

RUDOLF BOEHM

KRITIEK DER GRONDSLAGEN VAN ONZE TIJD

Syllabus akademiejaar 1979-1980

Redactie : Guy Quintelier¹

+++++

INLEIDING

Dit is voor velen de eerste filosofische cursus; daarom is het hier niet overbodig dat wij proberen een antwoord te geven op de vraag wat filosofie is. Er bestaan verschillende indrukken, opvattingen, ideeën, zienswijzen, visies, perspectieven, theorieën over wat filosofie is, over wat de specifieke filosofische taak is. Of er enige waarheid schuilt in deze verschillende visies, daarover is men meestal sceptisch, en niet helemaal ten onrechte : niemand gelooft namelijk nog echt in de objectiviteit als een mededeelbare, intersubjectieve, algemene zakelijkheid. Of objectiviteit bereikbaar is, blijft inderdaad een open vraag. Maar, ook al zou ze bereikbaar zijn, dan nog moeten we de vraag stellen of ze wel wenselijk is. Als we enigszins rationeel willen blijven, moeten we ons neerleggen bij deze menigvuldigheid van mogelijke perspectieven. Ook praktisch wordt het dan belangrijk te weten of een van deze perspectieven beter verantwoord is. Deze vraag sluit ook de vraag in, of er een hogere rationaliteit dan de objectiviteit mogelijk is. Is er een rationeel verantwoord gezichtspunt mogelijk ?

Om bepaalde - vermoedelijk alle - dingen te zien moet men een gepast gezichtspunt innemen. Dit is niet alleen lichamenlijk-zintuiglijk zo, maar ook op intellectueel vlak. Zo stelde Marx dat indien we iets ondernemen, het aan bepaalde behoeften moet beantwoorden. Volgens hem was het dan ook redelijk dat men het standpunt van de meest behoeftigen, dus van het proletariaat, innam. Men zou hiertegen kunnen op-

+++++

1. Met dank aan Marcel Martens voor het doorlezen van het manuscript en het suggereren van taalkundige wijzigingen.

werpen dat het proletariaat toch gealiëneerd is. Maar betekent dit dan dat men een onafhankelijk standpunt moet innemen ?

Hier gaat het dus tenminste over een bepaalde opvatting van filosofie, en over de verantwoording ervan.

*

§ 1. Filosofie is principiële kritiek op wantoestanden

Tegenover een wereldtoestand waar meer dan de helft van de mensheid lijdt onder honger, ziekte, ellende en vroegtijdige sterfte; tegenover het feit dat in die gebieden van de wereld waar de materiële behoeften wel relatief goed bevredigd worden, er toch nog angst, eenzaamheid, wanhoop en gemis aan geluk heerst; tegenover een hernieuwde economische crisis waaraan niemand nog een uitkomst ziet en waartegenover onze technologie en ons modern economisch systeem - het kapitalisme - zich moeten verantwoorden; tegenover de onmiddellijke oorzaken van deze crisis : de grondstoffenschaarste en de energiekrisis; tegenover -op zijn best- asociale en autoritaire, en -op zijn ergst- fascistische regimes die juist door bovengenoemde krisissen aan het bewind komen of zich in stand weten te houden; tegenover de lamentabele stijl van de internationale politiek en de internationale verhoudingen; tegenover de steeds dreigende oorlogsgevaaren en de gevaren van wapenarsenalen die de hele mensheid kunnen vernietigen; kortom, tegenover deze noodtoestand van de mensheid is er een duidelijke roep om alternatieven. Maar waar moeten deze alternatieven vandaan komen ? Worden ze zomaar uit de lucht gegrepen ? Kan men ze zomaar uit de mouw schudden ? We moeten op een rationele manier nagaan wat als alternatief gevonden kan worden. Als bijvoorbeeld een motor defekt is, gaat een degelijke garagist na wat de eerste oorzaak ervan is. Als hij die vindt, weet hij waar de motor mankeert en weet hij ook wat er vervangen moet worden. De enige weg om te komen tot rationeel gefundeerde alternatieven, die niet zomaar een kreet of blind experimenteren zijn, is na te gaan waar

de wantoestanden hun eerste oorzaak hebben, waar ze in principe verkeerd zijn. De rationele vraag is wat de eigenlijke wortel van het euvel is. Zo kan men vinden wat in principe vervangen moet worden om aan de noodtoestand een einde te maken. Dit soort onderzoek naar de principes van de wantoestanden is de taak van de filosofie.

Er is ook een schoolse verantwoording voor deze opvatting over filosofie. Er is namelijk overeenstemming in de westerse filosofische traditie dat de filosofie zich tenminste descriptief met principes bezighoudt. Het woord 'principe' komt van het Latijnse 'primum capere', dus 'dat wat men als het eerste neemt', dat waarmee iets een begin genomen heeft, een beginsel. In het Grieks luidt het 'archè' (cfr. archeologie) : het eerste, het begin, de aanvang, de oorsprong, het overheersende. Volgens Aristoteles, die de eerste klassieke, westers filosofische periode afsloot en die de meeste filosofische begrippen voor het eerst omlijnd heeft, is een principe het eerste van waaruit iets bestaat, ontstaat ("wordt"), of gekend wordt. Indien er zo iets bestaat als principes, dan zal de filosoof deze principes impliciet of expliciet als heersend ontmoeten. De filosofie kan slechts terugkomen op heersende principes. Ze wil op deze principes terugkomen om ze te herzien, opnieuw te bekijken, te reviseren.

Voor sommigen moet de taak van de filosoof en van de filosofie zich echter beperken tot het bewustmaken, het duidelijk maken, het verhelderen, het expliciet maken van de heersende principes. Maar deze gevaarlijke inkrimping van de taak van de filosofie brengt ook reeds een wijziging tot stand : de onbewust, onopgehelderde heersende principes worden bewust gemaakt, opgehelderd. Filosofie moet zich bovendien ook bezighouden met de herziening van de heersende principes wanneer daartoe aanleiding is. De aanleiding die er bestaat om principes te herzien, is dat ze gevolgen (gehad) hebben die onaangenaam en gevaarlijk zijn en daardoor ook moeilijk aanvaardbaar en draaglijk zijn.

De weg van de filosofie zal een kritische weg zijn : ze zal vertrekken van een kritische kijk op de tegenwoordig heersende wantoestanden. Ze zal naar de principes, de wortels zoeken die aan deze wantoestanden ten grondslag liggen. Haar taak zal er verder in bestaan, zich kritisch te distancieren van deze principes en door negatie ervan andere principes in de plaats te stellen. Haar doel is dus nieuwe principes te stellen, te poneren, naar voren te schuiven door een kritiek op de heersende principes die ten grondslag liggen aan bestaande wantoestanden. De eerste vooropstelling voor de filosofie is dus het bestaan van wantoestanden. Of een noodtoestand bestaat, wordt echter mede beslist door het feit dat een groot aantal mensen deze ondervindt. Of dit zo is, als blijken uit de reactie van de mensen op de filosofie die deze wantoestanden aanklaagt. Als de mensen beslissen dat er geen wantoestand is, heeft de filosofie natuurlijk geen invloed. Een van haar bijkomende taken is dan ook de mensen gevoelig te maken, te sensibiliseren voor de heersende wantoestanden. Volgens Sigmund Freud wordt een veranderbare noodtoestand door de mensen echter veel harder gevoeld dan een onveranderbare. Een werkelijk heersende noodtoestand geeft de filosofie een bestaansreden.

Filosofie wordt dus niet geëist in naam van een kritisch denken. Filosofie is geen kritiek om de kritiek. Er moet aanleiding zijn om kritisch te denken en te spreken. De kritiek wordt echter ook maar verantwoord door haar te beoefenen : men moet door de kritiek zelf aantonen dat het bekritiseerde onderwerp behoefte aan kritiek heeft. Dit houdt echter in dat de taak van de filosofie - zoals van elk ernstig werk - is zichzelf overbodig te maken door de aanleidingen die er tot kritiek zijn, weg te werken. De filosofie is geen bekroning van een beschaving; ze is een negatief symptoom voor een noodtoestand binnen een maatschappij.

De filosofie moet enkel optreden waar er een noodtoestand bestaat. Ze moet niet steeds beoefend worden, en in de geschiedenis zijn er periodes aan te duiden waar ze niet

is tot stand gekomen. De positieve taak van de filosofie - het vinden van nieuwe principes - is onafscheidelijk van haar negatieve taak - de kritiek op de heersende principes. Men komt maar op een verantwoorde wijze tot een redelijk voorstel van nieuwe principes langs de weg van de negatieve kritiek zelf. Hoe duidelijker de oude principes worden omschreven, hoe duidelijker de negatie ervan, hoe scherper en beter de nieuwe principes zullen zijn. Als men bijvoorbeeld meent dat de oorzaak van de heersende wantoestanden ligt in het kapitalisme, dan zou het de taak zijn dit beter te omschrijven. Zo zal men bijvoorbeeld het kapitalisme kunnen kenmerken als het economisch systeem dat het produceren om het produceren tot principe verheven heeft. De socialistische, 'anti-kapitalistische' experimenten in Rusland en China zouden dan misschien niet mislukt zijn. Engels had toch zelf reeds voorspeld dat er een kapitalisme zonder kapitalisten, ja zelfs een op de spits gedreven kapitalisme met bezoldigde ambtenaren mogelijk is (Friedrich Engels, "Anti-Dühring", MEW. 20, p. 259 ff.).

*

Men zou kunnen opwerpen dat wij het hier wel over hebben wat de filosofie zou moeten zijn, maar dat wij daarentegen niet aanduiden wat filosofie daadwerkelijk (geweest) is. Normatief stellen we voorop wat filosofie moet zijn, maar is ze dit feitelijk wel? Hierop kunnen we drie antwoorden geven.

Ten eerste : Uit welke hoek komt deze tegenwerping? De voornaamste vooronderstelling van de filosofie als kritiek is het bestaan van een noodtoestand voor de mensheid. Iemand die nu meent, ofwel dat er geen noodtoestanden bestaan, ofwel dat er geen principiële oorzaken voor een bestaande noodtoestand zijn, ofwel dat er wel principiële oorzaken voor bestaan maar dat men de reddende principes reeds kent, zo iemand zal niet aan filosofie in de hier verdedigde betekenis doen. Wie meent dat er geen noodtoestanden bestaan, zal zich enkel met zijn private aangelegenheden bezighouden;

hij gaat zich amuseren; hij zal handelen voor het behoud of de uitbreiding van zijn luxe-toestand en niet voor de opheffing van volgens hem toch niet heersende noodtoestanden. Tot de tweede groep behoren alle aanhangers van het heersende economische systeem. Voor hen staan de principes vast : als we deze hooghouden, dan zullen alle problemen wel opgelost geraken. Zo proberen zij de werkloosheid op grond van de vrije-markteconomie op te lossen. Ook de wetenschapsmensen behoren tot deze tweede groep. Ze menen dat ze zich op de koninklijke weg bevinden wat de vraag naar de criteria van een goed weten betreft. In principe staat voor deze tweede groep alles vast : wat geëist wordt, is wetenschappelijk, rendabel en produktief zijn. Dit is de groep van de realistische en pragmatische progressieven. Tot die die menen dat er wel principiële oorzaken aan de heersende wantoestanden ten grondslag liggen, maar dat de nieuwe principes daartegen reeds gekend zijn, behoren de politieke activisten. Het komt er voor hen enkel nog maar op aan te handelen. De schuld van alles zouden bijvoorbeeld de kapitalisten of de Joden of de Walen zijn. Zijn die eenmaal uitgeschakeld dan geraken alle problemen wel vanzelf opgelost. Al deze mensen zullen niet aan filosofie doen : ze zien geen enkele reden om naar de principes van de wantoestanden te zoeken.

Ten tweede : In ieder geval is ook aantoonbaar dat ook de grote filosofie gemotiveerd wordt door deze taak van kritiek op de heersende principes. Dit is zo bij Fichte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger en Merleau-Ponty. Deze verschillende filosofen stemmen niet overeen met betrekking tot de principes. Het posthume debat tussen deze filosofen is nog nauwelijks begonnen.

Als laatste antwoord kan men geven : de vraag of dit kritische projekt voorgesteld moet worden als de echte taak van de filosofie is volstrekt oninteressant. De dringende taak is juist de heersende wantoestanden op een principiële manier op te lossen. Of dit de glorieuze naam van filosofie verdient, is daarbij een louter secundaire vraag.

§ 2. De menselijke vrijheid als een vooropstelling van de filosofie als kritiek

Als men spreekt over wantoestanden en over het wijzigen ervan, dan stelt men toch voorop dat de principes ervan door de mensen zelf tot heersende principes gemaakt zijn en dat ze dus ook door hen gewijzigd kunnen worden. Als de mensen daartoe niet in staat zijn, dan valt de mogelijkheid om kritiek te geven weg. De menselijke vrijheid is dus een tweede vooropstelling van de filosofie. Indien men dit niet erkent, dan zou de enige mogelijke wijziging misschien nog het expliciteren van deze heersende principes zijn. De explicitatiefilosofie veronderstelt dan op zijn minst toch nog de vrijheid deze principes ter kennis te nemen. Ze ontkent echter bij voorbaat dat deze principes ten gevolge van de werkzaamheid van de mensen tot heersend gemaakt zijn. Door het expliciteren van de principes veronderstelt men dat men zich beter eraan kan aanpassen. Maar zich bovendien nog eens aanpassen aan principes die tóch al zonder de werkzaamheid van de mensen zouden heersen, is toch overbodig, - zodat de hele explicitatiefilosofie zelf overbodig zou zijn. De wetenschappelijk meest gestelde werkhypothese is het determinisme. Volgens de deterministische leer bestaat er geen menselijke vrijheid. Het determinisme gelooft enkel in oorzakelijke ketens die allemaal zonder de menselijke wil werkzaam zijn. Maar deze oorzakelijke kettingen moeten toch een 'eerste oer-oorzaak' hebben. Heeft deze wetenschappelijke werkhypothese dan niet noodzakelijk een theologische grondslag ? Trouwens een werkhypothese zelf - in de letterlijke betekenis van het woord - kan alleen maar bestaan, als er menselijke vrijheid bestaat. De mensen zelf stellen juist een werkhypothese voorop : ze zullen nu vanuit dit oogpunt te werk gaan.

Maar, kan men de menselijke vrijheid wel vooropstellen ? Is deze vrijheidsvooropstelling niet steeds idealistisch ? Volgens deze vooropstelling zou de gang van de geschiedenis bepaald worden door principes, idealen en ideeën die door de mensen gesteld werden. Onze vooropstelling van de filo-

sofie als kritiek is echter dat de mensen nu werken volgens verkeerde principes die door onze voorouders geponeerd zijn. De meest elementaire betekenis van de vrijheid is juist dat de mens zich kan vergissen. Is dit zo metafysisch, zo onmogelijk? De verdedigers van de vrijheid wordt in de schoenen geschoven dat ze verwaande ideeën hebben over de menselijke mogelijkheden, maar is het niet eerder een fantastisch optimisme, uit te sluiten dat wij ons niet kunnen vergissen? Ook Marx bijvoorbeeld wordt beheerst door dit fantastisch optimisme. Zijn herhaaldelijk gestelde, leidende vraag in zijn 'Parijse Manuscripten' is namelijk: welke zin in de ontwikkeling van de mensheid heeft de reductie van het grootste deel van de mensheid tot abstracte arbeidskracht? (Deze reductie zal hij later met een term van Louis Blanc 'het kapitalisme' noemen.) Marx zoekt dus naar een zin voor het onzinnige kapitalisme. Volgens Marx ligt de zin van het kapitalisme erin dat het de noodzakelijke weg is voor de opbouw van het socialisme. De burgerlijke verdedigers van het kapitalisme hebben natuurlijk gretig gebruik gemaakt van deze 'zingeving'.

De vergissing geeft juist een interessant aspect van de vrijheid weer. Het bewustzijn kan namelijk afwijken van het bestaande. De natuur zelf kan zich niet vergissen. Te midden van wat bestaat kan de mens met zijn bewustzijn zich vergissen, iets zich tegenwoordig stellen wat niet bestaat, wat niet meer bestaat, wat nog niet bestaat, wat nu niet ruimtelijk op deze plaats aanwezig is. De vergissing is er de meest opvallende verschijningsvorm van, dat het menselijk bewustzijn de mogelijkheid bezit, van het bestaande af te wijken. Het is dit negatieve vermogen van het bewustzijn waarover Sartre het uitgebreid gehad heeft.

De vooropstelling van de vrijheid is de vooropstelling dat er een geschiedenis is, en niet slechts een ontwikkeling of evolutie die volgens onveranderlijke wetten boven de hoofden van de mensen zou aflopen. De geschiedenis wordt dus gezien in de zin dat de mensen daarin hun principes werkzaam maken. Het gaat over een domein van de werkelijkheid dat mede bepaald wordt door de mensen zelf. Nu komt

men zeer regelmatig in geschriften, op de radio en de televisie het woord "evolutie" of "ontwikkeling" tegen. Men zou zich nu moeten schikken, zoals men zich vroeger moest schikken, naar Gods wil. Zo was ook Marx er bij voorbaat van overtuigd dat het kapitalisme een zin moest hebben, omdat het tot de evolutie behoort en deze toch een zin heeft. Tegen de utopische socialistten stelde hij juist dat het kapitalisme als een kultuurvergissing niet mogelijk is. De evoluties die Marx zelf voorspeld heeft, vinden echter niet plaats.

§ 3. Geschiedenis als ervaringsgrond voor de filosofie

Niet alleen geldt de geschiedenis als één van de voorwaarden voor een revisiefilosofie, maar ze maakt ook haar specifiek onderzoeksdomein uit. De revisiefilosofie heeft te maken met principes - d.w.z. het eerste waarvandaan iets is, ontstaat of gekend wordt. Daar vrijheid als vooropstelling van de filosofie geldt, zou het alleen kunnen gaan over principes voor zover die door de mensen zelf geponeerd, naar voren geschoven zijn. Het principedebat binnen de filosofie concentreert zich op die principiële beslissingen die in de geschiedenis door de mensen genomen zijn. Met betrekking tot de natuur zou de filosofie enkel maar kenniskritiek kunnen zijn : de principes die aan de natuur ten grondslag liggen, zijn door de mens niet te veranderen; enkel die principes van waaruit de natuur gekend wordt, zijn veranderbaar. De filosofie is juist met betrekking tot het humane - de geschiedenis en de maatschappij - ook zijnskritiek en wordingskritiek. Geschiedenis als eigenlijk onderzoeksgebied van de filosofie is de derde vooropstelling van de filosofie. De natuurprincipes zijn wel als hulp interessant voor de filosofie : de doelstelling van de mens kan maar realistisch zijn, als hij weet dat de principes die hij probeert te wijzigen, niet onveranderlijk zijn. Filosofie moet op de eerste plaats geschiedenis- en niet natuurfilosofie zijn.

1. Kant
2. Vrijheid
3. geschiedenis
min

Op welke manier kunnen wij nu de geschiedenis bestuderen? Ze is passé; ze is niet waarneembaar; ze is enkel reconstrueerbaar uit documenten en monumenten. Het zijn voornamelijk, maar niet uitsluitend, de documenten die de geschiedenis van de filosofie uitmaken, die we moeten bestuderen. Wordt een kritiek van de principes van de heersende wantoestanden, een kritiek der grondslagen van onze tijd, dan niet louter herleid tot een stuk ideologiegeschiedenis, die het gevaar loopt voorbij te gaan aan de werkelijke geschiedenis? Dit zou de opwerping van een marxist kunnen zijn, daar ideologie volgens hem slechts een reflectie is op de economische onderbouw of, zoals Marx het ook noemt, op het technologisch vlak. Tot de ideologische bewustzijnsvormen behoren behalve de filosofie, ook het recht, de moraal, de politiek, de godsdienst en de kunst - deze bewustzijnsvormen zijn volgens Marx en Engels niet "ideologisch beïnvloed", zoals heden ten dage nog al eens verkeerdelijk gesteld wordt, maar ze zijn zelf vormen van ideologie. Op deze marxistische tegenwerping kunnen we drie antwoorden geven.

