenleving eigenlijk niet meer dan de theorie van Descartes, omgezet in een maatschappelijke praktijk: de mens die heel de werkelijkheid m.b.v. de rede wil reconstrueren.

Uiteraard komen de spanningen, inherent aan de filosofie van Descartes, hier in verhevigde mate terug. Als vrijheid reeds bedreigd wordt door een gemechaniseerd wereldbeeld, zou vrijheid dan niet nog daadwerkelijker bedreigd worden door een gemechaniseerde maatschappij? En wordt vrijheid, dus ook historisch handelen, niet helemaal klem gezet door de idee van een natuurwetenschappelijk gedetermineerde geschiedenis? Comte tracht de collisie van sciëntisme en historisme te voorkomen. Hij noemt de wetmatigheid van het historisch proces 'une fatalité modifiable'. Uitweg of noodsprong?

7 - *Het positivisme is filosofie en meer dan filosofie.* Op latere leeftijd heeft Comte in dit sciëntistisch neo-rationalisme een nieuw, mystiek element ingebracht. Het is alsof Comte voorvoelt, dat in een verwetenschappelijkte samenleving individualisering, atomisering, ja vereenzaming op de loer ligt. De maatschappij der toekomst krijgt eerst een vast bestand - zo zegt hij dan - door de religieuze overgave van de enkeling aan het Opperwezen ('le Grand Être'). Het Opperwezen is uiteraard niet de godheid (metafysica!); Opperwezen moet de mensheid zelf zijn! In al zijn doen en laten dient de enkele mens het mensdom vast te houden en zo het algemeen-menselijke in zichzelf te ontwikkelen: Comte vormt hiervoor het neologisme 'altruïsme'. Van deze religie der mensheid, een religie zonder God, een katholicisme zonder Christendom, beschouwt Comte zich de hogepriester. De religie van altruïstische liefde tot de mensheid moet de sociale orde (de georganiseerde samenleving) bevestigen en zo de vooruitgang dienen. Dus wordt de formule van het positivisme: 'L'amour comme principe, l'ordre comme base, le progrès comme but'.

Het positivisme van Comtes volgelingen is doorgaans duidelijker filosofisch en niet zo religieus uitgewerkt als bij de latere Comte. Is het daarmee - wat het zo graag zou willen zijn - strikt filosofisch,

strikt wetenschappelijk? Of zouden we ook reeds in de positivistische filosofie van de jonge Comte een levensbeschouwelijk 'commitment' kunnen constateren? Heeft Heidegger gelijk, als hij het positivisme over heel de linie bestempelt als: 'Wissenschaftsaberglaube'?

21 POSITIVISME EN UTILITARISME. JOHN STUART MILL

Het positivisme vond - afgezien van de typische uitwerking die Comte er in later jaren aan gegeven had - vooral ingang in Engeland. Hier hadden reeds Locke en Hume de menselijke kennis op de verschijnselen der ervaring willen bouwen. Hier had m.n. ook Hume reeds een sterk anti- metafysische traditie doen ontstaan. In Engeland had de hegeliaanse metafysica dan ook nauwelijks kunnen doordringen. Een toebereide bodem dus!

De eerste grote aanhanger van het positivisme wordt hier de empirist JOHN STUART MILL (1806-1873), journalist, politicus, logicus, tevens schrijver van een boek over Comte. Belangrijk is, dat Mill in zijn filosofie de nu zo bekend geworden scheiding invoert van natuur- en geesteswetenschappen. Zodoende lijkt de natuurwetenschappelijke methode bij hem minder expansiemogelijkheden te krijgen dan bij Comte. Volgens Mill zijn de geesteswetenschappen anders, d.w.z. minder exact en minder experimenteel dan de natuurwetenschappen. Toch zoekt ook Mill slechts naar feiten en wetmatige gedragingen: naar universele wetten van de menselijke geest, b.v. associatiewetten (vgl. Hume).

Ook voor Mill is de menselijke geest dus wetmatig bepaald. Ze is geen bron van zedelijke normen (Kant), trouwens ook geen zetel van mystiek altruïsme (Comte). Normen kunnen z.i. slechts verklaard worden door ze af te leiden uit harde, positieve feiten. Welnu, op het gebied van de geesteswetenschappen (dat zijn z.i. psychologie, ethiek en sociologie!) kunnen we volgens hem als positief feit constateren, dat het doel van elk menselijk streven het werven is van lustgevoelens en het weren van onlustgevoelens. Wat wij ervaren als 'pleasure', noemen we vervolgens goed voor ons en nog weer later zedelijk gerechtvaardigd, wat we ondergaan als 'pain' beschouwen we nadien als slecht en immoreel. Alles draait dus in het leven om iets heel concreets: maximalisatie van feitelijk geluk. Wat het geluk van de mens dient, heet nuttig en wat nuttig is, heet goed. Zo wordt het leven en de samenleving

door Mill zo niet strikt natuurwetenschappelijk dan toch psychologisch doorlicht en verstaan vanuit het *utiliteitsbeginsel* (= nuttigheidsbeginsel).

Ondertussen gaat het Mill om het nut en het welbevinden van de massa, niet van de geïsoleerde enkeling. Immers, het plezier van de dief is de pijn van de samenleving! Bentham, een voorganger van Mill, drukte dit beginsel uit als 'het grootst mogelijk geluk voor het grootst mogelijk aantal mensen'. Welnu, men kan zeggen, dat Mill m.b.v. dit sociaal utilitarisme de ethiek heeft willen inpassen in een filosofie van (meer of minder plezierige) feiten. Wij blijven zitten met de vraag: Is het (collectief) plezierige altijd goed? Denk eens aan het plezier dat mensen kunnen beleven aan rassenwaan! Trouwens, alleen al het feit, dat we de vraag 'is het plezierige altijd goed?' zinvol kunnen stellen, wijst erop dat 'plezierig' en 'goed' voor ons besef niet louter synoniemen zijn. Anders gezegd, de overstap van prettig en nuttig naar goed is meer dan louter naamsverandering. Feiten dienen aan normen *getoetst* te worden! Maar ja, in een filosofie waarin alleen feiten tellen, komen normen op de tocht te staan. Om over een wereld waarin alleen feiten tellen, maar niet te spreken!

22 HET NEOPOSITIVISME VAN DE WIENER KREIS

Het positivisme is tot nieuw leven gekomen in onze eeuw. Dit z.g. 'neopositivisme' ontstond in de jaren twintig. Geïnspireerd door opmerkelijke denkbeelden van Wittgenstein, op wie we straks nog terugkomen, vormde er zich een groep geleerden aan de universiteit van Wenen, de zg. WIENER KREIS. Vele leden van de Wiener Kreis waren van joodsen bloede. In 1929 trad de kring voor het voetlicht met een manifest dat de veelzeggende titel droeg: *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*. Onder de terreur van het nationaal-socialisme namen velen in de jaren dertig de wijk naar Amerika. We zien dan ook, dat het neopositivisme vooral in de Angelsaksische wereld een geweldige opgang heeft gemaakt. In Engeland werden de opvattingen van de Wiener Kreis m.n. uitgedragen door A.J. Ayer, in de U.S.A. door Rudolf Carnap.

Het neopositivisme heeft - althans in origine - een uitgesproken sciëntistische en antimetafysische inslag. Men wil zich uitsluitend

baseren op de positief gegeven verschijnselen van de ervaring, die dan nauwkeurig uitgedrukt dienen te worden in talige uitspraken. Het neopositivisme is echter kritischer (in de zin van Kant: zelfkritischer) dan Comte ooit geweest is. Aangenomen dat het de mens moet gaan om empirische kennis, c.q. om empirische uitspraken, wèlke uitspraken zijn dan te beschouwen als empirisch, welke daarentegen als metafysisch? Men stelt, globaal genomen, dat slechts die uitspraken kunnen gelden als empirisch welke objectief-wetenschappelijk geverifiëerd kunnen worden door van elkaar onafhankelijke waarnemers. Dit 'verificatie-beginsel' is als een tweesnijdend zwaard. Niet alleen strikt metafysische argumenten maar ook uitspraken gebaseerd op strikt persoonlijke belevingen (dagboekonthullingen b.v.), vallen op deze manier door de mand. Ja, t.g.v. dit verificatie-beginsel ziet men als de enige echt controleerbare en dus als de meest betrouwbare vorm van ervaringskennis de natuurwetenschappelijke. Alleen empirische en dus m.n. natuurwetenschappelijke uitspraken verschaffen informatie en zijn dus *zinvol*.

Empirische uitspraken behoren logisch geordend en samengevoegd te worden, wil er sprake zijn van een wetenschappelijke *taal*. Hiertoe dient men bepaalde logische en syntactische (grammaticale) regels op te stellen, regels die men zelf niet uit de ervaring kan aflezen. (Mill trachtte de stellingen van de logica nog wel af te leiden uit de ervaring, d.i. uit empirische denkpatronen.) Naast empirische uitspraken zijn er dus volgens de opvattingen van de Wiener Kreis logisch-apriorische uitspraken. Daarom heet het neopositivisme ook wel 'logisch positivisme' of 'logisch empirisme', rustend op de peilers van empirie èn logica.

Anders dan Kant ziet men echter alle logische (inclusief wiskundige) uitspraken als niet-informatie-verschaffend. Logische (dus van de ervaring onafhankelijke) beweringen, zoals 'een cirkel is rond', of '7 + 5 = 12', leren niets nieuws, want in zulke zinnen zit de inhoud van het gezegde eigenlijk reeds opgesloten in het onderwerp. Logische en wiskundige uitspraken zijn m.a.w. 'tautologisch' (= hetzelfde-zeggend). Empirische uitspraken (b.v. de temperatuur in deze kamer is 25° Celsius) breiden onze kennis uit; logische uitspraken verhelderen enkel onze kennis (ze verhelderen b.v. het begrip cirkel of het begrip 7 + 5). Kortom, empirische uitspraken zijn zinvol, logische of analytische uitspraken herhalen zichzelf en zijn inzoverre *zinloos*.

Metafysische (inclusief theologische) uitspraken zijn daarentegen van een volstrekt ander allooi; ze zijn nietszeggend. De bewering 'God bestaat' en evenzo de bewering 'God bestaat niet' slaan niet op een feitelijke waarneming noch op een logische regel, dus slaan ze nergens op. Metafysische uitspraken mogen als gevoelsuitingen voor een mens onmisbaar zijn, net als gedichten en ontboezemingen in een dagboek. Als informatie is dit alles echter oncontroleerbaar. Dus heet het: Metafysische uitspraken verschaffen geen informatie, ze verhelderen geen informatie, ze bieden slechts schijn-informatie en zijn dus *onzinnig*.

Wat nu is bij dit alles de plaats en taak van de filosofie? Ook op dit punt toont de Wiener Kreis enig kritisch besef. De vraag rijst nl., of er bij bovengenoemde driedeling nog ruimte is voor *wijsgerige* uitspraken. De vroege Wittgenstein had dit betwijfeld. Om die reden zag hij de taak van de wijsbegeerte nogal negatief. Ze moest slechts metafysische schijnbeweringen uit de weg ruimen en zo zichzelf overbodig maken. Carnap e.a. onderstrepen echter de positieve betekenis van de wijsbegeerte. Haar betekenis ligt huns inziens in de bezinning op de talige uitspraken van de wetenschappen. De wijsbegeerte zou zich moeten ontwikkelen tot een *meta-taal*, d.w.z. tot een taal omtrent de taal van de wetenschappen. Zij zou de logische syntaxis van de (natuur)wetenschappelijke uitspraken onder woorden dienen te brengen en - meer in het algemeen gesteld - een krachtige bijdrage kunnen leveren tot begripsverheldering in allerlei wetenschappelijke discussies en zo de wetenschappelijke communicatie kunnen bevorderen.

De interne problematiek van de Wiener Kreis moet ik hier laten liggen. Reeds voor de tweede wereldoorlog rezen er in eigen kring zeer lastige wijsgerige vragen, zoals: Laten de in de natuurwetenschap geformuleerde wetten zich voluit verifiëren? Wat is, gegeven de onderscheiding van drieërlei uitspraken, de status van het z.g. verificatie-beginsel? Wat is het verschil tussen wijsgerige meta-taal en wijsgerige metafysica? Een meer inhoudelijke kritiek kwam echter van de zijde van Wittgenstein, die daarmee ook zijn eigen vroegere opvattingen op de korrel nam.

Ludwig Wittgenstein
Foto Oxford University Press
Zie ook de tekst van Wittgenstein: blz. 185-187

Onder invloed van LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951), inspirator maar geen participant van de Wiener Kreis, heeft het neopositivisme na de tweede wereldoorlog meer en meer het strakke sciëntisme van de aanvangsfase losgelaten. Zo is uit de neopositivistische denktraditie de 'linguistic analysis', de huidige taalanalytische filosofie ontstaan. Afkomstig uit Oostenrijk, was Wittgenstein in 1929 docent geworden aan de universiteit van Cambridge. Daar kwam hij al spoedig tot de conclusie, dat de wijsbegeerte niet alleen de beschrijvende, informerende taal van de wetenschap maar daarnaast ook allerlei andere taalvormen zou dienen te honoreren. Begroetingsrituelen, morele voorschriften, poëtische ontboezemingen, juridische clausuleringen, geloofsgetuigenissen, sportverslagen enz. enz. mogen niet gemeten worden naar de maatstaf van de wetenschappelijke taal; het zijn steeds andere 'language games' (taalspelen), elk met zijn eigen (meestal) ongeschreven regels. Een mens groeit hierin op, al doende leert hij spel en spelregels. Deze historisch gegroeide taalvormen bieden de mens fundamentele perspectieven op de werkelijkheid, behelzen ook regels voor het handelen op verschillend niveau. Taalvormen zijn historisch veranderlijke 'levensvormen'.

Voor Wittgenstein ligt de zondeval van de wijsbegeerte nu juist in de krampachtige herleiding van al dergelijke taalvormen tot één taal, b.v. de wetenschappelijk beschrijvende taal. Zulk een (sciëntistisch) reductionisme leidt z.i. op allerlei terreinen tot onoplosbare problemen. Laat ik een voorbeeld geven. Als b.v. het bijbelse gebod 'Gij zult den Here, uw God, liefhebben met geheel uw hart en met geheel uw ziel en met geheel uw verstand' niet een religieus appèl was op de totale inzet van de mens maar een wetenschappelijke beschrijving van menselijke functies, dan zou je er een antropologische driedeling in kunnen lezen; elders in de bijbel wordt daarentegen juist de eenheid van de mens zwaar benadrukt.

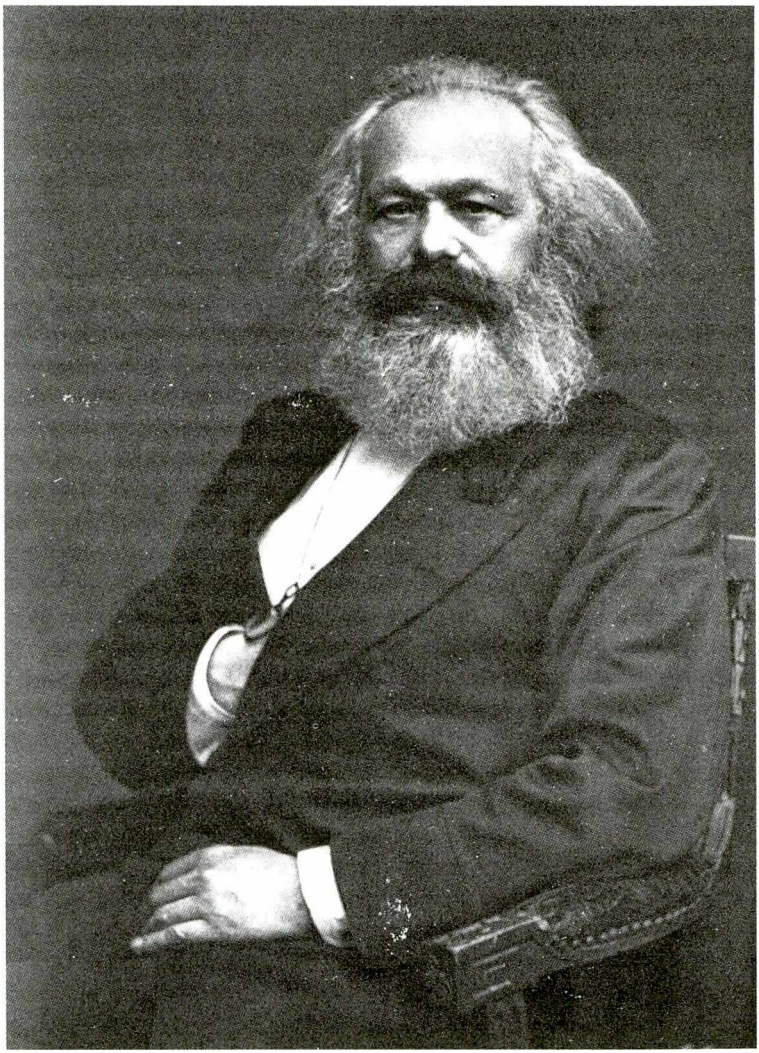
Reductionisme wordt volgens Wittgenstein in de hand gewerkt door het feit, dat verschillende taalvormen gebruik maken van dezelfde woordenschat. Zo gebruiken we in uiteenlopende verbanden hetzelfde woord 'spel' (kaartspel, balspel, kansspel, blijspel, spel der krachten enz.). Ongemerkt suggeren we, dat we met 'spel' steeds een gemeenschappelijke kernbetekenis op het oog

hebben, terwijl we in uiteenlopende verbanden toch hooguit van een verwante betekenis ('familie-gelijkenis') zouden mogen spreken. Zo'n verwante betekenis noemt Wittgenstein een 'familiegelijkenis'. Neem de familie Pietersen. Alle leden van de familie lijken op elkaar vanwege bepaalde lichaamskenmerken. Toch zullen dit niet steeds precies dezelfde kenmerken zijn. Iets dergelijks geldt t.a.v. de eerder genoemde spelen. Voetbalspel en bridgespel lijken in bepaalde opzichten op elkaar, zo ook bridgespel en het z.g. patience-spel. Toch impliceert dit *niet*, dat nu ook voetbal en patience per se een gemeenschappelijk kenmerk moeten hebben, al worden ze dan ook beide als 'spel' betiteld. Anders gezegd, een woord mag je nooit vastprikken op een onveranderlijke betekenis. 'Spel' verwijst naar een cluster van kenmerken, naar een netwerk van betekenissen.
Welnu, taalanalyse moet zulke reductionistische kortsluitingen opheffen. Taalanalyse moet laten zien, hoe woordbetekenissen naar gelang van de context verschuiven en verschillen evenals 'familie-trekken'. Ze moet laten zien, in welk taalveld bepaalde woorden, zegswijzen en levenswijzen weer tot hun recht komen. Algemeen oogmerk van de taalanalytische wijsbegeerte is derhalve, de storingen en kortsluitingen op te heffen niet alleen in de wetenschappelijke berichtgeving maar ook in allerlei praktische levensoriëntaties. Op deze wijze wil ze het wederzijds begrip, ja de wereldvrede dienen op alle niveau's van menselijk handelen.

Langs bovengenoemde weg heeft Wittgenstein een empiristisch-positivistisch toegeknepen filosofie weer in de ruimte gevoerd. Toch blijft er ook in de taalanalytische filosofie nog een empiristisch-positivistische ondertoon. De woorden van de taal zijn het empirische (hoorbare, zichtbare/leesbare) element waaraan een analytische wijsbegeerte zich wenst vast te klampen. Men kan dat zien als een sciëntistische versmalling van de wijsgerige taak. Toch behelst deze versmalling ook weer iets van een verbreding. Omdat men zich niet bij voorbaat vastlegt op wetenschappelijke terminologie, ontsluiten woorden niet alleen het wetenschappelijke universum, maar inviteren ze ons ook om toe te treden tot overige dimensies van menselijk bestaan, tot pedagogische, godsdienstige, dichterlijke en nog andere werelden.

Wittgenstein gaat uit van een onbeperkt geachte veranderlijkheid en historiciteit van deze leefwerelden. Dit verraadt de in-

vloed van het historisme. Hieraan moet echter iets worden toegevoegd. Belangwekkend is, dat de latere Wittgenstein (met Heidegger e.a.) behoort tot die eigentijdse denkers die een poging doen om het subject-object schematisme van de Westerse wijsbegeerte sedert Descartes (in termen hetzij van sciëntisme, hetzij van historisme) radicaal te doorbreken. In Wittgensteins theorie van taalspelen is het menselijk denksubject, geplaatst tegenover een wereld van kenobjecten, niet langer uitgangspunt van het betoog. De enkele mens is participant in reeds langer bestaande taalspelen. Hij treedt binnen in taalvelden die zich doorgaans reeds hebben afgetekend lang voordat hij geboren werd. Aan het cogito, natuurwetenschappelijk of geschiedwetenschappelijk geïnterpreteerd, gaat m.a.w. altijd een 'voor-weten' vooraf, aldus Wittgenstein. Richtinggevende wereldoriëntaties of (zo men wil) levensovertuigingen zijn dus de mens van huis uit meegegeven.



Karl Marx
Naar een foto van Mayall, Londen
Zie ook de tekst van Marx: blz. 188-195

Hoofdstuk VII

MARX, MARXISME EN NEOMARXISME.

24 DE WIJSGERIGE OPVATTINGEN VAN MARX

Op wijsgerig niveau is niet alleen het positivisme maar ook het marxisme te zien als een protestbeweging tegen het Duits-hegeliaanse idealisme. Dit protest werd vanaf het midden van de 19e eeuw onder woorden gebracht door de vaak zeer abstract-theoretisch geformuleerde maar vaak ook zeer praktisch-maatschappelijk toegespitste opvattingen van Marx. Evenals het positivisme is het marxisme een beweging die tot op heden de wijsgerige discussies mee bepaalt.

KARL MARX (1818-1883) was een Duitse politicus en econoom van joodse afkomst (zijn ouders waren protestants geworden, zijn moeder was een Nederlandse). De langste tijd van zijn leven sleet hij als een arme balling in Frankrijk en Engeland. Veel steun, ook geldelijke steun, ontving hij van zijn bemiddelde vriend en mede-communist Friedrich Engels. Samen met Engels schreef hij het *Communistisch Manifest* van 1848 met de bekende strijdkreet: 'Proletariërs aller landen, verenigt u!' Engels heeft het hoofdwerk van Marx, *Das Kapital*, na diens dood voltooid. Aan de arbeid van Marx lag een diepe, sociale bewogenheid ten grondslag, gegrepen als hij was door de erbarmelijke levensomstandigheden waaronder m.n. de industriële arbeidersbevolking in zijn tijd verkeerde.

De opvattingen van Marx kunnen het beste begrepen worden tegen de achtergrond van de filosofie van Hegel. Hegel had zijn filosofie 'dialectisch' genoemd, omdat de absolute idee z.i. zou evolueren in een dialectisch proces van these, antithese en synthese. Marx noemt zijn opvattingen eveneens dialectisch. Ook hij wil hiermee aangeven, dat de wereldgeschiedenis zich door tegenstellingen heen ontwikkelt.

Tegelijk ontkent hij, dat de eigenlijke grondkracht van de geschiedenis de idee zou zijn. Marx verdedigt niet een dialectisch idealisme maar (zo zou men voorlopig kunnen zeggen) een 'dialectisch materialisme'. De materiële werkelijkheid ontspringt z.i. niet aan de idee, ideeën ontspringen aan de materiële werkelijkheid. En met deze materiële werkelijkheid bedoelt Marx de sociaal-economische werkelijkheid. Laten we Marx' opvatting van dialectiek en zijn opvatting van materialisme beide onder de loep leggen.

Ik wil het 'materialisme' van Marx bezien vanuit zijn mensbeschouwing. Reeds Marx' leermeester Feuerbach sprak soms van materialisme, maar dan in de zin van de mens als stoffelijk wezen: 'Der Mensch ist, was er isst' (de mens is wat hij eet). Ook voor Marx is de mens natuurlijk-stoffelijk van aard, maar de mens is tevens meer. De mens is tevens iemand die de stoffelijke natuur bearbeidt en aan zich onderwerpt. Zelf materie maakt hij materie tot materiaal dat hij naar zijn hand zet. Op die manier is hij vanaf prehistorische tijden doende een stuk vrijheid op de natuur te veroveren. Dat is de grootheid van de mens dat hij arbeider is, een fabricerend wezen: *homo faber*. In zijn geweldige cultuurtaak staat de mens ondertussen niet alleen. Arbeid is de eeuwen door een gemeenschapsaangelegenheid geweest. Dus is de mens tevens te zien als een gemeenschapswezen: *homo socialis*. Tegen de achtergrond van Marx' mensbeschouwing valt te verstaan, waarom de materiële werkelijkheid voor hem meer is dan alleen maar de stoffelijke wereld, dat ze tevens de wereld is van de arbeid èn van de organisatie van de arbeid, kortom: de economische en sociaal-economische werkelijkheid.

Nu is de mens niet uitsluitend natuur en bewerker van de natuur. Daarenboven creëert en koestert hij ideeën. Maar de 'ideologische bovenbouw' in een bepaalde samenleving (de structuren van recht en staat, voorts ook cultuur en moraal, religieuze en filosofische ideeën) worden uiteindelijk bepaald vanuit de 'sociologische onderbouw', d.w.z. vanuit de wereld van arbeid en arbeidsverhoudingen. De rechtsopvattingen, statelijke bevoegdheden, morele codes enz. blijken in de modern-kapitalistische maatschappij geheel anders uit te pakken dan b.v. in de vroegere feodale samenleving. Anders gezegd, het maatschappelijk zijn der mensen zet ongemerkt ook een stempel op hun bewustzijn, op wat

onder de mensen doorgaat voor gerechtigheid, waarheid enz. Heersende ideeën zijn afhankelijk van heersende maatschappelijke verhoudingen. Samenvattend kan men dus zeggen, dat Marx' materialisme staat voor de leer van sociaal-economische geconditioneerdheid.

Dit materialisme is 'dialectisch'. Ik wil deze dialectiek nader bezien i.v.m. Marx' geschiedenisbeschouwing. Dialectiek betekent, zoals we zagen, historische ontwikkeling door tegenstellingen heen. Marx zelf noemt zijn dialectisch materialisme dan ook 'historisch materialisme'. Er is voortgang in de geschiedenis, niet doordat ideeën zich dynamisch zouden ontwikkelen (Hegel) maar door de dynamiek van de onderbouw, in de economische en sociaal-economische sfeer, in de manier waarop mensen plegen te arbeiden èn in de manier waarop het arbeidsproces telkens weer anders georganiseerd wordt. De economische sfeer is voor Marx de sfeer van de 'produktiekrachten' (arbeid, grondstoffen, werktuigen/machines). De sociaal-economische sfeer is voor Marx de sfeer van de 'produktieverhoudingen' (eigendomsverhoudingen in het produktieproces, d.w.z. klassenverhoudingen). Welnu, de dynamiek in de geschiedenis vloeit z.i. allereerst voort uit veranderingen in de produktiekrachten. Dat geschiedt b.v. door het ontdekken van nieuwe natuurlijke bestaansbronnen (visgronden, steenkoollagen), het geschiedt vooral door het uitvinden van nieuwe werktuigen en instrumenten (het wiel, de stoommachine). Zo wordt de techniek de eigenlijke motor die de geschiedenis aandrijft.

Ondertussen is de arbeidsgeschiedenis tevens maatschappijgeschiedenis. Bepaalde maatschappelijke groeperingen weten zich de produktiemiddelen toe te eigenen. Hieruit vloeit arbeidsdeling voort. Hierdoor ontstaan tevens sociaal-economische tegenstellingen. Klassenverhoudingen blijken klassentegenstellingen te zijn, zoals die van despoot en slaaf, landheer en lijfeigene, ondernemer en arbeider. Ingrijpend gevolg is, dat mensen onderdrukt worden en dat de een zich afbeult voor de ander. Mensen vervreemden zo van hun eigen werkzaamheden, vervreemden van zichzelf, vervreemden ook van elkaar.

De geschiedenis der mensheid lijkt als arbeidsgeschiedenis rechtlijnig te zijn, lineair, een geschiedenis van toenemende bevrijding (van de natuur). Als maatschappijgeschiedenis blijkt ze

echter bochtig te wezen, dialectisch, een geschiedenis van voortgaande klassenstrijd, d.w.z. van toenemende onderdrukkingen en van steeds ingrijpender revolutionaire bevrijdingen (van de heersende klasse). Ondertussen is de rebel van vandaag de regent van morgen. 'L'histoire se repète', totdat de definitieve revolutie aanbreekt! Zoals bij Hegel de idee eerst via zelfvervreemding tot zelfbewustzijn en zelfbevrijding kon komen, zo kan, materialistisch vertaald, de werkende mens eerst via klassenstrijd en revolutie tot zelfbevrijding en zelfrealisatie komen. Ziedaar de dialectische uitwerking van Marx' materialisme!

Evenzeer als Comte is Marx een neo-rationalist. De mensheid is onderweg en haar bevrijding meent hij rationeel te kunnen verdisconteren in een open, op de toekomst gericht systeem. De emancipatorische vooruitgang van de geschiedenis wordt ook bij Marx enerzijds sciëntistisch onderbouwd (via een extensivering van technologische research en praktische natuurbeheersing), anderzijds historistisch geduid (via een intensivering van klassenstrijd en revoluties). Evenals aan Comte geeft deze menging van sciëntisme en historisme ook aan Marx een z.g. wet der geschiedenis in handen, in zijn geval een dialectische wet, op grond waarvan de étappes van de geschiedenis wetenschappelijk te berekenen zijn, op de toekomst geanticipeerd kan worden en uitsluitsel gegeven kan worden over de eigentijdse situatie van kommer en kwel. Daarom poneert Marx ook, dat hij het z.g. utopisch socialisme van geestesverwanten, die enkel droomden van of experimenteerden met een communistische arbeidsgemeenschap (Saint-Simon, Proudhon), te boven is gekomen: hij zou het verheven hebben tot 'wetenschappelijk socialisme'

De *oorsprongsfase* en de *eindfase* van de geschiedenis zijn hem zonder meer evident. Enerzijds is er het rijk van de natuur, anderzijds het rijk van de vrijheid. Maar de mens is niet zomaar burger van deze twee werelden (Kant). De geschiedenis is het dialectisch kronkelpad van de een naar de ander. Ze is de weg van zelfbevrijding, zoals bij Hegel. Anders dan bij Hegel, ligt vrijheid echter niet zozeer in het logisch beschikken over jezelf (zelfbewustzijn) maar in materiële, d.w.z. sociaal-economische zelfbeschikking: het zelf beschikken over eigen leven, eigen arbeid en de vrucht van eigen arbeid.

Op grond van de dialectische grondwet der geschiedenis onderscheidt Marx in heel de wereldgeschiedenis een vijftal maatschappelijke ordeningen of produktiewijzen, de oergemeenschappelijke, de antieke, de feodale, de kapitalistische en de socialistische. (Soms maakt hij ook nog gewag van een Aziatische produktiewijze, voorafgaand aan de antieke.) In de primitieve oergemeenschap was de mens een nooddruftig wezen, onderworpen aan het grillig lot van de natuur, een onbewuste collectiviteit. Door arbeid en werktuigen begon de mens geschiedenis te maken en de natuur aan zich te onderwerpen. Er ontstond echter tevens arbeidsdeling, privaateigendom en klassenstrijd. Zo ontwikkelde zich, door strijd en revolutie heen, de antieke slavernij, vervolgens de middeleeuwse lijfeigenschap, nu de kapitalistische loonslavernij. De arbeider, de eigenlijke mens (als producent), werd uitgebuit en van zijn werk, d.i. van zichzelf vervreemd. Zo moet hij in het huidige, kapitalistische stadium zijn arbeidskracht als koopwaar aanbieden en dat nog wel tegen minimale prijs. Het arbeidsloon wordt immers zo zeer afgeknepen, dat het juist toereikend is voor de aanschaf van waren, benodigd om de arbeidskracht in stand te houden, toereikend dus om niet te creperen. De z.g. meerwaarde van de arbeid strijkt de kapitalistische ondernemer zelf op. De op de arbeidsmarkt behaalde winst is m.a.w. uitbuiting.

Toch komt het rijk der vrijheid in zicht! De kapitalistische maatschappij staat op instorten. Maatschappelijke spanningen en economische crises worden alom openbaar. Crises zijn het feilloos teken dat de produktieverhoudingen (eigendomsverhoudingen) ten achter zijn gebleven bij de toegenomen produktiekrachten en dat er zich een nieuwe fase in de geschiedenis aankondigt, in dit geval de definitieve. Vanwege de felle concurrentiestrijd gaan immers steeds meer kleinere bedrijven voor de bijl. Het kapitaal hoopt zich op. Het kapitalistisch systeem brengt steeds meer werknemers samen in steeds grotere ondernemingen. Het onderstreept daarmee zijns ondanks het gemeenschapskarakter van de arbeid en ondergraaft ondertussen zijn eigen machtspositie. De zaak moet wel uit de hand lopen! Straks is de hele wereld aan de basis geproletariseerd, de kapitalistische ondernemer een vreemde vogel aan de top, zonder poot om op te staan. Steekt de storm van de revolutie op, dan is de vogel gevlogen. De bevrijding

van de proletarische klasse is dus nabij. Ze wordt automatisch de bevrijding van de gehele maatschappij.