^ Het eerste is een pragmatisch antwoord. Als we willen nagaan, welke principes van doorslaggevende betekenis geworden zijn voor de geschiedenis van onze beschaving, dan zijn deze toch slechts toegankelijk in de geschiedenis van de wijsbegeerte. Nog toegegeven dat deze ideologische principes hun grondslag hebben in een economisch-materiële basis, dan nog moeten we ons afvragen hoe we deze wortels kunnen blootleggen tenzij op het vlak van de principes zelf. Hoe kunnen wij weten dat deze wortels een principiële werking hebben gehad tenzij door de principes zelf? Men kan ze toch daar maar opzoeken waar ze hun uitdrukking gevonden hebben. Volgens Marx en Engels zijn de principes niet van oorzakelijke betekenis, omdat slechts drie principes worden gekozen die overeenstemmen met de materieel-economische basis. Deze materieel-economische basis is echter op haar beurt ook maar bestudeerbaar door haar principes zelf. Het tweede antwoord is een systematisch-ontologische stelling. Het historisch-materialisme berust op twee fundamentele stellingen. De eerste stelling luidt dat een bepaalde ideologie

(dus ook een filosofie) als noodzakelijke voorwaarde een bepaalde materieel-sociaal-economische basis heeft. De tweede stelling is juist de omgekeerde hiervan : een bepaalde maatschappelijk-materieel-economische basis kan niet begrepen worden zonder een bepaalde ideologische bovenbouw. Of anders gezegd : die economische basis is niet gegeven zonder dat ze zich uitdrukt in die ideeën. Marx stelt dit in het eerste boek van 'Het Kapitaal' op de volgende wijze :

"De technologie onthult het aktieve handelen van de mens ten opzichte van de natuur, onthult het onmiddellijke produktieproces van zijn leven en daardoor ook zijn maatschappelijke levensomstandigheden en de geestelijke voorstellingen die daaruit ontstaan. Zelfs iedere godsdienstgeschiedenis die van deze materiële basis abstraheert, is onkritisch. Het is inderdaad veel eenvoudiger door analyse de aardse kern van de religieuze schouwbeelden te vinden, dan, omgekeerd, uit de elkaar opvolgende werkelijke levensverhoudingen hun hemelse vormen te ontwikkelen. De laatste methode is de enig materialistische en daardoor wetenschappelijke methode." (Marx, MEW., 23; p. 392f., voetnoot 89, eigen vertaling)

Marx onderscheidt dus twee vormen van materialistische benadering van ideologieën. De eerste, de gemakkelijke weg gaat van de ideologieën terug op de aardse, materiële voorwaarden ervan. De tweede, de echt materialistische en wetenschappelijke weg, tracht uitgaande van de werkelijke levensverhoudingen de ideologische inhouden (de hemelse vormen) te ontwikkelen, d.w.z. te deduceren. Deze weg is niet alleen zeer moeilijk; hij is zelfs zo moeilijk dat het nog niemand, zelfs van de marxisten, gelukt is hem tot het einde te 'bewandelen'. Dit is om principiële redenen begrijpelijk : het is onmogelijkheid van een algemeenheid - bijvoorbeeld de vroeg-kapitalistische maatschappij in de zeventiende eeuw in Frankrijk en Nederland - een particulariteit - bijvoorbeeld de wijsbegeerte van Descartes - af te leiden. Enkel met het aanvaarden van bijkomende vooropstellingen zou dit misschien nog kunnen gelukken. Zo moet Sartre bijvoorbeeld in zijn Flaubert-studie, "L'Idiot de la famille", buiten de economische onderbouw onder andere ook een existentiële psychoanalyse en de belevenissen uit de kindertijd van Flaubert als bijkomende uitgangsvoorwaarden bijtrekken. Want waarom geeft de vroeg-kapitalistische maatschappij in de zeventiende

eeuw niet evenzeer aanleiding tot de filosofie van Malebranche, Gassendi of Pascal ? Waarin zou de particulariteit van deze verschillende filosofen dan nog bestaan ? En is het tenslotte niet zo dat men om de filosofie van Descartes te kunnen 'ontwikkelen' zo iemand als de filosoof Descartes moet veronderstellen ? De ideologie heeft haar voorwaarden in de materieel-economische onderbouw: wanneer men dus de ideologie onderzoekt, heeft men daarbij noodzakelijk de materieel-economische onderbouw gegeven. De ideologie is dus een en misschien wel de best mogelijke weg om de materieel-economische onderbouw, de "werkelijke geschiedenis" te bestuderen.

Het derde antwoord op de marxistische tegenwerping bevat een vraag betreffende de zinvolheid van de doelstellingen. Welke van de twee door Marx aangeduide wegen is het zinvolst ? Langs de eerste weg bestudeert men de ideologie om na te gaan wat er zich in de werkelijke geschiedenis heeft afgespeeld. Langs de omgekeerde weg gaat men zich bezighouden met de werkelijke geschiedenis om de ideologie te kennen. Maar, wat is interessanter ? "Het Kapitaal" van Marx bestuderen met als doel iets van het kapitalisme te verstaan, of het kapitalisme bestuderen om iets van Marx te verstaan ? Dit is niet alleen een vraag naar de zinvolheid, maar ook een vraag naar de mogelijkheid : het is namelijk niet moeilijk Marx te bestuderen om iets van het kapitalisme te begrijpen, maar kunnen we het kapitalisme bestuderen zonder ideologische documenten ? In een fabriek ontmoet men het kapitalisme niet. Dikwijls gelooft men dat de statistieken de werkelijke, empirische weg zijn, maar deze hebben zelf hun ideologische vooropstellingen. Zo wordt bijvoorbeeld in de statistiek die het Bruto Nationaal Produkt van België weergeeft, de energie en de grondstoffen die de industrie verbruikt, niet meegerekend, omdat men uitgaat van de vooronderstelling dat deze niet door de fabrieken verbruikt worden, maar wel door de consumenten van de geproduceerde goederen.

Het historisch-materialisme heeft zo goed als niets te bieden op het vlak van het ontstaan van ideeën; het heeft wel iets te bieden op het vlak van de inwerking en in-

vloed van deze ideeën. Op het vlak van de gedachtenvorming heeft het historisch-materialisme weinig te bieden, wel op het vlak van de werkingsgeschiedenis van deze ideeën.

Maar, wat is nu de reëel-historische betekenis van de werkzaamheid van de grote filosofen? Een groot filosoof geeft antwoorden op vragen die iedereen zich in zijn tijd stelt. In zijn stellingen spreekt hij echter niet uit wat iedereen in zijn tijd meent; hij geeft enkel antwoorden op vragen die dan gesteld worden. Men staat dan ook instemmend of afkeurend tegenover een stelling op voorwaarde dat de gestelde vraag juist is. Als pastoors en professoren huilen van woede, dan is dat de geboortekreet van een nieuwe filosofie, beweerde Marx. Het gaat om de juistheid van de vraagstellingen. In de geschiedenis van de filosofie komt het er niet in de eerste plaats op aan, welke antwoorden er werden gegeven op bepaalde vragen, maar op deze vragen zelf. Een filosoof stelt zich in feite geen originele vragen; zijn originaliteit bestaat er louter in dat hij deze vragen in het openbaar stelt. In Marx' stelling, "De heersende gedachten van een tijd zijn de gedachten van de heersende klasse", moet men het begrip 'heersende klasse' wel afzwakken. De vragen waarop Marx inging, zijn toch ook vragen die eerder een onderdrukte klasse zich stelde. Filosofen gaan in op vragen van belangrijke klassen of deelgroepen van een maatschappij. Blijft echter de werkzaamheid van de filosofie niet beperkt tot de kulturele sektor, tot de kring van de intellectuelen? Ja, maar de intellectuelen hebben een vergelijkbare zeggingsmacht als de filosofen. Ze beschikken over de efficiëntste manier van beïnvloeding: de motivatie. Welke werkzaamheid gaat er niet uit van kranten, T.V., radio, advocaten, dokters, leraars? Verwoordde bijvoorbeeld Herbert Marcuse, misschien op zichzelf niet zo'n belangrijke filosoof, juist niet wat er leefde onder de studenten en de jonge intellectuelen; was zijn invloed zelfs niet zo groot dat De Gaulle reeds bij de Franse troepen in Duitsland was? Redde Pompidou anderzijds niet het heersende regime door 30% loonsverhoging toe te staan, die qua reële waarde in een kleine tijdsspanne door de inflatie teniet-

gedaan werd. Of hebben Marx en Engels niet tenminste bijgedragen tot de grootste massabeweging tot hertoe ? En hadden Plato en Aristoteles niet zo'n werkingkracht dat een hele beschaving op hen teruggaat ? Dit laatste valt nog aan te tonen.

*

§ 4. Grondstelling van de kritiek der grondslagen van onze tijd

Het resultaat van de hier ondernomen kritiek der grondslagen van onze tijd is het volgende : Verantwoordelijk voor de noodtoestand van de geëuropeaniseerde wereld is - langs het kapitalisme, de technologie en de wetenschap - de filosofie van Europa. Het principe dat kenmerkend is voor de Europese filosofie, is verantwoordelijk voor ons specifiek soort weten en onze maatschappijvorm.

In onze uiteenzetting van deze kritiek wordt de omgekeerde weg gevolgd dan de weg die hierboven voorgesteld werd als de weg van de filosofie als kritiek. De daar geëxpliciteerde weg is de weg van het onderzoek. Deze verschilt echter van de weg die de uiteenzetting moet volgen. Bij een uiteenzetting moet men namelijk beginnen met het weergeven van de resultaten en daarna de bewijzen ervoor aanvoeren die men tijdens het onderzoek verzameld heeft.

*

* *

HOOFDSTUK I : FILOSOFIEKRITIEK

§ 5. Filosofiekritische stellingen

Op het vlak van de filosofiekritiek zullen wij de volgende vijf stellingen verdedigen :

1. Wat tot nu toe in het westen filosofie heette, verschilt meestal van ons begrip van filosofie als kritiek. Ze was tot nu toe voornamelijk explicitatiefilosofie. Filosofie is overwegend gebleven wat op het einde van de klassieke Griekse wijsbegeerte door Plato en Aristoteles als filosofie bepaald werd. Aristoteles heeft in het begin van zijn 'Metaphysica' en op het einde van zijn 'Ethica Nicomachea' een afsluitende formulering gegeven van wat weten kan heten en wat haar betekenis voor het leven kan zijn. Deze wetensopvatting is fundamenteel tot vandaag geldig gebleven. Er hebben zich wel andere tendensen in de filosofiegeschiedenis voorgedaan, maar ze waren niet in dezelfde mate doorslaggevend : ze hebben zich niet kunnen doorzetten.

Filosofie betekent - vertaald - 'wijsbegeerte', het streven naar wijsheid. De filosofie wordt dus specifiek bepaald door de wijsheid - dat waarnaar men streeft. 'Sofia' wordt door Aristoteles, in aansluiting bij Anaxagoras, Sokrates en Plato, bepaald als 'theoria', wat 'aanschouwing', 'beschouwing' betekent (cfr. theater = schouwburg). Filosofie is sedertdien (meestal) filotheorie.

Aristoteles omlijnt dit begrip scherper door het in contrast te plaatsen met wat hij als een praktisch weten aanduidt. Oorspronkelijk maakte hij een driedeling waarvan wij tegenwoordig een tweedeling - in theoretisch en praktisch weten - gemaakt hebben. Voor Aristoteles bestond er namelijk buiten het theoretisch en praktisch weten ook een poietisch weten. Dit laatste had betrekking op het maken, het vervaardigen van voorwerpen (ook kunstwerken) : poietisch weten zouden wij nu technisch weten noemen. (Het begrip 'technè' is echter voor de Grieken veel ruimer dan ons begrip 'techniek'.) Het eigenlijk praktische is voor Aristoteles de moraal, de politiek en de economie : het is dus een weten dat geen betrekking heeft op het maken van iets, maar op

het menselijk (-maatschappelijk) handelen in het algemeen. Theoretisch weten is daarentegen een weten dat verkregen wordt wanneer dit weten nagestreefd wordt ter wille van het weten alleen. Praktisch weten is een weten dat verkregen wordt wanneer men weten nastreeft ter wille van iets anders dan het weten zelf, bijvoorbeeld om behoeften te bevredigen, belangen te behartigen, of doelstellingen te realiseren. Het beste en eigenlijke weten is volgens Aristoteles te zoeken in het theoretische weten, het weten dat ter wille van het weten alleen wordt nagestreefd. En paradoxaal genoeg geeft hij de voorkeur aan dit weten, juist ter wille van de praktijk. Dit ideaal van weten om te weten staat in Aristoteles' opvatting dus principieel niet in tegenstelling met een bruikbaar of toepasbaar weten. Het meest nuttige weten voor praktische doeleinden wordt volgens hem verworven door middel van het theoretische weten, dat volstrekte abstractie eist van de gestelde praktische doelstellingen. Men vergeet best zijn praktische doelstellingen, wil men het beste weten verkrijgen om ze te realiseren. Het zuiver theoretisch wetensideaal dat door Aristoteles definitief werd vastgelegd, is, modern gesproken, het wetenschappelijke objectiviteitsideaal. (Max Webers idee van de waardenvrije wetenschap is slechts een flauwe afspiegeling van bovenvermelde idee : het theoretisch weten abstraheert namelijk niet alleen van de zogenaamde waarden, maar ook van alle behoeften, belangen en doelstellingen.) Nog steeds stelt men in de moderne wetenschap dat men juist door objectief te zijn, het beste weten verkrijgt om praktisch te handelen. Maar ook de moderne wetenschap heeft haar eerste grote vooruitgang gemaakt op een praktisch volstrekt oninteressant terrein : de astronomie (Copernicus, Galileï, Kepler, Newton). De scheepvaart gebruikt namelijk nog steeds het geocentrische 'wereldbeeld' omdat de schepen nu eenmaal op de aarde varen. Zelfs de ruimtevaart gebruikt nu nog dit Ptolemaïsche in plaats van het Copernicaanse 'wereldbeeld' : de ruimteraketten vertrekken ook nog altijd vanop de aarde. Een ander voorbeeld : de 'kernsplijting', die vermoedelijk in 1934 voor het eerst door de Italiaanse kernfysicus Enrico Fermi zonder er zich van be-

missie
elov
Praktisch

wust te zijn, gerealiseerd werd, en in 1938 door Otto Hahn en Fritz Strassman ontdekt maar door hen wegens een gebrek aan moed om tegen een fysisch axioma in te gaan, niet als zodanig voorgesteld werd, werd om zuiver theoretische redenen bestudeerd, namelijk om de kennis van de structuur van de materie te bevorderen. (De mogelijkheid van 'kernsplijting' werd voor het eerst door Lise Meitner in januari 1939 publiekelijk geopperd.) De kernbom zelf werd pas jaren nadien gerealiseerd - ze werd ontwikkeld door technici. Het staat zelfs vast dat de pogingen van de Duitsers om de kernbom te ontwikkelen, mislukt zijn doordat men deze opgeve toevertrouwde aan fysici en niet, zoals de Amerikanen deden, aan technici. Waar het op aan komt om op het vlak van de experimentele wetenschap theoretisch en praktisch weten van elkaar te onderscheiden, is de doelstelling waarmee men het experiment uitvoert. De experimentele natuurkunde is volstrekt theoretisch, wanneer men geen enkele praktische doelstelling nastreeft. De wetenschapsmensen moeten daarbij wel geweldig actief zijn om de dingen op zichzelf te beschouwen : ze moeten allerhande instrumenten daarvoor gebruiken. Op het gebied van de wetenschap is het wetenschappelijke grondslagenonderzoek zuiver theoretisch en behoort de geneeskunde, de toegepaste wetenschappen en de economie tot het gebied van het praktisch weten.

Het zuiver theoretische wetensideaal laat van het begin af aan geen ruimte over voor een echt begrip van praktisch weten. Als we de klassiek filosofische onderscheiding tussen theorie en praktijk (zowel poiesis als praxis) blijven gebruiken, dan blijft de praktijk gescheiden van elk weten, daar alle weten vereenzelvigd wordt met theorie. De praktijk wordt losgemaakt van elke intellectualiteit, en zo gereduceerd tot zwaar lichamelijk en dom werk. Volgens Marx in het eerste boek van 'Het Kapitaal' onderscheidt de menselijke arbeid zich juist van de dierlijke arbeid doordat de mens in en met de materie zijn doeleinden die hij op voorhand in zijn hoofd ontworpen heeft, tracht te realiseren (Marx, "Het Kapitaal I, MEW. 23, p. 193). Een bepaald weten speelt volgens Marx dus wel een rol in de specifiek-menselijke arbeid. Zwaar-lichamelijk werk is

volgens hem dierlijke arbeid. Zwaar-lichamelijk werk moet echter wel, maar ook alleen dan, geapprecieerd worden als het noodzakelijk is. Daarom onderschat men ook ten onrechte het theoretisch werk en de praktische aspecten daarvan. Het specifiek praktische van het weten ligt op het gebied van de keuze van de onderzoeksthema's (daarover later meer).

In de klassieke Griekse filosofie werd vastgelegd wat weten moest zijn : door abstractie van de praktische doeleinden krijgt men het beste weten voor de praktijk en het leven. Filosofie heet dan ook het streven naar weten ter wille van het weten en dit juist ter wille van de praktijk. De idealisering van dit bepaalde type weten is toonaangevend en bepalend voor de westerse filosofie en wetenschap tot in onze tijd. Deze bepaling van weten, die stamt uit de klassieke Griekse filosofie, werd heropgenomen in de scholastiek van de dertiende eeuw, meer bepaald door Thomas van Aquino. Ze ligt beslist aan de basis van de filosofie van Descartes, en ze blijft aan de basis liggen van de twee grote filosofische richtingen die van Descartes, de "vader van de moderne westerse wijsbegeerte" (Schelling), uitgaan. De ene is de positivistische stroming die vanaf Locke doorheen het positivisme van Comte loopt tot de neo-positivistische wetenschapsfilosofie, zelfs tot en met Thomas Kuhn en Paul Feyerabend. De andere richting is de dialectische traditie die, vertrekkend van Spinoza, loopt over Hegel, Engels en gedeeltelijk Marx, tot en met de neo-dialectiek van de zogenaamde 'Frankfurter Schule', Marcuse inclusief, met als laatste exponent Jürgen Habermas. De strijd tegen de opvatting van de filosofie als filosofie werd geleverd door Kant, Fichte, Feuerbach, gedeeltelijk Marx, Nietzsche, en op een dubbelzinnige wijze in de fenomenologie van Husserl, Heidegger en Merleau-Ponty. Er zijn dus, in tegenstelling tot wat we in de inleiding beweerden, niet zoveel verschillende gezichtspunten in de filosofie : ze blijven gecentreerd rond de klassiek Griekse filosofie-opvatting. Het klassiek Griekse ideaal van weten om te weten is - om met Thomas S. Kuhn te spreken - het paradigma van onze cultuur : het is het principe waarop men niet terugkomt, het lost zelf geen problemen op, maar bepaalt zelf welke problemen er opgelost moeten worden

en hoe dit moet gebeuren. Dit specifieke ideaal van weten heeft in onze cultuur een overwegende rol gespeeld en speelt ze nog : het is het principe van onze wetenschappen, van onze technologie en van ons economisch systeem - het kapitalisme.

*

2. Dit begrip van weten als theoretisch weten spreekt geenszins vanzelf en duidt geenszins de natuurlijke zin van weten aan : dit wetensideaal is geen natuurlijk ideaal. Maar zelfs als men zou stellen dat de speculatie - "speculatio" is Latijn voor "theoria" - een natuurlijke neiging van de mens is, dan moet men ze daarom toch nog niet nastreven. De mens heeft ook nog andere neigingen. De vraag is, aan welke neigingen men moet of mag toegeven. Dit wetensideaal is echter geen natuurlijk ideaal, omdat het opgekomen is en geformuleerd werd op een bepaalde geografische en historische plaats - Athene, ongeveer 350 jaar voor Christus. Aristoteles motiveert daarom ook - in het eerste boek van zijn 'Metaphysica' - zijn uitnodiging om te streven naar weten ter wille van het weten. Zijn eerste motief is dat dit weten het enige vrije weten is. Een vrije is iemand die niet bestaat ter wille van iets of iemand anders. Dit weten dat nagestreefd wordt alleen ter wille van zichzelf, brengt dus vrijheid op. (Van dit motief is het latere begrip van de 'artes liberales', de 'vrije kunsten' afgeleid. Deze filosofische wetenschappen vormden de studie-onderwerpen van de twee eerste jaren aan de middeleeuwse universiteiten. Ze gaven een soort voorbereiding of basisstudie. Ze waren de historische voorlopers van de latere 'filosofische' faculteiten, die ook lang het kader - dat pas onlangs afbrokkelde - van de beginstudie van de meeste andere faculteiten leverden.)

Aristoteles maakt zich echter zelf de volgende opwerping : dit vrije weten komt toch veeleer aan een godheid toe, daar de mens toch een wezen is dat op veelvoudige wijze geknecht is, dat afhankelijk en behoeftig is. Deze tegenwerping buigt Aristoteles echter om in een argument ten

gunste van het theoretisch weten : de mens kan juist door dit weten deelachtig worden aan een goddelijk en godgeleijk bestaan ... toch tenminste zolang als hij leeft. In zijn 'Ethica Nicomachea' zegt Aristoteles juist dat het streven naar z'n weten de mens zelfs in staat stelt zich in de mate van het mogelijke te 'verontsterfelijken'. Aristoteles heeft het hierbij nooit over de onsterfelijkheid van de menselijke ziel. Hij bedoelt alleen dit : zolang als men leeft, zou men dank zij het streven naar dit weten kunnen leven in de gedachte dat men niet moet sterven. Het ideaal van zuiver theoretisch weten wordt volgens Aristoteles dus gemotiveerd door de vrijheid, de vrijheid van de dood (de onsterfelijkheid) en de godgeleijkheid die het zou opleveren.

Van het begin af aan wordt dit wetensideaal gemotiveerd door een vreemde distantiëring van het eigenlijk menselijke. Ook in de moderne wetenschappen geldt nog steeds de eis dat men objectief moet zijn, dit wil zeggen dat men afstand moet doen van alle 'subjectieve' afhankelijkheden en vooringenomenheden bij het verwerven van kennis over de 'werkelijkheid'. De eis is dat men afstand doet van alles wat het concreet menselijk bestaan dat historisch-maatschappelijk en individueel-lichamelijk bepaald is, uitmaakt. Men moet met andere woorden afzien van alle lichamelijkeid : hierdoor namelijk zijn we juist gebonden aan een bepaalde tijd, aan een bepaalde sexe, familie, klasse, nationaliteit, en zijn we behoeftig, kwetsbaar en sterfelijk. De eerste vraag hierbij is echter niet - zoals Aristoteles tegen zich zelf opwerpt - of we dit zuiver theoretisch of objectief wetensideaal kunnen bereiken, maar wel of het wenselijk is dit te bereiken, - of dit soort bestaan verdient goddelijk en heerlijk te worden genoemd. Volgens Aristoteles zouden we, indien we ons weten in dienst te stellen van ons afhankelijk, behoeftig, sterfelijk, maar menselijk bestaan, in dienst staan van iemand anders en dus onvrij zijn. Maar die mensen zijn wij toch zelf ! Is dit wetensideaal niet eerder een ideaal van zelfverloochening en verkrijgen we bij het nastreven ervan niet een spookachtig bestaan ? Er bestaan nu reeds concrete aanwijzingen dat we er juist niet een

meer verheerlijkt bestaan door verwerven. Wat het tot hiertoe heeft opgeleverd, is uitbuiting door de mens van de aarde en van zich zelf.

*

3. De klassiek moderne wijsbegeerte - van Descartes tot voor Kant - noemt men tegenwoordig graag de filosofie van de subjectiviteit (of subjectiteit). Descartes begrijpt namelijk de subjectie als voorwaarde voor het realiseren van het zuiver theoretisch wetensideaal. De mens krijgt nu in het min of meer wetenschappelijk taalgebruik de naam van subject. 'Subiectum' is het participium perfectum van het Latijnse werkwoord 'subicere', dat 'onderwerpen' betekent. Het 'subject' is dus de 'onderworpene' (cfr. het Nederlandse 'onderwerp', het Franse 'sujet', en het Engelse 'subject'). Het is slechts vanaf het begin van de twintigste eeuw dat de betekenis van het subject-begrip zich omdraait. In plaats van de onderworpene, die zich aanpast aan de dingen zoals ze op zichzelf zijn, en die bepaald wordt door de natuurwetten, die volstrekt onveranderlijk en onafhankelijk van de menselijke behoeften, belangen en gezichtspunten heersen, wordt het subject nu gezien als de zich zelf bepalende mens. "De mens moet subject en niet meer object van de geschiedenis zijn", is de slagzin die nu veel gehoord wordt. We zullen nog moeten ingaan op de vraag waarom dit subject-begrip zich gewijzigd heeft.

Het subject-begrip komt voort uit de middeleeuwse ontologie. Het 'subjectum' staat in de middelëeuwse ontologie in tegenstelling tot de 'substantia'. Het subjectum is dat wat door iets anders (per aliud) bepaald wordt; de substantia is dat wat door zich zelf (per se) bepaald wordt. Eenzelfde zaak kan zowel subjectum als substantia zijn. Zo is bijvoorbeeld de mens substantieel door zijn mens-zijn (dit is niet zijn individueel-zijn) : een mens wordt dus door zich zelf bepaald als menselijk wezen. Subject is een mens voor zover hij door iets anders dan zich zelf bepaald wordt : zo kan men bij de mensen twee geslachten onderscheiden omdat ze ook dieren zijn;

ze zijn beschaafd of onbeschaafd door hun opvoeding; ze zijn bruin of bleek door de invloed van de zon; enzovoort. Aan de hand van het begrippenpaar 'substantia - subjectum' kan men ook een hiërarchie van de zijnden opbouwen : hoe meer een zijnde door zich zelf bepaald wordt, dus hoe substantiëler het is, hoe hoger het staat. Als loutere substantie staat eerst god, die volledig door zich zelf bepaald wordt; daaronder de engelen, die eindige wezens zijn maar geen enkele materialiteit bezitten; dan de mens; dan de andere beesten; dan de planten; dan de materiële elementen; en als laatste zijnde een louter subject dat volledig door het andere bepaald wordt : de 'prima materia' (ofr. het natuurwetenschappelijke begrip 'energie', dat een louter vermogen is om werk te verrichten).

Dit subject-zijn stelt Descartes als voorwaarde voor de realisering van het objectiviteitsideaal - wat het moderne equivalent van het zuiver theoretisch wetensideaal is. De mens moet zich dus onderwerpen aan al het objectieve, aan de onveranderlijke wetmatigheden van al het buiten de mens bestaande, aan de natuur zoals ze onafhankelijk van de mens is, aan de natuur- en ontwikkelingswetten. Het beste vermogen van de mens zou dan volgens Descartes juist zijn subjectiviteit en niet zijn substantialiteit, dus niet zijn zelfbepaling zijn. De mens als een onderworpen wezen, als subject, zou zodanig - dat wordt tenminste gesteld - bestaan als een goddelijk wezen dat de natuur overheerst. Dus : overheersing door onderwerping. Tegenwoordig rijzen er twijfels tegenover deze overheersingsmoraal van de moderne wetenschap en technologie. Toch krijgt deze stelling nog verschillende verdedigers, die menen dat door middel van onze natuur- en menswetenschappen een grotere en betere beheersing van natuur en mens mogelijk zal zijn. (Marx bijvoorbeeld meent dat het kapitalisme - dat het objectief-wetenschappelijk economisch systeem is - een noodzakelijk stadium vormt in de geschiedenis van de mensheid. Volgens Marx kan men enkel maar de noodzaak hiervan inzien. De socialisten die menen dat men het kapitalisme moet omverwerpen en bekritisseren omdat het niet overeenkomt met de rechtvaardigheid of andere morele idealen, verwijt Marx juist dat ze utopisch

zijn. Marx leert dan ook niet hoe men revolutie moet maken.) Anderen verzetten zich juist tegen deze machtsgreep van de mens die zich tot centrum van de wereld wil maken (bijvoorbeeld Heidegger, Levinas, Marcuse en de 'Nouveaux Philosophes'). Maar beide strekkingen zijn het erover eens dat de mens door middel van de objectieve wetenschap in staat is de natuur en zijn eigen natuur te beheersen. Nietzsche echter heeft tegenover deze gemeenschappelijke stelling twijfels geuit. Heeft er in plaats van een machtsgreep door de mens niet veeleer een verloochening van zijn eigen zelfbepaling en zijn medebepaling in de wereld en de natuur plaats? Heeft er niet eerder een natuurbeheersing plaats in de zin van een beheersing van de mens door de natuur? Is het werkelijk zo dat de verwezenlijking van dit wetensideaal de mens in een dominerende positie ten opzichte van de natuur stelt, of stelt de mens zich niet eerder in een enorme afhankelijkheid ten opzichte van de natuur? Danken we onze noodtoestanden aan een overschatting van de menselijke mogelijkheden of eerder aan een verloochening van de menselijke mogelijkheden, aan het principiële besluit van de mens om van zijn medebepaling af te zien?

*

4. Oorspronkelijk werd het zuiver theoretisch wetensideaal gemotiveerd in begrippen van heerschappij : vrijheid, goddelijkheid en onsterfelijkheid; dit wil zeggen heerschappij over alles - zelfs de dood - en zelfbepaling van de mens (heerschappij over zichzelf). Als echter bij Descartes reeds uitgekomen zou zijn dat de realisering van dit wetensideaal juist het omgekeerde tot voorwaarde heeft, namelijk de menselijke zelfverloochening en onderschikking aan de natuur, dan treedt er een scherpe tegenstelling op tussen de motieven en de voorwaarde om dit zuiver theoretisch wetensideaal na te streven. De geschiedenis van de moderne wijsbegeerte is dan ook vanuit deze krisissituatie te begrijpen. De vier mogelijkheden om deze contradictie op te heffen, hebben zich in de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte voorgedaan.

1) De meest voorkomende reactie is de reactie van de inertie : ondanks de opduikende contradictie tracht men toch nog het zuiver theoretisch wetensideaal en zijn antieke, antropo-theo-logische motiveringen te behouden. Schematisch redeneert men dan als volgt : als men handelt ter wille van A, maar door deze handeling komt alleen maar B voort, dan moet toch wel A gelijk zijn aan B. Concreet, het vrijheidsmotief wordt gelijkgesteld met de conditie van onderworpenheid. "Vrijheid is inzichtelijke onderworpenheid aan de noodzaak". Deze dialectische oplossing vormt de hoofdstroming van de westerse filosofie sinds Descartes : ze vertrekt vanaf Spinoza, over Hegel, gedeeltelijk Marx, Engels, tot de neo-marxisten van de Frankfurter Schule, Marcuse en Habermas. Deze stroming is de belangrijkste omdat ze in overeenstemming is met de geponeerde progressiviteit en geëiste dienstbaarheid van de moderne wetenschap.

2) De tweede mogelijkheid is dat men de antieke motiveringen laat vallen, maar dat men het zuiver theoretisch wetensideaal blijft nastreven. Dit is de houding van de hedendaagse wetenschapsfilosofie, die sceptisch staat ten opzichte van de feitelijke waarde van de wetenschap. Ook al is het wetenschapsbedrijf niet verantwoord, toch wordt het als een natuurdrift van de mens gezien die nu eenmaal uitgeleefd moet worden. Dit wordt voor het eerst verdedigd door John Locke : de kennisverwerving is een natuurproces waaraan men genoegen beleeft. Van Locke wordt deze stelling overgenomen in het Engels empirisme (Berkeley bekleedt echter een uitzonderingspositie), het Franse materialisme en de positivistische Verlichting (Auguste Comte is dubbelzinnig), Ernst Mach en het neo-positivisme van de Wiener Kreis, Carnap, Popper, Kuhn en Feyerabend. Ze worden gekenmerkt door hun geloof in de uitsluitende waarde van de objectieve wetenschap op zichzelf, ook al geloven ze niet in een echt, relevant weten. De objectiviteit wordt een leeg ideaal.

3) Als derde mogelijkheid kan men de motieven handhaven, maar de voorwaarde voor de vervulling van het zuiver theoretisch wetensideaal laten vallen. Dit werd voor het eerst door Kant gedaan : de antieke motieven worden leidraden voor de "praktische Vernunft", de moraal. Deze motieven zijn alleen

door zedelijk handelen te benaderen. Ten opzichte van het theoretisch ideaal van weten staat Kant huiverig: zijn "Kritik der reinen Vernunft" is een kritiek op het louter theoretisch weten. Kant vond op dit vlak navolging bij Fichte en gedeeltelijk Husserl.

4) De vierde mogelijkheid is dat men zowel de antieke motiveeringen als het zuiver theoretisch wetensideaal verwerpt. Dit werd gedaan door Feuerbach in zijn werk "Das Wesen der Religion" (waarvan Marx en Engels geen kennis hebben genomen) en door Nietzsche. In dit schema zijn echter afwijkingen en schommelingen niet te vermijden. Zo zijn er dubbelzinnige gevallen. Marx bijvoorbeeld die bij de dialectische stroming wordt gekatalogeerd, kan niet geheel aanzien worden als een verdediger van een dialectisch materialisme. Marx, die Hegels werk goed kende, was ironisch in de weinige teksten die men als echt dialectisch (à la Hegel) kan aanzien. Op Engels' pogingen om een dialectiek van de natuur op te bouwen, reageerde hij niet enthousiast. Een andere dubbelzinnige figuur binnen dit schema is de grondlegger van de fenomenologische school, Edmund Husserl. Door de bovenvermelde contradictie reageerde hij op Descartes, en probeerde met nieuwe middelen het zuiver theoretisch wetensideaal te realiseren. Deze middelen laten echter toe dit wetensideaal te doorbreken, wat juist door Merleau-Ponty werd gedaan. Misschien kan ook de wetenschapsmens als een dubbelzinnig geval beschouwd worden, wanneer hij als mens in de late avonden na een paar whisky's toegeeft dat de wetenschap aan de motiveringen van het zuiver theoretisch wetensideaal niet voldoet (het "nachtuitzicht van de wetenschap"), maar als wetenschapsmens de volgende morgen met gloeiend enthousiasme de individuele en maatschappelijke zinvolheid van de objectieve wetenschap preekt.

De contradictie tussen voorwaarde en motieven voor het realiseren van het zuiver theoretisch wetensideaal werkt ook door in het alternatief dat men voorstaat voor de middeleeuwse ontologie. De daarin geponeerde hiërarchie van de zijnden is met de subjectie-voorwaarde niet verzoenbaar. Ofwel poneert men nu als het hoogste de substantie en als

het laagste het subject-zijn, waardoor de mens als kennisverwerver gelijk geschakeld wordt met de materie. Dit gebeurt in de cybernetische kennismodellen, die voortbouwen op Lockes oplossing van de contradictie. Ofwel stelt men dat het hoogste het subject-zijn is en het laagste de substantie. Dan wordt god volkomen subject en prima materia, wat door Spinoza naar voren werd gebracht. De menselijke geest komt dan op het hoogste niveau daar men stelt dat het subject-zijn het hoogste is.

*

5. In plaats van de implicaties van Descartes' subjectievoorwaarde voor de mens als kennisverwerver gaan we nu de gevolgen voor het object van dit weten om te weten na. Indien men streeft naar weten om het weten, is principieel de zakelijkheid van de objecten die men onderzoekt, onverschillig. Men wil de objecten kennen niet omdat ze juist die objecten zijn, maar omdat ze zich lenen voor een zuiver theoretisch weten. De wetenschappelijkheid van het weten telt, veel minder dat waarover de kennis gaat. De wetenschappelijkheid wordt naar formele kwaliteiten beoordeeld. Die onderzoeksthema's worden gekozen die het meest geschikt zijn om wetenschappelijk behandeld te worden. De methode wordt tot maatstaf van wat wetenschappelijk bestudeerd moet worden; ze wordt zelfs maatstaf van wat werkelijk is. Wat zo niet bestudeerbaar is, wordt zelfs niet als werkelijk aangezien. Men probeert op alle gebieden aan wiskunde te doen: cijfers en formele, wiskundige structuren gelden als criterium voor echte wetenschappelijkheid. Soms poneert men zelfs dat de cijfers en de formele, wiskundige structuren het enig werkelijk bestaande zijn. Object van een weten dat alleen ter wille van het weten wordt nagestreefd, is dat wat op deze wijze het best kenbaar is, namelijk dat waarvan men het meest zekere weten kan hebben, dit wil zeggen dat wat nooit verandert: het onveranderlijke moet het eigenlijk object worden van het weten dat om zichzelf gezocht wordt. Het invariante is de idee (Plato). De idee van de mens is dat wat ongewijzigd aanwezig blijft in

al de verschillende soorten individuen, dat wat de mens kenmerkt onafhankelijk van zijn persoonlijk-individuele eigenschappen. Het onveranderlijke is dat wat kan zijn zonder het andere, maar waarzonder het andere niet kan zijn. Wat gebeurt er echter met de zogenaamde bijkomstigheden, met de kenmerken die eigen zijn aan een afzonderlijk object? In de werkelijke wereld lopen toch individuele mensen rond, met hun eigen kenmerken. Wat een mens juist doet, wordt in geen enkele natuurkundige wet uitgedrukt: het zijn bijkomstige omstandigheden. Op alle kennisdomeinen wordt het thema van de kennis dat waarzonder de werkelijke verschijnselen niet kunnen voorkomen. Dit zijn dan ook niet deze werkelijke verschijnselen zelf. De wetenschap probeert soms wel rekening te houden met de zogenaamde details, maar ook hier gaat men uit van de noodzakelijke voorwaarden, waarzonder iets niet kan bestaan. Dat waarzonder iets niet kan bestaan, noemt Aristoteles 'hypokeimenon'; in het Latijn wordt dit vertaald als 'suppositum' of 'subjectum'; tegenwoordig wordt dit aangeduid als het fundamentele (men volgt hierbij de vertaling in middeleeuws Latijn). Kant noemde dit de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde. Aristoteles omschrijft dit als het "ook aneu" (niet zonder) en hij stelt dit in tegenstelling met het "dia ti" (door wat), de voldoende of toereikende grond, "la raison suffisante" (Leibniz). De noodzakelijke voorwaarde van een zaak is dat wat men niet kan wegnemen zonder de zaak zelf weg te nemen. De voldoende grond is dat wat men niet kan stellen zonder de zaak mede te stellen. De wetenschap moet zich nu, gezien haar objectiviteits- en zekerheidseis, ofwel beperken tot een reductionisme, dat steeds de noodzakelijke voorwaarden wil opzoeken (het positivisme), ofwel moet ze stellen dat binnen de noodzakelijke voorwaarden ook de voldoende gronden of oorzaken te vinden zijn (grondformulering van de dialectica). Onze wetenschap moet dialectisch zijn, wil ze niet alle verklaaringspretenties verliezen. Hierop heeft reeds Engels gewezen. Verklaaren is namelijk de oorzaken aangeven. Het is natuurlijk de vraag of men binnen de noodzakelijke voorwaarden wel de oorzaken of voldoende gronden kan vinden. Men probeert bijvoorbeeld het psychologische tot het fysiologische te redu-

ceren. Daarna tracht men vanuit het fysiologische al het psychologische te verklaren. Maar wat men niet uit het fysiologische kan verklaren, wordt als niet ter zake afgedaan; het wordt soms zelf als onbestaand aangezien. Zo handelt bijvoorbeeld de natuurwetenschap over een natuur die de mens niet meer als natuur kan herkennen. De wetenschap vervreemdt meer en meer van de leefwereld (Edmund Husserl). De wetenschap lost alleen nog maar problemen op die door haarzelf gesteld zijn; de wereldproblemen worden echter helemaal niet opgelost. Dit is een consequentie van de reductie van de bestudeerbare objecten tot onveranderlijke 'objecten', die zich het best schikken naar het absoluut theoretisch wetensideaal. Men verkrijgt zo geen weten over het veranderlijke. De mens als handelend wezen weet niet wat hij kan veranderen en wat hij kan doen. De praktijk wordt overgeleverd aan de irrationaliteit. Het menselijk weten kan daardoor alleen maar een rationeel weten over het onveranderlijke gebruiken. Als de mens aan deze soort rationaliteit wil blijven vasthouden, kan hij zich enkel maar aan het onveranderlijke aanpassen en daardoor zich zelf als menselijk-handelend wezen verlooehenen.