Breekt de definitieve revolutie los, dan zullen de 'onteigenaars' (zij die de arbeiders van hun arbeid en arbeidsprodukten vervreemd hebben) voorgoed onteigend worden. De produktiemiddelen zullen toevallen aan de rechtmatige eigenaars, de producenten, thans nog de geknechte proletariërs. Arbeidsdeling wordt onnodig. Klassentegenstellingen zullen verdwijnen. Arbeid zal dan eerst waarlijk een gemeenschapsaangelegenheid worden. Vrijheid, vrede en geluk zal ieders deel zijn. De socialistische fase in de geschiedenis breekt aan.

De ideologische tegenstellingen, die slechts een afspiegeling zijn van klassentegenstellingen (bovenbouw weerspiegelt onderbouw), zullen binnen de socialistische maatschappij uiteraard niet van vandaag op morgen verdwijnen. Even is er nog een 'dictatuur van het proletariaat'. De socialistische verworvenheden dienen nl. een tijdlang op alle mogelijke manieren door het proletariaat beschermd te worden tegen valse ideologieën en hieruit voortvloeiende contra-revolutionaire ingrepen. De socialistische gemeenschapsidee vergt derhalve een collectieve staatsverband met onbeperkte bevoegdheden. Marx ontwikkelt m.a.w. een collectivistische en maximalistische staatsopvatting, het volkomen tegendeel vande klassiek-liberale staatsidee die we eerder bij Locke tegenkwamen. (In de 20e eeuw is er overgens èn aan liberale zijde èn aan socialistische, c.q. sociaal-democratische zijde veel water bij de wijn gedaan!)

Al met al is 'socialisme' en 'communisme' in Marx' terminologie (meestal) niet hetzelfde. Marx leert, dat het verdwijnen van onrechtvaardige produktieverhoudingen eerst naderhand zal resulteren in het verdwijnen van vals bewustzijn en ideologische tegenstellingen. Dictatuur, leger en politie zullen dan ook eerst van lieverlede overbodig worden. De staat zal 'afsterven'. Langs die weg zal het socialisme overgaan in communisme, te verstaan als het eigenlijke rijk der vrijheid. Binnen het raamwerk van de communistische levensordening kan de mens zijn arbeid indelen, naardat het hem belieft: 's morgens jagen, 's middags vissen, 's avonds boer of betweter zijn, aldus Marx.

Binnen de socialistische maatschappij en zeker binnen de communistische gemeenschap is er slechts plaats voor de ene, onverdeelde klasse van de arbeiders. Volgens Marx is zoiets volkomen

terecht, want de arbeidende mens is de ware mens met de ware ideologie. (Vandaar ook het éénpartij-systeem in vele communistische landen!) Trouwens, door heel de geschiedenis heen hebben zij, de werkers, de gehele mensheid vertegenwoordigd. Ze zijn voor de jood Marx zoiets als de lijdende 'knecht des Heren' uit Jesaja 53, het volk dat plaatsvervangend lijdt. En de communistische heilsstaat is zoiets als het messiaanse vredesrijk, maar dan volkomen geseculariseerd.

Van de godsdienst is Marx fel afkerig. Naar de eerder genoemde Feuerbach was religie projectie van aardse verlangens in een hemelse realiteit, een illusoire bevrediging van algemeen-menselijk behoeften: een kinderlijke domheid. Ook voor Marx is religie projectie en illusoire bevrediging, maar dan niet van algemeen menselijk behoeften maar van zeer concrete noden, d.w.z. van de maatschappelijke misère die door het liberalistisch kapitalisme en nog eerdere uitbuitingssystemen is ontstaan. Religie is dus geen kinderlijke naïveteit maar een afschuwelijk kwaad. In de godsdienst wordt maatschappelijk onrecht weliswaar aangewezen en afgewezen, maar hoe! Door het te voorzien van een ideologisch aureool ('Stil maar, wacht maar, alles wordt nieuw.'). Godsdienst dient dus om het ondragelijke draagbaar te houden, ze is: 'opium van het volk'. Godsdienst is uiting van, verzet tegen, maar ook berusting in en bestendiging van leed en onrecht. Ze staat de zelfemancipatie (zelfbevrijding) van de arbeidende mens en dus de zin van de geschiedenis in de weg. Ook voor de hedendaagse orthodoxe marxist is godsdienst contrabande. Alleen bevreemdt en verwart het de marxist, dat zich juist ook in communistische landen religieuze opwekkingsbewegingen kunnen voordoen (Rusland, China). En van zijn eigen geloof heeft hij geen weet.

Marx' rationalisme roept allerlei vragen op, samenhangend met het sciëntisme, het historisme en hun onderlinge verbinding. Een *logische* vraag: Hoe kan geschiedenis vrijheid bewerken, indien ze beheerst wordt door (dialectische) wetten en voorspelbare ontwikkelingen? Een *ethische* vraag: Hoe kan het kapitalisme iets te verwijten zijn, indien het een 'historische roeping' vervult als onmisbare tussenfase naar het rijk der vrijheid? Een *kritische* vraag: Hoe kan Marx' filosofie algemeen geldende wetenschappelijke uitspraken doen, als filosofie tegelijk een ideologische reflec-

tie heet te zijn van historisch bepaalde maatschappijvormen? Vragen te over derhalve! Als ze ons maar niet het zicht ontnemen op de bijzondere betekenis van Marx' theorie: een theorie die ondanks allerlei tekortkomingen menselijk lijden onder onze aandacht brengt en structureel onrecht aan de kaak stelt. Welke filosoof voor Marx was hieraan toegekomen?

25 MARXISME-LENINISME. HET ACTIVISME VAN LENIN EN MAO

Marx heeft grote verdiensten gehad vanwege zijn theoretische bezinning op de interne dynamiek van het economisch leven en de uitwerking hiervan op de intermenselijke relaties (dehumanisering, objectivering, vervreemding, vereenzaming). Hij vond een voor een filosoof onvoorstelbare aanhang onder arbeiders, slechts een beperkt gehoor onder denkers. Wat dit laatste betreft, moet hier vooral genoemd worden Marx' vriend FRIEDRICH ENGELS (1820-1895), zoon van een Duitse textielfabrikant maar de zaak van het communisme van harte toegedaan.

Engels ziet zich genoopt in Marx' maatschappijtheorie enige wijzigingen en nuanceringen aan te brengen. Allereerst gaat hij haar ondersteunen door een dialectische natuurfilosofie, waarin hij plaats geeft aan het evolutionisme van Darwin (de klassenstrijd als maatschappelijke voortzetting van de 'struggle for life' en de 'survival of the fittest' in de natuur). Aldus wordt Marx' maatschappijbeschouwing verbreed tot een complete 'wetenschappelijke wereldbeschouwing' (sedert Lenin officieel geboekstaafd als 'dialectisch materialisme', waarvan Marx' 'historisch materialisme' de maatschappelijke toespitsing heet te zijn). In de tweede plaats bepleit Engels in het dialectisch materialisme een wisselwerking tussen de politiek-culturele bovenbouw en de sociaaleconomische onderbouw. Aldus is hij in staat de politieke (d.i. ideologische) meningsvorming (tegenwoordig 'consciëntisatie') meer en meer gewicht te geven, hoewel ook Engels zegt: 'In laatste instantie beslist het produktieproces'. Aan deze wisselwerking beoogt Engels tenslotte een praktische uitwerking te geven. Aldus gaat hij het nut en de noodzaak beklemtonen van de politieke organisatie van het proletariaat.

Afkomstig uit een familie van kleine Russische grondbezitters is W.I.O. LENIN (1870-1924) de man die in 1917 het communisme

('socialisme') op de puinhopen van het tsaristisch regime in Rusland heeft weten te grondvesten. Lenin verwijdert zich nog verder van Marx, zo niet met woorden, dan toch metterdaad. Nieuwe ideeën worden geïntroduceerd. Ik noem een vijftal.

1 - Lenins idee van 'imperialistisch kapitalisme'. Marx had de ineenstorting van het kapitalisme aan het eind van de 19e eeuw verwacht. Waarom is ze niet gekomen en lijkt het kapitalisme sterker dan ooit? Een van Lenins geschriften luidt: 'het imperialisme als jongste fase van het kapitalisme'. Het commerciële systeem van het kapitalisme, innerlijk uitgehold als het is, heeft zich omstreeks de eeuwwisseling politiek en militair gepantserd en hiermee zijn bestaan gerekt. D.m.v. een agressief, kolonialistisch expansiebeleid, m.n. op het Afrikaanse continent, heeft het nieuwe welvaartsbronnen aangeboord en nieuwe afzetmarkten ontsloten. In het marxistische jargon is er voortaan alle reden om te spreken van 'imperialistisch kapitalisme', c.q. van 'kapitalistisch imperialisme'.

2 - Lenins 'voluntarisme'. Lenins gewijzigde kijk op het kapitalisme leidt ook tot een revisie in zijn kijk op het communisme (het 'revisionisme' van Trotsky, Bernstein en het democratisch socialisme wordt over de hekel gehaald). Zo gewaagt Lenin nog wel van 'wetenschappelijk socialisme', maar in feite gelooft hij niet meer in de dialectische gedetermineerdheid van de geschiedenis. Als het kapitalisme in staat blijkt te zijn om de komst van de revolutie daadwerkelijk op te houden, dan moet het communisme in staat heten de komst van de revolutie daadwerkelijk door te voeren. De vernietiging van het kapitalisme en de komst van de revolutie voltrekken zich derhalve niet onvermijdelijk maar slechts voorzover we het zelf doelbewust *willen*. Marx predikte: De revolutie komt, weest dus revolutionair! Lenin predikt: Weest revolutionair, dan komt de revolutie!

3 - Lenins 'activistisch irrationalisme'. Lenin ziet geen redelijke ontwikkeling meer in de geschiedenis. De strijd van de sociale klassen is voor hem niet langer de katalysator van het maatschappelijk bevrijdingsproces. Tegenover het machtsvertoon van het kapitalisme wordt het actief grijpen van de macht door het onderdrukte proletariaat gebiedende eis: 'De hoofdvraag van de revolutie is de vraag van de macht, niet die van de klassenstrijd.' (We zullen het irrationalisme nog nader bekijken).

4 - Lenins 'elitarisme'. Dat het proletariaat uit zichzelf zal

revolteren is voor Lenin twijfelachtig. Dus wil hij het proletariaat centraal organiseren tot partij, tot een 'ijzeren cohorte van beroepsrevolutionairen'. De partijleden dienen te worden geschoold tot voorhoede (élite) van de revolutionaire beweging. Marx' 'dictatuur van het proletariaat' wordt dus door Lenin t.t.v. de (Russische) revolutie vertaald in dictatuur van de partij. Nadien zal Stalin haar vertalen in dictatuur van de partijleider. De legitimatie is duidelijk: De partijleider is spreekbuis van de partij, deze is spreekbuis van de proletarische beweging, en deze is spreekbuis der mensheid. De partijleider verwoordt wat de mensheid ten diepste beweegt. Zo wordt althans beweerd.

5 - Lenins 'pragmatisme'. Lenin is de filosoof van het praktisch haalbare. Het deert hem niet, dat juist in Rusland de kapitalistische fase van de geschiedenis nog nauwelijks is begonnen. Waar de situatie chaotisch genoeg is om revolutie te maken, daar moet de kans gegrepen worden. Is dat Rusland, welnu, dan moet de wereldrevolutie maar in het nog feodale Rusland beginnen (1917). Dan kan ze vandaar met alle mogelijke, ook subversieve, machtsmiddelen worden uitgebreid.

En het vervolg van de Russische revolutie in termen van de officiële theorie? Binnen de Russische invloedssfeer wordt Marx sindsdien gelezen door de bril van Lenin. De theorie heet nu officiëel: 'marxisme-leninisme'. Lenins opvolger Stalin is welhaast nog politieker, hij legt grote nadruk op de bovenbouw: de partij moet het Russische volk ideologisch opvoeden. Hij is welhaast nog pragmatischer: Rusland dient gemaakt te worden tot kweek- en startplaats van het wereldcommunisme. Hij is welhaast nog activistischer: de macht van het wereldcommunisme moet heel het wereldkapitalisme oprollen. Bij Stalins opvolgers is de theorie weer gematigder (van Chroetsjow tot Gorbatsjow: 'vreedzame coëxistentie'); de praktijk is die van een gigantische bewapeningswedloop met de U.S.A. (die overigens ook defensief kan worden uitgelegd en daarom niet alle ontwapeningsperspectieven uitsluit).

Buiten Rusland biedt m.n. China spectaculaire ontwikkelingen. Het marxisme-leninisme is daar - aansluitend bij de oud-Chinese wijsbegeerte van Confucius - heel sterk een filosofie van en voor de praktijk. Bij Mao Ze-Dong, stichter van communistisch China, wordt deze praktijk uiteraard modern-activistisch vertaald als

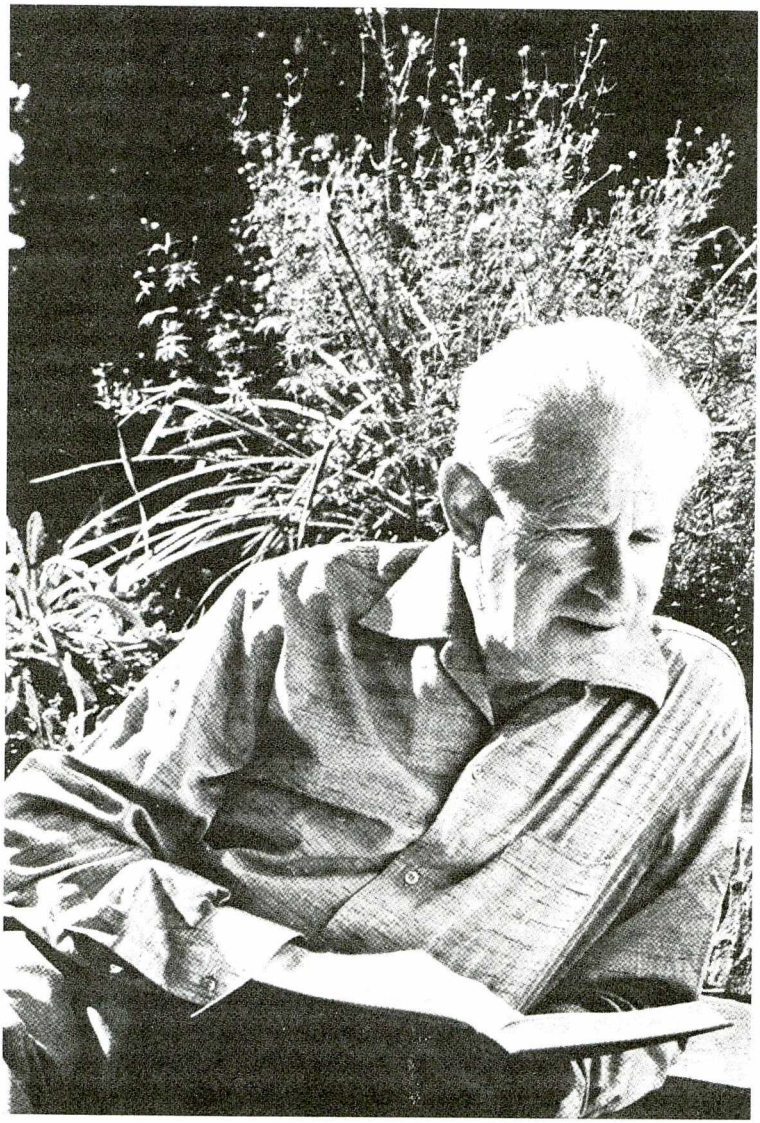
revolutionaire praktijk. 'Kennis begint vanuit de praktijk en in de praktijk verworven theoretische kennis moet weer tot de praktijk terugkeren. De actieve funktie van kennis moet tot uiting komen in de sprong van rationale kennis naar revolutionaire praktijk', aldus *Het Rode Boekje*.

Theoretisch inzicht is m.a.w. niet op zich waar, het moet waar *gemaakt* worden in de revolutionaire praktijk. Ook in China zien we de verzelfstandigde betekenis van de bovenbouw. Vandaar Mao's ijveren in de jaren zestig voor een 'culturele revolutie'. Maar ook hier is een elitaire inslag onmiskenbaar: 'We moeten eerst het politieke bewustzijn van de voorhoede verhogen', aldus Mao. De allerlaatste ontwikkelingen in communistisch China o.l.v. Deng Xiaoping schijnen soms te gaan in kapitalistische richting. M.i. dienen deze ontwikkelingen echter eerder gezien te worden als een uiterst pragmatische interpretatie van het marxisme-leninisme, nu de fase van de strakke, gedisciplineerde opbouw van het moderne China is afgesloten.

26 NEOMARXISME. DE KRITISCHE THEORIE VAN MARCUSE

Van het marxisme-leninisme moet scherp onderscheiden worden het zg. neomarxisme. Bekend is vooral de zg. Frankfurter Schule, opgericht in 1923, in oorlogstijd verplaatst naar de Verenigde Staten. De Frankfurter Schule heeft van meetaf een uitgesproken interesse gekoesterd voor de wijsgerige mensbeschouwing van de jonge Marx (over de ontmenselijking en zelfvervreemding van de mens in de kapitalistische maatschappij). Ze heeft daarentegen Marx' latere, economische theorieën (*Das Kapital*) als achterhaald beschouwd. Ten tijde van de studenten-revolte in de jaren '60 was vooral HERBERT MARCUSE (1898-1980) woordvoerder van het neomarxisme (een tijdlang ook de zoveel jongere Habermas). Marcuse is reeds in de jaren dertig uitgeweken uit Hitler-Duitsland. Nadien werd hij hoogleraar aan de Universiteit van Californië. Hier vragen wij aandacht voor Marcuses 'kritische theorie'. We behandelen achtereenvolgens Marcuses visie op de maatschappij, de geschiedenis, de mens en de wetenschap.

Evenals Marx wil Marcuse kritiek op de *maatschappij* uitoefenen. Anders dan Marx keert hij zich echter niet zozeer tegen het kapitalisme als stelsel van economische en maatschappelijke onderdrukking maar tegen de gevestigde orde in het algemeen,



Herbert Marcuse
Foto Beacon Press, Boston
Zie ook de tekst van Marcuse: blz. 196-198

d.w.z. tegen het onderdrukkingssysteem dat eigen is aan alle hoog ontwikkelde, laatkapitalistische industriestaten als zodanig. Niet alleen in het 'vrije' Westen maar ook in de Oostbloklanden is de samenleving z.i. een omgrijpend onderdrukkingssysteem geworden, waarin economische, politieke, militaire en technisch-wetenschappelijke belangen *gezamenlijk* een spilzieke, mens- en milieuonvriendelijke, bewapeningopjagende orde in stand houden: 'het militair-industriële complex'. De onderdrukking van dit systeem is niet enkel economisch en politiek, zoals ten tijde van Marx en Lenin, doch totalitair, omdat tegenwoordig elk mens tot in de schuilhoeken van zijn bewustzijn gemanipuleerd wordt. De mensen van vandaag zijn over heel de linie vervreemd van zichzelf, anonieme passanten voor elkaar, weinig meer dan een object, een ding, een nummer. De uitgeworpenen der aarde, tot wie Marx zich wendde, wisten nog van hun ketenen en kenden nog de klassenstrijd. De welgezetenen der wereld, waar Marcuse zich op richt, weten van niets. De doorsnee-burgers voelen zich happy, beneveld als ze zijn door de roes van de welvaart ('we hebben het toch zo goed met mekaar'), gemanipuleerd als ze worden door massamedia (beeldbuisverslaving), gedirigeerd als ze worden door een bemoeizieke staat (met haar repressieve tolerantie, d.i. elastische onderdrukking). Ze voelen zich happy, terwijl wereldcatastrofes bezig zijn zich over hun hoofden te voltrekken.

Met Marx ziet Marcuse de *geschiedenis* als dialectisch. Maar gelet op het bovenstaande mag in onze eeuw niet meer verwacht worden, dat uiterste druk (die niet gevoeld wordt) omslaat in revolutionaire bevrijding. De dialectiek zit muurvast. Iedereen heeft zich laten inpakken, ook de arbeidersklasse. Het revolutionaire subject is zoek. Iedere burger is medeplichtig aan het systeem, object èn subject van onderdrukking. Marcuses hoop is bij tijd en wijle gevestigd op scholieren en studenten, omdat dezen nog niet geheel verstrengeld zijn met de belangen van het systeem. Of hun opstandigheid iets zou kunnen uitwerken? 'It is nothing but a chance.'

Niet minder dan Marx schetst Marcuse de *mens* als voorwerp van onderdrukking. Het systeem heeft de mens van vandaag helemaal platgewalst: de 'een-dimensionale mens'. Toch is Marcuses mensbeschouwing meer door Freud dan door Marx gestempeld. Voor Marcuse is de mens niet geroepen tot arbeid en gemeenschapsvorming, tenzij wanneer hij gedwongen wordt.

Arbeid is een noodzakelijk kwaad, zo veel mogelijk terug te dringen. Gemeenschap is een knellende band, zo snel mogelijk te ontvluchten. De waanzinnige productiegroei en prestatiejacht van mensen die elkaar maar opzwepen, is tekenend voor de huidige onvrijheid. Niet de *homo faber* of de *homo socialis*, maar de *homo ludens* is Marcuses favoriet. De echte (niet van zichzelf vervreemde) mens is de ludieke mens, de speelse, creatieve enkeling, die toegeeft aan zijn erotische lusten en esthetische verlangens, die zich vrij voelt in zijn 'vrije' tijd.

In de lijn van Marx bepleit Marcuse een (ideologie-)kritische *wetenschap*. Deze 'kritische theorie' wordt echter vooral uitgewerkt als een kritiek op de heersende ('positivistische') wetenschap, die zich letterlijk blind staart op de positieve feiten, vooral op het massieve feit van de gevestigde orde. Zo wordt ze horig aan die orde. Kritische wetenschap kent ook de feiten, maar ziet ze als gerealiseerde mogelijkheden, omringd door alternatieve mogelijkheden. Feitelijke ontwikkelingen (b.v. de bewapeningswedloop) worden pas onontkoombare ontwikkelingen voor wie ze onontkoombaar waant. Het positieve (de feitelijke, gevestigde orde) zou het negatieve (negatie = neen-zeggen = we-nemen-het-niet-langer) moeten uitlokken. Bij de huidige, totalitaire onderdrukking wordt neen-zeggende, kritische wetenschap welhaast onmogelijk.

In het algemeen gesproken is de theorie van de Frankfurter Schule kritisch èn pessimistisch. Overheersend is de historistische idee van opgenomen te zijn in een omvattend historisch proces. Dit proces leek lange tijd georiënteerd aan mondiale bevrijding maar het is, o schrik, georiënteerd aan mondiale onderdrukking. Amper op weg naar het rijk der vrijheid, keert de mens terug naar een soort rijk der natuur, zo niet als rokende as in een nucleair rampgebied, dan toch als geoliede robot in een zinloos, gemanipuleerd bestaan.

Aan gruizels ligt de sciëntistische idee van een ontwikkelingswet der geschiedenis en van een voorspelbare toekomst. Eigenlijk is er geen toekomst, noch als wetenschappelijke zekerheid (Marx, Engels), noch als praktische leidraad (Lenin, Mao). De enige wetenschappelijke zekerheid is die van de positieve orde, die zichzelf met rationeel vernuft in stand houdt en die de toekomst heeft dichtgespijkerd. Evenals bij Hegel lijkt de wereldgeschiedenis aan haar eindpunt te zijn gekomen. Maar in de avondscheme-

ring vliegen de uilen van de wijze Minerva niet meer uit. Veeleer zoeken fladderende vleermuizen haar winterslaap.

Th. W. Adorno, medestander van Marcuse, heeft de kritische theorie inderdaad een winterslaap in het vooruitzicht gesteld. Ondertussen is deze theorie voor velen een 'eye-opener' geweest. Scherp hebben Marcuse en de zijnen de trekken van ontmenselijking geanalyseerd die eigen lijken te zijn aan de moderne, technocratisch-bureaucratische samenleving. Toch stel ik twee vragen. 1° Als de culturele ontwikkeling zo dreigend is, is er dan plaats voor pessimisme, is pessimisme nog moreel te rechtvaardigen? 2° Als het menselijk bewustzijn zo totaal gemanipuleerd wordt, is er dan plaats voor kritisch bewustzijn, is kritisch bewustzijn nog logisch te rechtvaardigen? Je kunt deze vragen ook aldus samenvatten: Is al het spreken over de terugkeer naar het rijk der natuur en over de onmondig geworden rede niet een faillietverklaring van de 'kritische theorie', ja symptoom van de crisis waarin heel het Westerse rationalisme terechtgekomen is?

Hoofdstuk VIII

IRRATIONALISTISCHE STROMINGEN

27 IRRATIONEEL SUBJECT IN CONTINGENTE SITUATIE

Eerder is ons gebleken, dat mensen als Lenin en Mao zich hebben doen kennen niet als filosofen van de rede maar als denkers van de daad. Daarin zijn het typische vertegenwoordigers van de 20e eeuw. In onze eeuw is het sedert Descartes gekoesterde rationalisme bij velen omgeslagen in *irrationalisme*. Men gelooft niet meer in de onbevooroordeelde, objectieve berekeningen van de (natuur-)wetenschappelijke rede, noch in de absolute morele maatstaven van de praktisch-zedelijke rede, noch in de speculatieve beschouwingen van het historisch bewustzijn onderweg. De rede wordt niet afgeschaft, maar wel gedegradeerd, soms gediskwalificeerd.

De overwegingen die hierbij een rol spelen, zijn niet ver te zoeken. Hebben niet Hegel en andere historisten (Dilthey, Troeltsch) laten zien, dat de geest evolueert in de geschiedenis en dat zijn maatstaven tijdgebonden en veranderlijk zijn? Hebben niet Comte en Marx laten zien, dat theorieën en ideologieën gebonden zijn aan een bepaalde maatschappijvormen, ja ook onbetrouwbaar en onderdrukkend kunnen wezen? Hebben niet Nietzsche en Freud ons er op opmerkzaam gemaakt, dat het menselijk intellect wordt voortgedreven door een diepere levenswil of door een onbewust driftleven? Stel, het menselijke bewustzijn wordt inderdaad bepaald door het tijdsbestek, het sociaal milieu of de instinctieve dieptelaag van de betrokken denker, kan er dan nog sprake zijn van zoiets als de autonome zelfbepaling van de rede? Zou in dat geval niet elk vogeltje zingen, zoals het gebekt of gekooid is?

Drie eeuwen na Descartes geloven velen dus niet meer in de zelfgenoegzaamheid van de rede. Men gelooft al evenmin aan het

redelijk bestel van de werkelijkheid of aan de zinvolle gang van de geschiedenis. Indien de mens zelf eerder wordt voortgedreven door een donker instinct dan door een helder bewustzijn, waarom zouden we dan nog mogen hopen op een redelijke wereld, op vooruitgang in de geschiedenis of op een lichtende toekomst, zoals Lessing, Hegel, Comte en Marx nog elk op zijn manier gedacht hebben? Reeds de uitbarsting van de eerste wereldoorlog en zeker ook de holocaust van de tweede wereldoorlog, gevolgd door bewapeningswedloop, bevolkingsexplosie, milieuvervuiling, wereldhonger en dictatuur van rechts en links, hebben het rationalistisch vooruitgangsgeloof in brede kringen weggevaagd.

Het échec van het rede-geloof is daarom zo ernstig, omdat ook het openbaringsgeloof van de joods-christelijke traditie voor velen is weggesleten. Met de christelijke mens-, wereld- en geschiedenisbeschouwing, die vanaf Augustinus, Thomas en Calvijn het Westen is gaan beheersen, hebben velen geen enkele affiniteit meer. In wat voor wereld leeft de mens eigenlijk?

Duidelijk is dit: Descartes staat ter discussie, met al zijn navolgers! Wat voor velen blijft is de mensbeschouwing (niet wereldbeschouwing) van de renaissance: Pico's geloof in het menselijke subject als vormgever en wetgever van zijn eigen bestaan. Doorgaans houdt men vast aan de volstrekte autonomie van de mens. Deze vrije, autonoom geheten mens beleeft zichzelf ondertussen als *irrationeel*. Het gebruik van dit woord steekt hier nauw! 'Irrationaliteit' betekent niet, dat de mens onredelijk is; hij is voorredelijk of bovenredelijk! 'Irrationaliteit' betekent, dat de mens niet in een positie is om te lopen aan de leiband van algemene rederegels, dat hij in vrijheid (overigens niet zonder zijn verstand te gebruiken) zijn beslissingen neemt. De irrationele mens staat bovendien in een wereld die evenmin redelijk of begrijpelijk is. Teveel schokken heeft de hedendaagse mens moeten verwerken om zich in een dergelijk optimisme te kunnen zonnen. De wereld is chaotisch, onsamenhangend, vergruizeld tot situaties. De situaties waarin een mens verzeild raakt, zijn doorgaans ondoorzichtig, beangstigend of absurd en altijd contingent (toevallig). Je kunt er geen peil op trekken.

De *grondthematiek* van het irrationalisme is dan ook anders dan die van het rationalisme. De vragen van Descartes, Kant, Hegel en Marx cirkelden alle om de vrijheids- dan wel bevrijdingsmoge-

lijkheden van de mens als rationeel subject ten overstaan van een geobjectiveerde, redelijk te begrijpen en te beheersen wereld. Dit rationalisme met zijn problematiek van vrijheid en beheersing heeft afgedaan. Vrijheid is niet redelijk, de werkelijkheid niet of slechts zeer ten dele rationeel te beheersen. Vrij is enkel het voorrationele subject, de menselijke persoon, voorzover deze tenminste creatief opereert in een wereld vol bedreigende en moeilijk beheersbare situaties. Dat mens en wereld, denksubject en kenobject, nog op elkaar zouden passen als een deksel op een bus, is een illusie. De afstand tussen mens en situatie is schier onoverbrugbaar. De situatie is zoals ze is. De mens is niet zoals hij is, hij kan keurend en kiezend ingrijpen in de situatie, voorzover hij zich tenminste niet door de situatie laat meeslepen. De mens moet dus zelf aan zijn leven zin geven, wellicht ook enige zin verlenen aan een wereld die als zodanig geen zin heeft: 'die Sinngebung des Sinnlosen'. Het grondthema dat we in allerlei irrationalistische filosofieën aantreffen, is dus dat van de mens als irrationeel subject ten overstaan van contingente situaties. Daarom staat hier ook niet de beheersingsproblematiek maar de zingevingsproblematiek centraal.

Als de meest pregnante stromingen binnen het irrationalisme stel ik achtereenvolgens (heel kort) aan de orde: het pragmatisme, de levensfilosofie en het existentialisme.

28 HET PRAGMATISME VAN JOHN DEWEY

Hoe kunnen we zin geven aan een werkelijkheid die zelf van redelijke zin ontbloot is? Laten we eerst luisteren naar het pragmatisme, een filosofie van Noord-Amerikaanse bodem (grondlegger C.S. Peirce). Van alle irrationalistische filosofieën is het pragmatisme nog het dichtst bij het rationalisme (het positivisme) blijven staan. Een van zijn bekendste woordvoerders is de wijsgeer JOHN DEWEY (1859-1952), bekend ook als de pedagoog van de z.g. 'Chicago-school'.

Volgens het pragmatisme staat de rede geheel in dienst van het praktijk-gerichte handelen van de mens. De rede is voor de mens eigenlijk niets anders dan wat klauwen of kaken zijn voor het dier, een praktisch instrument om zich in allerlei levensomstandigheden ('probleemsituaties') staande te houden, aldus Dewey. De natuurlijke of maatschappelijke omstandigheden vormen a.h.w.

een uitdaging ('challenge') waarop de mens een creatief en praktisch antwoord ('response') heeft te geven door het gebruik van de rede. Zo kunnen redelijke en wetenschappelijke inzichten van lieverlede evolueren (Dewey's filosofie heeft een darwinistische achtergrond). Ook Dewey's pedagogisch program berust in feite op niets anders dan op de confrontatie van het kind met praktische probleemsituaties, waarop het creatief moet leren reageren.

Wat van de mens in het algemeen gevergd wordt is aanpassing ('adaptation') in de actieve zin van het woord, d.w.z. aanpassing van de mens aan de omstandigheden door een ingrijpen in die omstandigheden. Bij zware overstroming vluchten dieren. De mens kan echter in zulke probleemsituaties ingrijpen, b.v. door aanleg van dijken. 'Adaptation' is dus tevens het aanpassen van de omstandigheden aan de mens. Zodoende kunnen echter nieuwe probleemsituaties ontstaan, b.v. een dijkdoorbraak. Deze dienen derhalve door een hernieuwde aanpassing ('readaptation') opgevangen te worden, b.v. door dijkverzwaring. Al met al is dit een voortgaand proces van praktische en pragmatische (d.i. bruikbare, nuttige) natuurbeheersing. Volgens Dewey is de kennis en beheersing van natuurlijke processen op die manier reeds ver gevorderd, de praktisch-pragmatische kennis en beheersing van maatschappelijke processen moet de mens nog leren, gefrustreerd als hij is door metafysische (onpraktische) denkbeelden, b.v. over een van God gewilde orde of over een ideale maatschappij der toekomst.

De pragmatistische waarheidsopvatting is instrumenteel en operationeel. Geen algemeen geldende, 'metafysische' waarheden mogen er uit de bus komen. Opvattingen moeten altijd soepel en voorlopig zijn, instrumenten ten dienste van de praktijk. Ons denken moet operationeel gemaakt kunnen worden: 'penser avec les mains' (om met Denis de Rougement te spreken). Waar is dat wat kan worden geveri-fiëerd, d.i. letterlijk: wat kan worden waar-*gemaakt*. Waar is wat bruikbaar en *nuttig* is!