§ 6. Aristoteles motiveert het zuiver theoretisch wetens-
ideaal op een hoogst vreemde manier

De eerste stelling, die handelt over een bepaald wetens-ideaal dat vanaf de klassieke antieke Griekse wijsbegeerte tot vandaag van kracht gebleven is, kan uiteraard nu nog niet gestaafd worden. Dit veronderstelt tenminste dat men eerst weet wat met dit wetensideaal bedoeld is; daarvoor moet men eerst het ideaal omschrijven. De tweede stelling gaat over de hoogst vreemde motivering van dit zuiver theoretisch wetensideaal. Dit wetensideaal ligt dus niet in de natuur van de mens. En, zelfs indien het aan een soort natuurlijke drift van de mens zou beantwoorden, dan nóg moet men zich afvragen of dit de enige drift is die de mens heeft en of wij er moeten aan toegeven of ons ertegen verzetten. Dat dit ideaal niet zomaar moet nagestreefd worden, blijkt juist door het feit dat het op een bepaald historisch tijdstip geformuleerd en gemotiveerd werd. Vanuit Hegel zou men kunnen tegenwerpen dat de westerse beschaving de eigenlijke definitieve realisatie van de menselijke natuur is, maar Hegel kan deze bewering slechts funderen door zelf beroep te doen op dit zuiver theoretisch wetensideaal. Ter staving van de tweede stelling wordt een passage uit Aristoteles' "Metaphysica" wordt als het hoofdwerk van Aristoteles beschouwd. De benaming ervan is niet van Aristoteles zelf. Het is een louter redactionele benaming, die de uitgever Andronikos van Rhodos gaf aan de veertien handschriften die hij plaatste na de geschriften over de fysica : "ta metà ta phusikà", "wat na de fysica komt". De bewijspassage luidt :

"Zodat, wanneer men begon te filosoferen om de onwetendheid te ontvluchten, het duidelijk is dat men het weten ter wille van het weten en niet ter wille van enig gebruik nastreefde. De feiten zelf staven dat. (Dit be-
tuigt ook het bijkomstige.) Pas nadat bijna alles beschikbaar was wat nodig was voor de gemakelijkheid en de vooruitgang van het leven, begon een dergelijke kennis gezocht te worden. Het is daarom duidelijk dat wij dat weten zoeken niet ter wille van enig ander gebruik, maar zoals we een mens vrij noemen die ter wille van zichzelf en niet ter wille van iets of iemand bestaat, zo is dit weten alleen onder alle vormen van weten een vrij weten; alleen dit, inderdaad, bestaat ter wille van zichzelf. En daarom zou rechtvaardigerwijze ook

het verwerven van zo'n weten niet menselijk genoemd worden, want op veelvoudige wijze is de natuur van de mensen geknecht, zodat volgens Simonides alleen een god deze gave zou bezitten en het de mens echter niet zou passen niet een weten te zoeken dat bij hem past. Indien nu de dichters iets zeggen en het goddelijke ertoe in staat is jaloers te zijn, dan moest het hierbij eigenlijk zo zijn dat het het meest waarschijnlijk zou zijn dat precies de allergelukkigsten van de gelukkigen (zij die iets buitengewoons tot stand brengen) het meest ongelukkig zijn. Maar, noch is het goddelijke in staat afgunstig te zijn en, zoals het spreekwoord zegt, "de dichters liegen veel", noch moet men enig ander weten waardiger noemen dan zulk weten. Dit namelijk is het meest goddelijke en het meest waardevolle. En goddelijk is dit weten op tweevoudige wijze : namelijk goddelijk is /ten eerste/ dat weten dat in de hoogste mate een god zou bezitten, en /ten tweede/ zover een weten bestaat omtrent de goddelijke dingen. Alleen dit weten is goddelijk in alle twee de betekenissen, want ten eerste lijkt god toch één van de oorzaken en oorsprongen van alles te zijn, en /ten tweede/ zo'n weten zal juist zo ofwel alleen ofwel in de hoogste mate een god bezitten. Noodzakelijker dan dit weten zijn wel alle andere vormen van weten, maar geen enkele beter." (Aristoteles, Met. I, 2, 982b19 - 983a11; in eigen vertaling.)

(Een meer modern Nederlandse versie van Aristoteles' "Metaphysica A" vindt men in de vertaling van Herman De Ley, die verschenen is bij Het Wereldvenster, Baarn. Zijn vertaling van de bovenstaande passage vindt men in Excursus II.)

De veertien boeken van de "Metaphysica" bestaan uit Aristoteles' persoonlijke notities die dienden als voorbereiding voor zijn lessen. De tekst is dus abrupt en weinig literair. Er is dus aanvullende commentaar vereist. Men zou nu kunnen opwerpen dat hier misschien alles "hineininterpretiert" wordt. Maar, ten eerste, deze opwerping komt meestal te vlug : men zou namelijk concreet moeten aantonen dat deze tekst anders interpreteerbaar is. Ook de vraag of de gegeven interpretatie weergeeft wat Aristoteles eigenlijk bedoelde, kan niet als tegenwerping beschouwd worden : men kan dit niet meer nagaan, de auteur is reeds lang gestorven. En daarbij, niet de bedoeling van Aristoteles is interessant : wat hij daadwerkelijk zegt, de betekenis ervan, daar komt het op aan. (Redelijk spreken is wel zo goed mogelijk uitdrukken wat men bedoelt. Maar aan een uitspraak een mogelijke betekenis toeschrijven, die de spreker juist niet bedoelde, is de basis van een rationele discussie. Als een bepaalde uitspraak tot

betekenissen aanleiding geeft die de spreker niet bedoelde, moet hij deze uitspraak herzien.) Trouwens, in Aristoteles' geval, is het juist zo dat hij ook sinds lang werd verstaan zoals hij hier wordt geïnterpreteerd. De hier gegeven interpretatie komt overeen, zoals nog bewezen zal worden, met de betekenis die Aristoteles heeft gehad, sinds tenminste de moderne wijsbegeerte.

Onmiddellijk voor de geciteerde tekst komt een passage over de verwondering als oorsprong van de filosofie : men verwondert er zich over "dat iets is zoals het is". Dit is dus een zeer eigenaardige soort verwondering, namelijk over dat iets zo is zoals het nu eenmaal is. Het is de theoretische verwondering. Het is niet de ergernis erover dat iets zo is, en het is ook niet de vraag waarom iets zo moet zijn zoals het is.

Zoals uit de tekst blijkt, filosofeerde men dus om de onwetendheid te ontvluchten, niet om enig gebruik van dit weten te maken. Deze feitelijke situatie houdt niet in dat het noodzakelijk of voorbeeldig voor de mens is om dit weten na te streven. Aristoteles beschouwt dit niet zo, want hij tracht dit streven naar zo'n weten te motiveren. Maar een streven naar weten ter wille van het weten komt voor. Dit blijkt uit de feiten : men heeft naar zulk weten gestreefd als het levensnoodzakelijke ter beschikking stond. Zo vermeldt Aristoteles in "Metaphysica A" (981b20-24) dat de wiskunde werd uitgevonden door de Egyptische priesterkaste, die ervan vrijgesteld was, in haar praktische behoefte te voorzien, en zich dus op louter theoretisch vlak kon bezighouden. Dit loopt parallel met de hedendaagse opwerping : voordat men aan objectieve wetenschap doet, is het nodig dat alle menselijke behoeften zouden bevredigd zijn. Later stelt Aristoteles juist dat de menselijke natuur op velerlei wijze - ook door zijn behoeften - geknecht is. Hij maakte dus deze 'moderne' opwerping reeds zelf, maar hij weerlegt ze door te stellen dat dit weten dat nagestreefd wordt ter wille van het weten, juist het beste weten verschaft voor de praktijk, voor de vervulling van de menselijke behoeften.

Na de historisch-feitelijke vaststelling, dat men weten ter wille van het weten nastreeft, motiveert Aristoteles waarom

'wij' dit soort weten moeten streven en men dit ten tijde van Aristoteles heeft gedaan. Het is niet onmiddellijk ter wille van een of ander gebruik. Zijn eerste motivering is dat dit soort weten het enige vrije weten is, namelijk een weten dat niet ter wille van iets of iemand nagestreefd wordt. Alhoewel Aristoteles hier slechts een analogie met een vrije mens maakt, zal blijken dat het hier in feite over niets anders gaat dan juist over de vrijheid van de mens : het vrije weten bevordert het vrije bestaan van de mens. Het tegenargument van Simonides dat dit soort weten een goddelijk weten is, omdat de mens op velerlei wijzen geknecht is, wordt door Aristoteles omgedraaid tot een positief argument : juist het verwerven van zo'n weten brengt een goddelijk bestaan mee. De in Aristoteles' tijd veel geciteerde dichter Simonides van Keos (ca. 556 - 468 v.C.) spreekt hier in naam van de Griekse mythologie, die zich heeft verzet tegen de filosofie. Aristoteles heeft het hier niet over de filosofische vraagstellingen van de godsproblematiek. Aristoteles' goddelijkheidsbegrip is niet het christelijk godsbegrip. Aristoteles' redenering hangt niet af van het al of niet bestaan van een god. Voor de Grieken in de vierde eeuw voor Christus bestaan er geen godsbewijzen; de godsbewijzen komen slechts op in de elfde en twaalfde eeuw na Christus. De Grieken hadden daar geen behoefte aan. Het goddelijke voor de Grieken is het demonische : het is iets dat iemand overweldigt. Zo hebben dan ook de Grieken als goden natuurgegevens (hemel, aarde, oceaan...) en menselijke gevoelens (liefde, wraak, ...). Het godsbegrip is een antropologisch gegeven (Feuerbach - zie Excursus IV) : men moet nagaan wat daarin wordt verheerlijkt en als voorbeeld wordt gesteld, en zich afvragen of het nastrevenswaardig of beter te mijden is. Aristoteles stelt de vrijheid, namelijk de bevrijding van menselijke behoeften, als goddelijk voor. Verheerlijkt wordt een bestaanswijze die niet meer in verhouding staat tot een sterfelijk bestaan, dat juist als al te menselijk en vervelend voorgesteld wordt. De vrijheid bij Aristoteles is dus een 'materialistisch' begrip : het is de vrijheid van behoeften, afhankelijkheden, noden en zelfs van de dood. Deze vrijheid behoort bij de goden. De onsterfelijken zijn

bij de Grieken de goden. (De christelijke god wordt niet op de eerste plaats gekenmerkt door zijn onsterfelijkheid.) Simonides bekritiseert dit vrijheidsmotief : het is de mensen niet 'waardig'. Dit motief zou dus als verantwoording voor het nastreven van het zuiver theoretisch wetensideaal wegvallen. De mens kan deze vrijheid wel bereiken, maar daarmee vernietigt hij zichzelf. Het is autodestructief. Indien de mensen dit weten en zijn bijhorende vrijheid bereiken zullen de goden jaloeers zijn en de mensen straffen. Dé straf van de goden is de waanzin. Het streven naar weten om te weten zou dus omslaan in zijn tegendeel : het zou geen verbetering - 'vergoddelijking' - van het menselijk bestaan tot gevolg hebben, maar wel een vernietiging van het meest menselijke : zijn bewustzijn. Aristoteles betwist niet dat het verwerven van dit weten geen menselijke zaak is, maar de opwerping dat het goddelijk is, wordt door hem als een motief aangewend. De moeilijkheid die bestaat in het feit dat de menselijke natuur geknecht is, wordt door hem aanvaard, maar het bereiken van de goddelijkheid en de vrijheid wordt daarom volgens hem niet onmogelijk. Hij betwist ook de onwaardigheid en de verderfelijke van het streven naar een weten ter wille van het weten, omdat, wanneer men dit zou toegeven, dit zou betekenen dat de meest gelukkigen de meest ongelukkigen zouden zijn. Aristoteles betwist het Griekse mythologische godsbegrip, dat door de dichters wordt verdedigd, en stelt het goddelijk-worden als doel, resultaat en dus motief van dit streven naar weten ter wille van het weten voor. Aristoteles heeft dus een ander godsbegrip, namelijk god als voorbeeld voor dat wat de mensen zelf kunnen nastreven. "Het goddelijke is niet in staat afgunstig te zijn, en de dichters liegen veel, en er bestaat geen ander weten dat waardiger is dan dit weten". Dit soort weten is volgens Aristoteles het meest nastrevenswaardig, juist omdat het de normale menselijke conditie overstijgt. Het is het meest te waarderen en wel op tweevoudige wijze, want het is op tweevoudige wijze goddelijk : het is een weten dat in de hoogste mate bij een god past en het is een weten over de goddelijke dingen. Dit weten is dus theologisch in de dubbele betekenis die dit woord nog in de middeleeuwse theologie - de 'scientia divina' - had.

De eerste reden waarom we dit weten moeten nastreven, ligt in het feit dat zo'n weten toch bij een god behoort en dat de mens zich dus bij het verwerven ervan goddelijk maakt. Dit goddelijk weten is ook het weten dat we moeten zoeken, omdat god toch een van de oorzaken en oorsprongen van alles lijkt te zijn, en juist "de wijsheid wetenschap is van bepaalde beginselen en oorzaken" (Met. A, 982a2-3). Alle andere vormen van weten zijn ook volgens Aristoteles noodzakelijk voor het leven van de mensen, maar geen enkele wetensvorm is beter - zelfs voor de menselijke praktijk.

De middeleeuwse theologie zal juist beroep kunnen doen op de openbaring, omdat ze zich fundeert op Aristoteles' wetensbeschouwing en het daarbij behorende godsbegrip dat tegen het traditioneel Griekse mythologische begrip ingaat. Daar immers god alles weet, is de openbaring de beste weg om het hem zelf te vragen. Dit 'kennisprocedé' werd reeds door Griekse, 'neoplatonische' wijsgeer Proklos (412-485) verdeeld. In de dertiende eeuw wordt de openbaring geverifieerd door er de menselijke handelwijze en de hele wereld uit af te leiden. De dertiende-eeuwse christelijke theologie is zo gezien voorloper van de moderne wetenschappen : ook daar tracht men vanuit axioma's, waarvan niemand weet waar ze vandaan komen, alles af te leiden.

Het theoretisch wetensideaal stelt zich historisch niet alleen tegenover de Griekse mythologie maar ook tegenover het vormingsideaal dat door de sofisten nagestreefd werd. De sofisten vormden hun cliënteel in de bekwaamheid om op doeltreffende wijze deel te nemen aan het politieke en rechterlijke leven. In Aristoteles' tijd was de Atheense democratie echter nutteloos geworden, omdat Macedonië toen de grootste Griekse macht was, die de hegemonie over de andere Griekse staten had. In deze situatie werd het enkel-maar-toezien, dat in het zuiver theoretisch wetensideaal besloten ligt, en de theoretische verwondering tot een deugd verheven. (Een gelijkaardig fenomeen, namelijk de bloei van de Duitse filosofie, wordt door Marx in de 'Duitse Ideologie' op gelijkaardige wijze verklaard. Een analoge verklaring geeft ook Nietzsche voor het ontstaan van het christendom bij de Joden : de realisering van hun droom, een wereldmacht te worden, mislukte).

§ 7. Descartes ontdekt de subjectie van de "mens" als voorwaarde voor het realiseren van het zuiver theoretisch wetensideaal

Deze voor de filosofiekritiek centrale Descartes-paragraaf heeft volgende onderdelen :

1. Descartes wil het zuiver theoretisch wetensideaal realiseren (een gedeeltelijk bewijs voor de eerste filosofiekritische stelling);
2. Hij poneert de onderwerping als voorwaarde voor de realisering ervan (bewijs voor de derde filosofiekritische stelling);
3. Deze subjectievoorwaarde beantwoordt aan de zekerheidseis, die het zuiver theoretisch wetensideaal kenmerkt (het godsbewijs van Descartes als illustratie hiervan);
4. De zekerheidseis primeert boven de eis van een zakelijk-thematisch weten;
5. De kennisobjecten die aan het zuiver theoretisch wetensideaal beantwoorden, zijn volstrekt willekeurig, als ze maar door de wetenschappelijke methodes onderzocht kunnen worden : ze moeten zekerheid opleveren en mathematiseerbaar zijn (de vijfde filosofiekritische stelling).

*

1. De eerste filosofiekritische stelling, waarin werd beweerd dat tot op heden het zuiver theoretisch wetensideaal zoals het in de klassiek Griekse filosofie geformuleerd werd, werkzaam is gebleven, wordt hier gedeeltelijk bewezen. Er wordt aangetoond dat dit wetensideaal tenminste ook voor Descartes geldig blijft.

Tussen 1622 en 1629 schrijft Descartes zijn eerste voltooid maar niet tijdens zijn leven gepubliceerd werk : "Regulae ad directionem ingenii" (Regels ter leiding van de aangeboren menselijke vermogens). Een Nederlandse vertaling ervan werd reeds in de zeventiende eeuw door Jan Hendriksz. Glazenmaker verzorgd.

Descartes' eerste regel luidt :

"Het einddoel van de studies moet het oriënteren van de geest zijn naar het uitspreken van solide en ware oordelen over al wat zich aan hem voordoet".
(Descartes, Règles pour la direction de l'esprit, in : Oeuvres philosophiques, éd. F. Alquié, Tome I, A.T., X, 359; in eigen vertaling)

In deze regel wordt dus de klemtoon gelegd op het uitspreken van solide en ware oordelen en niet op het object van de uitspraken. Men kan hiertegen opmerken dat men soliditeit en waarheid van oordelen het best zoekt in de wiskunde; maar dat, als men over een bepaald iets dat belangrijk of gevaarlijk is, kennis wil hebben, men niet moet wachten tot men er solide en ware oordelen over heeft. De mogelijkheid bijvoorbeeld dat iets gevaarlijk is, is reeds voldoende om er rekening mee te houden : men moet daarover niet noodzakelijk solide en ware oordelen bezitten. (De vijfde filosofiekritische stelling beweert juist dat de zekerheidseis primeert op de zakelijkheidseis van het weten - zie later). Descartes commentarieert zijn eerste regel als volgt :

"Het is een veel voorkomende gewoonte, telkens als men een gelijkenis tussen twee zaken ontdekt, zowel aan de ene als aan de andere /_zaak_/_ dat toe te schrijven wat men bij één ervan als waar heeft herkend, zelfs wanneer dit iets is wat ze van elkaar onderscheidt. Op deze manier is men gekomen tot een verkeerde vergelijking tussen de wetenschappen die helemaal bestaan in de kennis die de menselijke geest bezit, en de vaardigheden die een bepaalde oefening en een bepaalde lichaamsgeschiktheid vereisen. Men zag wel dat door eenzelfde mens terzelfder tijd niet alle vaardigheden konden aangeleerd worden, maar dat integendeel die die slechts een ervan oefent zeer gemakkelijk een uitstekende ambachtsman wordt, daar dezelfde handen zich niet aan de verbouwing van de akkers en aan het spel van de citer, of aan verschillende werkzaamheden van dit type, maar wel gemakkelijk aan een van hen kunnen wennen. Men geloofde dus dat ditzelfde gold voor de wetenschappen; en men onderscheidde ze van elkaar volgens de diversiteit van hun objecten, daar men dacht dat men ze elk apart moest beoefenen zonder zich met alle andere bezig te houden. Daarin heeft men zich zeker vergist. Want alle wetenschappen zijn werkelijk niets anders dan de menselijke wijsheid, die steeds één en steeds dezelfde blijft, hoe verschillend ook de objecten waarop ze toegepast wordt, - ze ontvangt niet meer verandering van deze objecten dan het zonlicht van de verscheidenheid van zaken die het verlicht. Het is dus niet nodig, beperkingen aan de menselijke geest op te leggen : de kennis van een waarheid verhindert ons inderdaad niet, er een andere te ontdekken - zoals de beoefening van een ambacht ons belet, er een ander aan te leren -, maar wel helpt ze ons hierbij. Ook schijnt het me werkelijk verbazend dat bijna iedereen met de grootste zorg de zeden van de mensen, de eigenschappen van de planten, de bewegingen van de hemellichamen, de transformaties van de metalen en gelijkaardige studie-objecten bestudeert, terwijl

bijna niemand denkt aan het gezond verstand of aan deze universele wijsheid, als toch alle andere zaken minder om henzelf dan omdat ze hiermee verband houden, gewaardeerd moeten worden. Het is dus niet zonder reden dat we deze regel als de eerste van allen stellen, want niets verwijdert ons meer van de rechte weg voor het opzoeken van de waarheid, dan onze studies te richten, niet naar dit algemene doel, maar naar de particuliere doeleinden. Ik spreek hier niet over de slechte en verwerpelijke doeleinden, zoals de ijdele glorie of het schandelijke winstbejag : het is evident dat het bedrog en de geslepenheid eigen aan de laaghartige mensen langs een veel kortere weg daar naar leiden dan de solide kennis van de waarheid dit zou kunnen doen. Ik wil echter spreken over eerlijke en prijzenswaardige doeleinden, want deze brengen ons dikwijls op een meer bedekte wijze op een dwaalspoor : zoals, wanneer we de bruikbare wetenschappen willen beoefenen, hetzij voor de voordelen die men eruit kan trekken voor het leven, hetzij voor het genoegen dat men in de beschouwing van de waarheid vindt, en dat in dit leven bijna het enige geluk is dat zuiver is en door geen enkel verdriet vertroebeld wordt. Dit zijn inderdaad legitieme vruchten die we kunnen verwachten van het beoefenen van de wetenschappen; maar indien we midden in onze studies onze gedachten erbij doen stilstaan, doen ze ons dikwijls wel noodzakelijkheden voor het verwerven van andere kennis veronachtzamen, hetzij omdat deze zaken van het eerste ogenblik af weinig bruikbaar schijnen, hetzij omdat ze weinig interessant lijken. Het is dus nodig zich er goed van te overtuigen dat alle wetenschappen zodanig met elkaar verbonden zijn, dat het veel gemakkelijker is ze alle tegelijk te leren, dan ze van elkaar te isoleren. Indien iemand serieus de waarheid wil zoeken, dan moet hij dus niet de studie van een afzonderlijke wetenschap, welke dan ook, kiezen : want ze zijn alle met elkaar verbonden en hangen van elkaar af; hij moet er slechts aan denken het natuurlijk licht van zijn rede te doen toenemen, niet om deze of gene schoolmoeilijkheid op te lossen, maar opdat in elke omstandigheid van het leven zijn verstand aan zijn wil zou tonen welke keuze hij moet maken; en weldra zal hij zich erover verwonderen een grotere vooruitgang te hebben gemaakt dan zij die zich op bijzondere studies toeleggen, en niet / alleen / alles bereikt te hebben wat de anderen / nastreven /, maar ook mooiere resultaten die zij niet kunnen verwachten".

(Descartes; o.c.; A.T. X, 359-361; in eigen vertaling)

Descartes begint zijn verantwoording van de eerste regel op een vreemde manier : hij maakt een onderscheid tussen handen- en geestesarbeid, waarbij hij aanvoert dat voor beiden hetzelfde niet geldt. Men kan namelijk beter op het vlak van de handenarbeid een zaak goed inoefenen, dan op verschillende gebieden iets te proberen. Het menselijk lichaam is daartoe

niet geschikt. Ditzelfde geldt niet voor de geestesarbeid (de wetenschappen) : het was een vergissing de wetenschappen op te splitsen volgens de bestudeerde objecten. Descartes houdt een pleidooi voor de eenheidswetenschap : hoe verschillend ook de objecten zijn, het is steeds de menselijke wijsheid (*sapientia universalis*) die ze bestudeert. Maar, is het inderdaad zo dat de menselijke wijsheid geen innerlijke verschillen bevat, wanneer ze andere objecten bestudeert ? De zon verschilt in haar verschijningsvorm toch ook wanneer ze op een tapijt, op de zee, of op andere voorwerpen schijnt. De eis dat de wetenschappen hun doel moeten zoeken in de '*sapientia universalis*' komt overeen met het poneren van het zuiver theoretisch wetensideaal : het Latijnse '*sapientia*' is de vertaling van het Griekse '*sofia*', dat zoals we gezien hebben, in het zuiver theoretisch wetensideaal gelijk wordt gesteld met de '*theoria*'. Maar, waarom mogen verschillende objecten niet volgens hun eigen aard bestudeerd worden ? Waarom moeten ze allemaal bijdragen tot de universele kennis ? Een eerste, gedeeltelijk argument ligt in de bewering dat de kennis van een waarheid ons niet verhindert een andere te ontdekken. Maar, geeft de ontdekking van een waarheid bij de studie van een siervis een betere toegang tot het ontdekken van een waarheid bij de studie van een kernreactor ? Trouwens, men kan toch ook iemand waarderen omdat hij goed kan rekenen, of omdat hij een taal uitstekend beheerst : deze kennis is toch op zichzelf te waarderen, en niet alleen om haar bijdrage tot de universele wijsheid. De eis tot onderschikking van de verschillende wetenschappen aan de '*sapientia universalis*' wordt door Descartes verantwoord door te stellen dat de studie van de afzonderlijke wetenschappen ons verwijderd van ons algemeen doel, de '*sapientia universalis*', en we ons richten naar particuliere doeleinden. Met deze particuliere doelstellingen bedoelt Descartes niet alleen de immorele doelstellingen zoals de ijdele roem en het laaghartige winstbejag - de wetenschapsbeoefening is daarvoor geen gepast middel -, maar ook de eerlijke en prijzenswaardige doelstellingen : zoals het beoefenen van de wetenschappen met het oog op het verwerven van de voordelen die het biedt voor het leven of met het oog op het genoe-

gen van de loutere beschouwing. Descartes onderscheidt dus de beoefening van de wetenschap ter wille van de belangstelling in de wijsheid zelf en de beoefening van de wetenschap ter wille van andere daarbuiten liggende doelstellingen. Het nastreven van het weten om het weten zelf wordt verkozen boven de andere doelstellingen waartoe een weten kan bijdragen. Bij Descartes primeert dus niet het object dat wordt bestudeerd en de doelstelling waarom juist dat object wordt bestudeerd, maar de waarheid zelf. (De vijfde filosofie-kritische stelling wordt hier ook bevestigd : een wetenschappelijke studie krijgt alleen maar een betrokkenheid tot haar objecten wanneer deze studie niet ter wille van de wetenschap zelf gebeurt. De idee van de 'sapientia universalis' of eenheidswetenschap is gemotiveerd door het streven van weten om het weten zelf.)

Maar de Aristotelische "draai", namelijk dat dit weten dat afziet van elke doelstelling tenzij zichzelf, toch het beste weten is om de andere doelstellingen te realiseren, wordt door Descartes verdedigd. Wanneer men zich juist niet bekommert om de legitieme vruchten van ons weten - de voordelen van ons weten en het genoegen dat we beleven bij het beschouwen van de waarheid -, wanneer we afzien van de doelstellingen, dan juist worden ze ons in de schoot geworpen. De studie juist van de 'eenheidswetenschap' geeft ons volgens Descartes niet alleen alles en op een vluggere wijze wat de particuliere wetenschappers nastreven, maar ook verkrijgt men door het bestuderen van de eenheidswetenschap mooiere resultaten waaraan de anderen zelfs niet durven denken.

In dit eerste moderne bewijsstuk voor de eerste filosofie-kritische stelling, dat 2000 jaar na Aristoteles is neergeschreven, wordt het zuiver theoretisch wetensideaal gemotiveerd : de praktijk wordt het best gediend door de theorie. Over de grondmotiveringen die Aristoteles aanvoerde - de vrijheid, goddelijkheid en onsterfelijkheid - spreekt Descartes hier niet. Descartes stelt enkel als doelstelling het resultaat dat een streven naar universele wetenschap zou opleveren. Waarom en hoe de universele wetenschap een betere beheersing van de praktijk mogelijk maakt, voert Descartes niet aan.

2. Descartes herformuleert het zuiver theoretisch wetens-ideaal maar hij motiveert het niet grondig. Descartes poneert dit ideaal van een absoluut zeker weten als een vanzelfsprekende norm - alhoewel de meeste onderzoekers zich niet om deze norm bekommeren. Aristoteles is kritischer dan Descartes omdat hij het wetensideaal echt tracht te motiveren. (Descartes laat de motiveringen van Aristoteles wel op een andere plaats en in andere verbanden naar voren komen). De "Regulae" zijn maar de regels die men moet navolgen om het absoluut theoretisch weten te verwerven. Een andere zaak is de toepassing ervan. De funderende stappen hiervoor zet Descartes in zijn "Meditationes de prima philosophia" (1641); in 1647 verscheen hiervan een door Descartes geautoriseerde Franse vertaling onder de titel "Méditations métaphysiques touchant la première philosophie". De term "prima philosophia" verwijst naar Aristoteles' naam voor de later zo genoemde "metaphysica".

De derde filosofiekritische stelling luidt dat reeds met Descartes is uitgekomen dat de realisering van het zuiver theoretisch wetensideaal de reductie van de mens tot een subject vooropstelt. 'Subjectum' wordt hierbij letterlijk verstaan als 'het onderwerpene'. De klassieke filosofie van de moderne tijden wordt algemeen opgevat als de filosofie van de subjectiviteit (of zoals Heidegger zegt : subjectiviteit). Men bedoelt daarmee echter dat in deze filosofie de mens als subject - in de hedendaagse, niet de letterlijke betekenis van het woord - centraal staat en dat alles in de wereld daarop betrekking heeft. De mens zou vanaf de moderne tijden een absoluut heheersende positie tegenover alles beogen. (Men bedoelt dus in deze filosofie niet dat alles subjectief-relatief is !)

De klassieke moderne filosofie is echter niet een filosofie van de macht en de overheersing - zoals ze traditioneel geïnterpreteerd wordt - maar een filosofie van inschikkelijkheid en onderwerping van de mens aan het objectieve. De filosofie van de subjectiviteit (Descartes, Locke, Spinoza) gaat samen met de opkomst van de objectieve wetenschappen. De breuk tussen de filosofie en de wetenschap begint met Kant. De tradi-

tionele Descartes-interpretatie gaat voor een groot deel terug op Hegel, die de eerste filosofiegeschiedenis met filosofische relevantie geschreven heeft. (De meeste hedendaagse filosofiegeschiedenissen en hun terminologie gaan terug op die van Hegel). In zijn "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" duidt Hegel het algemeen-merkende van de periode die met Descartes begint - de "periode van de metafysica" -, als volgt aan :

"De filosofie handhaaft het principe van het denken als het principe van de wereld : in de wereld zou alles door denken gereguleerd zijn. ... René Descartes is inderdaad de echte beginner van de moderne filosofie, in zover ze het denken tot principe maakt".
(Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie; ed. Michelet (1833-'36), in : Werke, ed. Moltenhauer en Michel, 1971, XX, p. 123; in eigen vertaling).

Descartes wordt door Hegel o.a. met de volgende woorden weergegeven :

"We moeten zoeken wat zeker is; en het zekere is de zekerheid; het weten als zodanig in zijn zuivere vorm als zichzelf op zichzelf betrekking. Dit is het denken; zo gaat dan het onbeholpen verstand weer verder voor de behoefte van het denken. Hiermee is opeens de filosofie in een heel ander gebied, een heel ander standpunt verplaatst, namelijk in de sfeer van de subjectiviteit, het zekere. ... Cartesius begint dus met het standpunt van het Ik als het alleen zekere, zoals ook Fichte begint; ik weet dat het zich in mij voorstelt. ... Ik denk; dit denken houdt onmiddellijk mijn zijn in; dit zegt hij, is het absolute fundament van de filosofie".
(Hegel, o.c., pp. 130-131, in eigen vertaling)

Dit is de traditionele voorstelling die men nu over Descartes heeft en die men overal kan terugvinden : de mens wordt tot fundament van de filosofie en (zeker voor Hegel) van alles gemaakt.

Eenzelfde interpretatie vindt men bij Martin Heidegger. Hij karakteriseert in een voordracht die onder de titel "Die Zeit des Weltbildes" in de verzamelbundel "Holzwege" gepubliceerd is, het wezen van de moderne tijd ("das Wesen der Neuzeit") en het subject-begrip als volgt :

"Het beslissende is niet dat de mens zich van zijn tot dan toe heersende bindingen bevrijdt, maar dat het wezen van de mens überhaupt zich verandert, doordat de mens tot subject wordt. Dit woord 'subjectum' moeten we natuurlijk als de vertaling van het Griekse 'hypokeimenon' verstaan. Het woord betekent het voor-

liggende, dat als grond alles op zichzelf verzamelt. Deze metafysische betekenis van het subject-begrip heeft aanvankelijk niet speciaal betrekking op de mens en zeker niet op het Ik. Wanneer echter de mens tot het eerste en eigenlijke 'subjectum' wordt, dan betekent dit : de mens wordt tot dat zijnde, waarop al het zijnde in zijn manier van zijn en waarheid berust".

(Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes" in "Holzwege", 1972⁹, p. 81, in eigen vertaling).

Het subject-begrip is het centrale begrip in de traditionele Descartes-interpretatie. Maar komt de interpretatie ervan overeen met Descartes' subject-begrip ?

In de middeleeuwse filosofische terminologie staat subjectum tegenover substantia : substantia is dat wat per se (door zichzelf) is; subjectum is dat wat per aliud (door iets anders) is. Een steen - om Descartes' later geciteerde voorbeeld te gebruiken - is hard en zwaar, doordat hij een steen is, dus per se. Zijn kleur heeft hij echter doordat hij van een bepaalde steensoort is. Zijn warmte heeft hij ook door iets anders dan zichzelf. Het materiële heeft meer het subject- dan het substantiekarakter. Het materiële is amorf. De eerste materie is volstrekt vormloos en laat zich naar alles schikken.

De enige tekst is Descartes' hoofdwerk "Meditationes de prima philosophia" (1641) waarin het woord 'subject' voorkomt met een betekenisvolle betrekking tot de mens, is de derde meditatie.

"Nu, het is een manifeste zaak door het natuurlijk licht, dat er in de werkzame en totale oorzaak van iets tenminste evenveel realiteit moet zijn dan in zijn werking : want waar zou de werking haar realiteit kunnen vandaan halen, indien niet van de oorzaak ? En hoe zou deze oorzaak het aan haar kunnen overbrengen, indien zij het niet in zichzelf had ?"

(Descartes, Méditations touchant la première philosophie, in "Oeuvres philosophiques", éd. F. Alquié, Tome II; A.T. IX, 32; in eigen vertaling)

Descartes poneert een soort causaliteitsbeginsel, dat volgens hem niemand kan loochenen ("het is een manifeste zaak door het natuurlijk licht") : in de oorzaak van een verschijnsel is er tenminste evenveel realiteit als in de werking van die oorzaak. Realiteit ("realitas", afgeleid van 'res', wat 'zaak' betekent) betekent hier niet 'werkelijkheid', maar wel 'inhoudelijke be-

paaldheid', 'zakelijke bepaaldheid'. Dit onderscheidt Descartes van het werkelijk bestaan van iets. Hij maakt namelijk een verschil tussen de "realitas formalis" of "realitas actualis" - dit is de actuele, werkelijke of formele realiteit, de werkelijke inhoudelijke bepaaldheid - en de "realitas objectiva" - dit is de voorgestelde inhoudelijke bepaaldheid. Een stuk krijt heeft een bepaalde realiteit; het heeft een aantal inhoudelijke, zakelijke bepalingen. Indien ik nu een volstrekte, correcte voorstelling van alle inhoudelijke bepalingen van dit stuk krijt heb, dan komt de "realitas objectiva" overeen met de "realitas actualis sive formalis". De "realitas" van iets beslist dus niet over het al of niet werkelijk bestaan van het erin voorgestelde. Het causaliteitsbeginsel stelt dat de realiteit van de werking van een oorzaak op iets reeds in de oorzaak moet vervat liggen.

"Daaruit volgt niet alleen dat het niets geen enkel ding kan voortbrengen, maar dat ook dat wat het meest volmaakt is, dit wil zeggen wat in zich meest realiteit bevat, geen gevolg kan zijn en niet kan afhangen van iets minder perfect".
(Descartes, o.c., A.T. IX, 32; in eigen vertaling)

"Perfectie" (volmaaktheid) wordt hier zo goed als gelijkgesteld met "realitas". Uit iets minder 'reëel' kan niet iets meer volmaakt voortkomen.

"En deze waarheid is niet alleen klaar en evident bij de werkingen die deze realiteit hebben die de filosofen actueel of formeel noemen, maar ook bij de voorstellingen (ideeën) waar men alleen de realiteit in overweging neemt die ze objectief noemen: bijvoorbeeld, de steen die nog niet bestaan heeft, kan niet alleen nu niet beginnen bestaan, indien hij niet geproduceerd is door iets dat in zichzelf formeel, of bij uitstek, al dat bezit wat deel uitmaakt van de samenstelling van de steen, - dit wil zeggen dat het in zichzelf dezelfde dingen bevat dan die die in de steen zijn -, en de warmte kan niet geproduceerd worden in een subject die er op voorhand van beroofd was, indien het niet door iets gebeurt dat van een orde, een graad of een aard is, dat tenminste even uitstekend is als de warmte, en zo ook voor de andere [inhoudelijke bepaaldheden]."
(Descartes, o.c.; A.T. IX, 32; in eigen vertaling, mijn onderstreping)

De warmte van een steen kan niet voortgebracht worden in een subject dat juist deze eigenschap niet heeft: er zijn uit-

wendige oorzaken voor nodig, namelijk een warmtebron die tenminste evenveel - en hoogst waarschijnlijk zelfs meer - warmte bevat dan de verwarmde steen zelf. In plaats van steen zegt Descartes wel eenmaal subjectum : de steen staat ten opzichte van de warmte als een subject; hij ondergaat de warmte. De steen is niet warm omdat hij steen is, maar omdat hij door iets anders - de warmtebron - bepaald is. Hij is niet warm per se, maar per aliud.

Dit causaliteitsbeginsel is echter niet alleen op de formele of actuele realiteit van toepassing, maar ook op de voorstellingen, de ideeën. Door deze extrapolatie legt Descartes de grondslag van de moderne psychologie, die juist ook het 'natuurwetenschappelijk' causaliteitsbeginsel op haar specifieke onderzoeksobjecten wil toepassen.