Dewey heeft zich niet al te ver van Peirce verwijderd en steeds opvattingen op het oog gehad waarvan het nut (anders dan bij metafysische ideeën) wetenschappelijk verifiëerbaar zou zijn. Waar is wat wetenschappelijk bruikbaar is. Een andere leerling van Peirce, WILLIAM JAMES (1842-1910), nog steeds een van de populairste pragmatisten van Amerika, heeft daarentegen het

nuttigheidsbeginsel sterk verpsychologiseerd. James kan op die manier ook religieuze ervaringen 'verifiëren'. Als b.v. de mens die in God gelooft, gelukkiger is en beter opgewassen tegen tegenslagen dan de ongelovige, dan blijkt dit geloof metterdaad een bruikbaar, dus waar geloof, althans voor de betrokkenen, aldus James. James gunt dus ieder mens zijn eigen waarheid. Waar is wat *voor mij* profijtelijk is. In godsdienstige zaken opteert James zelf voor het polytheïsme, omdat het veelgodendom hem nog het meest houvast geeft als achtergrond van een wereld waarin allerlei situaties zozeer met elkaar op gespannen voet staan.

In het anti-metafysische en sterk subjectivistische denkklimaat van onze tijd, is het pragmatisme 'in'. In de lijn van Dewey: 'Als mijn theoretische modelletjes maar werken'! In de lijn van James: 'Als dit of dat geloof me maar iets doet'! Eerder ontdekten we zelfs allerlei pragmatistische tendenzen in het 'reële socialisme' van Moskou en Peking.

29 DE LEVENSFILOSOFIE VAN HENRI BERGSON

Met het pragmatisme verwant is de levensfilosofie. Ook zij zal zeggen: Waar is dat inzicht dat zich in de gegeven situatie waar laat maken. Maar in nog sterkere mate dan bij het pragmatisme, wordt dit inzicht gezien als scheppend inzicht en de situatie beleefd als een historische situatie in ontwikkeling. De levensfilosofie heeft nl. niet een darwinistisch-naturalistische, meer een hegeliaans-historistische achtergrond. Dus ziet ze de werkelijkheid als een doelgericht gebeuren, een teleologische evolutie, hoewel niet langer als een evolutie van de idee, de universele rede, maar van het scheppende leven.

De Franse levensfilosoof HENRI BERGSON (1859-1941) noemt de werkelijkheid zelf 'évolution créatrice'. Het geheim van deze evolutie is niet toegankelijk voor natuurwetenschappelijke of maatschappijwetenschappelijke begripsvorming. Wetenschappelijke begrippen zijn 'cinematografisch'. Ze kunnen de werkelijkheidsontwikkeling slechts van buitenaf fixeren in termen van 'le temps', d.w.z. door momentopnamen te maken van opeenvolgende posities en situaties is de tijd. Ze kunnen de evolutie echter niet vatten in termen van 'la durée', d.w.z. door de soms snel, soms traag verlopende tijdsduur innerlijk mee te maken. Wat

nodig is om het scheppende leven van binnenuit te verstaan, is empatische (invoelende), metafysische intuïtie (vgl. Leibniz). Bergson leert: De mens moet zich verplaatsen in de levenstroom ('s'installer dans le mouvement') door de richting naar het doel intuïtief te gissen en creatief mee te bepalen.

Het doel gissen kan ook betekenen: het doel missen. Ook in de levensfilosofie wordt duidelijk, hoezeer moderne mensen, na de troonsafstand van de rede, moeite hebben om aan algemeen geldende waarheden geloof te hechten. Of het scheppende denken waarheid oplevert, hangt af van de verdere ontwikkeling, zoals de verdere ontwikkeling (mede) afhangt van het scheppend denken. Wie de menselijke geestesontwikkeling actief gestalte wil geven in de ene richting, terwijl de levensstroom zich zijns ondanks ombuigt in een andere richting, die zit er naast. Naast de waarheid, want naast het leven. Waar is wat *levenskrachtig* is.

Het eerder genoemde leninisme en maoisme zijn - dat wordt nu wel duidelijk - bij allerlei pragmatistische trekjes toch in hoofdzaak marxistische varianten van de levensfilosofie. Men erkent niet langer algemeen geldende waarheden. Vaste dogma's over wereldgeschiedenis, wereldrevolutie en wereldcommunisme heeft men niet langer achter de hand. De werkelijkheid wordt gezien als een 'révolution créatrice'. Zich scheppend-revolutionair bewegen in de lijn van de proletarische beweging of van de communistische partij, dat is de altijd riskante opgave. De beruchte zelfbeschuldigingsprocessen onder het regime van Stalin en Mao zijn lang niet altijd hersenspoelingen geweest. Veelal kon de in ongenade gevallene niet anders dan volmondig erkennen 'fout' te zijn geweest: Hij zat in de beklaagdenbank, dus had hij de partijlijn gemist, dus was hij schuldig! Ook de regelmatige weerkerende behoefte om de feiten van het verleden te herschrijven, is geen gesjoemel, maar uitvloeisel van een waarheidsidee die het roerige leven der mensheid, gecentraliseerd in de beleidsontwikkelingen van de communistische partij, op de voet wil volgen.

30 DE EXISTENTIEFILOSOFIE VAN JEAN-PAUL SARTRE

Nergens komt het huidige irrationalisme in zo beklemmende vorm op ons af als in de existentiefilosofie. Bij vele aanhangers van deze richting heeft de mens welhaast geen grond meer onder de voeten,

Jean-Paul Sartre
Foto Roger Parry
Zie ook de tekst van Sartre: blz. 199-204

geen gemeenschap meer om zich heen, geen toekomst meer voor ogen. Er is overigens een grote verscheidenheid van existentiefilosofen, sommigen christelijk geinspireerd (Kierkegaard, de 19e eeuwse voorloper van het existentialisme), anderen in elk geval religieus georiënteerd (Jaspers), anderen uitgesproken atheïstisch (Sartre). Sommigen hebben ook duidelijke verbindingen met andere stromingen, b.v. Heidegger (met de fenomenologie) en de latere Sartre (met het marxisme). Hoe consistent al deze verbindingen zijn, laat ik buiten beschouwing. In het vervolg bepalen wij ons tot de oorspronkelijke opvattingen van Sartre.

JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980) heeft meer dan enige andere existentiefilosoof naam gemaakt, doordat hij zijn wijsgerige opvattingen tevens heeft uitgedragen in essays, romans en toneelstukken. Ook is hij bekend geworden door zijn politieke positiebepaling (tegenover de Vietnam-oorlog, de kernbewapening enz.).

Cruciaal is het begrip 'existentie'. Reeds in de Oudheid werd onderscheid gemaakt tussen de essentie en de existentie van een ding, d.w.z. tussen het wezen en het bestaan van iets. Het wezen drukt de kenmerkende eigenschappen van iets uit, de existentie het voorhanden- zijn. Zo is de vraag wàt eenhoorns zijn een vraag naar de essentie; de vraag òf er eenhoorns zijn een vraag naar de existentie. De filosofen van het rationalisme hebben dit onderscheid veelvuldig toegepast op de mens: Het wezen van de mens was redelijk, zedelijk o.i.d., de existentie van de mens werd als vanzelfsprekend meegenomen.

Sartre stelt, dat je over de mens zo niet mag spreken. De mens heeft geen wezen; hij is net zo vaak onredelijk als rationeel, net zo vaak immoreel als zedelijk. De mens is niet van een etiket (wezensformule) te voorzien. En dat niet, omdat hij een mengvorm is van redelijk en onredelijk etc., maar omdat hij - renaissancistisch gesproken - zijn lot in eigen handen heeft te nemen. In de concreetheid van zijn handelen dient de mens zijn eigen wezen eerst te ontwerpen. Door te leven moet hij bij wijze van spreken zijn eigen etiket gaan invullen. Een ding is in zichzelf besloten (l'en-soi): het is wat het is. Een mens is onderweg (le pour-soi): hij wordt wat hij kiest. Eigenlijk heeft alleen de mens een existentie (ek-sistentie = (letterlijk) buiten zichzelf gaan staan), omdat hij onderweg is en door zijn keuzevrijheid voortdurend op zijn toe-

komst anticipeert. De mens existeert als voor-redelijke keuzevrijheid. Niet door vaste formules maar al existerende is hij doende zijn wezen in te vullen. Dus zegt Sartre: 'L'existence précède l'essence', d.i. het bestaan gaat aan de wezensbepaling vooraf.

Bij alle existentiefilosofen is de mens fundamenteel betrokken op de concrete leefwereld, de situatie. Bij Heidegger wordt deze betrokkenheid nog sterk beleefd in termen van zorg en verantwoordelijkheid. Bij Sartre wordt de wereld (het starre, in zichzelf gesloten zijn) veelzins als vijandig ervaren. 'De wereld is als een log dier, dat zich wil laten neervallen op de nietige menselijke existentie.' Ook de medemens als vrije existentie wordt al gauw als opdringerig en bedreigend ervaren. Uiteindelijk ziet Sartre de mens als geheel op zichzelf teruggeworpen. De zingeving aan een zinloze situatie voert tot niets: 'De mens is een nutteloze hartstocht.' Sartre nadert het nihilisme.

Sartre is irrationalist. Uiteraard kan niet de rede, ook niet de geschiedeniswetenschap, uitsluitsel geven over wat aan alle beredenering voorafgaat, t.w. de existentie en haar verbeten verbondenheid met de wereld. Bij alle existentiefilosofen spreken existentiële grondstemmingen het laatste woord: angst, twijfel, schuldgevoel, walging, wanhoop enz. Het zijn zulke grondstemmingen die de mens met de neus op zijn eigen, eenzame keuzevrijheid drukken.

In deze existentiële grondstemmingen ligt een nieuw waarheidsbegrip besloten, nl. om volstrekt eerlijk met jezelf om te gaan. Waar is wat diep uit jezelf komt, wat eigenlijk (authentiek) is, wat je niet is aangepraat door anderen. Kortom, waar is wat *waarachtig* is. Dus is het existentialisme een fel protest tegen de moderne massacultuur, waarin als hoogste wijsheid geventileerd wordt wat 'men' (de krant, de kerk, de partij) beweert. De massamens is existentiëel vervreemd van zichzelf, oneigenlijk, niet open voor zichzelf, op de vlucht voor eigen keuze-mogelijkheden en dus in Sartres vocabulaire een 'lafaard' of een 'smeerlap' en in elk geval 'te kwader trouw'.

De vraag rijst, of Sartre hier toch niet, ondanks zijn ontkenning, over anderen een moreel oordeel velt. En op de achtergrond schuilt een nog veel algemenere vraag, nl. of een filosofie, gebaseerd op puur subjectieve grondstemmingen, meer dan autobiografisch zou kunnen zijn. Zou b.v. een oerjoodse of oerchriste-

lijke categorie als van de hoop (de joodse denker Ernst Bloch: 'das Prinzip Hoffnung') niet even waarachtig kunnen zijn als een stemming van wanhoop? Zou de beleving van vrijheid als opengaand naar anderen (de katholieke denker Gabriel Marcel: 'disponibilité') niet minstens even authentiek kunnen zijn als een vrijheidsbeleving die opgaat in 'zelfkeuze' en 'zelfontwerp'?

Zulke vragen raken niet alleen de authentieke zelfbeleving, impliciet betreffen ze ook een authentieke duiding van de wereld. Is het zijn zinloos, de wereld om van te walgen? Inderdaad, er is zinloos leed, uitzichtloos lijden, mateloos verdriet. Calvijns spreken over de wereld als 'wonderbaar kunstwerk' zal velen net iets te gemakkelijk voorkomen.Maar heeft de wijsbegeerte toch niet vanaf Plato zich telkens weer opgetrokken aan de verwondering over al wat is? Kan de wereld niet ook oprecht verstaan worden als taalgebeuren (H.-G. Gadamer), als creatuurlijke zin (H. Dooyeweerd), als 'nieuwe geborgenheid' (O.F. Bollnow)? Waarom zou dit beleven minder oprecht zijn dan Sartres sneer over de wereld als 'gore marmelade'?

Hiermee wordt niet gesuggereerd, dat gegronde verwachtingen in staat zouden zijn de ernst van existentiële afgrondervaringen, die Sartre, Dostojewski e.a. zo indringend gepeild hebben, te ontkrachten. Nog minder wordt gesuggereerd, dat beide typen van ervaring elkaar zouden kunnen ontkrachten. De vraag is slechts, wat anterieur (principieel eerder) is: ervaring van zin dan wel ervaring van zinloosheid. De wijsbegeerte kan hier niet het laatste woord spreken, indien we het tenminste met Sartre eens zijn, dat wijsgerige reflectie vanuit voorrationele grondstemmingen (men zou hier ook kunnen invullen: vanuit levensbeschouwelijke overtuigingen) vertrekt.Wijsgerig kan echter wel gevraagd worden, of niet de ervaring van zinloosheid en zinledigheid daarom zo schokkend voor ons is, omdat ze een feitelijke frustratie is van *existentieel aanwezige zin-verwachtingen*. Zou ooit het omgekeerde beweerd kunnen worden?Kan de hardnekkige hoop waarmee de mensheid haar lijdensweg door de geschiedenis gaat, ooit vanuit fundamentele wanhoop verstaan worden? Kan de onbevangen verwachting waarmee reeds het kleine kind zijn weg door de grote wereld zoekt, ooit vanuit weerstand of walging geduid worden? En spreekt het bloed van martelaren op de fusillade-plaats niet van nog iets anders dan van menselijke zelfrealisatie ten overstaan van bruut geweld?

Ten besluite

In de inleiding stelden we - en onze ontdekkingsreis door de nieuwere wijsbegeerte heeft deze stelling alleen maar kunnen bevestigen - dat filosofie in de academische zin van het woord een wetenschappelijk métier is, maar wel beoefend vanuit een bepaalde levensbeschouwing. Dat geeft haar mogelijkheden aan, dat geeft ook haar grenzen aan. Kritische vragen, zoals die hier aan het eind van ieder hoofdstuk geformuleerd zijn, kan en moet de filosofie opwerpen teneinde elke ingenomen positie op haar implicaties en consequenties te doordenken. Maar ook een voortgaande kritiek leidt nooit tot een éénduidige filosofische positie; ook in haar kritiek blijft de filosofie betrokken op een dieper voorwetenschappelijk levensperspectief. Filosofie kan slechts oriënteren inzake perspectieven en hierop gebaseerde opvattingen, zelf kan ze geen levensbeschouwelijk perspectief uit eigen middelen construeren. Zo vaak ze dit toch probeert te doen - de 'wissenschaftliche Weltauffassung' van de Wiener Kreis en de 'wissenschaftliche Weltanschauung' van het marxisme-leninisme vormen slechts twee in het oog springende voorbeelden - verkoopt ze knollen voor citroenen.

Een oriëntatie in de nieuwe filosofie laat zien, hoe de hoofdlijn van de Westerse wijsbegeerte begonnen is bij een renaissancistische levensovertuiging, waar zelfs Sartres existentialisme nog inspiratie uit put. Nu het hedendaagse denken veelszins op een dood spoor lijkt te zijn terechtgekomen, is een *grondige herbezinning* op het wijsgerig vertrekpunt meer dan ooit noodzakelijk. Een grondige herbezinning zal echter niet, zoals tegenwoordig gebruikelijk is, eenvoudig kunnen aanknopen bij de zg. crisis van de rede. Hoe ernstig en ingrijpend deze crisis ook metterdaad is, een herbezinning hierop zou ons doen blijven wankelen tussen de zo kwetsbare en kritiseerbare posities van rationalisme en irrationa-

lisme. Achter de crisis van de rede verbergt zich de identiteitscrisis van de Westerse *mens*.

Een herbezinning is noodzakelijk die reikt tot aan de wortels van de Westerse wijsbegeerte en die dus uitdrukkelijk de vraag aan de orde stelt naar de 'condition humaine'. Wat is de positie van de mens in de wereld? Hierbij kan de antropocentrische mensbeschouwing van de renaissance niet buiten schot blijven, net zo min trouwens als de rivaliserende opvattingen die zich binnen de Westerse traditie sedert eeuwen hebben doen gelden vanuit Grieks-scholastieke en joods-christelijke bron. Moet het renaissancistisch antropocentrisme klakkeloos gecontinueerd worden of is de tijd aangebroken voor een 'decentrering van het menselijk subject' (de term is van Michel Foucault)? Heeft de mens wellicht zijn diepste grond buiten zichzelf en is hij 'exterritoriaal' (de term is van Ernst Bloch)? Moeten we, nog anders gezegd, niet gaan wennen aan de idee van 'appartenance', (d.i. van een fundamenteel en vertrouwelijk toebehoren van de mens) aan een zijn dat hem op mysterieuze wijze omvat (de term is van Gabriel Marcel en Paul Ricoeur)?

Filosofie kan niet vrijblijvend beoefend worden. Een oriëntatie in de filosofie is meer dan een rondgang in een museum van oudheden, zo heb ik van de aanvang af gesteld. Filosofie wil onze blik verbreden, ons handelen heroriënteren. De ontdekkingsreis die we ondernomen hebben confronteert ons uiteindelijk met ... onszelf. Wie ben ik en wat is de plaats van mij en mijn medemensen in een wereld onderweg? Moet onze 'condition humaine' doorlicht worden vanuit de menselijke subjectiviteit of dienen we haar te zien in het licht van een kosmologische ordening, een dialogisch verbond of een creatuurlijke respons? Me dunkt, hier zullen levensbeschouwelijke keuzes moeten worden gemaakt die, hoe ze ook uitvallen, wijsgerige verantwoording vergen. We leven nu eenmaal in een tijd waarin niets meer vanzelfsprekend is.

PERSOONSREGISTER

Adam, 11
Adorno, Theodor Wiesengrund, 113
Archimedes, 2, 28
Aristoteles, 11, 17, 21-22, 30, 60, 66
Augustinus, Aurelius, 57, 115
Ayer, Alfred Jules, 91

Bacon, Francis, 9, 25, 69
Basedow, Johann Bernhard, 56
Bentham, Jeremy, 91
Bergson, Henri, *118-119*
Berkeley, George, *45-46*, 47
Bernstein, Eduard, 107
Bloch, Ernst, 123, 125
Blondel, Maurice, 20
Boccacio, Giovanni, 8
Bollnow, Otto Friedrich, 123
Bruno, Giordano, 8, *13-14*, 23, 33-34

Calvijn, Johannes, 14, *18-20*, 24, 27, 76, 115, 123
Carnap, Rudolf, 91, 93
Chroetsjow, Nikita, 108
Comte, Auguste, *82-90*, 92, 102, 114-115
Confucius, 108
Copernicus, Nicolas, 21, 64
Cusanus, Nicolaus, 8, *12-13*, 14, 16, 22, 34

Dante Alighieri, 8
Darwin, Charles Robert, 78, 81, 106
Deng Xiaoping, 109
Descartes, René, 5, *26-31*, 32-33, 35-37, 41, 43-44, 57. 59-60, 64, 66, 77, 80, 84, 89, 96, 114-115
Dewey, John, *116-117*, 118
Dilthey, Wilhelm, 4, 7, 114

Dooyeweerd, Herman, 20, 123
Dostojewski, Fjedor Michailowitsj, 123

Edwards, Jonathan, 20
Engels, Friedricht, 99, *106*, 112
Erasmus, Desiderius, 11

Feuerbach, Ludwig, 100, 105
Fichte, Johann Gottlieb, *70-71*, 72-73, 76-78, 80
Foucault, Michel, 125
Frederik II de Grote van Pruisen, 50
Freud, Sigmund, 111, 114

Gadamer, Hans-Georg, 4, 123
Galilei, Galileo, 22
Gandhi, Mahatma Mohandas Karamachand, 1
Geulincx, Arnold, *31-32*
Gorbatsjow, Michael, 108

Habermas, Jürgen, 109
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 7, 70, *73-76*, 77-81, 84-85, 99, 101-102, 112, 114-115
Heidegger, Martin, 90. 96, 121-122
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 7, 70,
Hitler, Adolf, 109
Hobbes, Thomas, *31-32*
Hume, David, 40, 45, *46-50*, 51, 59-60, 62-64, 90
Husserl, Edmund, 4

James, William, *117-118*
Jezus Christus, 8, 15, 17
Jaspers, Karl, 4, 121

Kant, Immanuel, 3, 5, 38, 53, *57-69*, 70-73, 76-80, 83-84, 90, 92, 102, 115
Kepler, Johannes, 22
Kiergegaard, Søren Aabye, 121
King, Martin-Luther, 1
Kloos, Willem, 71
Kuhn, Thomas, 4
Kuyper, Abraham, 20

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *32-37*, 119
Lenin, Wladimir Iljitsj Oljanow, *106-108*, 111-112, 114
Lessing, Gotthold Ephraim, *53-56*, 68, 85, 115
Locke, John, *40-45*, 46-47, 50, 52, 56-57, 59-60, 90, 104
Luther, Maarten, 14, *15-17*, 20, 27

Malebranche, Nicolas, *31-32*
Mao Ze Dong, 106, 108-109, 112, 114, 119
Marcel, Gabriel, 123, 125
Marcuse, Herbert, *109-113*
Maritain, Jacques, 20
Marx, Karl, 85, 88, *98-106*, 107-109, 111-112, 114-115
Michelangelo, 8
Mill, John Stuart, 83, *90-91*, 92

Napoleon Bonaparte, 70, 79
Newton, Isaac, 21-22, 30, 35
Nietzsche, Friedrich, 114

Peirce, Charles Sanders, 116-117
Pestalozzi, Johann Heinrich, 56
Petrarca, Francesco, 8
Pico della Mirandola, Giovanni, 8, *9-11*, 17, 69, 115
Plato, 11, 57, 123
Polanyi, Michael, 4
Proudhon, Pierre Joseph, 102
Ptolemaeus, Claudius, 21
Pythagoras, 2, 63-64

Raffael Sanzio, 8
Reid, Thomas, 20
Ricoeur, Paul, 125
Rostand, Edmond, 49
Rougemont, Denis de, 117
Rousseau, Jean-Jacques, 40, 50, *51-53*, 56
Ryle, Gilbert, 31

Saint Simon, Claude-Henry de, 102
Sartre, Jean-Paul, *119-123*, 124
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 70, *71-72*, 73, 76-78, 80
Schleiermacher, Friedrich Daniël Ernst, 52, 68
Schweitzer, Albert, 1
Spinoza, Baruch, *31-32*, 33, 72
Stalin, Joseph Wissarionowitsj Dzoegasjwili, 108, 119

Teilhard de Chardin, Pierre, 33
Thomas van Aquino, 16-17, 57, 59, 66, 115
Titiaan, Vecellio, 8
Troeltsch, Ernst Peter Wilhelm, 114
Trotsky, Lew Dawidowitsj, 107

Vico, Giambattista, 80
Vinci, Leonardo da, 8
Voltaire, 40, *50-51*, 53

Willem van Occam, 17
Willem III van Oranje, 40
Wittgenstein, Ludwig, 4, 91, 93, *94-97*
Wyttenbach, Daniël, 62

Wijsgerige teksten

G. Pico Della Mirandola
Over de waardigheid van de mens

(BIJ HOOFDSTUK I)

In Arabische geschriften heb ik gelezen, eerwaarde vaders, dat de Saraceen Abdalla, toen hem gevraagd werd wat hem op dit schouwtoneel der wereld het meest bewonderenswaardig leek, geantwoord heeft: 'niets [is] bewonderenswaardiger dan de mens.' Met deze uitspraak correspondeert het bekende gezegde van Mercurius: 'Een groot wonder, o Asclepius, is de mens.'

Toen ik over de zin van deze woorden nadacht, leken mij de diverse uitspraken van vele lieden over de voortreffelijkheid der menselijke natuur onbevredigend. Zo bijvoorbeeld de opvatting dat de mens de middelaar tussen de schepselen is, verwant aan de hogere en koning der lagere; dat hij de vertolker der natuur is door de scherpte van zijn zinnen, de speurkracht van zijn rede en het licht van zijn vernuft; [of ook dat hij] de schakel [is] tussen bestendige eeuwigheid en vluchtige tijd, of zoals de Perzen zeggen: 'het cement, ja de huwelijksband der wereld', 'weinig minder dan de engelen' naar het getuigenis van David.

Grote kwaliteiten waarlijk, maar niet de belangrijkste, niet die welke terecht de hoogste bewondering voor zich opeisen. Immers waarom zouden wij dan niet de engelen zelf en de zalige hemelkoren nog meer bewonderen?

Ik heb, meen ik, tenslotte begrepen, waarom de mens het gelukkigste wezen is en bijgevolg alle bewondering waard, en ook wat per slot de positie is die hij in de rangorde van het heelal door het lot verkregen heeft - benijdenswaard niet slechts voor de dieren maar voor de sterren, voor de bovenwereldlijke geesten. Het klinkt ongelooflijk en verbazingwekkend. Hoe zou het niet? Want ook hierom kan men terecht denken en verkondigen dat de mens een groot wonder is, een waarlijk bewonderenswaardig wezen. Dus luistert, eerwaarde vaders, hoe het hiermee staat en leent welwillend met de u eigen menslievendheid het oor aan mijn betoog.

Reeds had de Opperheer, de Schepper onze God, dit werelds bouwwerk dat wij zien, deze heilige tempel van zijn goddelijkheid geschapen naar de wetten van een verborgen wijsheid. Het bovenhemelse gebied had hij met Geesten (of Ideeën) getooid; met eeuwige zielen de etherische sferen verlevendigd; de delen der benedenwereld vol uitwerpselen, droesem en bezinksel had hij met een menigte dieren van allerlei soort bevolkt.

Toen de Schepper dit alles echter voltooid had, wenste Hij dat er iemand was die de structuur van zo'n geweldig werk kon overwegen, de schoonheid ervan kon beminnen en de grootheid bewonderen. Daarom dacht Hij, toen alles reeds was voltooid (zoals Mozes en Timaeus getuigen) tenslotte aan de schepping van de mens.

Maar onder de oermodellen was er niet één naar welke hij een nieuwe telg boetseren kon, in zijn schatkamers niets wat hij een nieuwe zoon als erfdeel mee kon geven en geen verblijf in heel de wereld, waar die beschouwer van het heelal zou kunnen zetelen. Want alle plaatsen waren vol, ze waren alle uitgedeeld aan de hoogste, de middelste en de laagste rangen. Maar het zou niet stroken met zijn vaderlijke macht als een impotente man tekort te schieten bij de laatste teling; niet met zijn wijsheid, als hij in een noodzakelijk geval zou weifelen uit radeloosheid; niet met zijn weldadige liefde, als hij, die bestemd was aan anderen de goddelijke milddadigheid te prijzen, gedwongen was die ten aanzien van zichzelf te laken. En tenslotte besloot de algoede Schepper dat degeen aan wie Hij niets aparts, niets eigens geven kon, beschikken zou over het totaal van wat afzonderlijk aan ieder schepsel was geschonken. Dus nam Hij genoegen met de mens als een werkstuk, niet naar afzonderlijk patroon gevormd, plaatste hem in 's werelds middelpunt en sprak tot hem aldus:

'Wij hebben u, o Adam, geen bepaalde woonplaats, geen eigen aangezicht, geen enkele speciale taak gegeven, opdat ge die woonplaats, dat aangezicht en die taak die ge verkiest, verwerven en bezitten zult naar uw eigen wil en wens. Voor alle andere wezens is de natuur vastomlijnd en binnen de door ons voorgeschreven wetten beperkt. Gij zult die voor uzelf bepalen, door geen grenzen belemmerd, naar eigen vrije wil, waaraan ik u heb toevertrouwd. Ik heb u midden in het heelal gezet, opdat ge van daaruit gemakkelijker alles rondom u zien kunt wat er in de wereld is. En We hebben u niet hemels of aards, niet sterfelijk of onsterfelijk ge-

maakt, opdat ge als een vrij en soeverein kunstenaar uzelf boetseert en modelleert in de vorm, die ge verkiest. Het staat u vrij naar het lagere, het dierenrijk te ontaarden; maar ge kunt u ook verheffen naar het hogere, het goddelijk rijk door eigen wilsbeschikking.'

Welk een grootmoedigheid van God de Vader! Welk een wonderbaarlijk geluk voor de mens, dat het hem vergund is te hebben wat hij wenst, te zijn wat hij wil. De dieren brengen bij hun geboorte, zoals Lucilius zegt, uit de buik van de moeder mee, alwat ze zullen bezitten. De hemelse geesten zijn van het begin af aan of spoedig daarna aangewezen op dat, wat ze in alle eeuwigheden zullen zijn. Maar God heeft ín de mens bij zijn geboorte zaden van alle mogelijkheden en kiemen van elk soort leven gelegd. En die welke ieder zelf opkweekt, zullen ín hem groeien en hun vruchten voortbrengen. En als dat slechts plantaardige kiemen zijn, wordt hij gelijk een plant; als het alleen de zinnelijke zijn, wordt hij een bruut, een beest. Kweekt hij de kiemen der redelijkheid, dan wordt hij een hemels wezen. En als hij die van het intellect, dat is het inzicht en de wijsheid kweekt, wordt hij een zoon van God. Maar als hij, met niemands lot tevreden, zich terugtrekt op het centrum van de eigen wezenseenheid, wordt hij één van geest met God en zal hij in de eenzame ondoorgrondelijkheid des Vaders die boven alles verheven is, allen overtreffen.

Wie zou die kameleon, die wij zijn, niet bewonderen? Of liever: wie zou iets anders meer bewonderen dan hem? Niet ten onrechte heeft Asclepius van Athene dan ook gezegd, dat de mens op grond van dit wisselend aspect en van een natuur, die zichzelf omvormen kan, in de mysteriën door Proteus wordt gesymboliseerd. Vandaar die beroemde gedaantewisselingen bij de Hebreeërs en Pythagoreeërs. Immers de meer geheime theologie der Hebreeërs laat bijvoorbeeld de heilige Enoch veranderen in een engel Gods en weer anderen in andere goddelijke geesten. De Pythagoreeërs laten misdadige mensen de gedaante van beesten aannemen en als men Empedocles gelooft, zelfs van planten. In navolging hiervan liet Mohammed niet af te verkondigen, dat wie afweek van de goddelijke wet, veranderde in een beest. En terecht; want niet de bast maakt de plant maar de botte en ongevoelige natuur; niet de dikke huid maakt de dieren maar de redeloze zinnelijke aard; niet het bolvormig lichaam maakt de hemel maar het juiste inzicht;

niet de scheiding van het lichaam maakt de engel maar de wijsheid van geest. Als ge derhalve iemand die aan zijn buik is overgeleverd, over de grond ziet kruipen, is het een struikgewas en niet een mens, wat ge ziet. Als ge iemand als door Calypso verblind ziet door ijdele zinsbegoochelingen, betoverd door prikkelende verlokkingen en aan zinnelijke lusten verslaafd, is het een redeloos dier en niet een mens, wat ge ziet. Als ge echter iemand ziet die op de juiste wijze der filosofen alles bekijkt en ontleedt, vereer hem dan; want hij is een hemels wezen, niet een aards. En ziet ge iemand die het zuivere schouwen bedrijft, van het lichaam niet wetend, in het diepst van de geest teruggetrokken, dan is het geen aards en geen hemels wezen maar een verhevener nog, een god met menselijk vlees bekleed. Is er dan nog iemand die de mens niet een wonder zou noemen?

Uit: Giovanni Pico della Mirandola e Concordia,
Over de menselijke waardigheid.
Arnhem, Van Loghum Slaterus, 1968, pp. 9 - 13.
Vertaling: J. Hemelrijk (gecorrigeerd).

J. Calvijn

Het verduisterde verstand, de Schrift en de wijsbegeerte

(BIJ HOOFDSTUK I)

Zo zenden dus in het bouwwerk der wereld zoveel brandende lampen te vergeefs hun licht tot ons om de heerlijkheid van de Maker te doen uitkomen: die ons van alle kanten zo bestralen, dat ze toch op zichzelf ons geenszins op de rechte weg kunnen leiden. Zij wekken ongetwijfeld wel enige vonken op, maar die worden gedoofd, voordat ze een voller glans uitstralen. [....]

Hoezeer wij nu in natuurlijk vermogen te kort schieten, om tot de zuivere en klare kennis Gods op te stijgen, is toch, omdat de zonde van traagheid in ons is, alle uitvlucht afgesneden. Immers wij kunnen niet zó onwetendheid voorwenden, of altijd overtuigt ons geweten ons van nalatigheid en ondankbaarheid. Het is me wel een fraaie verdediging, waard om te worden aanvaard, wanneer de mens voorwendt, dat hem de oren ontbroken hebben tot het horen van de waarheid, tot het verkondigen van welke de stomme schepselen meer dan heldere stemmen ten dienste staan; wanneer hij aanvoert, dat hij met de ogen niet kan zien wat schepselen zonder ogen bewijzen; wanneer hij zwakheid van verstand als verontschuldiging bijbrengt, waar alle redeloze schepselen onderwijzen. Daarom worden wij terecht van elke denkbare verontschuldiging uitgesloten, omdat wij zwervend en dolend afdwalen, hoewel alles de rechte weg wijst.

Evenwel, hoezeer het ook op rekening van de gebrekkigheid der mensen geschreven moet worden, dat ze de kiem der Godskennis, die door een wonderbaar kunstwerk der natuur in hun geest is gestrooid, weldra bederven, opdat ze niet tot goede en gave vrucht komt, toch is het volkomen waar, dat door die blote en eenvoudige getuigenis, welke op heerlijke wijze door de schepselen van Gods roem wordt gegeven, wij geenszins voldoende onderwezen worden. Want zodra wij een geringe teug van de Godheid hebben geproefd uit de beschouwing der wereld, richten wij,

met voorbijgaan van de ware God, in zijn plaats droombeelden en hersenschimmen op, en de lof van rechtvaardigheid, wijsheid, goedheid en macht ontnemen wij aan de bron zelf en brengen hem hierheen en gindsheen over. Zijn dagelijkse daden verder verduisteren wij of verdraaien wij door ze verkeerd te waarderen zó, dat wij aan die daden hun eigen heerlijkheid, en aan Hem, die ze verricht, de verschuldigde lof ontnemen.

Derhalve, ofschoon de ondankbaarheid der mensen meer dan genoeg van alle verdediging beroofd wordt door die glans, die aan de hemel en op de aarde aller ogen treft, en ook al plaatst God, om het menselijk geslacht in dezelfde staat van beschuldiging te stellen, aan allen zonder uitzondering zijn Godheid, afgebeeld in de schepselen, voor ogen, is het toch noodzakelijk, dat er een ander en beter hulpmiddel bijkomt, dat ons op juiste wijze voert tot de Schepper der wereld zelf. Daarom heeft Hij niet zonder reden het licht van zijn Woord er aan toegevoegd, opdat Hij daardoor tot zaligheid zou bekend worden. En dit voorrecht heeft Hij hen waardig gekeurd, die hij dichter en vertrouwelijker tot zich wilde verzamelen. Want omdat Hij zag, dat de gemoederen van allen door een ongestadige en onstandvastige bewegelijkheid werden rondgevoerd, heeft Hij, nadat Hij de joden zich tot een bijzondere kudde had uitverkoren, hen met een afsluiting omgeven, opdat ze niet op de wijze der anderen zouden vergaan. En niet zonder reden houdt Hij ons door hetzelfde middel bij zijn zuivere kennis; want anders zouden weldra ook zij vervloeien, die meer dan anderen schijnen vast te staan. Immers evenals oude lieden, of ooglijders, en allen, die slechte ogen hebben, al houdt men hun het allerschoonste boek voor, ternauwernood, ofschoon ze wel zien, dat er iets geschreven staat, twee woorden kunnen saamvoegen, maar wanneer ze een bril opzetten, daardoor geholpen duidelijk beginnen te lezen, zo verzamelt de Schrift de kennis van God, die zich anders verward in onze geest bevindt, verdrijft de duisternis en toont ons duidelijk de ware God. [...]

Dit nu is iets groots, dat wij Gode geheiligd en toegewijd zijn, opdat wij daarna niets denken, spreken, overwegen en doen, dan wat tot zijn eer strekt. Want wat geheiligd is, wordt niet zonder groot onrecht tegenover Hem aangewend tot onheilig gebruik. Indien wij niet van onszelf zijn, maar van de Here, dan is het

duidelijk, welke dwaling ontvlucht moet worden, en waarheen al de handelingen onzes levens gericht moeten worden. Wij zijn niet van onszelf: laat dus niet onze rede of wil in onze plannen en daden heerschappij voeren. Wij zijn niet van onszelf: laat ons dus niet ons dit ten doel stellen, dat wij zoeken wat ons naar het vlees nuttig is. Wij zijn niet van onszelf: laat ons dus, voorzover het mogelijk is, onszelf en al het onze vergeten. Aan de andere kant, wij zijn van God: laat ons dus Hem leven en sterven. Wij zijn van God: laat dus zijn wijsheid en wil al onze handelingen leiden. Wij zijn van God: laat dus tot Hem, als tot het enige rechte doel, alle delen van ons leven streven.

O, welk een vordering heeft hij gemaakt, die geleerd heeft, dat hij niet van zichzelf is en de heerschappij en het bestuur over zichzelf aan zijn eigen verstand onttrokken heeft, om het Gode toe te kennen. Want evenals dit de meest doeltreffende pestziekte is tot verderf der mensen, dat zij zichzelf gehoorzamen, zo is de enige haven der redding niets te weten en niets te willen van zichzelf, maar slechts de Here te volgen, waar Hij voorgaat. Dit zij dus de eerste trap, dat de mens van zichzelf afwijkt, opdat hij de gehele kracht van zijn verstand richte op gehoorzaamheid aan de Here. Gehoorzaamheid zeg ik, niet alleen die, welke in gehoorzaamheid aan het Woord gelegen is , maar die, waardoor het hart des mensen, ontbloot van zijn eigen vleselijk gevoelen, zich geheel bekeert tot de wil van Gods Geest.

Deze verandering, die Paulus de vernieuwing des gemoeds noemt (Ef. 4 : 23), heeft geen enkele wijsgeer gekend, hoewel zij de eerste ingang tot het leven is. Want zij stellen alleen de rede tot tot bestuurster over de mens, zij menen, dat naar haar alleen geluisterd moet worden, kortom aan haar alleen dragen zij op en laten zij over de bevelvoering over de zeden; maar de Christelijke wijsbegeerte beveelt haar te wijken uit haar plaats en zich te onderwerpen en onderdanig te zijn aan de Heilige Geest; opdat de mens niet meer zelf leve, maar Christus in zich late leven en regeren (Gal. 2 : 20).

Uit: Johannes Calvijn,
Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst, I.5.14, 15; 6.1; III.7.1.
Delft, W.D. Meinema, z.j., 10e druk, pp. 35 - 37, 184 - 185.
Vertaling: A. Sizoo.

R. Descartes
Vier regels voor het filosoferen

(BIJ HOOFDSTUK II)

Toen ik jonger was had ik uit verschillende onderdelen van de filosofie de logica bestudeerd en uit de wiskunde de meetkundige analyse en de algebra, drie kunden of wetenschappen die iets schenen te zullen bijdragen tot mijn oogmerk. Toen ik ze echter nader beschouwde, merkte ik op dat wat de logica aangaat, haar sluitredenen en de meeste van haar andere leringen eerder dienen om anderen de dingen uit te leggen die men zelf weet, of zelfs als de [rekenkundige] kunst van [de middeleeuwse denker] Lullus om zonder oordeel te spreken over die welke men niet weet, in plaats van ze te leren. En hoewel zij inderdaad vele zeer ware en zeer goede voorschriften bevat, zijn er evenwel zovele andere daaronder gemengd, die schadelijk of overbodig zijn, dat het bijna even moeilijk is ze eruit los te maken als een Diana of Minerva uit een blok marmer te houwen, dat nog geen voorbewerking heeft ondergaan. Wat verder de analyse der Ouden en de algebra van de nieuweren betreft, behalve dat zij zich uitstrekken tot een zeer abstracte stof die van generlei nut schijnt te zijn, is de eerstgenoemde altijd zo gebonden aan de beschouwing der figuren, dat zij het verstand niet kan oefenen zonder de verbeelding sterk in beslag te nemen; en wat de laatste betreft, heeft men zich zo onderworpen aan bepaalde regels en bepaalde cijfers, dat men er een verwarde en duistere kunst van gemaakt heeft die de geest verwart, in plaats van een wetenschap die hem vormt.

Dit werd aanleiding dat ik meende een andere methode te moeten zoeken, die de voordelen van deze drie zou bezitten en tevens vrij zou zijn van hun gebreken. En zoals de veelheid der wetten dikwijls aan de ondeugden een verontschuldiging biedt, zodat een staat beter geregeld is als er weinig wetten zijn die echter nauwgezet in acht genomen worden, zo geloofde ik ook dat in plaats van dat grote aantal voorschriften waaruit de logica is

samengesteld, ik aan de vier volgende [regels] genoeg zou hebben, mits ik het vaste en blijvende besluit nam bij de nakoming ervan geen enkele maal in gebreke te blijven.

Het eerste was, nooit iets voor waar aan te nemen dat ik niet duidelijk als zodanig had ingezien, dat wil zeggen overhaasting en vooroordeel zorgvuldig te vermijden; en niet meer in mijn oordelen op te nemen dan wat zich zo duidelijk en bepaald[1] aan mijn geest zou voordoen dat ik geen enkele aanleiding had om het in twijfel te trekken.

Het tweede, elk van de problemen die ik wilde onderzoeken in zovele delen te verdelen als mogelijk en vereist was om ze beter op te lossen.

Het derde, mijn gedachten in een vaste volgorde te leiden, door te beginnen bij de eenvoudigste en de gemakkelijkst te kennen voorwerpen, om dan trapsgewijze op te klimmen tot de kennis van de meer samengestelde en zelfs een ordelijke samenhang te veronderstellen tussen die welke niet van nature aan elkaar voorafgaan.

En het laatste, overal zo volledige opsommingen te maken en zo algemene overzichten dat ik er zeker van was niets over te slaan.

Die lange aaneenschakelingen van heel gemakkelijke en eenvoudige redeneringen, waarvan de meetkundigen zich plegen te bedienen om tot hun moeilijkste bewijzen te komen, hadden mij ertoe gebracht te overwegen dat alle dingen die onder het bereik der menselijke kennis vallen op dezelfde [wiskundige] wijze uit elkaar voortvloeien en dat (mits men er zich van onthoude er één voor waar aan te nemen die het niet is, en men altijd de orde in acht neme die nodig is om ze uit elkander af te leiden) er geen kunnen zijn die zo ver liggen, dat men ze niet uiteindelijk bereikt, noch zo verborgen dat men ze niet ontdekt.

En het kostte mij niet veel moeite na te gaan bij welke ik beginnen moest. Want ik wist al dat het was bij de eenvoudigste en die het gemakkelijst te kennen zijn. En bedenkend dat onder allen die voorheen de waarheid in de wetenschappen opgespoord hebben, alleen de wiskundigen enige bewijzen hebben kunnen vinden (dat wil zeggen enige vaststaande en duidelijke redeneringen) twijfelde ik er niet aan dat dit kwam vanwege de aard van de

[1] Gelet ook op de woordkeuze in het vervolg zou het 'si clairement et si distinctement' beter vertaald kunnen worden met 'zo helder en zo duidelijk' (J.Kl.).

dingen die zij onderzocht hebben; hoewel ik er geen enkel nut van verwachtte dan dat zij mijn geest zouden wennen zich met waarheden te voeden, en zich niet met onware redeneringen tevreden stellen.

Toch was ik daarom niet van plan te trachten al die afzonderlijke wetenschappen die men tezamen wiskunde noemt, te leren kennen. En toen ik zag dat, hoewel hun onderwerpen van beschouwing verschillen, zij toch alle met elkaar overeenstemmen en zij niet anders dan verschillende betrekkingen of verhoudingen die daarin voorkomen beschouwen, meende ik dat het beter was deze verhoudingen enkel in het algemeen te onderzoeken en ze alleen te veronderstellen in de onderwerpen die mij zouden helpen om de kennis ervan te vergemakkelijken; zelfs zonder ze er maar enigszins mee te verbinden, opdat ik ze later des te beter zou kunnen toepassen op alle andere waarbij ze passen zouden. Toen ik daarna inzag dat ik, om ze te kennen, soms nodig had ze elk afzonderlijk te beschouwen en ze soms alleen moest vasthouden of er verschillende van samenvatten, meende ik dat, om ze beter afzonderlijk te beschouwen, ik ze in lijnen moest voorstellen, omdat ik niets eenvoudigers kon vinden noch iets dat ik duidelijker aan mijn verbeelding en mijn zintuigen kon voorleggen; terwijl, om ze te onthouden of er verschillende samen te vatten, ik ze moest aanduiden met enkele cijfers, de eenvoudigste die maar mogelijk waren. Zodoende ontleende ik het allerbeste aan de meetkundige analyse en de algebra en verbeterde ik de gebreken van de ene door de andere. [. . .]

Wat mij echter het meest bevredigde in deze methode, was dat ik, door haar toe te passen zeker was in alles mijn rede te gebruiken, zo niet op volmaakte wijze dan toch op de beste wijze die in mijn vermogen was.

Uit: René Descartes,
Vertoog over de methode, Tweede gedeelte (fragment).
Amsterdam /Antwerpen, Wereldbibliotheek, 1950, pp. 84 - 88.
Vertaling: Helena C. Pos (gecorrigeerd)

R. Descartes
Ik denk, dus ik ben

(BIJ HOOFDSTUK II)

Ik weet niet of ik U zal spreken van de eerste overdenkingen die ik aldaar [in de Nederlanden] hield. Want zij zijn zo metafysisch en zo weinig gewoon dat ze misschien niet naar ieders smaak zullen zijn. En toch ben ik, opdat men desgewenst kan oordelen of de grondslagen die ik heb aangenomen stevig genoeg zijn, in zekere zin gedwongen erover te spreken. Ik had sedert lang opgemerkt dat wat de zeden betreft het soms nodig is opvattingen te volgen waarvan men weet dat ze zeer onzeker zijn, alsof ze onbetwijfelbaar waren, zoals boven reeds gezegd is. Maar daar ik in die tijd mij geheel wenste vrij te houden voor het onderzoek van de waarheid, meende ik het tegendeel te moeten doen en als volkomen onjuist alles te verwerpen waaraan ik mij maar de minste twijfel kon voorstellen, teneinde te zien of er daarna niet in mijn overtuiging iets overbleef dat geheel en al onbetwijfelbaar was. Daar nu onze zintuigen ons somtijds misleiden, wilde ik aannemen dat niets zodanig is als zij het ons doen voorstellen. En daar er mensen zijn die in redeneringen fouten maken zelfs ten opzichte van de eenvoudigste onderwerpen der meetkunde en daarin scheef gaan, oordelend dat ik niet minder vatbaar was voor dwaling dan ieder ander, verwierp ik als onwaar alle gronden die ik tevoren voor bewijzen had gehouden. Tenslotte overwegend dat dezelfde gedachten die wij wakende hebben alle ook bij ons kunnen opkomen wanneer wij slapen, zonder dat er dan een is die waar is, besloot ik aan te nemen dat alle dingen die ooit in mijn geest waren opgekomen, niet meer waarheid bevatten dan de drogbeelden mijner dromen. Maar tegelijk bedacht ik dat, terwijl ik aldus wilde denken dat alles onwaar was, het noodzakelijk zo was, dat ik, die het dacht, iets was. En, bemerkende dat deze waarheid: *ik denk, dus ik ben*, zo vast en zeker was dat de meest buitensporige opvattingen der sceptici alle bijeen niet in staat

waren haar te doen wankelen, oordeelde ik dat ik haar zonder bezwaar kon houden voor het grondbeginsel der filosofie die ik zocht.

Voorts onderzocht ik met aandacht wat ik was en zag in dat ik kon aannemen dat ik geen lichaam had en er geen wereld of plaats was waar ik mij bevond; maar dat ik me daarom niet kon voorstellen dat ik niet bestond en dat, integendeel, uit het feit dat ik eraan dacht te twijfelen aan de waarheid der andere dingen, met grote duidelijkheid en zekerheid volgde, dat ik was; terwijl, als ik enkel opgehouden had te denken, al was al het andere wat ik mij ooit voorgesteld had, waar geweest, ik toch geen enkele grond gehad had te menen dat ik bestaan had: daaruit begreep ik dat ik een substantie was welker gehele wezen of natuur niets is dan denken, en die om te bestaan geen plaats nodig heeft noch ook afhangt van enige stoffelijke zaak. Zodat dit ik, dat is de ziel, waardoor ik ben wat ik ben, geheel onderscheiden is van het lichaam en zelfs gemakkelijker te kennen is dan dit en zelfs als dit er niet was toch zou blijken te zijn al wat ze is.

Daarna overdacht ik in het algemeen wat er vereist is voor een stelling om waar en zeker te zijn. Want daar ik er juist een gevonden had die die eigenschappen bezat, dacht ik ook te moeten weten waarin die zekerheid bestaat. En opgemerkt hebbende dat er in dit: *ik denk, dus ik ben*, niets is wat mij verzekert dat ik de waarheid zeg, behalve dat ik zeer duidelijk inzie dat men om te denken moet bestaan, oordeelde ik als algemene regel te kunnen aannemen dat de dingen die wij zeer helder en duidelijk denken, alle waar zijn, maar dat er alleen enige moeilijkheid is om goed op te merken welke dingen dat zijn die wij duidelijk denken.

Vervolgens, nadenkende over het feit dat ik twijfelde, en dat dientengevolge mijn wezen niet geheel volmaakt was - want ik zag duidelijk in dat kennen groter volmaaktheid is dan twijfelen - besloot ik te zoeken waar ik geleerd had te denken aan iets volmaakters dan ik zelf was en ik zag volkomen duidelijk in dat dat moest komen van een wezen dat werkelijk volkomener was. Wat betreft de gedachten die ik over allerlei andere dingen buiten mij had, als hemel, aarde, licht, warmte, en duizend andere, het verontrustte mij minder te weten waar deze vandaan kwamen omdat, niets daaraan vindend wat ze mij voortreffelijker dan mijzelf scheen te maken, ik kon geloven, dat als ze waarachtig

waren, ze toch afhankelijk waren van mijn wezen, voorzover dit enige volmaaktheid had. En als ze het niet waren, ik ze dan uit het niets nam, dat wil zeggen dat ze in mij waren ingevolge mijn onvolmaaktheid.

Maar evenzo kon het niet zijn met het begrip zelf van een volmaakter wezen dan het mijne. Immers dit aan het niets te ontlenen is een klaarblijkelijke onmogelijkheid. En daar het niet minder ongerijmd is dat het volmaaktere een afhankelijk gevolg van het minder volmaakte zou zijn dan dat uit niets iets voortkomt, kon ik dit begrip ook niet uit mijzelf hebben. Zo bleef over dat het in mij gelegd was door een wezen dat werkelijk volmaakter was dan ik ben en zelfs in zich alle volmaaktheden had waarvan ik enig denkbeeld kon hebben, dat wil in één woord zeggen dat God was. Waaraan ik toevoegde, dat, daar ik enige volkomenheden kende die ik niet bezat, ik niet het enige wezen was dat bestond - ik moge hier vrijelijk de schoolse termen gebruiken - maar dat er met noodzakelijkheid een ander, volmaakter moest bestaan, waarvan ik afhing en van wie ik gekregen had al wat ik bezat. Immers als ik alleen en onafhankelijk van ieder ander geweest was, zodat ik van mijzelf het weinige gehad had wat ik aan het volmaakte wezen ontleende, had ik op dezelfde grond al het overige dat mij naar ik wist ontbrak en zou aldus zelf oneindig, eeuwig, onbewegelijk, alles kennend, almachtig kunnen zijn, in één woord alle volkomenheden hebben, die ik in staat was op te merken in God. Immers, volgens de redeneringen van zoëven had ik, om het wezen Gods te kennen, voorzover het mijne daartoe in staat was, slechts bij alle dingen waarvan ik in mijzelf een begrip aantrof, te bedenken, of het een volkomenheid was of niet, deze te bezitten. En ik was zeker dat geen van die welke enige onvolkomenheid aanduiden in Hem was, maar dat alle andere in Hem waren. Maar ik zag dat twijfel, onbestendigheid, droefheid en dergelijke in Hem niet konden zijn, daar ik immers zelf heel blij geweest zou zijn daarvan vrij te zijn. En daarenboven had ik voorstellingen van velerlei zintuigelijke en lichamelijke dingen. Want, hoewel ik aannam dat ik droomde en dat al wat ik zag of mij verbeeldde onwaar was, zo kon ik toch niet ontkennen dat de voorstellingen daarvan werkelijk in mijn gedachten waren. Maar daar ik reeds zeer duidelijk in mijzelf had ingezien dat het denkende wezen onderscheiden is van het lichamelijke, overwegend dat elke samenstelling getuigt van afhankelijkheid en afhankelijkheid een

duidelijk gebrek is, zo oordeelde ik dat het geen volkomenheid in God kon zijn, uit twee wezens te zijn samengesteld en dat Hij het diensvolgens ook niet was. Maar dat, indien er enige lichamen of enige kennende geesten of andere wezens ter wereld waren, die niet geheel volmaakt waren, hun bestaan van Zijn macht afhankelijk moest zijn, zodat ze zonder Hem niet een enkel ogenblik konden bestaan.

Daarna wilde ik andere waarheden zoeken. Ik stelde mij het voorwerp der meetkundigen voor, dat ik opvatte als een continu lichaam, of een ruimte, oneindig uitgebreid in lengte, breedte, en hoogte of diepte, deelbaar in verschillende delen, die verschillende gestalten en grootten konden aannemen en op allerlei wijzen bewogen en verplaatst konden worden - dat alles nemen de meetkundigen van hun voorwerp aan - en ik doorliep enige van hun eenvoudigste bewijzen. En opmerkend dat die grote zekerheid die elkeen daaraan toekent enkel daarop berust dat men ze met volkomen helderheid denkt volgens de regel zoëven genoemd, sloeg ik ook daarop acht dat er niets was wat mij verzekerde van het bestaan van een voorwerp. Immers zag ik bijvoorbeeld wel dat, als men een driehoek aanneemt, noodzakelijk is dat zijn drie hoeken gelijk zijn aan twee rechte, maar daarin zag ik geen enkele grond die mij verzekerde dat er ook maar één driehoek ter wereld moest bestaan, terwijl als ik terugkeerde tot het denkbeeld dat ik had van een volmaakt wezen, ik vond dat het bestaan daarin vervat was op dezelfde wijze als in dat van een driehoek vervat is, dat zijn driehoeken gelijk zijn aan twee rechte, of in dat van een bol dat al zijn delen even ver verwijderd zijn van het middelpunt of zelfs nog duidelijker. En dat het bijgevolg minstens even zeker is dat God, die dat volmaakte wezen is, is of bestaat, als enig meetkundig bewijs het kan zijn.

Wat evenwel maakt dat er velen zijn die overtuigd zijn dat het moeilijk is hem te kennen en zelfs ook om te weten wat hun ziel is: dit komt omdat zij nooit hun geest verheffen boven de zintuigelijke dingen en ze zo gewend zijn niets te beschouwen dan door het zich zintuigelijk voor te stellen - wat een manier van denken is die bepaaldelijk voor stoffelijke dingen geldt - dat al wat niet voorstelbaar is hun niet denkbaar toeschijnt. Dit blijkt heel duidelijk daaruit dat zelfs de filosofen in de scholen als stelregel hebben dat er niets in het verstand is dat niet eerst in de zintuigen geweest is, waarvan evenwel zeker is dat de voorstellingen van God en de ziel

er nooit in geweest zijn. En het schijnt mij toe dat zij, die hun zintuigelijk voorstellingsvermogen willen gebruiken om ze te begrijpen, hetzelfde doen als wanneer ze om geluiden te horen of geuren te ruiken, zich van hun ogen wilden bedienen. Afgezien nog van dit verschil dat de gezichtszin ons niet minder verzekert aangaande de waarachtigheid zijner voorwerpen dan die van reuk en gehoor, terwijl noch onze voorstelling noch onze zintuigen ons ooit aangaande het bestaan van enig ding zekerheid kunnen geven als ons verstand daarbij niet optreedt.

Tenslotte, indien er nog mensen zijn die door de gronden die ik heb aangevoerd niet genoegzaam overtuigd zijn van het bestaan van God en van hun ziel, zo mogen ze weten, dat al de andere dingen waarvan ze zich misschien zekerder achten, als: dat ze een lichaam hebben, en dat er sterren en een aarde zijn, en dergelijke, minder zeker zijn. Immers, al heeft men aangaande die dingen practische zekerheid, die zodanig is dat men er niet aan kan twijfelen zonder geestelijk afwijkend te schijnen, zo kan men ook als er sprake is van metafysische zekerheid niet ontkennen dat er voldoende aanleiding is om er niet geheel zeker van te zijn, als men heeft opgemerkt dat men op dezelfde wijze zich kan voorstellen wanneer men slaapt dat men een andere lichaam heeft en men andere sterren ziet en een andere aarde, zonder dat dit zo is. Immers vanwaar weet men dat de gedachten die in de droom opkomen eerder onwaar zijn dan de andere, terwijl ze toch dikwijls niet minder levend en duidelijk zijn? En laten de grootste verstanden zoveel hun goeddunkt erop studeren, ik geloof niet dat ze enige grond kunnen aangeven die toereikend is om deze twijfel weg te nemen, indien zij niet het bestaan van God vooronderstellen.

Want ten eerste is dit wat ik zoëven als regel heb aangenomen, te weten, dat de dingen die wij zeer helder en duidelijk denken alle waar zijn, alleen zeker als we er van uitgaan dat God is of bestaat en Hij een volmaakt wezen is en alles wat in ons is van Hem komt. Waaruit volgt dat onze begrippen of noties, die werkelijke dingen zijn en van God komen, in alles waarin zij helder en duidelijk zijn, niet anders dan waar kunnen zijn. Zodat indien wij er nogal dikwijls hebben die onwaarheid bevatten, dit slechts kan komen van die welke iets verwards en duisters hebben, omdat zij daarin verwant zijn aan het Niets, dat wil zeggen dat ze in ons zo verward

zijn enkel omdat wij niet geheel volkomen zijn. En het is duidelijk dat er niet meer ongerijmdheid in is dat de onwaarheid of onvolmaaktheid als zodanig uit God voortkomen als er in is dat de waarheid of de volmaaktheid uit het niet voortkomen. Maar als wij niet wisten dat al wat werkelijk en waar in ons is, komt van een volmaakt en oneindig Wezen, dan zouden wij, hoe helder en duidelijk onze begrippen ook waren, geen grond hebben die ons verzekerde dat zij de volmaaktheid hadden van waarachtig te zijn.

Welnu, nadat de kennis van God en van de ziel ons op deze wijze heeft zeker gemaakt van die regel, is het gemakkelijk in te zien dat de droombeelden die we ons in de slaap voorstellen, ons geenszins behoren te doen twijfelen aan de waarheid der gedachten die wij hebben als we wakker zijn. Want al gebeurde het zelfs in de slaap dat men enig zeer helder denkbeeld had, bijvoorbeeld dat een meetkundige een nieuw bewijs vond, dan zou zijn slaap het niet beletten waar te zijn. En wat betreft de meest gewone dwaling onzer dromen, hierin bestaande dat ze ons allerlei voorwerpen op dezelfde wijze voorstellen als onze uitwendige zintuigen, is het niet van belang dat zij ons aanleiding geeft om de waarheid van dergelijke voorstellingen te wantrouwen omdat deze ons ook wanneer wij niet slapen dikwijls genoeg misleiden: zoals wanneer zij die geelzucht hebben alles geel zien of de sterren of andere verwijderde voorwerpen ons veel kleiner schijnen dan zij zijn. Want tenslotte, hetzij wij waken, hetzij wij slapen, wij moeten ons nooit anders laten overtuigen dan door het klaarblijkelijke licht onzer rede. En men lette wel dat ik zeg: van onze rede, en niet van onze zintuigelijke voorstelling of onze zintuigen. Zoals, al zien wij de zon zeer duidelijk, we daarom toch niet moeten menen dat zij de grootte heeft waarin we haar zien. En we kunnen ons helder voorstellen een leeuwenkop gezet op een geitelichaam zonder daaruit de gevolgtrekking te moeten maken dat er op de wereld een chimera bestaat. Want de rede schrijft ons niet voor dat wat wij zien of ons voorstellen ook waarachtig is. Maar wel schrijft zij ons voor dat al onze begrippen of noties enige grond van waarheid moeten hebben. Want het zou niet mogelijk zijn dat God, die geheel volmaakt en waarachtig is ze zonder deze in ons gelegd zou hebben. En daar onze redeneringen nooit zo klaarblijkelijk noch zo volledig samenhangend zijn in de slaap als bij het waken, hoewel soms onze voorstellingen daarin even levendig of nog scherper zijn, zo schrijft de rede ons ook voor dat,

daar onze gedachten niet alle waar kunnen zijn omdat wij niet geheel volmaakt zijn, wat ze aan waarheid bevatten, noodzakelijk eer moeten voorkomen in die gedachten welke wij wakende hebben dan in onze dromen.

Uit: René Descartes,
Vertoog over de methode, Vierde gedeelte (volledig).
Amsterdam/Antwerpen, Wereldbibliotheek, 1950, pp. 98 - 105.
Vertaling: Helena C. Pos.

D. Hume

Over het ontstaan van de voorstelling van oorzakelijkheid

(BIJ HOOFDSTUK III)

Alle objecten van menselijk onderzoek en redenering kunnen op natuurlijke wijze in twee soorten worden ingedeeld, te weten *relaties van ideeën* en *standen van zaken*.[1] Tot de eerste soort behoren de wetenschappen van de meetkunde, de algebra en de rekenkunde, en kortweg alle beweringen die of door intuïtie of door bewijsvoering vaststaan. *Dat het vierkant op de schuine zijde van een driehoek gelijk is aan de som der vierkanten op de rechthoekszijden* is een stelling die een relatie tussen deze figuren uitdrukt. *Dat drie maal vijf gelijk is aan de helft van dertig* is een stelling die een relatie tussen getallen uitdrukt. Stellingen van deze soort zijn te ontdekken louter door de werking van het denken, onafhankelijk van wat ergens in het universum werkelijk bestaat. Ook al zou er nooit een cirkel of driehoek in de natuur voorkomen, dan nog zouden de waarheden die door Euclides zijn bewezen haar zekerheid en evidentie behouden.

Standen van zaken, die de tweede soort objecten van de menselijke rede vormen, worden niet op eenzelfde wijze vastgesteld; evenmin is onze zekerheid omtrent hun waarheid, hoe groot ook, van gelijke aard als de voorgaande. Het tegengestelde van iedere stand van zaken is immers nog altijd mogelijk omdat het nooit een tegenspraak kan inhouden. Het wordt ook door de geest met eenzelfde gemak en helderheid begrepen, alsof het evenzeer overeenstemt met de werkelijkheid. De bewering *dat de zon morgen niet zal opgaan* is niet minder begrijpelijk en impliceert niet méér tegenspraak, dan de bewering *dat ze zal opgaan*. We zouden derhalve tevergeefs pogen om haar onwaarheid te bewijzen. In-

[1] Hume spreekt hier enerzijds over 'Relations of Ideas', waarmee hij doelt op de onderlinge betrekkingen tussen intuïtieve voorstellingen, anderzijds over 'Matters of Fact', waarbij hij het oog heeft op feitelijk waarneembare standen van zaken. (Noot van de vertalers).

dien deze bewering aantoonbaar onwaar zou zijn, dan zou ze een tegenspraak inhouden en zou ze nooit op heldere manier door de geest gedacht kunnen worden.

Wellicht is het daarom een onderwerp dat onze nieuwsgierigheid waard is, om te onderzoeken wat de aard is van die evidentie die ons zeker doet zijn van enig bestaand iets en van enige stand van zaken àchter het eigenlijke getuigenis van onze zintuigen of de herinneringen van ons geheugen. Dit onderdeel van de filosofie, zo valt op te merken, is zowel door de antieke als de hedendaagse wijsgeren weinig beoefend. En onze twijfels en dwalingen bij het volvoeren van zulk een belangrijk onderzoek mogen daarom te meer te verontschuldigen zijn, omdat we zulke moeilijk begaanbare paden bewandelen zonder enige gids of richtingwijzer. Ze zullen zelfs nuttig kunnen blijken, doordat ze onze nieuwsgierigheid prikkelen en dat impliciete gevoel van zelfsprekendheid te niet doen dat de pest is voor elk redeneren en ieder vrij onderzoek. De ontdekking van gebreken in de doorsnee-filosofie, als die er al zijn, zullen, naar ik aanneem, geen ontmoediging zijn maar, zoals gewoonlijk, veeleer een aansporing om iets uit te proberen dat vollediger en bevredigender is dan wat tot nu toe aan het publiek is voorgelegd.

Alle redeneringen met betrekking tot standen van zaken *lijken* gebaseerd te zijn op de relatie van *oorzaak en gevolg*. Alleen met behulp van die relatie kunnen we verder komen dan het getuigenis van ons geheugen en onze zintuigen. Indien je iemand zou vragen waarom hij zeker is van een bepaalde stand van zaken die niet direct zichtbaar is, bijv. dat zijn vriend buiten de stad is of in Frankrijk, dan zou hij je een reden geven. En deze reden zou weer een ander feit zijn, bijv. een brief die hij van de betrokkene ontving, of kennis van diens vroegere voornemens en beloften. Iemand die een horloge of een ander apparaat op een onbewoond eiland vindt, zal allicht concluderen dat er eens mensen op dit eiland geweest zijn. Al onze redeneringen die betrekking hebben op feitelijke zaken, zijn van dezelfde aard. Hier wordt voortdurend verondersteld dat er een verbinding is tussen het aanwezige feit en dat wat er uit wordt afgeleid. Als er niets zou zijn dat ze tezamen bond, dan zou de afleiding geheel onzeker zijn. Het horen van een duidelijke stem en een redelijk gesprek in het donker, overtuigt ons van de aanwezigheid van een of ander

persoon: waarom? Omdat dit effecten zijn van menselijke makelij en daar nauw mee verbonden. Indien we alle andere redeneringen van dit soort analyseren, zal blijken dat ze eveneens gebaseerd zijn op de relatie van oorzaak en gevolg, en dat deze relatie nabij of verwijderd, direct ofwel begeleidend is. Warmte en licht zijn begeleidende gevolgen van vuur, en het ene gevolg kan terecht uit het andere worden afgeleid.

Indien we onszelf derhalve een bevredigend inzicht zouden willen verschaffen in de aard van die evidentie die ons zeker doet zijn van standen van zaken, dan dienen we te onderzoeken hoe we tot kennis van oorzaak en gevolg komen.