"Maar bovendien kan ook de idee van de warmte of van de steen niet in mij zijn, indien ze er niet door een oorzaak gesteld is, die in zich tenminste evenveel realiteit bevat als ik er in de warmte of in de steen opvat. Want hoewel deze oorzaak niets van zijn actuele of formele realiteit op mijn idee overdraagt, moet men zich daarom niet voorstellen dat deze oorzaak minder reëel zou moeten zijn; ..."
(Descartes; o.c., A.T., IX, 31; in eigen vertaling).

Dezelfde verhouding als deze tussen een steen en de warmte die hij heeft opgedaan, bestaat tussen het verstand en de voorstellingen die erin optreden. Ook voor de voorstellingen - die slechts een "realitas objectiva" hebben - als voor de dingen met een "realitas actualis sive formalis" geldt dat de oorzaak tenminste evenveel realiteit of inhoud moet hebben dan in de werking die het op het subject heeft. Dus volgende verhoudingen gelden :

steen	subjectum	mens (menselijke geest, 'gemoed')
-----	=	-----
warmte	accidens	idea

(= wat bijkomt uit een andere oorzaak; wat niet door de substantie zelf gegeven is; het 'toeval')

Als respectieve oorzaken treden hierbij op : de warmte moet komen van een warmtebron; het 'accidens' moet een 'causa' (een uiterlijke oorzaak) hebben; de 'idea' moet haar oorzaak hebben in een 'realitas actualis'. Ideeën kunnen optreden in de men-

selijke geest, zoals warmte optreedt in een steen, of zoals een 'accidens' zich voordoet aan een 'subjectum'. De mens met zijn geestelijk vermogen wordt hier voor het eerst (zo goed als) opgevat als een subject : de geest als subject voor de bepalingen die hij ondergaat en waaraan hij onderworpen is.

Volgens Descartes, de grondlegger van de filosofie van de subjectiviteit, werpt de mens zich juist niet op als beheersers van de natuur, voltrekt hij geen machtsgreep - zoals traditioneel deze filosofie wordt geïnterpreteerd -, maar onderwerpt hij zich juist aan de objectieve wereld. In feite is het nog gecompliceerder : in deze 'objectieve' ideologie van inschikkelijkheid, overgave en 'zelfontmaching' denkt men juist dat men macht verwerft door onmacht na te streven, dat men de natuur beheerst door zich aan te passen, dat men domineert door zich te onderwerpen. Hiermee houdt juist de vreemde benaming verband van de mens als het subject dat centraal in de geschiedenis zou moeten staan. Deze 'overwinning door gehoorzaamheid'-ideologie blijkt zijn bevestiging te krijgen in bijvoorbeeld een totalitaire staat, waar juist zij die zich het meest aanpassen, succes hebben. Ook de psychologisch-persoonlijke machtspositie van een manager of een minister berust erop dat hij door zijn bezigheden constant in beslag genomen is en daardoor nooit bereikbaar is, en hij dan ook nooit verantwoording moet afleggen. Nietzsche noemde dit de macht van de geest van de zwaarte, die in naam van zekerheidseisen zich met niets inlaat. Descartes zal namelijk opmerken dat onze geest in de door het objectiviteitsideaal geëiste subject-verhouding moet staan, indien we zekerheid willen hebben omtrent de werkelijke inhoud van onze voorstellingen, indien we een juiste "afdruk" of "weerspiegeling" willen hebben van iets dat buiten ons bestaat.

3. Het kennisprobleem dat de vraag centraal stelt, hoe een absoluut theoretisch weten te bereiken is, lost Descartes op door de subjectie-voorwaarde te poneren. Descartes' vraag naar de zekerheid van onze voorstellingen kan het best geïllustreerd worden aan de hand van zijn godsbewijs. Hoe kan ik zeker zijn van het feit dat aan mijn voorstelling van een god werkelijk zo een bestaand wezen beantwoordt? Descartes redeneert als volgt: onder mijn voorstellingen heb ik er één van een oneindig, volmaakt wezen. (Niet iedereen moet deze voorstelling hebben, en zelfs iemand die beweert dat hij deze voorstelling niet heeft, heeft ze toch ook, juist door zijn bewering!) Wat is de oorzaak van deze bestaande voorstelling? Heb ik deze voorstelling zelf gemaakt? Dit kan niet, want volgens het geponeerde causaliteitsbeginsel geldt juist dat de oorzaak van een voorstelling tenminste evenveel realiteit moet bezitten als de voorstelling zelf. Hoe kan ik als eindig en onvolmaakt wezen dan oorzaak zijn van de voorstelling van een oneindig en volmaakt wezen? De voorstelling moet van buiten mij komen, van iets dat actueel (werkelijk) bestaat, van een wezen dat tenminste evenveel 'realiteit' bezit als mijn voorstelling, dus van een oneindig en volmaakt wezen.

Als mogelijke variatie op dit godsbewijs kan men aanvoeren: veronderstel dat er een god zou bestaan die de voorstelling van een oneindig en volmaakt wezen zou bezitten. Hieruit zou echter niet volgen dat er nog zo'n wezen buiten hem zou bestaan, daar hijzelf een oneindig en volmaakt wezen is dat dus die voorstelling zelf gemaakt zou kunnen hebben. Een andere variatie hierop geeft ook de vooronderstelling van een volstrekt van buitenaf bepaald wezen, van een zuiver subject. Indien dit zuiver subject ook maar de minste voorstelling kan opvatten, dan moet het van buiten hem komen. Descartes' godsbewijs is dus sterker, naarmate men de godsvoorstelling beter en volmakter maakt, en de menselijke geest leger en zuiverder maakt. (Dit is de basis van het zogenaamde empirisme, dat we aan de hand van John Locke in de volgende paragrafen zullen bespreken). De werkelijke relevantie van Descartes' godsbewijs ligt dus in feite niet in het bewijs van het bestaan van een god zelf, maar bestaat

juist in het feit dat het als voorbeeld dient om zijn subjectie-voorwaarde voor het bereiken van een absoluut zeker weten te illustreren. Een zeker weten wordt door de mens slechts bereikt wanneer hij zich als een subject aan de daarvoor juist objectief gemaakte realiteit onderwerpt.

"Hoe langer en zorgvuldiger ik al deze dingen onderzoek, hoe helderder en duidelijker weet ik dat ze waar zijn. Maar wat concludeer ik uiteindelijk uit dit alles? Als het zeker is dat de 'realitas objectiva' van een of ander van mijn voorstellingen zo is dat ze noch formeel noch eminent in mij is, en dat ik bijgevolg er niet zelf de oorzaak van kan zijn, dan volgt daaruit noodzakelijk dat ik niet alleen in de wereld ben, maar dat er nog een of ander ding is dat bestaat en dat de oorzaak van deze voorstelling is; terwijl, indien er geen enkel idee in mij wordt teruggevonden, ik geen enkel argument zou hebben dat me zou kunnen overtuigen en zekerheid geven over het bestaan van enig ander ding dan mezelf; want ik heb alle /argumenten/ onderzocht en ik heb geen enkel kunnen vinden tot hiertoe."

(Descartes, o.c.; A.T. IX, 33-34; in eigen vertaling).

Descartes' centrale probleemstelling is hoe absoluut zeker weten te verwerven, hoe zeker zijn dat aan mijn voorstelling een realiteit buiten mij beantwoordt. Uitgangspunt van de derde meditatie, waarin hij juist een bewijs voor het bestaan van een god geeft, is de vaststelling dat de mens met zekerheid over voorstellingen beschikt.

"Van deze voorstellingen schijnen sommigen samen met mij ontstaan te zijn, andere schijnen vreemd te zijn en van buiten mij te komen, en nog andere schijnen door mezelf gemaakt en uitgevonden te zijn."

(Descartes, o.c.; A.T. IX, 29; in eigen vertaling).

Descartes onderscheidt dus drie soorten voorstellingen of ideeën: de eerste, de aangebooren ideeën, "ideae innatae" zijn mij meegegeven door het feit dat ik als mens besta; de tweede zijn de ideeën die ik uit de externe wereld opdoe, die van buiten komen; de derde zijn die ideeën die een door mij gemaakte combinatie van de eerste twee soorten zijn. Descartes formuleert dan zijn onderzoekstaak:

"En wat ik principieel op deze plaats te doen heb, is na te gaan wat die /voorstellingen/ betreft die voor mij van objecten die buiten mij zijn, lijken te komen, welke redenen er zijn die me verplichten te geloven dat ze op deze objecten gelijken".

(Descartes; o.c.; A.T. IX, 30; in eigen vertaling).

Dus Descartes loochent niet dat de mens voorstellingen heeft van objecten die buiten hem bestaan; hij loochent ook niet

dat deze voorstellingen kunnen overeenkomen met de objecten die erin voorgesteld worden. De filosofische vraag is dan : op grondslag van welke redenen kan ik mij eigenlijk verplicht achten te oordelen dat één of andere van mijn voorstellingen overeenkomt met wat ze voorstelt ? Of anders geformuleerd : hoe kan ik zeker zijn van mijn voorstellingen die niet aangeboren of zelfgemaakt, of een mengelmoes van beide zijn ? De vraagstelling preciseert hij als volgt :

"Maar er doet zich nog een andere weg voor om te onderzoeken of er tussen de dingen waarvan ik in mij voorstellingen heb, sommige zijn die buiten mij bestaan. Zeker is het zo dat indien deze voorstellingen alleen opgevat worden voor zover ze behoren tot bepaalde manieren van denken, ik tussen hen geen enkel onderscheid of ongelijkheid herken, en alle op eenzelfde wijze uit mij lijken voort te komen; maar wanneer ze beschouwd worden als beelden waarvan sommige één ding voorstellen en andere een ander / ding /, dan is het evident dat ze van elkaar sterk verschillend zijn. Want, inderdaad, zij die voor mij substanties voorstellen, zijn ongetwijfeld iets meer en bevatten op zich - om zo te zeggen - meer 'realitas objectiva', d.w.z. ze hebben door hun voorstelling meer deel aan graden van zijn of perfectie, dan zij die voor mij enkel bepalingen of bijkomstigheden ('accidentia') voorstellen. Bovendien, de / voorstelling / waardoor ik een soevereine, eeuwige, oneindige, onveranderlijke, alwetende, almachtige God en universele Schepper van alle dingen die buiten hem zijn, opvat - deze / voorstelling / zeg ik, heeft zeker in zich meer 'realitas objectiva', dan die waardoor voor mij eindige substanties worden voorgesteld".
(Descartes; o.c.; A.T. IX, 32; in eigen vertaling).

Daarna volgt het boven reeds vermelde causaliteitsprincipe, dat hij ook toepasselijk acht op ideeën of voorstellingen. De subjectstelling is dus het antwoord op de volgende grondvraag van Descartes : hoe kan ik me daadwerkelijk verzekeren dat een voorstelling van mij overeenkomt met het object waarover de voorstelling gaat. Voor het soort kennis dat Descartes beoogt, is het subject-zijn van de menselijke geest de noodzakelijke voorwaarde. Het godsprobleem is niet de eigenlijke topiek, maar wel de zekerheid van de kennis. Descartes is echter wel het meest zeker over de godsidee, over de idee van een oneindige realiteit ten opzichte van een eindig 'subject'. Als men stelt dat de menselijke geest een absoluut subject is, dan moet toch noodzakelijk elke idee die ik opdoe, van buiten af komen. Dit is de consequentie die

John Locke, en in navolging van hem het Brits empirisme, daaruit getrokken heeft.

*

4. Hoe komt Descartes tot deze kennisproblematiek, tot deze zekerheidseis ? De eerste meditatie bevat Descartes' fameuze twijfelbeschouwing. Hij trekt echter niet alles in twijfel, maar wel al wat men in twijfel kan trekken. Wat hij in twijfel kan trekken, wordt door hem zagezegd als onbestaand beschouwd. Hij schrapt zo zintuiglijke waarnemingen wegens het droomargument : ook in mijn droom heb ik me bijvoorbeeld reeds een tafel voorgesteld, waarom zou ik nu dan niet dromen wanneer ik een tafel zie ? Ons eigen lichamen bestaan moet ook als kennisobject dat men niet onbetwifelbaar kan kennen, geschrapt worden : in een droom wordt ons lichamen bestaan ook soms voorgesteld. Wiskundige kennis blijft echter waar onafhankelijk van het feit of ik droom of niet. Ook de schilders die veel fantasie hebben, moeten vaststellen dat ze niet zonder de meetkundige figuren en de kleuren iets kunnen voorstellen. Descartes laat hier echter wel nog een zeer vreemde twijfelreden optreden, namelijk een god als "malin génie". Descartes doet hiervoor beroep op een almachtige god, die door zijn persoonlijke ingesteldheid in staat zou zijn de onderneming om theoretisch weten te verwerven, te kelderen.

"Of wie kan men verzekerd hebben dat deze God niet gemaakt zou hebben dat er geen aarde, geen hemel, geen uitgestrekt lichaam, geen figuur, geen grootte, geen plaats zou zijn en dat ik niettemin de gewaarwordingen van al deze zaken zou hebben, en dat al dat niet anders schijnt te bestaan dan ik het zie ? En zelfs, zoals ik soms oordeel dat de anderen zich vergissen, zelfs in de zaken die ze met de grootste zekerheid denken te weten, kan het zich voordoen dat hij /, god, / gewild zou hebben dat ik me vergis telkens als ik twee bij drie optel, of wanneer ik de zijden van een vierkant tel, of wanneer ik over nog iets gemakkelijkers oordeel, als men zich iets gemakkelijkers dan dat kan voorstellen".

(Descartes; o.c.; A.T. IX, 16, in eigen vertaling).

Descartes' twijfelbeschouwing, die hij als middel gebruikt om aan absoluut zekere kennis te komen, bereikt zijn hoogtepunt bij het argument van een god als "malin génie". Des-

cartes' argument van de bedriegende god is legitiem wanneer hij wil twijfelen, maar niet wanneer hij vanuit de godsidee de zekerheid van zijn kennis wil funderen. Het is, zoals aangeduid, slechts in de derde meditatie dat hij een godsbewijs geeft. Op basis van zijn godsbewijs probeert Descartes juist te bewijzen dat god niet kan bedriegen. (Aristoteles hield ook het argument van de onmogelijkheid van een jaloerse god staande tegenover Simonides en de Griekse mythologie). Het kunnen bedriegen is een teken van macht; het willen bedriegen is er één van zwakheid en boosheid. God is voor de denkers van deze periode nog steeds de uitdrukking voor het summum van realiteit. Deze god is als het ware het symbool van de realiteit zelf. Naar aanleiding daarvan kan men nu de volgende vraag stellen : waarom zou de realiteit moeten voldoen aan onze zekerheidseisen ? Er treedt een vreemde discrepantie op tussen onze zekerheidsbehoefte en onze behoefte aan weten over werkelijke, belangrijke zaken. Waarom immers ontsnapt de wiskunde aan het droomargument ? Toch juist omdat ze daar onverschillig tegenover staat; de wiskunde trekt zich niets van het verschil tussen droom en realiteit aan. Door de wiskundige formules wordt niet verzekerd dat het daarin uitgedrukte realiteit is. En, is het niet algemeen zo dat hoe zekerder onze kennis wordt, hoe minder ze verband houdt met de realiteit ?

Waarom vertrekt Descartes van deze twijfelbeschouwingen ? Descartes veronderstelt dat kennis van zichzelf verzekerde kennis moet zijn. Het gaat om een methodische twijfel; de bedoeling ervan is door een negatieve proef te achterhalen wat zonder twijfel werkelijk zeker is. Descartes komt in zijn tweede meditatie dan tot het resultaat, dat dat waarover ik zeker ben, het feit is dat ik twijfel. Dit geldt zelfs bij het 'malin génie'-argument, want zelfs om bedrogen te worden is het vereist dat ik mij iets voorstel. Dit is een soort fundamentele zekerheid die geenszins gaat over de mens zelf : hij is louter iets dat voorstellingen heeft. Dit "cogito ergo sum" is dus een heel vage, abstracte en algemene zekerheid. In dit "cogito ergo sum" betekent het 'cogito' niet zozeer op de eerste plaats rationeel denken, maar ook 'sentio, audio, video, ...'. Descartes wil dus zekerheid; hij wil niet

alleen kennis omtrent de realiteit. Zijn absoluut zeker fundament - het "cogito ergo sum" - verzekert hem echter nog niet dat zijn zekere kennis over de realiteit handelt : men heeft voorstellingen onafhankelijk van het feit of daaraan iets in de werkelijkheid beantwoordt of niet. De zekerheid houdt geen enkele zekerheid over de werkelijkheid in. Het grondprobleem van de kennis is dus niet met dit "cogito ergo sum" opgelost.

In het voorwoord van zijn 'Meditationes de prima philosophia' vermeldt Descartes twee opwerpingen tegen zijn vroeger gepubliceerd geschrift 'Discours de la méthode' waarop hij wil ingaan. We bespreken hier de eerste tegenwerping.

"De eerste [tegenwerping] is dat uit het feit dat de menselijke geest, die over zichzelf reflecteert, zichzelf als niets anders kent dan als een ding dat denkt, niet volgt dat zijn natuur of zijn wezen enkel slechts denken zou zijn; zodanig dat dit woord alleen al de andere dingen uitsluit waarvan men misschien ook zou kunnen zeggen dat ze tot de natuur van de ziel toebehooren.

Op deze objectie antwoord ik dat het in dit geval niet mijn bedoeling was geweest ze uit te sluiten volgens de orde van de waarheid van een zaak (ordo ad ipsam rei veritatem) - waarover ik dus niet handelde - maar alleen volgens de orde van mijn denken (ordo ad meam perceptionem); zodat het mijn bedoeling was dat ik niets kende dan dat wat ik tot mijn wezen wist toe te behoren, dan dat ik een ding was dat denkt, of een ding dat in zich de mogelijkheid heeft om te denken. Want, ik zal hierna laten zien hoe, uit dat waarvan ik niets anders ken dan dat het tot mijn geest behoort, volgt dat het inderdaad niets anders is dan dat het hem toebehoort".

(Descartes, "Méditations métaphysiques touchant la première philosophie" in "Oeuvres philosophiques", éd. F. Alquié, Tome II, p. 391; in eigen vertaling; cursivering door Descartes).