Ik zal het wagen om als algemene stelling die geen uitzondering toelaat, te beweren dat de kennis van deze relatie in geen enkel geval verkregen is door middel van redeneringen *a priori,* maar enkel en alleen ontspringt aan de ervaring, wanneer we opmerken dat specifieke objecten voortdurend tezamen voorkomen. Houd aan iemand met zo sterk mogelijke verstandelijke vermogens een object voor; als dat object geheel nieuw voor hem is, dan zal hij zeker niet in staat zijn om één van zijn oorzaken of gevolgen te ontdekken, ook niet door het meest nauwgezette onderzoek van de zintuiglijke hoedanigheden die het heeft. Zelfs Adam, alhoewel zijn redelijke vermogens, naar men aanneemt, in het eerste begin geheel volmaakt waren, zou niet uit de vloeibaarheid en helderheid van water hebben kunnen afleiden dat het hem kon verstikken en evenmin uit het licht en de warmte van het vuur, dat het hem kon verteren. Geen object onthult ooit door middel van de hoedanigheden die zich aan de zintuigen voordoen ofwel de oorzaken waardoor het werd voortgebracht, ofwel de gevolgen die eruit zullen voortkomen. Evenmin kan onze rede, indien zij niet wordt bijgestaan door de ervaring, ooit enige conclusie trekken betreffende een bepaalde stand van zaken of het werkelijk bestaan van iets. [....]

Spoeden wij ons naar een conclusie van deze gedachtengang die toch al te lang is uitgevallen: tevergeefs hebben we gezocht naar een voorstelling van kracht of noodzakelijke verbinding in alle bronnen waaruit deze vermoedelijk zou kunnen voortvloeien. Het blijkt dat we in afzonderlijke gevallen van de werking van lichamen, zelfs met behulp van het meest kritische onderzoek, niets anders kunnen ontdekken dan dat de ene gebeurtenis volgt

op de andere, zonder dat we in staat zijn om de hand te leggen op een kracht of vermogen waardoor de oorzaak werkzaam is, of enige verbinding te constateren tussen de oorzaak en haar veronderstelde gevolg.

Dezelfde moeilijkheid doet zich voor wanneer we de uitwerkingen van de geest op het lichaam beschouwen; we nemen waar dat de beweging van het lichaam volgt op de wilsuiting van de geest; maar we zijn niet in staat om de band die lichaamsbeweging en wilsuiting samenbindt of het vermogen waardoor de geest dit gevolg bewerkstelligt te vatten. Het gezag van de wil over zijn eigen vermogens en voorstellingen is al geen zier begrijpelijker; zodat, over het geheel genomen, in de ganse natuur geen enkel geval voorkomt van een verbinding, die door ons gevat kan worden. Alle gebeurtenissen schijnen geheel los en afzonderlijk van elkaar voor te komen. De ene gebeurtenis volgt op de andere; maar nooit nemen we enig verband tussen beide waar. Ze schijnen *samen voor te komen* maar *nooit met elkaar verbonden te zijn*. En aangezien wij geen voorstelling kunnen hebben van iets dat zich nooit voordeed aan onze uiterlijke zintuigen of innerlijk gevoel, *lijkt* de noodzakelijke conclusie te zijn dat we in het geheel geen voorstelling hebben van een verbinding of kracht, en dat deze woorden absoluut zonder enige betekenis zijn wanneer ze gebruikt worden in filosofische redeneringen dan wel in het gewone leven.

Maar er blijft nog steeds één methode over om deze conclusie te ontwijken, en er is nog altijd één bron die wij niet onderzocht hebben. Wanneer ons een of ander object uit de natuur wordt voorgehouden, dan is het voor ons onmogelijk om door middel van schranderheid of scherpzinnigheid, zonder ervaring te ontdekken of zelfs maar te gissen welke gebeurtenis eruit zal voortvloeien, of om verder te blikken dan dat object dat onmiddellijk present is aan geheugen en zintuigen. Zelfs na één geval of experiment waarbij we hebben waargenomen dat een bepaalde gebeurtenis volgt op een andere, zijn we niet gerechtigd om een algemene regel op te stellen of een voorspelling te doen over hetgeen zal gebeuren in gelijksoortige gevallen, daar het terecht als een onvergefelijke roekeloosheid wordt beschouwd om de gehele loop van de natuur te beoordelen vanuit een enkel experiment, hoe nauwkeurig of zeker deze ook is. Maar wanneer een bepaald soort

gebeurtenissen altijd en in alle gevallen is samengegaan met een ander, dan aarzelen we niet langer om het ene te voorspellen nadat het andere zich heeft voorgedaan, en om die wijze van redeneren te gebruiken die als enige in staat is ons te overtuigen van een stand van zaken of van het bestaan van iets. We noemen dan het ene object *oorzaak,* het andere *gevolg.* We nemen aan dat er een of ander verband tussen beide bestaat, een of andere kracht in het ene waardoor het onfeilbaar het andere voortbrengt en met de grootste zekerheid en sterkste noodzakelijkheid te werk gaat.

Het blijkt dus dat de voorstelling van een noodzakelijk verband tussen gebeurtenissen ontstaat uit een aantal soortgelijke gevallen waarin een voortdurend samengaan van deze gebeurtenissen optreedt, maar dat deze voorstelling niet kan opkomen op grond van een enkel geval dat onder alle mogelijke belichtingen en vanuit alle mogelijke hoeken wordt bekeken. Maar er is niets in een reeks van gevallen die geacht worden exact gelijk te zijn, dat verschilt van een enkel geval behalve dan dat de geest na een herhaling van gelijke gevallen door gewoontevorming er toe komt om bij het verschijnen van een gebeurtenis zijn gebruikelijke begeleider te verwachten en ervan overtuigd te zijn dat die ook zal komen. Deze verbinding die wij in onze geest *gewaarworden,* deze door gewoonte gevormde overgang van de verbeelding van een object naar zijn gebruikelijke begeleider, is dus de ervaring of indruk van waaruit we de voorstelling van kracht of noodzakelijke verbinding vormen. Dat is alles. Beschouw het onderwerp van alle kanten; je zult nooit een andere oorsprong van deze voorstelling vinden. Dit is het enige verschil tussen één geval van waaruit we nooit de voorstelling van een verbinding kunnen verkrijgen, en een aantal gelijke gevallen waardoor deze wordt gesuggereerd. De eerste keer dat iemand de overdracht van beweging door een stoot waarnam, zoals bij de botsing van twee biljartballen, kon hij niet zeggen dat de ene gebeurtenis met de andere was *verbonden,* maar slechts dat ze *tezamen voorkwamen.* Nadat zo iemand verschillende gevallen van deze soort heeft waargenomen, verklaart hij dat ze *verbonden* zijn. Welke verandering heeft plaatsgevonden en ruimte gegeven aan deze nieuwe voorstelling van een *verbinding?* Niets anders dan dat de betrokkene nu *innerlijk ervaart* dat deze gebeurtenissen in zijn verbeelding *verbonden zijn* en dat hij gemakkelijk het bestaan van de ene kan voorspellen uit de aanwezigheid van de ander. Wanneer we dus zeggen dat een

object verbonden is met een ander, dan bedoelen we slechts dat ze in ons gedachtenleven een verbinding hebben verkregen en aldus voet gegeven hebben aan deze gevolgtrekking, waardoor ze de bewijsstukken worden van elkaars bestaan; een conclusie die ietwat buitengewoon is, maar gebaseerd lijkt te zijn op voldoende bewijsmateriaal. [....]

Als beknopte samenvatting van de redenering van dit hoofdstuk kunnen we dus stellen: iedere voorstelling is een afbeelding van een of andere voorafgaande indruk of gewaarwording, en waar we geen enkele indruk kunnen vinden, daar kunnen we zeker zijn dat er geen voorstelling is. In alle afzonderlijke gevallen van de werking van lichamen of geesten is er niets dat een indruk voortbrengt, dus ook niets dat een voorstelling kan suggereren van kracht of noodzakelijk verband. Maar wanneer vele gelijke gevallen zich voordoen, en hetzelfde object steeds gevolgd wordt door eenzelfde gebeurtenis, dan beginnen we de notie van oorzaak en verbinding te koesteren. We *voelen* dan een nieuwe gewaarwording of indruk, te weten een door gewoonte gevormde verbinding in het denken of in de verbeelding tussen een object en zijn gebruikelijke begeleider. En deze gewaarwording is de oorsprong van de voorstelling waarnaar we op zoek zijn. Want daar deze voorstelling ontspringt aan een aantal gelijke gevallen en niet aan een enkel geval, moet het ontspringen aan die omstandigheid waarin een reeks gevallen verschilt van ieder afzonderlijk geval. Maar deze door gewoonte gevormde verbinding of overgang van de verbeelding is de enige omstandigheid waarin ze verschillen. In elke ander bijzonderheid zijn ze gelijk. De eerste keer dat we zagen hoe beweging werd overgedragen door de botsing van twee biljartballen (om tot dit duidelijke voorbeeld terug te keren) is precies gelijk aan elk willekeurig geval dat zich nú aan ons zou kunnen voordoen, behalve dan dat wij eerst de ene gebeurtenis niet uit de andere konden *afleiden;* hiertoe zijn wij in staat na een lange reeks gelijke ervaringen. Ik weet niet of de lezer deze redenering onmiddellijk kan begrijpen. Ik vrees echter dat als ik er nog meer woorden aan zou spenderen en haar van nog meer kanten zou belichten, zij alleen maar nog duisterder en ingewikkelder zou worden. Bij alle abstracte redeneringen is er een gezichtspunt dat, indien we er gelukkigerwijs op stuiten, ons meer inzicht in het onderwerp zal verschaffen, dan waartoe alle welsprekende en wijdlopige uitdrukkingen ter wereld in staat zijn.

Dit gezichtspunt moeten wij zien te bereiken en de bloemen der welsprekendheid bewaren voor onderwerpen die daar meer geschikt voor zijn.

Uit: David Hume,
An Enquiry concerning Human Understanding, IV. 1; VII. 2.
Indianapolis, Hackett Publ. Comp., 1977, ed. E. Steinberg
(naar de posthume uitgave van 1777), pp. 15 - 17, 49 - 53.
Vertaling: R. van Woudenberg/J. Klapwijk.

G.E. Lessing
Geschiedenis als Gods opvoedingsinstituut

(BIJ HOOFDSTUK III)

(1)
Wat de opvoeding is voor de enkele mens is voor de hele mensheid de openbaring.
(2)
De opvoeding is een openbaring, die aan de enkele mens ten deel valt; de openbaring een opvoeding die aan de mensheid ten deel is gevallen en die haar nog ten deel valt.
(3)
Of het in de opvoedkunde zijn nut kan hebben de opvoeding zo te beschouwen, wil ik in het midden laten. In de theologie echter kan het veel nut hebben en veel moeilijkheden uit de weg ruimen, wanneer men zich de openbaring voorstelt als een opvoeding van de mensheid.
(4)
De opvoeding geeft de mens niets dat hij niet ook zelf had kunnen vinden; wat hij ook zelf had kunnen vinden geeft zij hem alleen eerder en met minder inspanning. Zo geeft de openbaring de mensheid niets waarop de menselijke rede, aan zichzelf overgelaten, niet ook zou komen; de belangrijkste van die dingen gaf en geeft zij hem alleen eerder.
(5)
En zoals het voor de opvoeding niet om het even is in welke volgorde zij de vermogens van de mens ontwikkelt, zoals zij de mens niet alles in één keer kan bijbrengen, zo heeft ook God in zijn openbaring een zekere volgorde in acht moeten nemen en een zekere maat moeten houden.
(6)
Onmiddellijk bij het begin werd de eerste mens toegerust met een begrip van één enige God; maar omdat dit begrip hem was meegegeven en hij het niet zelf had verworven, kon het niet lang zuiver

blijven bestaan. Zodra de menselijke rede, aan zichzelf overgelaten, het begon te bewerken, legde zij de Ene Onmetelijke uiteen in vele meer meetbare [goden] en gaf zij aan ieder van die delen een merkteken.

(7)

Zo ontstonden op een natuurlijke manier veelgodendom en afgoderij. En wie weet hoeveel miljoenen jaren de menselijke rede nog op deze dwaalwegen zou hebben rondgedoold (al zijn er overal en altijd mensen geweest die doorzagen dat het dwaalwegen waren) wanneer het God niet had behaagd haar door een nieuwe stoot in een betere richting te sturen.

(8)

Omdat hij zich echter niet meer aan ieder *afzonderlijk* kon en wilde openbaren, verkoos hij zich voor zijn bijzondere opvoeding *één enkel volk* - en wel het meest onbehouwen en verwilderde volk - om daarmee weer helemaal bij het begin te kunnen beginnen.

(9)

Dat was het joodse volk, waarvan wij niet eens weten wat het in Egypte voor godsdienst had. Want aan de godsdienst van de Egyptenaren mochten slaven, waar men met zo veel minachting op neerzag, niet deelnemen; en van de God van zijn vaderen wist het zich niets te herinneren.

(10)

Misschien hadden de Egyptenaren het nadrukkelijk verboden om een God of goden te dienen; misschien hadden zij het in het geloof gestort, dat het helemaal geen God en geen goden had, dat het het voorrecht van de beteren, de Egyptenaren, was om God of goden te hebben, om het met des te meer schijn van recht te mogen tiranniseren. - Is er veel verschil met wat christenen nu nog met hun slaven doen?

(11)

Eerst liet God zich aan dit onbehouwen volk alleen verkondigen als de God van zijn vaderen om het zo als een eerste begin vertrouwd te maken met de gedachte dat het ook, evengoed als de anderen, een God had op wie het aanspraak kon maken.

(12)

Door de wonderen waarmee hij het uitleidde uit Egypte en vestigde in Kanaän gaf hij zich onmiddellijk daarop te kennen als een God die machtiger was dan alle andere goden.

(13)
En doordat hij verder ging met zich aan zijn volk de machtigste van alle goden te betonen - en de machtigste kan maar *één* zijn - maakte hij het langzamerhand vertrouwd met het begrip van de *Ene*.
(14)
Maar hoever lag dat begrip van de Ene nog beneden het ware transcendentale begrip van het Ene, dat de rede pas zo laat met zekerheid uit het begrip van het oneindige heeft leren afleiden.
(15)
Hoewel de beteren in het volk het ware begrip van het Ene al min of meer benaderden, kon het volk in zijn geheel zich er gedurende lange tijd niet toe verheffen, en dat was de enige ware oorzaak van het feit dat het zijn ene God zo vaak ontrouw werd en de Ene, dat wil zeggen de Machtigste, in een andere god van een ander volk meende te vinden.
(16)
Een volk echter, dat zo onbehouwen was en zo weinig in staat om abstracte gedachten te denken, dat nog zo helemaal in de kinderjaren verkeerde, welke *morele* opvoeding kon dat verwerken? Geen andere dan die welke met de kinderleeftijd in overeenstemming is: de opvoeding door onmiddellijk op de daad volgende fysieke straffen en beloningen.
(17)
Ook hier komen de opvoeding en de openbaring dus met elkaar overeen. Nog kon God aan zijn volk geen andere godsdienst en geen andere wet geven dan een, op grond waarvan het mocht hopen hier op aarde gelukkig te zullen worden wanneer het zou gehoorzamen en moest vrezen eveneens hier op aarde ongelukkig te zullen worden wanneer het ongehoorzaam zou zijn. Want verder dan dit leven reikte zijn blik nog niet. Van een onsterfelijkheid van de ziel wist het niets en naar een toekomstig leven had het geen enkel verlangen. Het deze dingen, die nog buiten het bereik van zijn denken lagen, nu al te openbaren - wat zou dat bij God anders zijn geweest dan de fout van een ijdele opvoeder, die zijn kind liever wil opjagen om ermee te kunnen pronken dan het grondig te onderrichten.
(18)
Maar welk doel, zo zal men vragen, had deze opvoeding van een zo onbehouwen volk; van een volk waarmee God zo helemaal bij

het begin moest beginnen? Ik antwoord: om enkelingen uit dat volk in de toekomst met zoveel meer zekerheid voor de opvoeding van alle andere volken te kunnen gebruiken. In dat volk voedde hij de toekomstige opvoeders van de mensheid op. Dat werden joden, dat konden alleen maar joden worden, mannen uit een volk dat zo was opgevoed.

(53)
Er moet een betere opvoeder komen en hij moet het kind het boek waar het zich helemaal doorheen heeft gewerkt, uit de hand rukken. Christus kwam.
(54)
Dat deel van de mensheid, dat God in *één* opvoedingsplan had willen vatten - hij had er echter alleen dat deel in willen vatten dat door taal, door handel, door regering, door andere natuurlijke en politieke verhoudingen al een eenheid was geworden - was rijp voor de tweede grote stap van de opvoeding.
(55)
Ik bedoel dit: dat deel van de mensheid was in het gebruik en in de ontwikkeling van zijn verstand zover gevorderd, dat het voor zijn morele handelingen edeler en waardiger beweegredenen nodig had en kon gebruiken dan de beloningen en bestraffingen in de tijd, waardoor het zich tot die tijd had laten leiden. Het kind wordt knaap. Lekkers en speelgoed ruimen het veld voor het opkomende verlangen even vrij te worden, even gezien en even gelukkig als het ziet dat de oudere kinderen zijn.
(56)
De besten in dat deel van de mensheid waren al lang gewoon zich door een *schaduw* van zulke edeler beweegredenen te laten regeren. Om na dit leven voort te leven, al was het maar in de herinnering van hun medeburgers, daar hadden de Grieken en de Romeinen alles voor over.
(57)
Het was tijd dat een ander en *waar* leven, dat na dit leven mag worden verwacht, invloed zou krijgen op zijn handelingen.
(58)
En zo werd Christus de eerste *betrouwbare, praktische* leraar van de onsterfelijkheid van de ziel.

(83)
De verlokkende uitzichten die men voor de jongeling opent; de eer, de welstand die men hem voorspiegelt, dat zijn slechts middelen om hem op te voeden tot een man die in staat is zijn plicht te doen, ook wanneer die uitzichten op eer en welstand wegvallen.
(84)
Dat zou het doel van de menselijke opvoeding zijn; en de goddelijke zou dat niet kunnen klaarspelen? Wat de kunst met de enkeling lukt, zou de natuur met het geheel niet lukken? Lastering! Lastering!
(85)
Nee; hij zal komen, hij zal zeker komen, de tijd van de voleinding, waarin de mens, hoe meer zijn verstand zich overtuigd voelt van een steeds betere toekomst, het toch niet nodig zal hebben aan die toekomst de motieven voor zijn handelen te ontlenen; waarin hij het goede zal doen omdat het het goede is en niet omdat er willekeurige beloningen mee zijn verbonden, die vroeger slechts tot doel hadden zijn onbestendige blik te richten en te sterken, opdat hij de innerlijke beloningen ervan zou leren kennen.
(86)
Hij zal zeker komen, de tijd van een *nieuw,* een *eeuwig Evangelie,* dat ons in het leerboek van het Nieuwe Verbond zelf wordt beloofd.

Uit: Gotthold Efraim Lessing,
De opvoeding van de mensheid.
Baarn, Het Wereldvenster, 1979, pp. 39 - 55, 79 - 81, 105 - 109.
Vertaling: J. Sperna Weiland.

I. Kant

Empirische en apriorische kennis. De copernicaanse wending in de kennisleer

(BIJ HOOFDSTUK IV)

Er kan geen twijfel over bestaan dat al onze kennis begint met de ervaring. Immers waardoor zou ons kenvermogen anders tot werkzaamheid worden aangezet, indien het niet geschiedde door de objecten[1] die onze zinnen prikkelen en die voor een deel vanzelf voorstellingen oproepen en voor een ander deel ons verstand in werking stellen om deze voorstellingen te vergelijken, te verbinden of te scheiden? Zo wordt het ruwe materiaal van de zinlijke indrukken verwerkt tot kennis van de objecten, een kennis die ook ervaring heet. *Naar de tijd gerekend* gaat er dus geen kennis in ons aan de ervaring vooraf en met l.g. vangt alle kennis aan.

Dat alle kennis meteen aanvangt *met* de ervaring betekent echter nog niet dat alle kennis dus ook stamt *uit* de ervaring. Het zou immers zo kunnen zijn dat zelfs onze ervaringskennis samengesteld is, en wel uit datgene wat wij door indrukken ontvangen en datgene wat ons eigen kenvermogen (dat slechts door de zinlijke indrukken in beweging is gebracht) vanuit zichzelf aanreikt, en dat wij deze toevoeging niet kunnen onderscheiden van de grondstoffen dan nadat lange oefening onze aandacht hierop gevestigd heeft en ons hiertoe geschikt heeft gemaakt.

De vraag of er zulk een van de ervaring, en zelfs van alle zinlijke indrukken onafhankelijke kennis bestaat, behoeft dus zeker nader onderzoek en is niet zomaar op het eerste gezicht te beantwoorden. Men noemt dit soort kennis *kennis apriori* en onderscheidt haar van de *empirische kennis,* die haar bronnen aposteriori, d.w.z. in de ervaring heeft.

* Waar Kant het woord 'Gegenstand' gebruikt, vertalen wij 'object'. Eigenlijk is dit een te zwakke vertaling, want in 'Gegenstand' klinkt steeds mee 'datgene wat *tegenover* ons kenvermogen staat'. (Noot van de vertalers).

Genoemde uitdrukking is ondertussen nog niet omlijnd genoeg om de volle zin ervan, conform de hier gestelde vraag, te begrijpen. Immers, soms pleegt men ook van kennis die ontspringt aan de bronnen van de ervaring te zeggen dat we er apriori over beschikken of weet van hebben, omdat we haar niet onmiddellijk afleiden uit de ervaring, maar uit een algemene regel die we op haar beurt toch wel terdege aan de ervaring ontleend hebben. Zo zegt men bijv. van iemand die het fundament van zijn huis ondergroef, dat hij apriori kon weten dat zijn woning in elkaar zou storten, d.w.z. dat hij niet behoefde te wachten op de ervaring dat het huis werkelijk instortte. Gehéél apriori kan hij dit echter toch ook niet weten. Immers, dat lichamen zwaar zijn en dat ze vallen wanneer de stutten er onderuit gehaald worden - dát moest hem toch tevoren door ervaring duidelijk worden.

In het vervolg zullen wij derhalve onder apriorische kennis niet verstaan kennis die van deze of gene, maar die *zonder meer* van alle ervaring onafhankelijk is. Hiertegenover staat empirische kennis, ofwel kennis die alleen maar aposteriori, d.w.z. door ervaring mogelijk is. En van de apriorische kennis noemen we die kennis zuiver, waar niets empirisch mee verbonden is. [....]

Dat er nu binnen de menselijke kennis dergelijke noodzakelijke en in de strengste zin des woords algemene, bijgevolg zuiver apriorische oordelen werkelijk bestaan, is op eenvoudige wijze duidelijk te maken. Wil men een voorbeeld uit de wetenschappen, dan hoeft men slechts te letten op alle uitspraken van de wiskunde. Wil men een voorbeeld uit het meest alledaagse gebruik van het verstand, dan kan de uitspraak dat alle verandering een oorzaak moet hebben hiertoe te dienen. Bij het laatstgenoemde voorbeeld bevat het begrip 'oorzaak' duidelijk het begrip van een noodzakelijke verbinding met een werking, alsmede een strenge algemeenheid van de regel. Ja, dit is zó duidelijk, dat genoemd begrip geheel en al verloren zou gaan, indien men het, zoals Hume deed, zou willen afleiden uit een veelvuldig tezamen voorkomen van iets wat gebeurt met wat eraan voorafgaat en een daaruit voortvloeiende gewoonte (bijgevolg slechts een subjectieve noodzakelijkheid) om voorstellingen met elkaar te verbinden.

Tot nu toe nam men aan, dat al onze kennis zich dient te richten naar de objecten. Alle pogingen om van deze objecten apriori iets te weten te komen, leden echter onder de vlag van deze vooron-

derstelling steeds weer schipbreuk. Daarom moesten we maar eens proberen of wij met de taken van de metafysica niet verder kunnen komen, wanneer wij aannemen dat de objecten zich dienen te richten naar onze kennis. Dit zou in elk geval meer in overeenstemming zijn met hetgeen we zoeken, nl. de mogelijkheid om apriorische kennis van objecten te hebben, d.w.z. kennis die iets vaststelt aangaande objecten, voordat deze ons nog gegeven worden.

Het is met deze hypothese net zo gesteld als met de grondgedachte van Copernicus. Toen de verklaring van de bewegingen van de hemellichamen, uitgaande van de veronderstelling dat de sterrenmenigte cirkelt om de beschouwer, niet wilde gelukken, probeerde Copernicus of het niet fortuinlijker zou zijn om aan te nemen dat de beschouwer ronddraait, de sterren daarentegen stilstaan. In de metafysica nu kan men voor wat betreft de *aanschouwing* van objecten een zelfde soort poging ondernemen. Indien de aanschouwing zich zou moeten richten naar de hoedanigheden van de objecten, dan zie ik niet in hoe men apriori iets over hen zou kunnen weten. Indien echter het voorwerp (als object van de zinnen) zich richt naar de hoedanigheid van ons vermogen tot aanschouwing, dan zie ik de mogelijkheid daarvan wèl in. Omdat ik evenwel niet bij deze aanschouwingen kan blijven staan (althans niet indien ze tot kennis moeten worden), maar ik ze als voorstellingen moet betrekken op zoiets als een object, en dit object door deze voorstellingen moet worden bepaald, doen zich twee mogelijkheden voor. Of ik neem aan dat de *begrippen* waardoor ik deze bepalingen tot stand breng, zich eveneens richten naar de objecten, en dan geraak ik opnieuw in dezelfde verlegenheid aangaande de vraag hoe ik apriorische kennis van objecten kan hebben. Of, en dat is de andere mogelijkheid, ik neem aan dat het object, of, wat hetzelfde is, de *ervaring* waarin de objecten alleen maar gekend worden, zich richt naar deze begrippen. En dan zie ik meteen een eenvoudiger uitweg. De ervaring is immers zelf een soort kennis die verstand vereist. En dit verstand werkt volgens bepaalde regels waarvan ik moet aannemen dat ze in mij zijn nog voordat mij objecten gegeven worden. Het zijn derhalve apriorische vooronderstellingen en ze vinden hun uitdrukking in apriorische begrippen waar alle objecten van de ervaring zich dus noodzakelijk naar moeten richten en mee overeen moeten stemmen.

Wat betreft de objecten die uitsluitend door de rede (en wel op noodzakelijke wijze) gedacht worden en die niet in de ervaring gegeven kunnen zijn (althans niet op de manier waarop de rede ze denkt), vormen de pogingen om ze te denken (want *denkbaar* moeten ze toch zijn) vervolgens een buitengewoon goede toetssteen voor hetgeen wij hebben aangenomen als de nieuwe methode van denken, nl. dat we slechts datgene van de dingen apriori kennen, wat we zelf in ze leggen.

Uit: Immanuel Kant,
Kritik der reinen Vernunft, B 1 - 5, B XVI - XVIII.
Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, ed. W. Weischedel, Band III, pp. 45 - 47, 25 - 26.
Vertaling: R. van Woudenberg/J. Klapwijk.

I. Kant

De mens als burger van twee werelden. Lofzang op de plicht

(BIJ HOOFDSTUK IV)

Twee dingen vervullen het gemoed met steeds nieuwe en toenemende bewondering en eerbied, hoe vaker en nadrukkelijker het denken er zich mee bezighoudt: *de sterrenhemel boven mij en de zedewet in mij.* Naar deze beide hoef ik niet te tasten of louter te gissen als gingen ze in duisternissen of in het buitennissige, buiten mijn gezichtsveld, schuil. Ik zie ze voor me en verbind ze rechtstreeks met het bewustzijn van mijn existentie. De eerst begint op die plaats die ik inneem in de uitwendige wereld der zintuigen en verbreedt de samenhang waarin ik sta tot in het reusachtige met werelden boven werelden en systemen van systemen, en daarenboven nog in grenzeloze tijden betreffende hun periodieke beweging, hun begin en hun voortduur. De tweede begint bij mijn onzichtbare zelf, mijn persoonlijkheid, en plaatst mij in een wereld die waarlijk oneindig is doch die slechts door het verstand is na te speuren en waarmee ik mij dan ook niet (zoals bij al die zichtbare werelden) in een zuiver toevallige, maar in een algemene en noodzakelijke samenhang weet te bevinden.

De eerste aanblik van een ontelbare hoeveelheid werelden vernietigt als het ware mijn belangrijkheid, als ware ik een *dierlijk schepsel,* dat de materie waaruit het werd opgebouwd weer aan de planeet (louter een punt in het heelal) moet teruggeven, nadat het een korte tijd (men weet niet hoe) van levenskracht is voorzien geweest. De tweede aanblik daarentegen verheft mijn waarde als een *intèlligentie* tot in het oneindige, door mijn persoonlijkheid. In deze persoonlijkheid openbaart de zedewet mij immers een van de dierlijkheid en zelfs van de gehele zintuiglijke wereld onafhankelijk leven, althans voorzover dit leven zich laat afleiden uit de doelmatige bepaling van mijn bestaan door deze wet. Overigens is deze wet niet tot de voorwaarden en grenzen van dit leven beperkt, maar strekt ze zich uit tot in het oneindige.

Echter: bewondering en eerbied kunnen wel prikkelen tot onderzoek, het gebrek eraan evenwel niet vervangen. Wat nu dient gedaan te worden om dit onderzoek op nuttige en met de verhevenheid van het onderwerp overeenkomende wijze uit te voeren? Enige voorbeelden kunnen hierbij wellicht tot waarschuwing, maar ook tot navolging dienen. De beschouwing van de wereld ving aan bij die heerlijke aanblik die slechts menselijke zintuigen zich voor kunnen houden en die slechts ons verstand bij machte is tot in verre omtrek na te gaan; ze eindigde met ... astrologie. De moraal ving aan met de edelste eigenschap van de menselijke natuur, waarvan de ontwikkeling en cultivering oneindig veel nut belooft; ze eindigde met ... geestdrijverij dan wel bijgeloof. Zo vergaat het alle ruwe pogingen waarbij het voornamelijk op het gebruik van de rede aankomt.

Het gebruik van de rede gaat niet vanzelf, zoals het gebruik van onze voeten vanzelf gaat dankzij veelvuldige oefening. Dit geldt in het bijzonder wanneer het eigenschappen van de rede betreft die zich niet zo onmiddellijk in de dagelijkse ervaring voordoen. Toen echter, zij het nogal laat, de regel opgeld deed om alle stappen die de rede voornemens was te doen van te voren goed te overdenken en haar uitsluitend in het spoor van een van te voren overdachte methode haar gang te laten gaan - toen ging het met de bestudering van het gebouw van de wereld een heel andere en tevens onvergelijkelijk veel betere kant op. De analyse van het vallen van een steen en van het bewegen van een slinger in hun elementaire bestanddelen en bijbehorende krachten, en de mathematische bewerking hiervan, bracht tenslotte dat duidelijke en voor alle toekomst onveranderlijke inzicht in de bouw van de wereld teweeg dat bij voortgaande waarneming slechts op uitbreiding van inzicht kan hopen en niet behoeft te vrezen dat er een stap terug gedaan zal moeten worden.

Dit voorbeeld kan ons aansporen om deze weg eveneens bij de behandeling van de morele aanleg van onze natuur in te slaan en hoop geven op een even goed resultaat. Wij hebben immers de voorbeelden van het moreel-oordelende verstand bij de hand. We kunnen deze voorbeelden analyseren tot op elementaire begrippen terzake waarbij we, bij het in gebreke blijven van de *wiskunde,* een procédé overnemen dat overeenkomst vertoont met dat van de *scheikunde,* d.w.z. we kunnen door herhaalde experimenten met het alledaagse mensenverstand het empirische van

het eventueel aanwezige rationele *scheiden* en met zekerheid beide in hun zuivere staat tentoonstellen en daarbij ook laten zien wat elk voor zich bewerken kan. Op deze wijze zullen we de dwaling van een ruw en ongeoefend oordeel voorkomen, alsmede (wat veel belangrijker is) de *buitensporigheden* van genieën ontwijken, die zoals de adepten van de steen der wijzen, illusoire schatten beloven en èchte schatten verkwisten bij gebrek aan methodische studie en kennis van de natuur. In één woord: wetenschap (voorzover ze op kritische wijze wordt nagestreefd en op methodische wijze wordt ingeleid) is de enge poort die voert tot de *wijsheidsleer*, indien hieronder niet slechts verstaan wordt wat men moet *doen*, maar wat *leraren* tot richtsnoer moet dienen om de weg tot de wijsheid, die iedereen behoort te gaan, goed en duidelijk te banen en anderen voor dwaalwegen te behoeden. Van deze wetenschap moet de filosofie de beschermvrouwe zijn. En alhoewel het publiek niet deel te nemen heeft aan haar meer subtiele onderzoekingen, dient het wel te delen in haar *leerstellingen*. Eerst na zulk een bewerking zullen ze bij het publiek echt overtuigend overkomen.

Plicht!, gij verheven en grote naam, die niets populairs hebt en die niet op goedkope wijze in het gevlei wil komen, maar onderwerping vraagt, zonder echter te dreigen (waardoor in het gemoed slechts een natuurlijke afkeer en schrik zou worden opgewekt om de wil te activeren) en die enkel een wet uitvaardigt welke vanzelf ingang vindt in het gemoed en toch, *nolens volens,* verering (hoewel niet altijd navolging) verwerft - een wet waarvoor alle neigingen verstommen, ook al werken ze haar in het geheim tegen; *Plicht:* wat is uw verheven oorsprong en waar vindt men de wortel van uw edele afkomst, die alle verwantschap met neigingen trots weerstaat en die zodanig zijt dat de mens uitsluitend en alleen waarde aan zichzelf kan geven, mits hij van uw wortel afstamt.

Uw oorsprong en afkomst kan niets minder zijn dan dat wat de mens boven zichzelf (als een deel van de zinnenwereld) uitheft en wat hem met een orde der dingen verbindt die alleen het verstand kan denken, en die tegelijk de gehele wereld der zinnen en daarmee het empirisch bepaalbare bestaan van de mens in de tijd als ook het geheel van alle doeleinden (en alleen dat is in overeenstemming met zulke onvoorwaardelijke practische wetten als de morele) aan zich ondergeschikt heeft gemaakt. Uw oorsprong en

afkomst is niets anders dan de *persoonlijkheid*, d.w.z. de vrijheid en onafhankelijkheid van het mechanisme van de gehele natuur, tevens echter opgevat als het vermogen van een wezen dat onderworpen is aan eigensoortige wetten, nl. zuivere practische wetten, die de rede zichzelf gegeven heeft; zodat de menselijke persoon, voorzover hij tot de wereld van de zinnen behoort, onderworpen is aan zijn eigen persoonlijkheid voorzover hij gelijktijdig tot de intelligibele wereld behoort. Het hoeft dan ook geen verwondering te wekken dat de mens, als burger van twee werelden, zijn eigen wezen in relatie tot zijn tweede en hoogste bestemming slechts met eerbied heeft te beschouwen en de wetten van deze bestemming met het diepste respect heeft te bejegenen.

Vele uitdrukkingen die de waarde van dingen volgens morele ideeën aangeven, zijn op deze oorsprong gebaseerd. De zedewet is *heilig* (onaantastbaar). De mens is weliswaar onheilig genoeg, maar de *mensheid* in zijn persoon moet hem heilig zijn. In de ganse schepping kan alles wat men wenst en waartoe men bij machte is, *louter als middel* gebruikt worden; alleen de mens, en met hem ieder redelijk schepsel, is *doel in zichzelf*. De mens is nl. het subject van de zedewet, welke heilig is krachtens de autonomie van zijn vrijheid. En hierom is iedere wil, zelfs iedere privéwil die op zichzelf gericht is, gebonden aan de voorwaarde om in te stemmen met de *autonomie* van het redelijk wezen. Het gaat hier om de voorwaarde zo'n wezen nooit te onderwerpen aan een doel dat niet strookt met een wet die zou kunnen voortvloeien uit de wil van het subject zelf dat zo'n behandeling moet ondergaan; m.a.w. om het subject nooit louter als middel, maar tegelijk ook altijd als doel te gebruiken. Met recht mogen we stellen dat zelfs de wil van God aan deze voorwaarde gebonden is m.b.t. de redelijke wezens in de wereld als Zijn schepselen, omdat deze voorwaarde nu eenmaal uitgaat van de *persoonlijkheid* van deze wezens; en alleen hierdoor zijn ze doel in zichzelf.

Deze achtenswaardige idee van de persoonlijkheid stelt ons de verhevenheid van onze natuur voor ogen (wat betreft haar bestemming) terwijl ze ons tevens ons gebrek aan betamelijk gedrag in dit opzicht doet gevoelen en hierdoor onze eigendunk de kop indrukt. Dit kan zelfs door het meest alledaagse mensenverstand worden opgemerkt. Heeft niet ieder mens, ook al is hij slechts middelmatig eerlijk, af en toe ondervonden dat hij een overigens onschadelijk leugentje, waardoor hij ofwel zichzelf uit een lastig

parket kon redden, ofwel een geliefde en verdienstelijke vriend voordeel kon verschaffen, alleen achterwege liet, opdat hij zichzelf niet in het geheim zou behoeven te veroordelen? Blijft niet een rechtschapen man bij de grootste rampspoed van zijn leven, die hij had kunnen ontlopen als hij maar de plicht terzijde had geschoven, op de been vanwege het besef dat hij de mensheid in zijn persoon in haar waarde gelaten en geëerd heeft, en dat hij zich niet voor zichzelf behoeft te schamen noch de innerlijke aanblik van de zelfbeproeving heeft te schuwen?

Deze troost is geen gelukzaligheid, zelfs niet voor het geringste deel. Niemand zal zich immers de gelegenheid ertoe toewensen, en allicht ook niet een leven in zulke omstandigheden. Echter, de betrokkene leeft erin en hij kan het niet verdragen in eigen ogen het leven niet waardig te zijn. Deze innerlijke geruststelling is dus in vergelijking met alles wat het leven aangenaam kan maken louter negatief: een afweer tegen het gevaar om ook nog de persoonlijke waarde te verliezen, nadat zo iemand de waarde van de omstandigheden waarin hij verkeert, reeds helemaal heeft opgegeven. Ze is de werking van een achting voor iets geheel anders dan het leven. Ja, in vergelijking en contrast hiermee heeft het leven, met al zijn aangenaamheden, veeleer volstrekt geen waarde. Zo iemand leeft enkel nog uit plichtsbesef en niet omdat het leven hem ook maar enigszins smaakt.

Uit: Immanuel Kant,
Kritik der praktischen Vernunft, A 289 - 292 (Beschluss), A 154 - 157.
Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, ed. W. Weischedel, Band IV, pp. 300 - 302, 209 - 211.
Vertaling: R. van Woudenberg/J. Klapwijk.

G.W.F. Hegel

Het geloof in de rede

(BIJ HOOFDSTUK V)

Mijne Heren! Nu ik vandaag voor de eerste keer aan de hier [te Berlijn] gevestigde universiteit optreed in het ambt van hoogleraar in de wijsbegeerte, een ambt waartoe de genade van Zijne Majesteit de Koning mij geroepen heeft, gelieve U mij toe te staan ter inleiding uit te spreken dat ik het buitengewoon wenselijk en verheugend acht juist op dit tijdstip als ook op deze plaats een bredere, academische werkkring binnen te treden.

Wat het tijdstip betreft, schijnen die omstandigheden ingetreden te zijn waaronder de filosofie weer op aandacht en liefde mag rekenen, ja, waarbij deze zo goed als verstomde wetenschap haar stem weer kan verheffen. Immers, tot voor kort was het enerzijds de nood van de tijd die de kleine belangen van het dagelijks leven een zo groot gewicht gaf; anderzijds waren het de hoge belangen van de werkelijkheid, het belang en de strijd om voor alles het politieke geheel van het volksleven en van de staat te herstellen en te redden, welke alle geestelijke vermogens, de kracht van alle standen, alsmede de uiterlijke middelen zozeer opeisten, dat het innerlijk leven van de geest geen rust kon verkrijgen. Zozeer doende in de omringende werkelijkheid en naar buiten gekeerd, werd de wereldgeest ervan weerhouden om zich naar binnen te wenden, tot zichzelf in te keren en in zijn eigenlijke thuishaven zich te vertreden en van zichzelf te genieten.

Nu echter deze stroom van de werkelijkheid gebroken is en de Duitse natie tenslotte haar nationaliteit, de grondslag van al het vitale leven, veilig heeft gesteld, is dan de tijd aangebroken waarop in de staat naast het bestuur van de werkelijke wereld ook het vrije rijk van de gedachten zelfstandig moge opbloeien. In het algemeen heeft de macht van de geest zich zozeer in de tijd doen gelden dat wat nu nog stand kan houden, slechts de ideeën zijn en wat maar met de ideeën in overeenstemming is, en dat hetgeen

geldigheid wil verkrijgen zich voor het inzicht en de gedachte moet rechtvaardigen. Het is in het bijzonder deze staat, die mij nu in zich heeft opgenomen, welke door *geestelijk* overwicht zich verheven heeft tot zijn gewicht in de werkelijkheid en in de politiek, en die zich daardoor qua macht en zelfstandigheid gelijkgesteld heeft met staten die hem, als het ging om uiterlijke middelen, superieur zouden zijn geweest. Wat dat aangaat is de ontwikkeling en de bloei van de wetenschappen een van de meest wezenlijke factoren zelfs in het staatsleven. Aan de alhier gevestigde universiteit, een universiteit die zozeer in het middelpunt staat, moet ook het middelpunt van alle geestesvorming en alle wetenschap en waarheid, nl. de *filosofie,* haar plaats en voortreffelijke beoefening vinden.

Het is echter niet slechts het geestelijk leven als zodanig dat een grondfactor in het bestaan van deze staat vormt, maar meer in het bijzonder heeft de reeds genoemde strijd van het volk samen met zijn vorst, om zelfstandigheid, om de vernietiging van vreemde, hardvochtige tyrannie en om innerlijke vrijheid het hogere stadium ingeluid: het is de zedelijke macht van de geest die zich in haar werkkracht gevoeld heeft, die haar banier heeft opgegeven en dit gevoel als macht en gezag in de werkelijkheid heeft laten gelden. We moeten het van onschatbare waarde achten dat onze generatie in dit gevoel geleefd, gehandeld en gewerkt heeft, een gevoel waarin zich al het rechtvaardige, morele en religieuze concentreerde. – In zulk een diepe en alomvattende werkzaamheid verheft de geest zich in zichzelf tot zijn waardigheid, de platheid van het leven en de banaliteit van de belangen gaan ten gronde, en de oppervlakkigheid van inzicht en mening staat in haar armoede te kijk en vervluchtigt.

Deze diepere ernst, die over heel de linie is opgekomen, is dan ook de waarachtige voedingsbodem van de filosofie. Wat de filosofie in de weg staat is enerzijds het ondergedompeld zijn van de geest in de nooddruftigheden van elke dag, anderzijds de ijdelheid der meningen. Het gemoed dat hierdoor in beslag is genomen, laat voor de rede, als instantie die juist niet het eigene zoekt, geen ruimte in zichzelve over. Deze ijdelheid moet tot niets vervluchtigen, wanneer het voor de mens tot een noodzaak is geworden om te streven naar substantiële inhoud, wanneer een en ander zich zo ontwikkeld heeft dat alleen zulk een inhoud zich kan doen gelden. In (het licht van) zulk een substantiële inhoud echter hebben we

de tijd gezien. We hebben gezien hoe de kern zich vormde waarvan de verdere, alzijdige ontplooiing naar politieke, zedelijke, religieuze en wetenschappelijke zijde, aan onze tijd is toevertrouwd.

Het is nu ons beroep en werk zorg te dragen voor de ontplooiing op filosofisch gebied, zorg te dragen voor de substantiële grondslag die zich thans verjongd en versterkt heeft. Deze verjonging, waarvan de eerste uitwerking en uiting reeds bleek op het vlak van de politieke werkelijkheid, treedt verder ook aan de dag in de grotere zedelijke en religieuze ernst, en meer in het algemeen in de eis van degelijkheid en grondigheid, die naar alle levensverhoudingen is uitgegaan. De meest degelijke ernst is, op zich genomen, de ernst om de waarheid te kennen. Deze behoefte, waardoor de geestelijke natuur zich van de enkel gevoelende en genietende natuur onderscheidt, is juist daarom het diepste van de geest. Op zich is het een algemene behoefte, maar eensdeels is ze door de ernst der tijden sterker gewekt, anderdeels is ze een nader kenmerk van de Duitse geest. Wat betreft de uitzonderlijkheid van de Duitsers inzake het cultiveren van de filosofie, zo blijkt namelijk uit de toestand waarin de studie der filosofie bij andere naties verkeert en uit de betekenis die deze naam elders heeft, dat de naam zich aldaar nog gehandhaafd heeft, maar tevens dat de betekenis veranderd is, ja, dat de zaak verlopen en verdwenen is, en wel in die mate dat nauwelijks nog enige herinnering of besef van haar bewaard is gebleven. Deze wetenschap heeft haar toevlucht gezocht bij de Duitsers en leeft alleen in hen nog verder. Aan ons is de bescherming van dit heilige licht toevertrouwd, en het is onze taak om het te verzorgen en te voeden en ervoor te zorgen dat het hoogste wat een mens kan bezitten, nl. het zelfbewustzijn van zijn wezen, niet uitdooft en te gronde gaat.

Ondertussen is zelfs in Duitsland de platvloersheid die eigen was aan de tijd, voorafgaand aan zijn wedergeboorte, zover voortgeschreden dat men meende het volgende gevonden en bewezen te hebben en zich dienovereenkomstig uitliet. Er zou geen kennis der waarheid zijn. God, het wezen van de wereld en van de geest, zou iets onbegrijpelijks en onvatbaars zijn. De geest zou bij de religie moeten halthouden en de religie bij geloof, gevoel en vermoedens, zonder redelijk weten. Het kennen zou niet de natuur van het absolute (God en dat wat in natuur en geest waar en

absoluut is) raken maar veeleer voor één deel slechts het negatieve betreffen, dit negatieve namelijk dat niet het ware, maar alleen het onware, tijdelijke en vergankelijke als het ware de voorkeur zou genieten om gekend te worden; voor een ander deel zou het kennen datgene betreffen wat eigenlijk nog tot dat negatieve behoort, namelijk het uiterlijke, dat is het historische, de toevallige omstandigheden waaronder het zogenaamde kennen naar voren is gekomen en juist zulke kennis zou als iets historisch zijn op te vatten en naar die uiterlijke kanten op kritische en geleerde wijze te onderzoeken zijn. Voorts zou men met de inhoud van deze kennis niet ernstig rekening behoeven te houden. Ze zijn zo ver gekomen als Pilatus, de Romeinse proconsul, die toen hij Christus het woord waarheid hoorde noemen, hierop reageerde met de vraag: Wat is waarheid? Hij deed dat op een manier alsof hij iemand was die met zulk een woord klaar zou zijn gekomen en zou weten dat er geen kennis der waarheid is. Zo is datgene wat van oudsher voor het smadelijkste en onwaardigste doorging, namelijk af te zien van de kennis van de waarheid, door onze tijden verheven tot de hoogste triomf van de geest.

De vertwijfeling aan de rede was, toen het tot dit punt gekomen was, nog verbonden geweest met smart en weemoed. Spoedig echter beleed de religieuze en zedelijke lichtzinnigheid en daarna de platvloersheid en oppervlakkigheid van het weten die zich Verlichting noemde, frank en vrij haar onmacht en legde haar hoogmoed in het grondig vergeten van hogere belangen. Tenslotte bezorgde de z.g. kritische filosofie dit niet-weten van het eeuwige en goddelijke een goed geweten, doordat ze verzekerde bewezen te hebben dat van het eeuwig-goddelijke en ware niets geweten kan worden. Deze z.g. kennis matigde zich zelfs de naam filosofie aan, en niets was méér welkom voor de oppervlakkigheid van het weten als ook van het karakter; niets werd zo welkom door haar aangegrepen als deze leer, waardoor juist deze onwetendheid, deze oppervlakkigheid en onnozelheid werden uitgegeven voor het doel en resultaat van alle intellectuele inspanningen.

Niet het ware te weten, alleen maar tijdelijke en toevallige verschijnselen, slechts het ijdele te kennen - deze ijdelheid is het die zich in de filosofie sterk heeft gemaakt en dat in onze tijd nòg doet en het hoogste woord voert. Men kan wel zeggen dat, sinds de filosofie zich in Duitsland begon te profileren, het er nooit zó slecht voor deze wetenschap heeft uitgezien dat een dergelijke

opvatting, een dergelijk afstand doen van het redelijk kennen, zulk een verwaandheid en verspreiding heeft kunnen krijgen. Het is een opvatting die zich nog uit de voorgaande periode heeft voortgesleept en in tegenspraak is met het degelijke gevoelen, dat is met de nieuwe, substantiële geest.

Dit morgenrood van een degelijker geest begroet ik en roep ik aan. Slechts met hem heb ik van doen als ik beweer dat de filosofie inhoud moet hebben, en als ik deze inhoud in uw tegenwoordigheid zal ontwikkelen. Ik roep echter, in het algemeen gesproken, de geest van de jeugd aan, want de jeugd is de mooie tijd van het leven, van een leven dat nog niet gevangen is in het systeem van doeleinden die door nood zijn ingeperkt en dat nog uit zichzelf in staat is tot de vrijheid van belangeloze wetenschappelijke arbeid. Evenzo is de jeugd nog niet in beslag genomen door de negatieve geest van ijdelheid en van het inhoudsloze van louter kritische inspanning. Een nog gezond hart heeft de moed behouden om waarheid te verlangen. En het is het rijk van de waarheid waarin de filosofie thuis is, ja, dat door haar gesticht wordt en waaraan wij door haar te bestuderen deel krijgen. Wat in het leven waar en groot en goddelijk is, is dat door de idee. Het is het doel van de filosofie de idee in haar waarachtige gestalte en algemeenheid te begrijpen. De natuur is gehouden het redelijke slechts met noodzakelijkheid te volbrengen. Het rijk van de geest is echter het rijk van de vrijheid, - alles wat het menselijk leven bijeenhoudt, wat waarde en geldigheid heeft, is van geestelijke aard. En dit rijk van de geest bestaat alleen door het bewustzijn van waarheid en recht, door het begrijpen van de idee.

Ik mag wensen en hopen dat het mij zal gelukken om op de weg die wij betreden, uw vertrouwen te winnen en te verdienen. In eerste instantie behoef ik echter niets anders te verlangen dan dit, dat u vertrouwen heeft in de wetenschap, geloof in de rede, dat u geloof en vertrouwen in uzelf meebrengt. De moed der waarheid, geloof in de macht van de geest, is de eerste voorwaarde voor de studie van de filosofie. De mens moet zichzelf eren en zich het allerhoogste waardig achten. Van de grootheid en macht van de geest kan hij niet groot genoeg denken. Het verborgen wezen van het heelal heeft geen kracht in zich die weerstand zou kunnen bieden aan de moed van het kennen. Het moet zich wel voor deze

moed van het kennen ontsluiten en zo zijn rijkdom en zijn diepten ten toon spreiden en ter genieting vrijgeven.

Uit: Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin - 22. Oktober 1818.
Berliner Schriften, (Sämtliche Werke XI), Hamburg, Felix Meiner, 1956, ed.J. Hoffmeister, pp. 3 - 9.
Vertaling: R. van Woudenberg/J. Klapwijk.

G.W.F. Hegel
De rede in de geschiedenis

(BIJ HOOFDSTUK V)

Ik wil over het voorlopige begrip van de wereldgeschiedenis om te beginnen dit opmerken, dat men (zoals gezegd) in de eerste plaats aan de filosofie het verwijt maakt dat ze met vooropgezette gedachten de geschiedenis benadert en deze dan ook vanuit bepaalde gedachten beschouwt. De enige gedachte die ze met zich mee brengt is evenwel de eenvoudige gedachte van de *rede*, dat de rede de wereld beheerst en dat het dus ook in de wereldgeschiedenis redelijk is toegegaan.

Deze overtuiging, dit inzicht vormt een *vooronderstelling* ten aanzien van de geschiedenis als zodanig. In de filosofie zelf is dit echter geen vooronderstelling; in de filosofie wordt nl. door de speculatieve kennis *aangetoond* dat de rede - deze uitdrukking kunnen we hier zo aanhouden zonder nader in te gaan op haar betrekking en verhouding tot God - zowel de *substantie* als de *oneindige macht* is en voor zichzelf zowel de *oneindige stof* van al het natuurlijke en geestelijke leven is, als de *oneindige vorm*, de verwerkelijking van deze haar inhoud. De *substantie* betekent in dit verband dat waardoor en waarin alle werkelijkheid haar zijn en bestaan heeft. De oneindige *macht* wil zeggen dat de rede niet zo onmachtig is dat ze slechts een ideaal, een imperatief voort kan brengen en dat ze, wie weet, alleen maar ergens buiten de werkelijkheid voorkomt, vermoedelijk hooguit als iets bijzonders in de hoofden van enige mensen. De oneindige *inhoud* betekent al het wezenlijke, alle waarheid. Deze is zichzelf tot stof die ze aan haar werkzaamheid te verwerken geeft.

Zo gezien heeft de rede niet, zoals het eindige handelen, de voorwaarden van uiterlijk materiaal of van gegeven middelen van node, om zo voedsel en voorwerpen voor haar werkzaamheid te ontvangen. Nee, ze leeft uit zichzelf en is zichzelf tot het materiaal dat ze verwerkt. Evenals ze slechts haar eigen vooronderstelling

is, en haar doel het absolute einddoel, zo is ze ook zelf de verwerkelijking ervan. Ze brengt vanuit zichzelf niet slechts het natuurlijk universum, maar in de loop van de wereldgeschiedenis eveneens het geestelijk universum tot openbaarheid. Dat zulk een idee het ware, het eeuwige en het machtige zonder meer is, en dat ze zich in de wereld openbaart en dat daarin niets anders zich openbaart dan zijzelf, haar heerlijkheid en eer, dat is datgene wat, zoals gezegd, in de filosofie wordt bewezen en hier dus als bewezen wordt *voorondersteld.* [. . .]

Diegenen onder u, mijne Heren, die met de filosofie nog niet bekend zijn, zou ik er dus op kunnen aanspreken om met het geloof in de rede en met de dorst naar haar kennis deze voordracht over de wereldgeschiedenis bij te wonen. En het is wel zeker het verlangen naar redelijk inzicht, naar kennis, en niet slechts naar een verzameling weetjes dat bij de studie der wetenschappen als subjectieve behoefte benodigd is. In werkelijkheid behoef ik evenwel niet van te voren een beroep te doen op dit geloof in de rede. Wat ik voorlopig gezegd heb en nog vaker zal zeggen, is niet louter - ook niet als we onze wetenschap in aanmerking nemen - als vooronderstelling, maar als *overzicht* over het geheel te begrijpen, als het *resultaat* van de door ons te houden beschouwing, een resultaat dat mij bekend is, omdat het gehéél mij reeds bekend is. Het is dus al gebleken, en het zal uit de nu volgende beschouwing opnieuw blijken, dat het in de wereldgeschiedenis redelijk is toegegaan en dat de wereldgeschiedenis de redelijke en noodzakelijke gang is geweest van de wereldgeest, die de substantie van de geschiedenis vormt - de ene geest, wiens natuur één is en altijd dezelfde en die in de wereld deze ene, hem toebehorende natuur uiteenlegt. (De wereldgeest is de geest als zodanig.) Dit moet, zoals gezegd, het resultaat van de geschiedenis zelf zijn.

De geschiedenis hebben we echter te nemen zoals ze is. We dienen historisch, empirisch te werk te gaan. Onder andere dienen we ons niet door de vakhistorici te laten misleiden. Want in ieder geval onder de Duitse historici, zelfs onder hen die groot gezag genieten en die zich geheel en al op het zogenaamde bronnenonderzoek laten voorstaan, zijn er die juist dat doen wat ze de filosofen verwijten, nl. apriorische verdichtsels in de geschiedenis projecteren. Om een voorbeeld te geven: het is een wijdverbreide fabel dat er een oudste en eerste volk bestaan heeft dat, onmiddel-

lijk door God onderwezen, met volledig inzicht en volkomen wijsheid leefde en dat een indringende kennis van alle natuurwetten en geestelijke waarheden bezat. Of, dat er deze of gene priestervolken zijn geweest. Of, om iets meer specifieks te berde te brengen, men gaat er van uit dat er een Romeins epos is geweest, waaruit de Romeinse geschiedschrijvers de oudere geschiedenis geput hebben etc. Dergelijke aprioriteiten willen wij overlaten aan de vernuftige vakhistorici, alwaar deze constructies, ten onzent, niet ongebruikelijk zijn.

Als eerste voorwaarde spreken wij dus uit dat we het historische *getrouw opnemen*. Echter, in zulke algemene uitdrukkingen als *getrouw* en *opnemen* ligt een dubbelzinnigheid. Ook de gemiddelde en middelmatige geschiedschrijver, die al gauw denkt en beweert dat hij zich slechts pleegt open te stellen voor en te richten naar het gegevene, is niet passief met zijn denken: hij neemt zijn eigen categorieën mee en beziet door haar het voorhandene. Het waarachtige ligt niet aan de zintuiglijke oppervlakte; en vooral bij alles wat wetenschappelijkheid claimt, mag de rede niet slapen en moet er nadenken aan te pas komen. Wie de wereld redelijk aanziet, wordt zelf ook *door de wereld* redelijk aangezien; die beide bepalen elkaar over en weer.

Uit: Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
Die Vernunft in der Geschichte.
Hamburg, Felix Meiner, 1955, 5e druk, ed. J. Hoffmeister, pp. 28 - 31.
Vertaling: R. van Woudenberg/J. Klapwijk.

A. Comte

Over de aard van de positieve filosofie

(BIJ HOOFDSTUK VI)

Het onderwerp van deze eerste les is duidelijk het doel van deze cursus uiteen te zetten, dat wil zeggen een nauwkeurige omschrijving te geven van de geest waarin de verschillende fundamentele takken van de natuurlijke filosofie die in het programma dat ik u heb voorgelegd zijn aangegeven, behandeld zullen worden.

Uiteraard kan de aard van deze cursus pas volledig worden begrepen, in de zin dat men zich er een definitieve mening over kan vormen, wanneer de verschillende onderdelen ervan een voor een uiteen zijn gezet. Dat is het bezwaar dat altijd kleeft aan omschrijvingen van zeer uitgebreide ideeënstelsels die aan een volledige uiteenzetting ervan voorafgaan. Maar een algemene definitie kan op twee wijzen worden opgevat: als een korte inleiding op een doctrine die nog opgesteld moet worden, of als samenvatting van een doctrine die al opgesteld is. Weliswaar krijgen ze alleen in het tweede geval hun volle waarde, maar dat neemt niet weg dat zij ook in het eerste geval, wanneer zij het te behandelen onderwerp vanaf de allereerste fase kenschetsen, uitermate belangrijk zijn. Een algemene, zo nauwkeurig mogelijke omschrijving van het terrein van onze onderzoekingen, is voor ons een absoluut noodzakelijke inleiding tot een studie die zo uitgebreid en tot op heden zo weinig gedefinieerd is als die waarmee wij ons nu bezig gaan houden. Gezien deze logische noodzaak, geloof ik dat ik u op dit moment een overzicht moet geven van de reeks fundamentele overwegingen die tot deze nieuwe cursus aanleiding hebben gegeven en die overigens in het vervolg nog speciaal zullen worden uiteengezet, met de uitvoerigheid die het grote belang van elk ervan vereist. Om de werkelijke aard en het speciale karakter van de positieve filosofie adequaat uit te leggen, is het noodzakelijk om eerst een algemene blik te werpen op de ontwikkelings-

gang van de menselijke geest als geheel, want men kan een idee alleen maar via zijn geschiedenis goed leren kennen.

Bij deze bestudering van de ontwikkeling van de menselijke geest vanaf het eerste eenvoudige begin tot aan onze dagen, op alle verschillende gebieden waarop deze werkzaam is, geloof ik een belangrijke hoofdwet te hebben ontdekt, waaraan dit proces met een constante onvermijdelijkheid onderworpen is en die, naar het mij toeschijnt, stevig gefundeerd kan worden, hetzij via de rationele bewijzen, geleverd door de kennis van ons bestel, hetzij door een historische verificatie, voortkomend uit een nauwgezet onderzoek van het verleden. Deze wet bestaat eruit dat al onze voornaamste theorieën, elke tak van onze kennis, achtereenvolgens drie verschillende theoretische stadia moet doormaken: het theologische of fictieve stadium; het metafysische of abstracte stadium; en het wetenschappelijke of positieve stadium. Met andere woorden: de menselijke geest gebruikt bij al zijn onderzoekingen van nature drie filosofische methodes, die essentieel van elkaar verschillen en zelfs radicaal tegenstrijdig zijn: eerst de theologische methode, daarna de metafysische methode en tenslotte de positieve methode. Vandaar drie soorten filosofieën of algemene stelsels van ideeën over het geheel der verschijnselen, die elkaar wederzijds uitsluiten: het eerste is het noodzakelijke beginpunt van de menselijke geest, het derde zijn vaste en definitieve toestand; het tweede is alleen maar bestemd om als overgang te dienen.

In het theologische stadium, waarin de menselijke geest zijn onderzoekingen voornamelijk richt op de innerlijke natuur der wezens, en de oorzaak en bestemming van alle krachten die hem treffen, in één woord, op absolute kennis, worden de verschijnselen voorgesteld als produkten van de directe constante werking van één of meerdere bovennatuurlijke krachten, waarbij alle schijnbare onregelmatigheden in de wereld worden toegeschreven aan de willekeur waarmee deze machten ingrijpen.

In het metafysische stadium, dat in feite slechts een eenvoudige omzetting van het eerste stadium is, worden de bovennatuurlijke machten vervangen door abstracte krachten, gedacht als waarlijke entiteiten (gepersonifieerde abstracties) die aan de verschillende wezens op aarde inherent zijn en die in staat worden geacht om uit eigen beweging aanleiding te geven tot alle waargenomen ver-

schijnselen, die dan verklaard kunnen worden door elk de bijbehorende entiteit toe te wijzen.

Tenslotte breekt het positieve stadium aan, waarin de menselijke geest de onmogelijkheid erkent om tot absolute begrippen te komen, ervan afziet om de oorsprong en bestemming van het universum te zoeken en de innerlijke oorzaken van verschijnselen te leren kennen, en zich er alleen nog maar mee bezighoudt om door een oordeelkundige combinatie van beredenering en waarneming de daadwerkelijke wetten van de fenomenen te ontdekken, dat wil zeggen, hun onveranderlijke relaties van opeenvolging en overeenkomst. De verklaring van de feiten die dan tot zijn werkelijke termen is teruggebracht, is vanaf dat moment nog slechts het verband dat wordt gelegd tussen de verschillende afzonderlijke verschijnselen en enkele algemene feiten, die naarmate de wetenschap voortschrijdt steeds meer in aantal afnemen.

Het theologische systeem bereikt zijn hoogste staat van volmaaktheid wanneer het de providentiële werking van één enkel wezen in de plaats heeft gesteld van het afwisselende spel van talrijke onafhankelijke godheden die men zich oorspronkelijk voorstelde. Op dezelfde wijze bestaat er in de laatste fase van het metafysische stadium de opvatting dat er in de plaats van verschillende speciale entiteiten, één enkel allesomvattende entiteit bestaat, de *natuur,* die als de enige bron van alle verschijnselen wordt beschouwd. Zo bestaat de vervolmaking van het positieve systeem, waarnaar het onophoudelijk streeft zonder het hoogst waarschijnlijk ooit te bereiken, er eveneens uit dat het alle waarneembare verschijnselen als bijzondere gevallen van een enkel algemeen feit kan voorstellen, zoals dat van de zwaartekracht bijvoorbeeld.

Dit is niet de plaats om deze hoofdwet van de ontwikkelingsgang van de menselijke geest speciaal uiteen te zetten of om er de belangrijkste consequenties uit te trekken. Wij zullen er in het gedeelte van deze cursus dat zich met de bestudering van de sociale wetenschappen bezighoudt, rechtstreeks aandacht aan besteden. Voorlopig stip ik hem alleen maar aan om een precieze omschrijving te kunnen geven van het exacte karakter van de positieve filosofie en aan te geven waarin dit zich onderscheidt van de twee andere wijsgerige stelsels die tot aan de afgelopen eeuwen heel ons intellectueel systeem beheerst hebben. Op dit moment

moet ik me beperken tot een vluchtig overzicht van de belangrijkste algemene overwegingen die de juistheid ervan aantonen, omdat een dergelijke gewichtige wet, waarvan deze hele cursus door talrijke toepassingen zullen worden gegeven, niet geheel zonder argumenten gepresenteerd mag worden.

In de eerste plaats lijkt me het formuleren van deze wet al voldoende om iedereen die over enige diepgaande kennis van de algemene geschiedenis van de wetenschappen beschikt, terstond de geldigheid ervan te doen inzien. Er bestaat inderdaad geen enkele tak van wetenschap die inmiddels het positieve stadium bereikt heeft, waarvan niet iedereen zich voor de geest kan halen, hoe deze in het verleden voornamelijk uit metafysische abstracties bestond en nog vroeger geheel en al door theologische begrippen beheerst werd. Wij zullen in de verschillende onderdelen van deze cursus helaas meer dan eens gelegenheid krijgen om in te zien dat de meest geperfectioneerde wetenschappen ook vandaag nog enige zeer duidelijke sporen van deze twee oorspronkelijke stadia vertonen.

Deze algemene revolutie van de menselijke geest kan trouwens tegenwoordig op een zeer illustratieve, zij het indirecte wijze, worden aangetoond, namelijk door de ontwikkelingsgang van de menselijke intelligentie na te gaan. Omdat het beginpunt bij de vorming van het individu noodzakelijkerwijze hetzelfde is als bij die van de soort, moeten de voornaamste fasen in het eerste proces overeenkomen met de meest fundamentele tijdperken van het tweede.

Welnu, herinneren wij ons niet allemaal, wanneer wij op onze levensgeschiedenis terugblikken, dat wij wat onze belangrijkste ideeën betreft, *theoloog* in onze kindertijd, *metafysicus* in onze jeugd en *fysicus* in onze volwassenheid zijn geweest? Dit is een bewijs dat iedereen makkelijk kan nagaan, zonder in het verre verleden te hoeven afdalen.

Maar behalve de directe informatie, hetzij algemeen, hetzij individueel, moet ik in dit vluchtig overzicht vooral melding maken van de theoretische overwegingen die er de noodzakelijkheid van aantonen.

De belangrijkste van deze overwegingen, die ik ontleen aan de aard van het onderwerp zelf, is gelegen in de combinatie van de in elke periode bestaande behoefte aan een theorie om feiten met elkaar in verband te brengen en de klaarblijkelijke onmogelijk-

heid voor de menselijke geest om zich aanvankelijk op grond van waarnemingen, theorieën te vormen.