Descartes maakt dus een verschil tussen de "ordo ad ipsam rei veritatem" - de orde van de waarheid van de zaak, de reële betekenis - en de "ordo ad meam perceptionem" - de orde van de zekerheid -. Het eigenlijke grondprobleem van Descartes, in hoever de doelstelling van volstrekt zekere kennis verenigbaar is met de doelstelling van reële kennis, wordt door hem opgelost door de subjectievoorwaarde. Het subject-zijn blijkt in feite bij Descartes neer te komen op de door hem uitgesproken voorwaarde om de zekerheidseis en de realiteitseis van het weten te verenigen. Tot het kennisbegrip

behoren in ieder geval drie kenmerken : ten eerste, kennis moet kennis van iemand zijn; ten tweede, kennis moet kennis van iets zijn; ten derde, kennis moet van zichzelf verzekerd zijn. Het is bij de eerste eis bijvoorbeeld duidelijk dat een computer evenals een boek niet kent wat erin geschreven is. Kennis moet ook een zakelijk aspect hebben; ze moet over iets handelen, dit mag zelfs nog een herinnering aan een droom zijn. Kennis moet ook van zichzelf verzekerd zijn. Kennis is niet een ware mening. Ze moet zakelijk evident zijn : een meteoroloog kan met zakelijke argumenten zijn weersvoorspelling staven; iemand die met veel geluk het weer van morgen juist raadt, niet. Descartes zag terecht het probleem, dat kennis kennis over iets moet zijn. Maar tegenwoordig handelt de zelfverzekerde, wetenschappelijke kennis blijkbaar niet meer over de alledaagse werkelijkheid. De dingen die de mens het meest bezighouden, zijn meestal bepaald door hun 'objectieve' onzekerheid. Als de werkelijkheid nu eens niet vatbaar zou zijn voor onze methode-eisen, dan zou het meest zekere weten het minst betrekking hebben op de realiteit. En, leven we niet in dit type krankzinnigheid, in deze paranoia ? De wereldproblemen hopen zich toch op; de wetenschappelijke kennis hoopt zich ook op maar zonder dat ze deze problemen oplost. De oorsprong van deze discrepantie ligt reeds bij Descartes : hij houdt echter wel vast aan de realiteitseis van de kennis, maar hij stelt deze eis onder de zekerheidseis. Waarom staat deze zekerheidseis prioritair ? Descartes' voorwaarde voor het realiseren van het zuiver theoretisch wetensideaal is de subjecthouding ten opzichte van de realiteit zoals ze buiten de mens en onafhankelijk van hem is. De mensen zijn bereid hun rationele gedragingen te reduceren tot aanpassingsgedragingen. De prioriteit van de zekerheidseis is eveneens afkomstig uit het absoluut zuiver theoretisch wetensideaal. De rationaliteitsvorm die onze cultuur kenmerkt, komt neer op objectiviteit. Rationeel is in onze cultuur zich aanpassen aan al wat onafhankelijk van ons heerst. Het hele domein van de menselijke behoeften, belangen, interessen, gezichtspunten en doelstellingen wordt impliciet zo aan de irrationaliteit overgelaten. Objectieve wetenschap levert zo goed als geen

kennis op over de problemen hoe je met jezelf, je werk, met andere mensen terecht komt, hoe mensengroepen met elkaar kunnen omgaan, hoe de mensheid met de wereld kan omgaan (produceren, consumeren). De problemen op moreel, politiek en economisch gebied worden door ons typisch weten verwaarloosd. Waarom streven we geen rationaliteit na op het gebied van de menselijke praxis? Dit moet dan wel een andere rationaliteit zijn dan de wetenschappelijke objectiviteit. Tegenwoordig wordt enkel de objectief-wetenschappelijke rationaliteit uitgebreid. Men zoekt nu ook objectieve 'natuurwetten' op het menselijk en praktisch vlak. Kan men echter wel de realiteit afscheiden van de mensen? Er is toch geen natuur meer op de aarde die niet zou opgeslorpt zijn door het menselijke handelen. Ook Descartes breidde zijn causaliteitsprincipe uit op het vlak van de menselijke voorstellingen. Zijn "je" is echter slechts "une chose qui pense", - een zaak die passief de buiten hem staande wereld en zelfs zijn eigen lichaam als een vreemde macht ondergaat. De hele wereld en zelfs ons eigen lichaam wordt voorgesteld als iets waaraan wij als mensen niets kunnen doen.

*

5. De vijfde filosofiekritische stelling, die handelde over de objecten van het zuiver theoretisch weten, kan zoals we terloops al eens aanduiden, vanuit Descartes bevestigd worden. We zullen daarbij aantonen dat wat we uit Descartes halen, ook reeds bij Aristoteles aanwezig was. In de eerste van de "Regulae ad directionem ingenii" wordt het object van het weten en van de studies niet bepaald; eerder wat kan onderwerp van het weten zijn. Bij Aristoteles wordt het object van het weten, zoals hij het bepaalt in zijn "Metaphysica Z", ook eender wat als het meer niet niets is. Het wetensobject is bij hem het zijnde (to on; ens). De meest elementaire vraag waarmee elke praktische inzet begint, is "wat te doen?" Op het vlak van het weten, dat ook een praktisch is, wordt deze praktisch-elementaire vraag de vraag "waarover moeten we het hebben?" Een eerste antwoord van Descartes gaat op Aristoteles terug. Als men enkel weten

om het weten wil, interesseert natuurlijk het object niet. Het object van het weten om het weten is onverschillig, willekeurig. Men wil enkel maar de kennis verrijken. Een tweede objectbepaling vinden we in de tweede regel van Descartes :

"Men moet zich enkel bezighouden met objecten waarvan onze geest een zekere en onbetwifelbare kennis blijkt te kunnen bereiken".

(Descartes; "Règles pour la direction de l'esprit", in "Oeuvres philosophiques", éd. F. Alquié; Tome I; A.T. X, 362; in eigen vertaling).

De universaliteit van de eerste objectbepaling wordt hier ingeperkt tot een objectbepaling die uitgaat van onze zekerheidseis die we aan de kennis stellen. Het mag nog zo'n belangrijke thematiek zijn, als we er geen zekere kennis over kunnen verwerven, moet men het niet behandelen. Deze topiekbepaling geeft ook het neo-positivistisch demarcatiecriterium. De methodes zelf beslissen wat zinvol is, wat bestudeerd kan en dus ook moet worden.

Uit deze tweede objectbepaling is ook de mathematiseringstendens in onze wetenschappen verklaarbaar. Descartes duidde juist de wiskunde aan als de meest zekere kennis.

Indien er een keuzemogelijkheid is tussen belangrijke maar niet met zekerheid bestudeerbare objecten en onbelangrijke maar met zekerheid bestudeerbare objecten, dan worden deze laatste verkozen. Deze Carthesiaanse objectbepaling vindt men ook reeds bij Aristoteles terug; in zijn "Metaphysica A" kan men lezen :

"... het weten om het weten anderzijds en het kennen om het kennen komen het meest toe aan de kennis van het meest kenbare. Inderdaad, wie het kennen om het kennen verkiest, zal wat in de hoogste mate kennis is, in de hoogste mate verkiezen, en dat is de kennis van wat in de hoogste mate kenbaar is; ..."

(Aristoteles, "Metaphysica A"; 982a30 - 982b2; vertaling van H. De Ley).

Slechts in het geval waar weten om het weten gezocht wordt, zoekt men naar zeker weten, en wil men dus wiskunde bedrijven en zoekt men die objecten te bestuderen die het best aan de beschikbare methode aangepast zijn. Dit is ook reeds bij Aristoteles zo. De vraag is dan echter hoe men kan achterhalen wat in de hoogste mate kenbaar is. In de hoogste mate is dat wat men niet niet kan kennen, wat onmogelijk te ont-

kennen is, wat onbetwifelbaar is. Descartes' twijfelbeschouwing beantwoordt aan het zuiver theoretisch wetensideaal. Men tracht vast te houden aan wat onbetwifelbaar is en waarop men zich dan met zekerheid kan steunen. De culminatie van Descartes' twijfelen is zijn argument van een god als "malin génie". Maar ook Aristoteles kende reeds het argument van de jaloerse god, die de mens om zijn hybris met waanzin zou straffen.

•

§8. De vier mogelijke oplossingen voor de contradictie tussen de realiseringsvoorwaarde en de motieven voor het zuiver theoretisch wetensideaal

Het ideaal van zuiver theoretisch weten wordt door Aristoteles gefundeerd in en gemotiveerd door het vrijheidsmotief en het overheersingsmotief, d.w.z. het godgelijkheidsmotief. Indien de interpretatie van Descartes juist is, dan blijkt dat het ideaal van zuiver theoretisch weten maar verwezenlijkt kan worden onder de voorwaarde dat de mens zich onderwerpt en zich als een subject laat bepalen door de objecten. Met andere woorden, reeds met Descartes' inzicht is het antiek motief van het theoretisch weten vernietigd : er treedt een contradictie op tussen het bevrijdingsmotief, dat de mens een vrij, godgelijk en onsterfelijk bestaan belooft, en de voorwaarde, die juist de onderwerping van de mens aan de objecten van de wereld eist.

Aan deze contradictie kan men langs vier wegen ontsnappen :

motief	-	+-	+	-
ideaal	+	+	-	-
	Locke	Spinoza	Kant	Nietzsche

De eerste oplossing is dat men vasthoudt aan het ideaal van zuiver theoretisch weten, maar dat men de motieven ervoor prijsgeeft. Dit is de oplossing van Locke en het op hem teruggaande Brits empirisme. Tegenwoordig vindt men deze positie 'verdedigd' en beoefend door het neo-positivisme en zijn uitlopers in de wetenschapsfilosofie (Kuhn en Feyerabend). De tweede mogelijkheid is een herinterpretatie van het motief, terwijl men blijft vasthouden aan het ideaal van zuiver theoretisch weten. Het motief is nog steeds de bevrijding van de mens, maar de voorwaarde daartoe is juist de onderwerping. "Vrijheid is onderwerping aan de noodzaak", klinkt het vandaag dikwijls. Dit is de dialectische oplossing die haar oorsprong vindt in de filosofie van Spinoza. Men vindt ze ook terug bij Hegel, bij Marx in mindere mate, en bij Engels. Vandaag wordt deze positie verdedigd door de neo-marxisten met als laatste adept Jürgen Habermas.

De derde oplossing is dat men blijft geloven in de motieven van het ideaal, maar dat men deze motieven juist niet door

de subjectie-voorwaarde ervoor realiseerbaar ziet. Archetypisch hiervoor is Kant, die de motieven realiseerbaar achtte door de "praktische Vernunft", niet door de "reine Vernunft". De grondlegger van de fenomenologie, Edmund Husserl, zag juist zijn levenswerk in de realisatie van het zuiver theoretisch wetensideaal maar nu langs een andere weg dan de objectieve wetenschappen en de daarin geïmpliceerde subjectie-voorwaarde, namelijk de fenomenologie. Sartre kan men ook hier plaatsen.

De vierde oplossingsmogelijkheid is dat men de motieven niet nastrevenswaardig vindt, en dus ook niet in het zuiver theoretisch wetensideaal gelooft. Friedrich Nietzsche is hier de meest bekende figuur, met misschien als mogelijke voorloper Ludwig Feuerbach. Merleau-Ponty kan men als een twintigste-eeuwse representant van deze positie zien.

(Het spreekt vanzelf dat aan dit schema verfijningen aangebracht kunnen worden. Men kan de filosofen niet absoluut vastleggen.)

*

We bespreken in de volgende paragrafen van dit filosofiekritisch deel de twee eerste mogelijkheden, die door respectievelijk Locke en Spinoza werden aangewend om de bovenvermelde contradictie op te lossen. Dit zijn namelijk die mogelijkheden waarin men toch wenst vast te houden aan het absoluut theoretisch wetensideaal en de subjectie als realisatievoorwaarde ervoor. Ook gaan we eventjes nader in op de twee hedendaagse filosofische hoofdstromingen die juist voortkomen uit respectievelijk Locke en Spinoza. Dat er tussen deze beide filosofen, die toevallig in hetzelfde jaar (1632) geboren zijn, een groot verschil bestaat in hun opvatting van en de motiveringen voor het beoefenen van de filosofie, blijkt reeds uit de volgende passages.

John Locke opent zijn hoofdwerk "Essay concerning humane understanding" (1690) onder andere met een "Epistle to the reader", waaruit we de eerste twee alinea's als volgt in vertaling citeren :

"Lezer,

Ik heb in uw handen gelegd wat de verstrooijing voor sommige van mijn luie en saaie uren geweest is. Indien het het geluk heeft om hetzelfde voor enkele van de uwe te bewijzen, en gij hebt maar half zoveel plezier in het lezen als ik in het schrijven ervan, dan zult gij zo weinig uw geld als ik mijn moeite slecht besteed vinden. Versta dit niet verkeerd als een aanbeveling voor mijn werk, en besluit ook niet dat, omdat ik plezier beleefde met het maken ervan, ik daarom, nu het gedaan is, ermee innig ingenomen ben. Wie met valken op leeuweriken en mussen jaagt, heeft niet minder vermaak, hoewel een veel minder aanzienlijke prooi, dan wie naar nobeler streeft: en hij is weinig vertrouwd met het onderwerp van deze verhandeling - het VERSTAND - wie niet weet dat, daar het het meest verheven vermogen van de ziel is, het dus met een groter en meer standvastig genoege dan elk ander [zielsvermogen] gebruikt wordt. Zijn zoeken naar waarheid is een soort valkerij of vossejacht, waarin juist het najagen een groot deel van het genot uitmaakt. Elke stap die de geest in zijn voortgang naar de Kennis neemt, levert een ontdekking op, die niet alleen nieuw, maar tenminste voor dat ogenblik ook de beste is.

Want het verstand, zoals het oog dat objecten alleen maar door zijn eigen zicht beoordeelt, kan enkel maar tevreden zijn met wat het ontdekt en, omdat het onbekend is, minder spijt hebben over wat aan haar ontsnapt is. Dus wie zichzelf boven de aalmoezenkorf verheven heeft en er niet tevreden mee is, lullekker volgens kruimels gebedelde meningen te leven, stelt zijn eigen denken in werking om de waarheid te vinden en te volgen, [en] zal (wat hij ook tegenkomt) niet de bevrediging van de jager mislopen; elk moment van zijn streven zal zijn moeite met een genoege belonen; en hij zal redenen hebben om zijn tijd niet als verkeerd besteed te vinden, zelfs wanneer hij zich niet erg op een grote verworvenheid kan beroepen."

(Locke, Essay concerning human understanding, ed. A. Campbell Fraser, Vol. I; pp. 7-8; bloklettering door Locke; in eigen vertaling.)

Lockes hoofdwerk is dus de vrucht van een 'verstrooijing'. Hij spreidt een geblaseerde sportieve afstandelijke houding ten opzichte van de doelstellingen van de kennis ten toon, waarbij de antieke motieven helemaal vervallen lijken te zijn. Hij vergelijkt zijn eigen onderneming met een sport: de jacht. De jager gaat daarbij echter niet zozeer op jacht om buit te verwerven, maar om zich te amuseren tijdens het jagen. Men jaagt om te jagen. De buit, wat in feite de doelstelling zou moeten zijn, is nog maar een onmisbaar voorwendsel om zich te vermaken. Dit is een weerspiegeling van het oude ideaal van de theorie. Ook daar streefde men naar

weten om te weten alleen en blijft het object daarbij onverschillig. Het is bijna een ongeluk te noemen dat er nog een object bestudeerd moet worden. Het theoretisch ideaal ontaardt tot een amusement, een jacht, een spel, zonder enige belangstelling op maatschappelijk en persoonlijk vlak. "Filosofie" als amusement.

In scherp contrast hiermee staat Spinoza, die de filosofie wel nog als een serieuze menselijke onderneming beschouwt. In de zesendertigste propositie, en het bewijs ervoor, van het vijfde gedeelte van zijn hoofdwerk "Ethica ordine geometrico demonstrata" (in 1677 voor het eerst posthuum gepubliceerd) schrijft hij :

"De intellectuele Liefde van de Geest tot God is de Liefde van God zelf, waarmee God zichzelf liefheeft, niet voor zover hij oneindig is, maar voor zover hij verklaard kan worden door het wezen van de menselijke Geest, beschouwd onder het gezichtspunt van de eeuwigheid. Dit wil zeggen, de intellectuele Liefde van de Geest tot God is een deel van de oneindige liefde, waarmee God zichzelf liefheeft.
Bewijs : Deze Liefde van de Geest moet met de verrichtingen van de Geest in verband gebracht worden (...); zij is dan een verrichting waardoor de Geest zichzelf beschouwt, met de daarbij horende idee aan God als oorzaak, (...) d.w.z. (...) de verrichting waardoor God, voor zover hij door de menselijke Geest verklaard kan worden, zichzelf beschouwt, met de daarbij horende idee aan zichzelf : en zo zelfs (...) is deze Liefde van de Geest een deel van de oneindige liefde, waarmee God zichzelf liefheeft. Hetgeen bewezen moest worden." (Spinoza, Ethica ordine geometrico demonstrata, in Opera, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, deel II, p. 302, in eigen vertaling xx)

-
- xx Bij de vertaling uit Spinoza werd gebruik gemaakt van :
- "De Nagelate Schriften van B.D.S. Als Zedekunst, Staatskunde, Verbetering van 't Verstant, Brieven en Antwoorden. Uit verscheide Talen in de Nederlandsche gebragt" (Gedrukt in 't Jaar M.DC.LXXVII)
 - de Ethica-vertaling door Nico van Suchtelen (Amsterdam 1979)
 - "Kerngedachten van Spinoza" door dr. Fred Sassen (Roermond 1967).

In het daarbij gevoegde 'Scholium' - d.w.z. een opmerking die voor intern schools gebruik bedoeld is - schrijft Spinoza :

"Hieruit verstaan wij duidelijk, waarin ons heil, of onze zaligheid of onze Vrijheid bestaat, namelijk in de bestendige en eeuwige Liefde tot God, of in Gods Liefde tot de mensen. Deze Liefde of zaligheid wordt ook in de Heilige boeken Heerlijkheid (Gloria) genoemd, en niet ten onrechte. Want, hetzij deze Liefde aan God, hetzij aan de Geest wordt toegekend, zij kan terecht zielsrust (acquiescentia, gerustheid des gemoeds) genoemd worden, waarvan waarlijk de Heerlijkheid (Gloria) (...) niet onderscheiden wordt. Want voor zover zij aan God toegekend wordt, is zij (...) Blijdschap (het zij geoorloofd deze benaming nog te gebruiken) met de daarbij horende idee aan zichzelf; en net zo voor zover zij aan de Geest wordt toegekend (...)."

(Spinoza, o.c., p. 303; in eigen vertaling).

De hoogste zaligheid van de mens is de "Amor intellectualis Dei" - de intellectuele liefde tot god -, die overeenkomt met de zelfbeschouwing van god. Zoals Aristoteles in zijn "Ethica Nicomachea" als hoogste principe van menselijk handelen het filosoferen aanraadt, zo ook propageert Spinoza in zijn "Ethica" de filosofie. Want deze "Amor intellectualis Dei" is de filosofie : het is er zelfs bijna een letterlijke vertaling van, want het Latijnse Amor is het substantief van het Griekse "filein", en de "sofia" is de wijsheid die een god bezit. Deze hoogste handeling, verrichting van de mens levert eveneens als bij Aristoteles, ook volgens Spinoza vrijheid en heerlijkheid, godgelijkheid op. Maar hoewel deze vrijheid volgens Aristoteles bestond in een volstrekte onbepaaldheid, ook van de specifiek menselijke behoeften, wordt de vrijheid bij Spinoza een volstrekte bepaaldheid, een onderwerping : de vrijheid wordt als ascese beschreven. Spinoza houdt in tegenstelling tot Locke nog duidelijk vast aan de motieven van het zuiver theoretisch wetensideaal.

§ 9. Locke tracht het zuiver theoretisch wetensideaal te redden door de antieke motieven ervan prijs te geven

Als men het ideaal van zuiver theoretisch weten wil ontdoen van alle mogelijke motieven - en dus ook in het bijzonder van zijn antieke, humaan-theologische - en men zo de contradictie tussen motieven en realiseringsvoorwaarde ervan wil oplossen, dan kan men dit maar werkelijk als men dit ideaal als iets natuurlijks beschouwt. Het nastreven van het zuiver theoretisch wetensideaal is zó voor Locke een natuurverschijnsel en geen specifiek menselijke activiteit, die juist gekenmerkt wordt door het feit dat ze gemotiveerd wordt. Locke heeft inderdaad kennis onder de vorm van streven naar weten ter wille van het weten voorgesteld als een natuurlijk proces dat zich afspeelt in de menselijke geest. Dit drukt zich op twee manieren uit.