Sinds Bacon verklaren alle ingewijden voortdurend dat alle werkelijke kennis op waargenomen feiten moet berusten. Deze fundamentele stelregel is uiteraard onaanvechtbaar, wanneer zij zoals ook de bedoeling is, wordt toegepast op de volwassen staat van onze intelligentie. Maar wanneer wij het over het ontstaan van onze kennis hebben, is het al even duidelijk dat de menselijke geest in zijn oorspronkelijke staat niet zo heeft gedacht en dat ook niet heeft kunnen doen. Want hoewel elke positieve theorie enerzijds noodzakelijkerwijs op waarnemingen gefundeerd moet zijn, ligt het anderzijds evenzeer voor de hand dat onze geest om waarnemingen te doen een of andere theorie nodig heeft. Wanneer wij de verschijnselen die wij bezien niet onmiddellijk met enkele principes in verband konden brengen, zou het ons niet alleen onmogelijk zijn om deze verspreide waarnemingen te combineren en er dientengevolge de vruchten van te plukken, maar bovendien zouden wij op geen enkele manier in staat zijn ze zelfs maar te onthouden, zodat de feiten in verrèweg de meeste gevallen onopgemerkt aan ons voorbij zouden gaan.

Zo zou de menselijke geest, ingeklemd tussen de noodzaak waar te nemen om zich werkelijke theorieën te vormen en de even dwingende noodzaak een of andere theorie op te stellen om samenhangende waarnemingen te kunnen doen, zich aanvankelijk in een vicieuze cirkel hebben bevonden, die hij op geen enkele wijze ooit zou hebben kunnen doorbreken, als hij zich tot zijn geluk geen natuurlijke uitweg geopend zag door de spontane ontwikkeling van theologische voorstellingen die zijn inspanningen een punt boden waarop zij zich konden richten en zijn activiteiten gaande hielden. Dat is nog afgezien van maatschappelijke overwegingen van hogere orde die daarbij aansluiten en die ik op dit moment zelfs niet zal aanstippen, de fundamentele grond die de logische noodzaak aantoont van het zuiver theologische karakter van de allereerste wijsbegeerte. [....]

Nu ligt het ook zeer voor de hand om in te zien dat de menselijke geest om van deze voorlopige wijsbegeerte naar de definitieve filosofie over te gaan logischerwijze als intermediaire filosofie de methoden en doctrines van de metafysica heeft moeten aannemen. Deze laatste overweging vormt een absoluut noodzakelijke

aanvulling op het algemene overzicht van de belangrijke wet die ik heb aangeduid.

Het valt inderdaad makkelijk in te zien dat ons kenvermogen, dat gedwongen is om met bijna onmerkbare schreden vooruit te gaan, niet zomaar, zonder tussenliggende fasen, van de theologische wijsbegeerte naar de positieve filosofie kon overgaan. Theologie en positieve wetenschap zijn zo volstrekt onverenigbaar, hun voorstellingen zijn zo volledig tegengesteld van aard, dat het menselijke intellect voor het de opvattingen van de een geheel en al door die van de ander vervangen kon, zich eerst bedienen moest van een intermediaire theorie, die een tweeslachtig karakter droeg en juist daardoor bij uitstek geëigend was om een geleidelijke overgang tot stand te brengen. Dit is de natuurlijke bestemming van de metafysische opvattingen: een ander concreet nut hebben ze niet. Door bij de bestudering van de verschijnselen de bovennatuurlijke, richtinggevende werking te vervangen door een niet van de fenomenen te scheiden corresponderende entiteit, die aanvankelijk slechts als een verlengstuk van de providentiële werking werd beschouwd, is de mens er langzamerhand aan gewoon geraakt alleen maar de feiten zelf in overweging te nemen, daar de begrippen die deze metafysische krachten aanduidden geleidelijk aan zo verfijnd werden dat zij in de ogen van alle ingewijden nog slechts de abstracte namen voor de verschijnselen waren. Men kan zich onmogelijk een andere ontwikkeling voorstellen waardoor ons kenvermogen van een onverbloemd bovennatuurlijke naar een zuiver natuurwetenschappelijke beschouwingswijze had kunnen overgaan, van het theologische naar het positieve stelsel.

Nadat ik op deze wijze de algemene wet van de ontwikkelingsgang van de menselijke geest, zoals ik deze zie, uiteen heb gezet, voorzover dit mogelijk was zonder in een speciale discussie te vervallen die op dit moment misplaatst zou zijn, kunnen wij nu op eenvoudige wijze de bijzondere aard van de positieve filosofie met precisie omschrijven; dit is het wezenlijke doel van dit betoog.

Uit het voorgaande kunnen wij zien dat het fundamentele karakter van de positieve filosofie eruit bestaat dat zij er vanuit gaat dat alle verschijnselen onderworpen zijn aan constante natuur*wetten,* waarbij al onze inspanningen erop gericht zijn om deze wetmatigheden nauwkeurig vast te stellen en tot een zo klein mogelijk

aantal terug te brengen, daar wij namelijk van mening zijn dat onderzoek naar wat men *eerste en laatste oorzaken* noemt, volstrekt onmogelijk en zinloos is. Het is niet nodig om veel nadruk te leggen op dit principe, waarmee op het ogenblik iedereen die een enigzins diepgaande studie van de ervaringswetenschappen heeft gemaakt, zo door en door vertrouwd is. Iedereen weet inderdaad dat wij met onze positieve verklaringen, hoe perfect deze ook mogen zijn, allerminst pretenderen de *oorzaken* die tot het ontstaan van de verschijnselen geleid hebben bloot te leggen, omdat we het probleem daarmee alleen maar zouden verschuiven; het enige wat wij doen is een nauwgezette analyse maken van de omstandigheden waaronder zij optreden, om deze daarna via normale relaties van opeenvolging en overeenkomst met elkaar te verbinden.

Uit: August Comte,
Cours de philosophie positive.
Ontleend aan J. Goudsblom e.a. (red.), *Hoofdstukken uit de sociologie.*
Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1977, pp. 30 - 38.
Vertaling: B. Maso.

L. Wittgenstein
Taalspelen en familiegelijkenissen

(BIJ HOOFDSTUK VI)

(65) Hier stuiten we op de grote vraag die achter al deze beschouwingen ligt. – Want men zou mij nu kunnen tegenwerpen: 'Jij maakt het jezelf wel gemakkelijk! Je spreekt van alle mogelijke taalspelen, maar je hebt nog nergens gezegd wat nu het wezenlijke van het taalspel, en daarmee van de taal, is: wat hebben al deze activiteiten gemeenschappelijk en wat maakt ze tot taal, of tot delen van de taal? Je scheldt jezelf dus juist dat deel van het onderzoek kwijt dat jouzelf destijds het meeste hoofdbrekens heeft gekost, nl. het deel over de *algemene vorm van proposities* en van taal.'

En dat is waar. – In plaats van aan te geven wat aan alles wat we taal noemen, gemeenschappelijk is, zeg ik dat er aan deze verschijnselen in het geheel niet één ding gemeenschappelijk is waarom we voor al deze verschijnselen hetzelfde woord zouden gebruiken, – maar ze zijn op vele verschillende wijzen aan elkaar *verwant*. En vanwege deze verwantschap, of deze verwantschappen, noemen we ze alle 'taal'. Ik wil proberen dit uit te leggen.

(66) Beschouw bijv. maar eens de handelingen die we 'spelen' noemen. Ik bedoel bordspelen, kaartspelen, balspelen, Olympische Spelen enz. Wat hebben al deze spelen gemeenschappelijk? – Zeg niet: 'Er *moet* iets zijn wat ze gemeenschappelijk hebben, anders zouden ze geen 'spelen' heten' – maar *kijk* of ze alle iets gemeenschappelijks hebben. – Want wanneer je ze bekijkt zul je niet iets zien wat ze *allemaal* gemeenschappelijk hebben, maar zul je gelijkenissen, verwantschappen zien, en wel een hele serie. Zoals gezegd: denk niet, maar kijk. – Kijk bijv. naar de bordspelen met hun veelvoudige verwantschappen. Ga nu over naar de kaartspelen: hier vind je vele overeenkomsten met die eerste groep, maar veel gemeenschappelijke trekken verdwijnen en an-

dere komen tevoorschijn. Indien we nu naar de balspelen overgaan, dan blijft veel dat gemeenschappelijk is bewaard, maar veel gaat ook verloren. – Zijn het allemaal *'gezelligheidspelen'?* Vergelijk schaak eens met het spel boter, kaas en eieren. Of is er overal sprake van winnen en verliezen, of van een wedijver tussen de spelers? Denk aan patience. Bij balspelen is er sprake van winnen en verliezen; maar wanneer een kind de bal tegen de wand kaatst en weer opvangt, dan is dit kenmerk verdwenen. Kijk eens welke rol vaardigheid en geluk spelen. En hoe verschillend is vaardigheid bij het schaakspel en bij tennis. Denk nu aan spelletjes als Jan-Huygen-in-de-ton: hier is het element 'gezelligheid' aanwezig, maar hoeveel andere karaktertrekken zijn verdwenen! En zo kunnen we de vele, vele andere groepen van spelen langslopen en zien hoe gelijkenissen opduiken en verdwijnen.

En het resultaat van deze beschouwing is: wij zien een gecompliceerd netwerk van gelijkenissen die elkaar overlappen en kruisen; gelijkenissen in het groot en in het klein.

(67) Ik kan deze gelijkenissen niet beter karakteriseren dan door het woord 'familiegelijkenissen'; want op dezelfde wijze overlappen en kruisen elkaar de verschillende gelijkenissen die tussen de leden van één familie bestaan: bouw, gelaatstrekken, kleur van de ogen, manier van lopen, temperament, etc., etc. – Daarom zeg ik: de 'spelen' vormen een familie. [....]

(69) Hoe zouden we nu aan iemand uitleggen wat een spel is? Ik geloof dat we hem *spelen* zullen beschrijven en we zullen dan aan de beschrijving kunnen toevoegen: 'dat, *en soortgelijks,* noemt men 'spelen' '. En weten wij zelf soms méér? Kunnen we alleen ànderen niet precies zeggen wat een spel is? – Maar dat is geen onwetendheid. We kennen de grenzen niet omdat er geen getrokken zijn. Zoals gezegd, we kunnen - voor een speciaal doel - een grens trekken. [....]

(71) Men kan zeggen dat het begrip 'spel' een begrip is met vage grenzen. – 'Maar is een vaag begrip eigenlijk nog wel een *begrip?*' – Is een onscherpe foto eigenlijk nog wel een afbeelding van een mens? Ja, is het wel altijd zo gunstig om een onscherpe door een scherpe afbeelding te vervangen? Is het onscherpe niet vaak genoeg juist dàt wat we nodig hebben?

Frege vergelijkt het begrip met een gebied en zegt: een onduidelijk afgegrensd gebied kan men in het geheel geen gebied noemen. En dat betekent vermoedelijk dat we er niets mee kunnen beginnen. – Maar is het zinloos om te zeggen: 'Blijf ongeveer hier staan!'? Denk je eens in dat ik met iemand op een plein zou staan en dit zei. Terwijl ik dit zeg trek ik niet eens ergens een grens, maar maak wellicht met mijn hand een wijzende beweging – als wees ik hem een bepaald *punt*. En juist zo zou men kunnen uitleggen wat een spel is. Men geeft voorbeelden en wil dat ze op een bepaalde manier begrepen worden. – Maar met deze uitdrukking bedoel ik niet: hij moet nu in deze voorbeelden het gemeenschappelijke zien dat ik – om een of andere reden – niet kon uitspreken. Integendeel: hij moet deze voorbeelden op een bepaalde manier *gebruiken*. Het geven van voorbeelden is hier niet een *indirect* middel om iets uit te leggen – bij gebrek aan beter. Want ook elke algemene uitleg kan misverstaan worden. Het punt is dat we *zo* nu eenmaal het spel spelen. (Ik bedoel het taalspel met het woord 'spel'.)

Uit: Ludwig Wittgenstein,
Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations.
Oxford, Basil Blackwell, 1968, 3rd. ed., pp. 31 - 34.
Vertaling: R. van Woudenberg/J. Klapwijk.

K. Marx

Vooronderstellingen van de geschiedenis. Onder- en bovenbouw. Godsdienst als opium

(BIJ HOOFDSTUK VII)

(A) Omdat wij met Duitsers te maken hebben, die wars zijn van vooronderstellingen[1], moeten wij beginnen met de eerste vooronderstelling van elk menselijk bestaan, dus ook van elke geschiedenis vast te stellen: de vooronderstelling namelijk dat de mensen in staat moeten zijn te leven, willen zij 'geschiedenis kunnen maken'. Tot het leven behoort echter vóór alles eten en drinken, woning, kleding en nog zo'n paar dingen. De eerste historische daad is derhalve de voortbrenging van de middelen om deze behoeften te bevredigen, de produktie van het materiële leven zelf; en inderdaad is dit een historische daad, een grondvoorwaarde voor elke geschiedenis, waaraan nog heden evenals duizenden jaren geleden elke dag en elk uur moet worden voldaan om de mensen alleen maar in leven te houden. Zelfs wanneer de zintuiglijke wereld tot een minimum is gereduceerd, tot een stok zoals bij de heilige Bruno[2], dan veronderstelt dit toch de activiteit van het produceren van deze stok. Bij iedere beschouwing van de geschiedenis moet men dus allereerst dit fundamentele feit in zijn volle betekenis en draagwijdte in acht nemen en tot zijn recht laten

[1] Marx is hier in een bijtende discussie verwikkeld met de Duitse filosofen Feuerbach, Bauer en Stirner, die (hoe materialistisch ook gezind) zijns inziens tekort doen aan het 'fundamentele feit' van de maatschappelijke werkelijkheid van produktiewijzen en hiermee samenhangende produktieverhoudingen, welke zijns inziens de geschiedenis der mensheid een stempel opdrukken. In het eerste stuk (A) worden de produktieverhoudingen en de hierin besloten liggende klassentegenstellingen nog globaal aangeduid als 'maatschappelijke toestand' dan wel 'verkeersvormen' (J.Kl.).

[2] Spottende zinspeling op Bruno Bauer, die Feuerbachs reductie van de mens tot een zintuiglijk wezen afwees en kwaadwillig interpreteerde als 'word een stok' (J.Kl.).

komen. Dat hebben de Duitsers, zoals bekend, nooit gedaan; daarom hebben zij nooit een *aardse* grondslag voor de geschiedenis en bijgevolg nooit een geschiedschrijver gehad. De Fransen en Engelsen hebben de samenhang van dit fundamentele feit met de zogenaamde geschiedenis weliswaar slechts uiterst eenzijdig opgevat, met name zolang zij in de politieke ideologie verstrikt bleven, maar niettemin hebben zij de eerste pogingen gedaan de geschiedschrijving een materialistische basis te geven, door als eersten geschiedenissen te schrijven van de burgerlijke maatschappij, handel en industrie.

Het tweede punt is, dat de bevrediging van de eerste behoefte (de daad der bevrediging en het middel ter bevrediging dat reeds is verworven) zelf tot nieuwe behoeften leidt - en dit scheppen van nieuwe behoeften is de eerste historische daad. Hieruit zien we meteen, welke geest de grote historische wijsheid van de Duitsers ademt, die wanneer er geen positief materiaal meer tot hun beschikking staat, en er geen theologische, politieke of literaire onzin verkocht wordt, niet meer van geschiedenis spreken, maar de 'voorhistorische tijd' laten opdraven - zonder ons ook maar enigszins duidelijk te maken, hoe men uit zo'n absurde 'voorgeschiedenis' in de eigenlijke geschiedenis terecht komt. En dit terwijl heel hun historische speculatie zich juist in het bijzonder op deze 'voorgeschiedenis' werpt, omdat zij zich daar veilig waant voor de interventies van het 'grove feit', en ook omdat zij hier hun speculatieve driften de vrije teugel kunnen laten en hypothesen bij de vleet kunnen opstellen en omverkegelen.

De derde omstandigheid die van meet af aan een rol in de historische ontwikkeling speelt, bestaat hierin dat de mensen die dagelijks hun eigen leven opnieuw maken, andere mensen beginnen te maken, zich gaan voortplanten - de verhouding tussen man en vrouw, ouders en kinderen, de *familie*. Deze familie, die aanvankelijk de enige sociale verhouding is, wordt later, wanneer de toename van de behoeften nieuwe maatschappelijke verhoudingen en de toename van het aantal mensen nieuwe behoeften creëren, een ondergeschikte verhouding (behalve in Duitsland), en dient dan op grond van de bestaande empirische gegevens onderzocht en geanalyseerd te worden, en niet op grond van het 'begrip familie', zoals men in Duitsland pleegt te doen. Overigens moet men deze drie aspecten van de sociale activiteit niet opvatten als drie verschillende stadia: het zijn slechts drie aspecten - of om

het voor de Duitsers in begrijpelijke taal te zeggen: drie 'momenten' - die vanaf het begin van de geschiedenis en sedert de eerste mensen gelijktijdig hebben bestaan en die zich nog heden ten dage in de geschiedenis doen gelden.

De voortbrenging van het leven, zowel van het eigen leven in de arbeid als van nieuw leven in de voortplanting doet zich reeds onmiddellijk als een dubbele verhouding voor: enerzijds als een natuurlijke, anderzijds als een maatschappelijke verhouding - maatschappelijk in deze zin dat hieronder het samenwerken van meerdere individuen verstaan wordt, onverschillig onder welke voorwaarden, op welke wijze en met welk doel. Hieruit volgt dat een bepaalde produktiewijze of industriële fase altijd samengaat met een bepaalde wijze van samenwerking of maatschappelijke fase, en deze wijze van samenwerken is zelf een 'produktiekracht'. En voorts dat de hoeveelheid der produktiekrachten die binnen het menselijk bereik liggen de maatschappelijke toestand bepaalt, en de 'geschiedenis der mensheid' dus altijd in samenhang met de geschiedenis van industrie en ruil bestudeerd en behandeld moet worden. Maar evenzeer is duidelijk waarom het in Duitsland onmogelijk is een dergelijke geschiedenis te schrijven, omdat het de Duitsers daartoe niet alleen aan begripsvermogen en materiaal ontbreekt, maar ook aan de 'zintuiglijke zekerheid', want aan de overkant van de Rijn [gezien vanuit Parijs - J.Kl.] kan men nu eenmaal geen ervaringen met deze dingen opdoen, omdat de geschiedenis daar ophoudt. Er blijkt dus reeds van meet af aan een materialistische samenhang tussen de mensen te bestaan, die door de behoeften en de wijze van produktie geconditioneerd is en zo oud is als de mensheid zelf - een samenhang die steeds nieuwe vormen aanneemt en dus een 'geschiedenis' vertoont, onafhankelijk van het bestaan van enige politieke of godsdienstige nonsens, die de mensen nog eens extra bijeen zou houden.

Eerst nu, nadat wij reeds vier momenten, vier aspecten van de primaire historische verhoudingen beschouwd hebben, vinden wij dat de mens ook 'bewustzijn' heeft; maar ook dit niet van meet af aan als 'zuiver' bewustzijn. De 'geest' draagt van meet af aan de vloek met zich mee met materie 'belast' te zijn, materie die hier de vorm aanneemt van in beweging gebrachte luchtlagen, klanken, kortom taal. De taal is zo oud als het bewustzijn - de taal *is* het

praktische, ook voor andere mensen bestaande en alleen om die reden ook voor mijzelf pas bestaande werkelijke bewustzijn; en evenals het bewustzijn, ontstaat de taal pas uit de behoefte aan, de noodzaak van het verkeer met andere mensen. Waar een verhouding bestaat, bestaat zij voor mij; het dier *'verhoudt'* zich tot niets en gaat in het geheel geen verhoudingen aan. Voor het dier bestaat zijn verhouding tot anderen niet áls een verhouding. Het bewustzijn is dus van meet af aan reeds een maatschappelijk produkt en blijft dat zolang er mensen bestaan. Aanvankelijk is dit bewustzijn natuurlijk louter bewustzijn met betrekking tot de *naaste* zintuiglijke omgeving en bewustzijn van de begrensde samenhang met andere personen en dingen buiten het individu dat zich bewust wordt; het is tegelijkertijd bewustzijn van de natuur, die de mens aanvankelijk als een volslagen vreemde, almachtige en onaantastbare macht tegemoet treedt, waartoe de mensen in een zuiver dierlijke betrekking staan en waardoor zij zich laten imponeren zoals het vee; en dus een zuiver animaal bewustzijn van de natuur (natuurreligie), juist omdat de natuur nog nauwelijks door de geschiedenis is gemodificeerd - en anderzijds is het een bewustzijn van de noodzaak in verbinding te treden met de individuen rondom hem, het begin van het bewustzijn dat hij überhaupt in een maatschappij leeft.

Dit begin is zo dierlijk als het maatschappelijk leven zelf in deze fase, het is louter kuddebewustzijn, en de mens onderscheidt zich hier slechts van het schaap, doordat zijn bewustzijn bij hem de plaats van het instinct inneemt, anders gezegd, doordat zijn instinct een bewust instinct is. Dit schapen- of stambewustzijn ontwikkelt en vervolmaakt zich onder invloed van de stijging van de produktiviteit, de toename van de behoeften, en de aanwas van de bevolking, die aan de twee eerste fenomenen ten grondslag ligt. Daarmee ontwikkelt zich de arbeidsdeling, die oorspronkelijk niets anders was dan de arbeidsdeling in de geslachtsdaad, vervolgens de arbeidsdeling die op grond van natuurlijke aanleg (de lichaamskracht bijv.), behoeften, toevallige omstandigheden enz. enz. vanzelf of 'van nature' tot stand komt. De arbeidsdeling wordt pas werkelijk deling vanaf het moment dat er een deling van materiële en geestelijke arbeid ontstaat. Van dit ogenblik af *kan* het bewustzijn zich werkelijk inbeelden iets anders te zijn dan het bewustzijn van de bestaande praktijk, werkelijk iets voor te stellen zonder iets werkelijks voor te stellen; van dit ogenblik af is het

bewustzijn in staat zich van de wereld te emanciperen en over te gaan tot de vorming van de 'zuivere' theorie, theologie, filosofie, moraal enz. Maar zelfs wanneer deze theorie, theologie, filosofie, moraal enz. in tegenspraak komen met de bestaande verhoudingen, kan dit alleen maar gebeuren omdat de bestaande maatschappelijke verhoudingen met de bestaande produktiekracht in tegenspraak zijn gekomen; hetgeen overigens in een bepaalde nationale sfeer van verhoudingen ook kan gebeuren doordat de tegenspraak niet binnen deze nationale sfeer optreedt, maar tussen dit nationale bewustzijn en de praktijk van de andere naties, d.w.z. tussen het nationale en algemene bewustzijn van een natie (zoals we thans in Duitsland zien) - waarbij deze natie dan, omdat deze tegenspraak zich schijnbaar slechts als een tegenspraak binnen het nationale bewustzijn voordoet, ook de strijd zich tot deze nationale misère schijnt te beperken, juist omdat deze natie de misère an und für sich is.

Overigens is het totaal onbelangrijk, wat het bewustzijn in zijn eentje uitspookt; uit deze hele santekraam houden we alleen dit ene resultaat over, dat deze drie momenten: de produktiekracht, de maatschappelijke toestand en het bewustzijn met elkaar in tegenspraak kunnen en moeten komen, omdat met de *arbeidsdeling* de mogelijkheid, ja de werkelijkheid is gegeven, dat de geestelijke en materiële activiteit - genot en arbeid, produktie en consumptie - aan verschillende individuen toevallen, en de mogelijkheid dat zij niet met elkaar in tegenspraak komen, slechts dan bestaat wanneer de arbeidsdeling weer opgeheven wordt. Het spreekt overigens vanzelf, dat 'spookbeelden', 'banden', 'hoger wezen', 'begrip', 'scrupule' alleen maar de idealistische, speculatieve, geestelijke uitdrukking, ogenschijnlijk de voorstelling van het geïsoleerde individu, maar in werkelijkheid de afspiegeling van zeer empirische ketenen en beperkingen zijn, waarbinnen de produktiewijze van het leven en de daarmee samenhangende verkeersvorm zich bewegen.

(B) In de maatschappelijke produktie van hun leven treden de mensen in bepaalde, noodzakelijke, van hun wil onafhankelijke verhoudingen, produktieverhoudingen, welke overeenkomen met een bepaalde ontwikkelingsvorm van hun materiële produktiekrachten. Het geheel dezer produktieverhoudingen vormt de

economische structuur der maatschappij, de reële basis, waarop zich een juridische en politieke bovenbouw verheft, en waaraan bepaalde maatschappelijke bewustzijnsvormen beantwoorden. In het algemeen bepaalt de produktievorm van het materiële leven het sociale, politieke en geestelijke levensproces. *Het is niet het bewustzijn der mensen dat hun zijn, maar omgekeerd hun maatschappelijk zijn dat hun bewustzijn bepaalt.*

In een bepaalde periode van hun ontwikkeling geraken de materiële produktiekrachten der maatschappij in strijd met de aanwezige produktieverhoudingen, of, wat slechts een juridische uitdrukking daarvoor is, met de eigendomsverhoudingen waarbinnen zij zich tot nu toe bewogen hebben. Uit ontwikkelingsvormen der produktiekrachten slaan deze verhoudingen in boeien daarvan om. Er treedt dan een tijdperk van sociale revolutie in. Met de verandering van de economische grondslag wentelt zich de ganse kolossale bovenbouw langzamer of sneller om. Bij het beschouwen van dergelijke omwentelingen moet men steeds onderscheid maken tussen de *materiële, natuurwetenschappelijk* betrouwbaar te constateren omwenteling in de economische produktievoorwaarden en de juridische, politieke, godsdienstige, artistieke of filosofische, in het kort *ideologische vormen, waarin zich de mensen van dit conflict bewust worden en het uitvechten.* Evenmin als men dat wat een individu is, beoordeelt naar wat het van zichzelf denkt, evenmin kan men een dergelijke omwentelingsperiode uit haar eigen bewustzijn beoordelen, maar moet veeleer dit bewustzijn uit de tegenstrijdigheden van het materiële leven, uit het aanwezige conflict tussen maatschappelijke produktiekrachten en produktieverhoudingen verklaren.

Een maatschappelijke formatie gaat nooit ten onder, vòòr alle produktiekrachten waarvoor zij ruimte bevat, ontwikkeld zijn en nieuwe, hogere produktieverhoudingen komen nooit in de plaats, voordat haar materiële bestaansvoorwaarden in de schoot der oude maatschappij zelf uitgebroed zijn. Daarom stelt de mensheid zich altijd slechts een taak die zij volvoeren kan, want nauwkeuriger beschouwd zal steeds blijken, dat de taak zelf slechts ontstaat waar de materiële voorwaarden voor haar volvoering aanwezig of tenminste in het proces van haar wording vervat zijn.

In grote trekken kunnen Aziatische, antieke, feodale en modern-burgerlijke produktiewijzen als progressieve tijdperken der economische maatschappijformatie aangeduid worden. De bur-

gerlijke produktieverhoudingen zijn de laatste antagonistische vorm van het maatschappelijke produktieproces, antagonistisch niet in de zin van individueel antagonisme, maar een antagonisme, opgroeiend uit de maatschappelijke levensvoorwaarden der individuen. Maar de in de schoot der burgerlijke maatschappij zich ontwikkelende produktiekrachten scheppen tegelijk de materiële voorwaarden tot oplossing van dit antagonisme. Met deze maatschappijformatie sluit daarom de voorgeschiedenis van de menselijke maatschappij af.

(C) De grondslag van de irreligieuze kritiek is: de mens maakt de religie, de religie maakt niet de mens. En wel is de religie het zelfbewustzijn en het zelfgevoel van de mens die zichzelf of nog niet gevonden of alweer verloren heeft. Doch de mens is geen abstract, buiten de wereld hokkend wezen. *De mens, dat is de wereld der mensen, de staat, de maatschappij.*

Deze staat, deze maatschappij produceren de religie, een verkeerd wereldbewustzijn, omdat ze een verkeerde wereld zijn.

De religie is de algemene theorie van deze wereld, haar allesomvattende handleiding, haar logica in populaire vorm, haar spiritualistisch eergevoel, haar bezieling, haar zedelijke bekrachtiging, haar vervolmaking, haar algemene troost- en rechtvaardigingsgrond. Zij is de schijn-verwerkelijking van het menselijke wezen, omdat het menselijke wezen geen ware werkelijkheid bezit. De strijd tegen de religie is dus indirect de strijd tegen die wereld welker geestelijk aroma de religie is.

Het godsdienstig lijden is tegelijkertijd de uitdrukking van het werkelijke lijden en het verzet tegen het werkelijke lijden. De religie is de verzuchting van het schepsel in nood, het geweten van een harteloze wereld, zoals zij de geest van geesteloze toestanden is. Zij *is opium van het volk.* De afschaffing van de religie als het denkbeeldig geluk van het volk is vereiste voor zijn werkelijk geluk. De eis af te stappen van illusies over iemands toestand, is de eis af te stappen van een toestand die behoefte aan illusies schept. De kritiek op de religie is aldus in de kern de kritiek op het tranendal welks aureool de religie is.

Het is daarom de taak van de geschiedkunde, om, nadat de waarheid van het bovenzinnelijke is ontdaan, de waarheid van deze wereld te grondvesten. Het is in de eerste plaats de taak van de wijsbegeerte, die de geschiedwetenschap van dienst is, om,

nadat de heiligenfiguur van de menselijke zelfvervreemding is ontmaskerd, de zelfvervreemding in haar onheilige verschijningsvorm te ontmaskeren. De kritiek van de hemel gaat dan over in de kritiek van de aarde, de kritiek van de religie in de kritiek van het recht, de kritiek van de godgeleerdheid in de kritiek van de politiek.

(A) Uit: Karl Marx,
De Duitse Ideologie; deel I Feuerbach (tezamen met F. Engels).
Nijmegen, SUN, 1974, 3e (aangepaste) druk, pp. 28 - 33.
(B) Uit: Karl Marx,
Zur Kritik der politische Ökonomie.
Ontleend aan W. Banning, *Karl Marx.*
Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1983, 15e druk, pp. 77 - 78.
(C) Uit: Karl Marx,
Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.
Idem, pp. 62 - 63.

H. Marcuse

Controle-mechanismen van de laatkapitalistische maatschappij

(BIJ HOOFDSTUK VII)

De laatkapitalistische maatschappij is de rijkste en technisch verst voortgeschreden maatschappij in de geschiedenis. Zij biedt - of zou moeten bieden - de grootste en meest realistische mogelijkheden voor een bevredigd en bevrijd menselijk bestaan. En tegelijkertijd is zij de maatschappij die deze mogelijkheden voor bevrediging en bevrijding op zeer effectieve wijze onderdrukt. Deze onderdrukking doortrekt thans de maatschappij in haar geheel en kan dan ook slechts worden opgeheven door een radicale verandering van de structuur van deze maatschappij. [....]

Men heeft beweerd, men heeft mij deze bewering zelfs in de schoenen geschoven, dat de hoogontwikkelde laatkapitalistische maatschapppij, in het bijzonder in de Verenigde Staten, eigenlijk al geen klassenmaatschappij meer is. Dat de tegenstelling tussen arm en rijk kleiner is geworden en dat de klassenstrijd eenvoudig niet meer bestaat; dat het systeem erin geslaagd is de tegenspraken die Marx aan het licht heeft gebracht, op te ruimen of in ieder geval het zwijgen op te leggen. Daar kan volstrekt geen sprake van zijn en ik heb het ook nooit beweerd. Feit is, dat de tegenstelling tussen arm en rijk in de laatste jaren groter is geworden dan ze vroeger was. Feit is, dat de tegenspraken, de innerlijke tegenspraken van het kapitalistische systeem nog steeds bestaan. Zij komen tot uitdrukking, bijzonder scherp, veel scherper dan vroeger, in de meest universele tegenspraak tussen de ontzaglijke maatschappelijke rijkdom, die werkelijk een leven zonder armoede en zonder vervreemde arbeid mogelijk zou kunnen maken, en de repressieve en destructieve manier waarop deze maatschappelijke rijkdom wordt gebruikt en verdeeld. Zelfs de klassenstrijd gaat door. Voorlopig nog slechts in zuiver economische vorm, looneisen, eisen betreffende verbetering van de arbeidsvoorwaarden, eisen

waaraan momenteel nog binnen het kader van het kapitalistische systeem kan worden voldaan, al wordt dat binnen het gegeven kader hoe langer hoe moeilijker, zoals we aan de grote stakingen van de laatste jaren en aan de inflatie kunnen zien.

Van de andere kant is het juist, dat de laatkapitalistische maatschappij, vergeleken bij vroegere perioden, beslissende verschillen te zien geeft en die verschillen liggen in hoofdzaak in hetgeen ik de integratie van de meerderheid van de arbeidersklasse in het bestaande systeem heb genoemd. Een integratie die ik ook weer in ieder geval in haar meest uitgesproken vorm zou willen beperken tot de samenleving in de Verenigde Staten.

Deze integratie van de arbeidersklasse, die dikwijls zó ver gaat, dat de arbeidersklasse werkelijk als steunpilaar van het systeem kan worden gekarakteriseerd - vooral in de leiding van de vakbonden, vooral wat de steun aan de Amerikaanse buitenlandse politiek betreft - deze integratie beperkt zich allerminst tot de oppervlakte of de ideologie. Zij heeft daar haar zeer goede redenen voor. Het laatkapitalisme is er namelijk in geslaagd, vooral op basis van de ontzaglijk groeiende arbeidsproduktiviteit, het levenspeil voor de meerderheid van de bevolking te verhogen. Het gaat de meeste, in ieder geval de geschoolde arbeiders tegenwoordig heel veel beter dan vroeger. Zij hebben inderdaad in belangrijke mate deel aan de comfortabele zaken van de zogenaamde consumptiemaatschappij, en het is volstrekt begrijpelijk, volstrekt rationeel en stellig meer dan propaganda-indoctrinatie of 'brain-washing', wanneer zij er niets voor voelen deze betrekkelijke voordelen prijs te geven in ruil voor een alternatief 'socialisme', dat voor hen ofwel, in zijn zuivere vorm, een utopie is, ofwel dát gezicht vertoont waarmee het zich tegenwoordig juist in de Sowjet-Unie en de bijbehorende satellietstaten presenteert.

Daar komt nog bij, dat op basis van de groeiende arbeidsproduktiviteit en van de steeds groter wordende rijkdom aan goederen, een manipulering, een besturing van het bewustzijn en van het onbewuste op gang komt die voor het laatkapitalisme een van de meest noodzakelijke controle-mechanismen is geworden. Er moeten namelijk steeds weer nieuwe behoeften, zelfs driftmatige behoeften worden aangewakkerd, om de mensen zover te krijgen, dat ze de steeds maar weer geproduceerde waren gaan kopen, en om hen ervan te overtuigen, dat bij hen werkelijk een behoefte

aan die waren aanwezig is, en dat die waren inderdaad aan een dergelijke behoefte voldoen. Het gevolg is, dat de mensen volledig worden uitgeleverd aan het fetisjisme van de warenwereld en zo weer zelf het kapitalistische systeem reproduceren in hun behoeften.

Uit: Herbert Marcuse & Karl Popper,
Sociale revolutie of sociale hervorming? Een confrontatie.
Baarn, Het Wereldvenster, 1977, pp. 5, 12 - 13.
Vertaling: A. Kreykamp.

J.-P. Sartre

De existentie gaat aan de essentie vooraf

(BIJ HOOFDSTUK VIII)

Wat de zaak ingewikkeld maakt is dat er twee soorten existentialisten zijn: ten eerste de christelijke, waaronder ik Jaspers en Marcel reken, die belijdende katholieken zijn; en ten tweede de atheïstische existentialisten, waaronder Heidegger moet worden gerekend, evenals de Franse existentialisten en ikzelf. Wat zij gemeen hebben is de opvatting dat het bestaan aan de wezensbepaling voorafgaat of, als u wilt, dat men moet uitgaan van de subjectiviteit. Wat moet daaronder precies worden verstaan?

Iets dat gemaakt is, bijvoorbeeld een boek of een vouwbeen, is vervaardigd door een ambachtsman die is uitgegaan van een begrip: hij heeft het gemaakt aan de hand van het begrip 'vouwbeen' en bovendien volgens een reeds bestaande procédé, dat deel uitmaakt van het begrip, dat in feite een recept is. Het vouwbeen is dus niet alleen een voorwerp dat volgens een bepaald procédé wordt gemaakt, maar dat bovendien gemaakt is om voor een bepaald doel te worden gebruikt, en men kan zich niet voorstellen dat iemand een vouwbeen zou maken zonder te weten waarvoor het moet dienen.

Daarom zeggen we dus dat bij een vouwbeen de wezensbepaling - dat wil zeggen het geheel van voorschriften en eigenschappen die het mogelijk maken om het te vervaardigen en te omschrijven - aan het bestaan (de existentie) voorafgaat: en zo zijn dit vouwbeen of dat boek dat vóór mij ligt als zodanig bepaald. We hebben hier te maken met een technische visie op de wereld, van waaruit kan worden gesteld dat de vervaardiging voorafgaat aan het bestaan.

Als wij ons een God voorstellen die de wereld heeft geschapen, dan wordt deze God meestal gezien als een superieur ambachtsman; en welke leer wij ook in ogenschouw nemen, of het een leer is als die van Descartes of een als die van Leibniz, altijd nemen we

aan dat de scheppingsdaad min of meer volgt op de gedachte, of dat ze althans hand in hand gaan, en dat God onder het scheppen precies weet wát hij schept. Zo is het begrip 'mens' in Gods geest dus vergelijkbaar met het begrip 'vouwbeen' in de geest van de fabrikant; en God produceert de mens aan de hand van een procédé en een ontwerp, precies zoals de ambachtsman aan de hand van een omschrijving en een procédé een vouwbeen vervaardigt. De individuele mens verwerkelijkt dus een bepaald begrip dat in het goddelijk denken aanwezig is. In de achttiende eeuw wordt het godsbegrip door de atheïstische filosofen afgeschaft, maar daarmee nog niet de gedachte dat de wezensbepaling aan het bestaan voorafgaat.

Die gedachte vinden we vrijwel overal terug: bij Diderot, bij Voltaire, en zelfs bij Kant. De mens is in het bezit van een menselijke natuur; deze menselijke natuur, die het begrip 'mens' uitmaakt, is bij alle mensen te vinden en dat betekent dat ieder mens afzonderlijk een voorbeeld is van een algemeen begrip: de mens; bij Kant volgt uit deze algemeenheid dat de primitieve mens en de geciviliseerde burger onder één definitie vallen en dezelfde fundamentele eigenschappen bezitten. Ook daar gaat het wezen van de mens dus vooraf aan het historisch bestaan dat wij in de natuur aantreffen.

Het atheïstisch existentialisme, dat ik vertegenwoordig, vertoont meer samenhang. Het verklaart dat, als God niet bestaat, er tenminste één wezen is waarbij het bestaan aan de wezensbepaling voorafgaat, een wezen dat bestaat voordat het door enigerlei begrip nader bepaald kan worden, en dat wezen is de mens of, zoals Heidegger zegt, de menselijke werkelijkheid.[1] Wat betekent hier de stelling dat het bestaan aan de wezensbepaling voorafgaat? Het betekent dat de mens éérst bestaat, zich voordoet, in de wereld verschijnt, en dat hij daarná zich nader bepaalt. Dat de mens zoals de existentialist zich hem denkt iets onbepaalds is, komt doordat hij aanvankelijk nog niets is.

Hij kan alleen iets wórden, en dan zal hij zijn wat hij van

[1] Wanneer Sartre verklaart dat er tenminste één wezen is waarvan de existentie (het bestaan) aan de essentie (het wezen) voorafgaat, t.w. de mens, maakt hij in het Frans onderscheid tussen dit menselijke wezen (*être*) en de realisering van diens wezen (*essence*). De vertaler heeft gepoogd dit onderscheid te redden door 'essence' (meestal) te vertalen niet als 'wezen' maar als 'wezensbepaling' (J.Kl.).

zichzelf maakt. Er bestaat dus niet zoiets als de menselijke natuur, want er is geen God die zich die natuur denken kan. De mens is niet alleen slechts zoals hij zichzelf denkt, maar ook zoals hij zichzelf wíl, en zoals hij zichzelf ontwerpt nu hij er eenmaal is, zoals hij wil worden nu hij eenmaal bestaat; de mens is niets anders dan wat hij van zichzelf maakt.

Dat is het eerste beginsel van het existentialisme. Het is tevens wat men subjectivisme noemt en wat ons onder dezelfde naam wordt verweten. Maar wat willen wij daarmee anders zeggen dan dat de mens een grotere waardigheid heeft dan een steen of een tafel? Want wij bedoelen dat de mens begint met te bestaan, dat wil zeggen dat de mens allereerst iets is dat zich naar een toekomst beweegt en zich ervan bewust is dat hij zichzelf in de toekomst vooruitwerpt.

De mens is in de eerste plaats een ontwerp dat zichzelf subjectief beleeft, en niet een of andere schimmel, viezigheid of een bloemkool; er is niets dat nog aan dat ontwerp voorafgaat; er valt niets uit de sterren te lezen en de mens is in de eerste plaats zoals hij zichzelf ontwerpt. Niet wat hij wil zijn. Want wat wij gewoonlijk onder 'willen' verstaan is een bewuste beslissing, die voor de meesten onder ons pas komt nadat zij van zichzelf al iets gemaakt hebben. Ik kan tot een partij willen toetreden, een boek willen schrijven, willen trouwen, al die dingen zijn slechts een uiting van een oorspronkelijker, spontaner keuze dan dat wat men 'wil' noemt. Maar als het bestaan inderdaad aan de wezensbepaling voorafgaat, is de mens verantwoordelijk voor wat hij is.

De eerste stap die het existentialisme doet is dus dat het ieder mens in het bezit stelt van hetgeen hij is en hem de totale verantwoordelijkheid voor zijn bestaan in handen geeft. En wanneer wij zeggen dat de mens voor zichzelf verantwoordelijk is, bedoelen we niet dat de mens verantwoordelijk is alleen voor zijn eigen individualiteit, maar dat hij verantwoordelijk is voor alle mensen. Het woord subjectivisme heeft twee betekenissen, en onze tegenstanders springen van de ene naar de andere. Subjectivisme betekent ten eerste de keuze van het individuele subject door zichzelf, en ten tweede de onmogelijkheid voor de mens om de menselijke subjectiviteit te boven te komen. Die tweede betekenis vormt de essentie van het existentialisme.

Als wij zeggen dat de mens zichzelf kiest, bedoelen wij dat ieder van ons zichzelf kiest, maar óók dat hij door die keuze van zichzelf een keuze doet voor allen. Eigenlijk kunnen wij geen daad stellen waarmee wij de mens scheppen die wij willen zijn, zonder tegelijkertijd een beeld te scheppen van de mens zoals hij naar onze mening moet zijn. Kiezen tussen het één of het ander betekent tegelijkertijd: de waarde van wat wij kiezen poneren, want nooit kunnen wij het verkeerde kiezen; wat wij kiezen is altijd het goede, en niets kan goed zijn voor ons dat niet tegelijk goed is voor iedereen. Waar bovendien het bestaan aan de wezensbepaling voorafgaat en wij graag willen bestaan en tegelijk een beeld van onszelf vormen, heeft dat beeld geldigheid voor iedereen en voor de ganse tijd waarin wij leven.

Onze verantwoordelijkheid is dus veel groter dan wij zouden veronderstellen, want ze sluit de gehele mensheid in. Wanneer ik als arbeider verkies mij bij een christelijke vakbond aan te sluiten en niet bij een communistische, en ik wil door mijn toetreding getuigen dat het de mens in feite het meest past in de bestaande toestand te berusten, dat het vaderland van de mens niet op aarde is gelegen, sluit ik mij niet slechts aan voor mijn eigen geval: ik wil berusten voor allen. Dientengevolge raakt de hele mensheid betrokken in de stap die ik neem.

En als ik, om een persoonlijker geval te nemen, wil trouwen en kinderen krijgen, dan voer ik daarmee, ook als dat huwelijk alleen van mijn situatie, mijn begeerte of mijn harstocht afhangt, niet alleen mijzelf, maar de hele mensheid op de weg van de monogamie. Zo ben ik dus verantwoordelijk voor mijzelf en voor allen en schep ik een bepaald beeld van de mens die ik verkies te zijn, en als ik mijzelf kies, kies ik de mens.

Uit: Jean-Paul Sartre,
Over het existentialisme.
Utrecht/Aartselaar, A.W. Bruna & Zoon, z.j. (1985), pp. 9 - 16.
Vertaling/bewerking: C. Hendriks, J. Holierhoek.

J.-P. Sartre
Waarheid als waarachtigheid

(BIJ HOOFDSTUK VIII)

Toch is het mogelijk [over anderen] te oordelen, want zoals ik al zei, men kiest ten opzichte van de anderen en men kiest zichzelf ten opzichte van de anderen. Ten eerste kan men het oordeel vellen (en dat is wellicht geen waardeoordeel maar een logisch oordeel) dat de ene keuze op een dwaling berust en de andere op de waarheid. Men kan het oordeel vellen dat iemand onwaarachtig is.[1] Hebben wij de situatie van de mens gedefinieerd als een vrije keus, zonder excuses en zonder steun, dan is ieder mens die zich verschuilt achter het excuus van zijn hartstochten, ieder mens die een of andere determinisme bedenkt, onwaarachtig.

Men zal tegenwerpen: maar waarom zou hij niet verkiezen onwaarachtig te zijn? Mijn antwoord luidt dat ik geen moreel oordeel over hem te vellen heb, maar dat ik zijn onwaarachtigheid uitleg als een dwaling. Men kan op dit punt niet aan een waarheidscriterium ontkomen. Het is duidelijk dat onwaarachtigheid een leugen is, omdat ze de totale vrijheid van het engagement verhult. Zo kan ik ook zeggen dat er sprake is van onwaarachtigheid als ik verkies te stellen dat bepaalde waarden aan mijn bestaan voorafgaan; als ik voor die waarden kies en tegelijkertijd verklaar dat ze zich aan mij opdringen, ben ik in tegenspraak met mezelf. Wanneer men tegen mij zegt: en als ik nu onwaarachtig wil zijn? dan is mijn antwoord: er is geen enkele reden waarom u het niet zou zijn, maar ik beweer dat u het bent, en dat waarachtigheid de enige volkomen steekhoudende gezindheid is.

En bovendien kan ik een moreel oordeel vellen. Wanneer ik stel dat de vrijheid onder welke omstandigheden ook geen ander doel kan hebben dan zichzelf te willen, wanneer de mens eenmaal erkend heeft dat hij in zijn verlatenheid waarden poneert, dan kan

[1] Voor 'onwaarachtig' bezigt Sartre de term 'de mauvaise foi', dat is letterlijk: 'te kwader trouw'. 'Waarachtigheid' wordt omgekeerd aangeduid met 'bonne foi' of 'authenticité' (J.Kl.).

hij nog maar één ding willen: de vrijheid als fundament van alle waarden. Dat betekent niet dat hij een abstracte vrijheid zoekt. Het betekent eenvoudig dat zij die in waarachtigheid handelen, in laatste instantie de vrijheid als zodanig zoeken. Iemand die lid wordt van een communistische of revolutionaire vakbond heeft concrete doelstellingen; die doelstellingen veronderstellen een abstracte vrijheidswil; maar deze vrijheid wil zich concretiseren. Wij willen de vrijheid ter wille van de vrijheid en onder welke omstandigheden in het bijzonder dan ook.

En als wij de vrijheid willen, ontdekken wij dat deze geheel afhankelijk is van de vrijheid van anderen, en dat de vrijheid van anderen afhankelijk is van de onze. Zeker, het hangt niet van de anderen af de vrijheid als wezenskenmerk van de mens te stellen, maar zodra sprake is van engagement, ben ik genoodzaakt met mijn eigen vrijheid ook de vrijheid van anderen te willen; ik kan me mijn eigen vrijheid alleen ten doel stellen als ik me ook die van de anderen ten doel stel.

Derhalve heb ik, wanneer ik in volkomen waarachtigheid heb erkend dat de mens een wezen is bij wie de wezensbepaling door het bestaan wordt voorafgegaan, dat hij een vrij wezen is dat onder allerlei omstandigheden niet anders dan zijn vrijheid kan willen, daarmee tevens erkend dat ik niet anders kan willen dan de vrijheid van de anderen. Zo kan ik, uit naam van deze vrijheidswil, die volgt uit de vrijheid zelf, een oordeel vormen over hen die de volledige ongemotiveerdheid en vrijheid van hun bestaan voor zichzelf proberen te verbergen. Degenen die door het geloof in hun eigen gewicht of met deterministische excuses hun volkomen vrijheid voor zichzelf verbergen, noem ik lafaards; degenen die trachten te bewijzen dat hun bestaan noodzakelijk was, terwijl het niets anders is dan de toevallige verschijning van de mens op aarde, noem ik smeerlappen. Maar lafaards en smeerlappen kunnen slechts vanaf het niveau der volkomen waarachtigheid worden geoordeeld. Al kan dus de moraal verschillend van inhoud zijn, een bepaalde vórm van deze moraal is universeel.

Uit: Jean-Paul Sartre,
Over het existentialisme.
Utrecht/Aartselaar, A.W. Bruna & Zoon, 53 z.j. (1985), pp. 50-53.
Vertaling/bewerking: C. Hendriks, J. Holierhoek.

Het vervolg biedt een toelichting op het woordgebruik in het inleidende deel van dit boek. In de toegevoegde Wijsgerige teksten kan de betekenis van sommige termen iets anders liggen, afhankelijk van de auteur en de context van zijn betoog.

De bladzij-nummers bij iedere verklaring verwijzen naar de voornaamste vindplaatsen van het betreffende woord. Ze laten zodoende het verband zien waarin de term functioneert.

Veel woorden (renaissance, rationalisme, verlichting enz.) staan niet alleen voor een bepaalde filosofische opvatting, maar ook voor de stroming die een dergelijke opvatting huldigt. Kortheidshalve is deze nevenbetekenis niet steeds apart vermeld.

accomodatie: aanpassing, met name aanpassing van de christelijke geloofsleer aan gangbare filosofieën en vice versa (17)
activisme: filosofie van de daad, steun zoekend in daadwerkelijke macht (107)
aflaat: kwijtschelding van tijdelijke straffen (ook vagevuur) na vergeving van zonden, door een kerkelijke beschikking, ook tegen betaling (15)
altruïsme: het zich wijden aan de ander (alter); staat tegenover egoïsme (89)
antithese: tegenstelling; ook tegenpool in een dialectische beweging (73, 75)
antropocentrisch: waarin de mens centraal staat (11, 16)
antropologie: leer aangaande de mens, met name ook betreffende de verhouding van ziel en lichaam (36)
apriorisch: die aan de ervaring voorafgaat, die niet van wisselende ervaringen afhankelijk is, die ervaring juist mogelijk maakt (61, 63)
archimedisch punt: een vast punt van waaruit de wereld kan worden overzien, van waaruit de wijsbegeerte als totaliteitsvisie kan vertrekken (28)
attribuut: eigenschap die aan de substantie kan worden toegeschreven (32)
Aufklärung: verlichting door de rede; het mondig-worden van de mens dank zij het licht dat de rede verspreidt (38)
augustijnen: een der bedelorden, in de 13e eeuw gevormd, levend volgens de regel van Augustinus (15)
autonomie: zelf-wetgeving, eigenwettelijkheid, d.w.z. zelfbepaling, zelfgenoegzaamheid, mondigheid als eigenmachtigheid (9, 24, 67)

bovenbouw: recht, staat en heersende opvattingen vormen (voor Marx) de bovenbouw, afhankelijk als ze zijn van de onderbouw, d.i. van economische ontwikkelingen (techniek!) en daarop geënte machtsverhoudingen (klassentegenstellingen!) aan de basis van de samenleving (100, 101)
bovennatuurlijk: wat de menselijke natuur te boven gaat; (als bovennatuurlijke waarheid) wat het begrip van de natuurlijke rede overstijgt, geloofsmysteriën; (als bovennatuurlijke werkelijkheid) de verheffing van de menselijke natuur tot de staat der genade, deelgenootschap aan de goddelijke natuur (11, 16)

causaliteit: oorzakelijkheid, veroorzaking (42, 46, 63)
clericaal: geestelijk, de stand der geestelijken betreffende (tegenover de leken) (15)
collectivisime: een beschouwing van de staat als een omvattend politiek-economisch verband, als zelforganisatie van de volksgemeenschap (104)
communisme: een toekomstige staatloze maatschappijvorm met gemeenschappelijk beheer van de produktiemiddelen; ook de arbeidersbeweging of partij die een dergelijke maatschappij nastreeft (104)
consciëntisatie: politiek-ideologische bewustwording (106)
contingent: toevallig; waar de mens geen greep op heeft (115)

deïsme: een rationalistische opvatting van God, die slechts schepper zou zijn geweest van de wereld, haar echter niet onderhoudt of regeert (45)
democratie: regeringsvorm waarbij heel het volk betrokken is, meestal indirect, soms ook direct als radicale democratie (53)
dialectiek: een polariserende beweging, een beweging door tegenstellingen heen; nader, een beweging waarin het eerst gegevene (these) omslaat in het tegendeel (antithese) en beide zich soms op hoger plan verzoenen (synthese) (73, 75, 101)
dogmatisch: die niet kritisch nadenkt over de grenzen van eigen kunnen, met name dogmatische filosofie (59)
dominicanen: een katholieke kloosterorde, gesticht in de 13e eeuw door Dominicus Guzman (13)
drieënigheid: met name van God, die één is en toch zich openbaart als Vader, Zoon en Heilige Geest (12)
dualisme: tweedeling t.a.v. de wereld en met name ook t.a.v. de mens, als stoffelijk en geestelijk, als natuurlijk en bovennatuurlijk enz. (11, 31)

emancipatie: bevrijding van een onderdrukkende macht (de natuur, het kapitalistisch stelsel, de mannenmaatschappij enz.) (16, 39, 105)
empirisch: die gebaseerd is op ervaring, d.w.z. op gegevens die zich in de menselijke ervaring en ervaringswereld voordoen (41, 61, 63)
empirisme: een filosofie (kennis-theorie) die stelt dat alle kennis ontspringt aan ervaring, waarbij ervaring gelijk is aan zinlijke

gewaarwording en tot stand komt vanuit het opdoen van indrukken (41)

evolutionisme: leer inzake een geleidelijke ontwikkeling van levensvormen en soorten uit elkaar; in het verlengde hiervan ziet Engels ook de ontwikkeling van maatschappijvormen en van de menselijke soort (81, 106)

existentialisme: wijsgerige opvatting dat het menselijk denken en ook het waarheidsbesef opkomen uit een diep persoonlijke, niet meer redelijk te verantwoorden keuzevrijheid (121, 122)

existentie: bestaan; in de existentiefilosofie met name het menselijk bestaan, opgevat als een voor-redelijk, kiezend en ontwerpend zijn (121, 122)

filosofie: een bepaalde kijk op de omringende wereld; een omvattende levens- en wereldbeschouwing; een wetenschappelijk gearticuleerde totaalvisie vanuit een levensbeschouwelijk perspectief (1, 2, 124)

genade: (naar scholastieke opvatting) een goddelijke, bovennatuurlijke realiteit, ingestort door de doop in de menselijke natuur; (naar reformatorische opvatting) een relatie van ontfermende liefde, Gods goedgunstigheid jegens de gevallen mens (16)

geocentrisch: waarin de aarde centraal staat (21)

harmonia praestabilita: volgens Leibniz een vooraf geprogrammeerde harmonie tussen alle dingen, met name ook tussen de bewegingen van ziel en lichaam (35, 36)

heliocentrisch: waarin de zon centraal staat (21)

historisme: filosofie georiënteerd op de wereld onderweg en dus gebaseerd op een historisch-genetische of geschiedwetenschappelijke benadering van de werkelijkheid; cultuurhistorisch evolutionisme (80, 81)

humanisme: (als klassiek humanisme) het filologisch onderzoek van geschriften uit de voorbeeldig geachte, klassieke oudheid; (als modern humanisme) levensbeschouwing die vertrekt vanuit het geloof in de mens en zijn mogelijkheden (9, 11, 14)

idealisme: filosofie die de wereld ziet als geestelijk van aard, produkt van de menselijke of goddelijke geest (46, 76, 77)

identiteitsfilosofie: filosofie die de natuurlijke en de geestelijke werkelijkheid ziet als ten diepste één (72)

ideologie: een samenstel van ideeën of opvattingen; in marxistische kring vaak negatief geduid als afspiegeling van een onderdrukkende maatschappij en dus als vals of illusoir bewustzijn (104)

imperialisme: systeem van gewelddadige machtsuitbreiding, volgens Lenin met name kenmerkend voor het late kapitalisme (107)

irrationalisme: alle filosofie die een autonoom uitgangspunt zoekt niet in de rede maar in de voor-redelijke keuzevrijheid van de mens (114, 115)

kapitalisme: economisch stelsel waarin de produktiemiddelen in bezit zijn van particuliere kapitaalverschaffers; hierop gebaseerde maatschappijvorm (103, 107)

kosmocentrisch: waarin de wereld centraal staat (11)

kriticisme: ook kritische filosofie; een filosofie die zelf-kritisch is, d.w.z. die de mogelijkheden en grenzen van de rede onderzoekt; nader, een filosofie die aanneemt dat de kennis der werkelijkheid vanuit de rede zelf gestructureerd wordt (59, 60, 62, 70)

levens- en wereldbeschouwing: ook levensbeschouwing; ook wereldbeschouwing; diep gewortelde maar vaak onbewust aanwezige praktische levensvisie en ervaringshorizont (betreffende mens, wereld, het goddelijke) van waaruit (ook de autonoom geachte) filosofie gestalte krijgt (1, 2, 3, 4)

levensfilosofie: wijsgerige opvatting dat het menselijk denken en ook het waarheidsbesef in dienst staan van het scheppende leven (118, 119)

liberalisme: een filosofie van individuele vrijheid; een stelsel van onbeperkte economische vrijheid; een beschouwing van de staat als georganiseerd ter bescherming van de vrijheidsrechten en economische belangen van het individu (45)

logisch empirisme: ook logisch positivisme, zie neopositivisme

maatschappelijk verdrag: een (mogelijk fictief) verdrag waarbij mensen zich uit vrije wil zouden aaneengesloten hebben tot een staatkundig verband en tot onderwerping aan een soeverein (44, 52, 88)

macrocosmos: de wereld in het groot, het heelal, het universum (12, 25)

materialisme: opvatting dat mens en maatschappij niet meer zijn dan een bepaalde opeenhoping van materie; (in de zin van historisch materialisme) opvatting dat de mens materie is en tegelijk bewerker van materie, d.w.z. dat de mens zich door arbeid van materiële nood en door klassenstrijd van maatschappelijke druk bevrijdt; (in de zin van dialectisch materialisme) onderbouwing van het historisch materialisme met een dialectische natuurfilosofie (100, 101, 106)

mechanistisch: een opvatting waarin natuurlijke processen verklaard worden in termen van oorzaak en gevolg, van mechanische of werktuiglijke beïnvloeding (21, 22, 33)

meerwaarde: de waarde van de arbeid voorzover deze de waarde aan levensmiddelen ter instandhouding van de arbeidskracht te boven gaat, kortom, de volgens Marx doorgaans niet uitbetaalde surpluswaarde van de arbeid (103)

metafysica: boven-empirische wetenschap, een wijsgerige wetenschap die meent te kunnen uitstijgen boven de ervaring en uitspraken doet over God, de ziel en i.h.a. over het verborgen wezen van de werkelijkheid (59, 65, 68)

metafysisch: boven-empirisch, d.w.z. (kennis) die doordringt tot de wereld op zich, tot werkelijkheden die schuilgaan achter de ervaring (33)

microcosmos: de wereld in het klein, d.w.z. de mens als verwant met en afspiegeling van de wereld (12, 25)

monade: een laatste, geestelijke eenheid: God, de menselijke ziel, soms ook het innerlijk belevingscentrum van dieren, planten en fysische atomen (14, 33, 34, 35)

monotheïsme: het geloof in of een theologie omtrent één goddelijk opperwezen (86)

mystiek: in de mystieke ervaring onthecht de ziel zich van het aardse en wordt één met het goddelijke (13)

naturalisme: een filosofie die heel de werkelijkheid, mens en maatschappij incluis, opvat als een stuk natuur en (meestal) mechanistisch tracht te verklaren (32)

natuurlijke theologie: redelijke theologie; een godsleer niet gebaseerd op (bovennatuurlijk geacht) geloof in openbaring maar op bewijsvoering m.b.v. het natuurlijk verstand (15)

natuurrecht: recht en i.h.a. alle morele of normatieve principes zijn hier gebaseerd op de natuur (d.i. de redelijke natuur of rede) van de mens (39, 86)

neoplatonisme: de min of meer mystieke verwerking van de leer van Plato, met name in de eerste eeuwen na Christus (13)
neopositivisme: ook logisch empirisme; ook logisch positivisme; een filosofie van zinvolle uitspraken, gebaseerd op positieve d.i. empirisch verifieerbare gegevens, geordend volgens de regels van de logica (92)
neorationalisme: een rationalisme dat door het historisme is heengegaan en zich dan ook (vooral) baseert op de geschiedwetenschappelijke denkwijze (80, 84, 102)

occasionalisme: leer dat psychische en lichamelijke verschijnselen twee verschillende werelden toebehoren maar in het menselijk bestaan van moment tot moment op elkaar worden afgestemd door een goddelijke ingreep (31)
onderbouw: zie bovenbouw

pantheïsme: leer dat God en de wereld met elkaar samenvallen, eigenlijk één zijn (12, 32)
polytheïsme: het geloof in of een theologie betreffende vele goden, veelgodendom (50)
positivisme: filosofie gebaseerd op positieve, empirische feiten, op historische berekeningen en op maatschappelijke planning (84, 85, 88)
postchristelijk: na-christelijk; die uit het christendom is ontstaan en dit vervolgens heeft losgelaten (14)
practicalisme: met name practicalistisch rationalisme, d.w.z. een rationalisme dat steunt op de praktisch-zedelijke rede (38, 39)
pragmatisme: wijsgerige opvatting dat het menselijk denken en ook alle waarheidsbesef instrumenteel zijn, werktuigen ten nutte van de levenspraktijk (116, 117)
produktiekrachten: arbeid en bijkomende middelen (machines, grondstoffen) ten dienste van de economische produktie (101)
produktieverhoudingen: eigendomsverhoudingen, klassenverhoudingen, d.w.z. maatschappelijke verhoudingen die ontstaan zijn doordat de heersende klasse de produktiemiddelen zich heeft toegeëigend ten koste van de onderdrukte klasse (101)
proletariaat: onderste klasse in de samenleving, die daarin geen vermogen doch slechts nakroost (proles) inbrengt (104)
psycho-fysisch: betreffende de verhouding van ziel en lichaam of het geestelijke en het stoffelijke in de mens (35)

rationalisme: alle filosofie die haar uitgangspunt zoekt in de volstrekte autonomie van de rede (24)
reductionisme: opvatting of werkwijze die een versmalde, eenzijdige kijk op de werkelijkheid oplevert (95)
reformatie: religieuze hervorming, allereerst van geloof, kerk en theologie, dan ook van maatschappij, cultuur en wetenschap; inzonderheid betrokken op de hervorming van de 16e eeuw (15, 20)
renaissance: esthetische vernieuwing, uitgaande van geloof in de mens die zichzelf wederbaart tot universeel mens en all-round kunstenaar; inzonderheid herleving van kunst en cultuur in de 15e en 16e eeuw (8, 9)
romantiek: kunstrichting die gevoel en verbeelding voorop stelt; dichterlijke beschouwing van de wereld als een goddelijk kunstwerk, dat zich in de geschiedenis ontvouwt in een grote verscheidenheid van volkeren en culturen; conservatieve filosofie, gebaseerd op gevoel en historische intuïtie (72, 79)
scepticisme: ook sceptische filosofie; een filosofie (kennis-theorie) die de zekerheid van alle kennis als zodanig in twijfel trekt (49, 59)
scholastiek: de bewerking en toeëigening (in kerkelijke scholen) van het antieke denken sedert de middeleeuwen met behulp van het onderscheid tussen natuur en het bovennatuurlijke (11, 17, 19)
sciëntisme: met name sciëntistisch rationalisme, d.w.z. een rationalisme dat steunt op de (natuur)wetenschappelijke rede (102)
secularisatie: verwereldlijking in de zin van ontkerkelijking en van ontkerstening, d.w.z. aanvankelijk een proces van bevrijding van kerkelijke voogdij, nadien vooral een proces van loslating van het christendom als zodanig (20, 39, 40)
semi-autonoom: ten dele autonoom (17)
socialisme: een maatschappijvorm met gemeenschappelijk beheer van de produktiemiddelen onder toezicht of bescherming van een collectieve staat; ook de arbeidersbeweging i.h.a.; ook (als democratisch socialisme) de sociaal-democratische tegenover de communistische partij (102, 104, 107)
sola fide: door het geloof alleen (15)
sola scriptura: door de Schrift alleen (17)

Subjekt-Objektspaltung: de filosofische tegenstelling van het vrije, menselijke subject tegenover de te beheersen objectieve werkelijkheid (25, 43, 77)

substantie: het (verborgen) wezen der dingen; een ding naar zijn wezenlijke aard (15, 30, 42, 46, 62)

supranaturalisme: het scholastisch onderscheid van een natuurlijke (wereldlijke) en een bovennatuurlijke (goddelijke) levenssfeer (19)

synthese: samenstelling; ook de mogelijke opheffing en verzoening van polaire krachten in een dialectische beweging (73, 75)

taalanalyse: met name taalanalytische filosofie, d.w.z. een filosofie die de werkelijkheid wil verstaan vanuit een analyse van de wijze waarop ze in allerlei taalvormen ter sprake komt (95)

taalspelen: uiteenlopende vormen en gebruiksmogelijkheden van de taal (ook van eenzelfde taal, b.v. het Engels), elk met eigen regels, die de mens zich spelenderwijs toeëigent (95)

teleologisch: gericht op het doel der verschijnselen; (een opvatting) waarin processen beschouwd worden in termen van middel en doel, van beïnvloeding vanuit een z.g. doeloorzaak (21, 33)

these: stelling; ook uitgangsstelling van een dialectische beweging (73, 75)

transcendent: boven-empirisch, de kennis der empirische werkelijkheid te boven gaande; kortweg: metafysisch, goddelijk (66)

transcendenteel: ook transcendentaal; voor-empirisch, de structurele voorwaarden van ervaring betreffende; kortweg: structureel (59, 60, 66)

transsubstantiatie: transformatie van de substantie, d.w.z. wezensverandering, met name van brood en wijn in de eucharistieviering (15)

utilitarisme: filosofie (ethiek) die de norm van het goede meent te kunnen afleiden uit ervaringen van feitelijk geluk en feitelijk nut; of (als sociaal utilitarisme) uit ervaringen omtrent wat strekt tot nut van het algemeen (91)

utopisch: zonder werkelijkheidsgehalte, zonder (wetenschappelijke) kennis der feiten (102)

voluntarisme: een theorie die de wil boven het intellect stelt, b.v. ter bereiking van een betere samenleving (107)

wereldbeeld: voorstelling of leer van de bouw van het heelal, met name van het zonnestelsel (21, 22)
wereldbeschouwing: zie levens- en wereldbeschouwing
wijsbegeerte: een wetenschappelijk gearticuleerde totaalvisie vanuit een levensbeschouwelijk perspectief (zie filosofie) (2, 3, 124)