Op het einde van zijn hoofdwerk "Essay concerning humane understanding" (1690) geeft Locke, in het hoofdstuk "Of the division of the sciences", een indeling van de filosofie of de wetenschappen in drie soorten : "phusikè" of "natural philosophy" - wat wij exacte wetenschap zouden noemen -, "praktikè", praktische filosofie, die de menselijke handelwijzen in hun ethisch-politieke dimensie bestudeert, en "semeiotikè" of de leer van de tekens. De "phusikè" of "natural philosophy" karakteriseert Locke als volgt :

"Ten eerste, de kennis van de dingen, zoals ze eigenlijk op zichzelf zijn, dus hun constitutie, eigenschappen en operaties; waarbij ik niet alleen materie en lichaam bedoel, maar ook geest, dat zoals een lichaam zijn eigen natuur, constitutie en operaties heeft. Dit noem ik, in een klein beetje meer uitgebreide betekenis van het woord, 'phusikè' of 'natural philosophy' (natuurwetenschap). Het doel hiervan is louter speculatieve waarheid : en wat ook de menselijke geest als zodanig kan opleveren, valt onder deze tak, hetzij God zelf, de engelen, de geesten, de lichamen; hetzij een van hun aandoeningen, als hun aantal, en gestalte, enz." (Locke, Essay concerning human understanding, ed. A. Campbell Fraser, New York, Vol. II, p. 461; cursivering door Locke; in eigen vertaling)

De studie van de geest en zijn operaties wordt ondergebracht bij de natuurkunde. Een implicatie hiervan is dat er voor de beschouwing van de verdeling van de wetenschappen, die zelf toch een operatie van de geest is, volgens Locke geen andere

plaats dan de wetenschap zelf is. De kennistheorie valt onder de natuurfilosofie, die in zijn tijd samenviel met de natuurkunde (Newtons hoofdwerk uit 1693 draagt bijvoorbeeld de titel "Philosophiae naturalis principia mathematica"). De kennistheorie komt maar voor het eerst op bij Locke. Daarvoor, tot en met Descartes, is kennis iets wat men zoekt, niet wat men bestudeert. De kennis wordt als een object bestudeerd maar niet nagestreefd bij Locke. Kennistheorie is theorie van de theorie. Het is de theorie van een bepaald natuurlijk verschijnsel.

De tweede manier waarop deze naturalisering van het kennisfenomeen zich uitdrukt, komt naar voren in het uitgangspunt van zijn zogenaamd empirisme. Zelf heeft hij zich nooit als empirist gekenmerkt, maar er bestaat wel een aanleiding waarom men dit daarna toch gedaan heeft. Het kennistheoretisch onderzoek begint bij Locke in het tweede boek van zijn "Essay concerning human understanding". In het eerste hoofdstuk ervan, "Of ideas in general, and their original" stelt Locke dat een idee voor hem een voorstelling is; dit is om het even wat dat in een bewustzijn opdaagt. (Plato zou dit niet beweren; voor hem is een idee meer dan bijvoorbeeld een mening of een waarneming.)

"Laten we vooronderstellen dat de geest is als, laten we zeggen, wit papier, leeg van alle lettertekens, zonder enige ideeën : - hoe komt het beschreven ? Vanwaar verkrijgt het die ontzaglijke voorraad die de drukke en grenzeloze menselijke verbeelding er met een bijna eindeloze variëteit op geschilderd heeft ? Vanwaar heeft het al de materialen van de rede en de kennis ? Daarop antwoord ik, met een woord, van ERVARING. Daarin is al onze kennis gefundeerd en daaruit spruit ze tenslotte voort. Onze waarneming, die betrekking heeft ofwel op externe zintuiglijke objecten, ofwel op de interne handelingen van onze geesten die door onszelf worden waargenomen en waarop we reflecteren, is dat wat ons verstand voorziet van al de materialen van het denken. Deze twee zijn de bronnen van de kennis, waaruit al de ideeën die we hebben of van nature kunnen hebben, ontspringen." (Locke, o.c., Vol. I, p. 121-122; cursivering en bloklettering door Locke; in eigen vertaling)

Locke onderscheidt twee bronnen van ervaring : 'sensation' en 'reflection'.

"Ten eerste, onze zintuigen, die zich bezighouden met particuliere zintuiglijke objecten, brengen in de geest

verscheidene, verschillende waarnemingen van dingen over, overeenkomstig met de verschillende manieren waarop deze objecten op hen inwerken. En zodoende verkrijgen we deze ideeën die we hebben van geel, wit, warmte, koude, zacht, hard, bitter, zoet, en van al die die we zintuiglijke kwaliteiten noemen; wanneer ik zeg dat de zintuigen ze in de geest overbrengen, dan bedoel ik, dat ze dat wat in externe objecten waarnemingen voortbrengt, in de geest overbrengen. Deze grote bron van de meeste van de ideeën die we hebben, die geheel afhangen van onze zintuigen, en die door hen naar het verstand worden afgeleid, noem ik GEWAARWORDING."

(Locke, o.c., Vol. I, p. 122-123; cursivering en bloklettering door Locke; in eigen vertaling)

De sensatie of gewaarwording bestaat dus daarin dat de dingen zich in onze geest afdrukken zoals ze zelf zijn. De reflectie is de manier waarop wat binnen de geest zelf gebeurt, indruk maakt op hemzelf. De reflectie - empiristisch verstaan - is geen operatie die van de geest uitgaat, maar het is de reflectie van de spiegel. Het is een soort nagalmen van de indrukken binnen de geest zelf. De geest is een wit blad papier, en dit zelf voltrekt geen operaties. Dit zijn de grondstellingen waardoor men Locke als empirist gekenmerkt heeft.

Maar, hoe empiristisch is hij ?

Locke beweert wel dat al onze kennis haar oorsprong in de ervaring, d.w.z. de sensatie, heeft. Onze geest is een wit blad papier; bijgevolg komen al onze indrukken van buiten. Dit beeld van de geest drukt de voorwaarde uit van Lockes empirisme : de geest is louter ontvankelijkheid; hij is een loutere "open mind", die de dingen zoals ze in zichzelf zijn in zich opneemt. Twee andere beelden van Locke om dit weer te geven zijn : de geest als een "empty cabinet", een lege kamer waarin de ideeën meubels zijn die zichzelf daarin plaatsen, en de geest als een "pure mirror", een zuivere spiegel die louter weerspiegelt wat men ervoor plaatst. Lockes beelden zijn beelden uit de materiële wereld. In de middeleeuwse ontologie gold de materie juist als "subjectief", als zeer onderworpen aan externe invloeden.

De geest verschijnt dus bij Locke van meet af aan als een louter subject, dat op zichzelf leeg is en volstrekt ontvankelijk is voor de dingen die van buitenaf komen. Hiertegen kunnen we opmerken dat de mens zelf in de loop van zijn leven zijn geest toch zo niet aanvoelt. In de levensperiode waarin

we een lege geest hebben, weten we nog van niets; boerlingen zouden volgens Locke de zuiverste ideeën moeten hebben. Hoe komt Locke tot deze vooronderstelling van een geest als zuiver subject? Descartes' idee van een zuiver subject, dat hij als voorwaarde stelde voor het verwerven van een zuiver theoretisch weten, wordt voor Locke een universele, natuurlijke uitgangspositie. Bij Descartes gold dit niet steeds; bij hem was het een voorwaarde waaraan onze geest moet voldoen, indien we van zichzelf verzekerde kennis willen verwerven. Descartes verifieerde deze idee uitdrukkelijk met betrekking tot de gods-idee. Indien onze geest echter niets anders is dan een louter subject, dan zou iedere voorstelling van buitenaf komen, dan zou er als vanzelfsprekend gelijkheid zijn tussen voorstelling en uiterlijke objecten. En dit beweert juist Locke. Objectieve kennis is dan een natuurlijk gegeven. Alle kennis is zo gezien in wezen objectief. Ze komt dan alleen maar in deze vorm voor. Het kennisprobleem zou dan niet meer bestaan. Zou men dan echter niet dubbel voorzichtig moeten zijn met deze naturalisering van het kennisideaal?

Heeft het empirisme een empirische basis? Hoe natuurlijk is de subjectie-houding? De geest is empirisch toch geen wit blad papier; onze hersens zien er toch anders uit. Het hele eerste boek van Lockes hoofdwerk is gewijd aan een poging om de empiristische grondstelling - de geest als een wit blad papier; de subjectie van de geest als een natuurlijk gegeven - te staven. Dit doet Locke op de volgende wijze: hij wil bewijzen dat er geen aangeboren ideeën en principes bestaan. Locke behandelt onophoudelijk de stelling dat er aangeboren ideeën in de geest zouden zijn, als een pretentie, een stoutmoedige overdreven bewering en aanmatiging die door Descartes verdedigd zou worden. Lockes hele argumentatie loopt echter mank. Descartes stelt namelijk de aangeboren ideeën enkel maar als één van de drie mogelijkheden voor; hij sluit deze mogelijkheid uit voorzichtigheid niet uit. Zijn hoofdvraag is toch of er voorstellingen zijn die overeenkomen met de wereld buiten mij, of anders geformuleerd, of alles niet bij voorbaat vervalst is door aangeboren ideeën. Hij heeft dus

een kritische mogelijkheid, een sceptische vooropstelling, en niet een stoutmoedige aanmatiging of pretentieuze doctrine geuit. Locke verplaatst het hele probleem van de bewijslast (zie Excursus VII). Hij schuift ze naar Descartes toe, die echter niets positiefs wou beweren. Locke lost daarentegen het kennisprobleem in één slag op, wanneer hij vooropstelt dat de geest een wit blad papier is.

Heeft deze vooropstelling van Locke een recht en een zin? Ja, Lockes poging ("essay") heeft als gedachtenexperiment een zin, doordat hij de meest gunstige voorwaarde voor het verwerven van absoluut zekere kennis als vervuld vooropstelt. Zo laat hij duidelijk zien tot welke resultaten deze vooropstelling leidt. Als het absoluut theoretisch wetensideaal zelfs in de gunstigste vooropstelling niet realiseerbaar is, dan volgt daaruit dat het zeker niet realiseerbaar is. Wat zijn de resultaten van Lockes poging?

Het vierde en laatste boek van de "Essay concerning human understanding" gaat over kennis en waarschijnlijkheid ("Of knowledge and probability"). In het eerste hoofdstuk ervan, dat handelt over kennis in het algemeen, geeft Locke de resultaten van zijn 'gedachtenexperiment' weer :

"1. Aangezien de geest, in al zijn gedachten en redeneringen, geen ander onmiddellijk object dan zijn eigen ideeën heeft, waarover hij alleen werkelijk nadenkt of kan nadenken, is het evident dat onze kennis alleen met hen vertrouwd is.

2. Kennis schijnt zo voor mij niets anders te zijn dan de waarneming van het verband en overeenkomst tussen, of het verschil en tegenstrijdigheid tussen enige van onze ideeën."

(Locke, o.c., vol. II, p. 167; cursivering door Locke; in eigen vertaling.)

De geest blijkt nu plots alleen nog maar te maken te hebben met zijn eigen ideeën of voorstellingen, en de verbanden ertussen; niets meer met ervaring of zintuiglijke waarnemingen. In het tweede hoofdstuk van het vierde boek - het hoofdstuk dat handelt over de verschillende soorten (graden) van kennis - schrijft Locke :

"Deze twee, namelijk intuïtie en demonstratie, zijn de graden van onze kennis; ..."

(Locke, o.c., vol. II, p. 185; cursivering door Locke; in eigen vertaling).

De enige graden van weten die overblijven, zijn intuïtie en

demonstratie. Wat is er met de reflectie en de sensatie gebeurd? De intuïtie bepaalt Locke als volgt:

"... soms neemt de geest de overeenkomst of het verschil tussen twee ideeën onmiddellijk door henzelf waar, zonder de tussenkomst van een ander: dit, denk ik, mogen we intuïtieve kennis noemen." (Locke, o.c., vol. II, p. 176; cursivering door Locke; in eigen vertaling).

Intuïtief weten is dus het onbemiddeld, onmiddellijk inzicht in de overeenstemming of niet van twee van onze ideeën; bijvoorbeeld dat zwart niet wit is. Demonstratie of redenering vindt volgens Locke plaats, wanneer de geest de overeenkomst of het verschil tussen twee van zijn ideeën, door tussenkomst of bemiddeling van andere ideeën, ontdekt: bijvoorbeeld als A gelijk is aan B; en B is gelijk aan C, dan is A gelijk aan C. Elke redenering, elke syllogistiek, moet volgens Locke steeds op intuïtie teruggaan. Elke stap moet ingezien worden. De empirist Locke blijkt dus eerder een intuitionist en zelfs rationalist - in zoverre hij grote klemtoon op de redenering legt - te zijn. De hoogste vorm van kennis zowel bij de empiristen als de rationalisten blijkt de intuïtie, de aanschouwing, te zijn. Als het theoria-ideaal geldt, spreekt het als vanzelf dat deze bijna louter passieve aanschouwing de hoogste kennisvorm is.

Wat blijft nog van Lockes empirisme over? Ook al beweert Locke expliciet dat de intuïtie en de demonstratie de enige twee graden van kennis zijn, toch schrijft hij enkele bladzijden verder:

"Zo dat, denk ik, we bij de twee vorige kennissoorten ook deze over het bestaan van particuliere, uitwendige objecten, mogen toevoegen doordat we die waarneming en bewustzijn over het werkelijke binnenkomen van ideeën van hen uit, hebben, en deze drie graden van kennis mogen erkennen: namelijk intuïtief, demonstratief, en sensitief..." (Locke; o.c.; Vol. II, p. 188; cursivering door Locke; in eigen vertaling).

Locke zelf staat een beetje verbaasd over wat met de sensatie gebeurd is. Hij formuleert zeer voorzichtig dat aan onze ideeën toch nog iets in de buitenwereld moet beantwoorden. Werkelijke kennis kan men echter enkel maar hebben binnen de geest. Om een idee te vergelijken met een object dat buiten de geest bestaat, heeft men opnieuw een idee nodig. Ons bewustzijn kan enkel maar ideeën met elkaar vergelijken:

vanaf het ogenblik dat er zich een object aan ons bewustzijn voordoet, wordt het een idee. Echte kennis heeft men maar in het geval van de intuïtie en de demonstratie :

"Deze twee, namelijk intuïtie en demonstratie, zijn de graden van onze kennis; al wat aan een van hen te kort schiet, met welke zekerheid, hoe groot ook, aangehangen, is maar geloof of opinie, maar geen kennis, tenminste in alle algemene waarheden. Er is, inderdaad, een andere waarneming van de geest, die zich met het particuliere bestaan van de eindige wezens buiten ons bezighoudt, en die, ook al gaat ze boven de loutere waarschijnlijkheid uit, toch niet volledig één van de voorgaande graden van zekerheid bereikt, en kennis genoemd wordt. Daar kan niets meer zeker zijn dan dat de idee die we van een extern object opdoen, in onze geest is : dit is intuïtieve kennis."
(Locke, op.cit.; Vol. II, p. 185-186; cursivering door Locke; in eigen vertaling)

Heeft volgens Locke onze kennis nog iets met de werkelijkheid te maken ?

Het vraagstuk van de "reality of our knowledge", dat Locke behandelt in het vierde hoofdstuk van het vierde boek van zijn hoofdwerk, begint met een tegenwerping van een fictieve lezer :

"Ik twijfel er niet aan dat mijn lezer, op dit ogenblik, geneigd kan zijn te denken dat ik al de tijd enkel maar een luchtkasteel heb gebouwd, en hij bereid kan zijn tot mij te zeggen : - 'Waarom al deze drukte ? Kennis, zeg je, is enkel maar de waarneming van de overeenkomst of het verschil tussen onze ideeën : maar wie weet wat deze ideeën kunnen zijn ? Is er iets zo extravagant als de verbeeldingen van de hersenen van de mensen ? Waar is het hoofd dat in zich geen hersenschimmen heeft ? Of als er een sober en wijs man is, welk verschil zal er volgens uw regels zijn, tussen zijn kennis en dat van de meest extravagante verbeelding op de wereld ? Beiden hebben hun ideeën en nemen overeenkomst en verschil van de ene met de andere waar. Als er enig onderscheid tussen hen is, dan zal het voordeel aan de kant van de heethoofdige man zijn, daar hij meer en levendiger ideeën heeft. En zodoende, zal hij volgens onze regels meer kennen. Als het waar zou zijn, dat alle kennis enkel in de waarneming van de overeenkomst of het verschil van onze eigen ideeën ligt, dan zullen de visies van een "enthousiaste" en de redeneringen van een nuchtere man evenzeer zeker zijn. Het maakt niets uit hoe de dingen zijn : als een mens slechts de overeenkomst van zijn eigen ideeën waarneemt, en overeenkomstig praat, dan is het al waarheid, al zekerheid. Luchtkastelen zullen evenzeer bolwerken van waarheid zijn als de bewijzen van Euclides. Dat een harpij geen centaur is, is langs deze weg even zekere kennis, en evenzeer waarheid, als dat een vier-

kant geen cirkel is.

Maar welk nut heeft al deze fraaie kennis over de eigen verbeeldingen van de mensen, voor iemand die naar de realiteit van de dingen vraagt? Het doet er niet toe wat de inbeeldingen van de mensen zijn, het is de kennis van de dingen dat enkel op prijs gesteld moet worden: dit alleen is het dat een waarde aan onze redeneringen geeft, en voorkeur aan de kennis van iemand boven die van iemand anders, dat het over dingen zoals ze werkelijk zijn, en niet over dromen en inbeeldingen gaat!" "

(Locke, o.c., Vol. II, p. 226-227; cursivering door Locke, in eigen vertaling)

Locke heeft inderdaad het mogelijk besluit en de ergernis van een lezer zeer goed voorzien. Zijn antwoord daarop is echter niet onmiddellijk bevredigd:

"Daarop antwoord ik, dat, indien onze kennis van onze ideeën eindigt in zichzelf, en niet verder reikt, ook al is er iets meer bedoeld, onze meest serieuze gedachten van weinig meer nut zullen zijn dan de mijmeringen van een krankzinnig brein; en de waarheden die daarop gebouwd zijn van niet meer gewicht dan de redevoeringen van iemand die dingen duidelijk in een droom ziet en ze met grote zekerheid uitspreekt.

(Locke, o.c., Vol. II, p. 227-228; in eigen vertaling)

De eigenlijke pointe van Lockes positie blijkt dus deze te zijn: de opmerking van de lezer zou juist zijn, indien onze ideeën gingen over de werkelijkheid, maar in de meeste gevallen is er niet meer bedoeld dan de verbanden tussen de ideeën zelf. Er is geen enkele wiskundige - die toch de meest zekere kennis heeft -, die een uitspraak over de werkelijkheid doet. In zijn voorwoord vergeleek Locke toch het zoeken naar waarheid met een soort sport, een soort amusement, een louter bezig-zijn met ideeën. In het zoeken naar waarheid is de bedrijvigheid belangrijker dan de overeenstemming van onze ideeën met de realiteit. Kennis heeft alleen maar betrekking op de verbanden tussen eigen ideeën. Het empirisme van Locke belandt in een extreem sceptisch idealisme.

De vooronderstelling dat het subject-zijn van de geest een natuurlijk gegeven is, wordt, ondanks het feit dat dit de meest gunstige voorwaarde is om objectieve kennis te verwerven, in feite rampzalig: objectieve kennis blijkt niet meer over de realiteit te handelen. In zijn aanvankelijk perspectief zou volgens Locke alles waar zijn; nu echter zou alles verkeerd zijn: de overeenstemming met de realiteit is er niet. Het kennisprobleem werd te goed opgelost door Locke.

Als mijn geest van nature uit een zuiver subject is, dan zijn al mijn voorstellingen noodzakelijkerwijze weerspiegelingen van dingen buiten mij, die zich louter in mijn geest weerkaatsen. Eender welke voorstelling is dan waar, want aan mijn voorstelling kan geen enkel andere oorsprong liggen dan de dingen buiten mij. Maar het is niet erg waarschijnlijk dat elke voorstelling waar is. Zo zou elk verschil tussen mijn kennis en de natuur verdwijnen, want in de natuur is alles waar. Volgens Lockes vooropstelling kan de werkelijkheid zich niet meer onderscheiden van het menselijk bewustzijn. De mens kan zich niet meer vergissen. Maar, waarheid die niet meer in staat is zich te onderscheiden van een mogelijke vergissing, is geen waarheid. In het bewustzijn kunnen de dingen echter anders zijn dan ze zijn. Zich iets voorstellen is een manier van verschijnen waarin iets anders kan zijn dan het is. Dit brengt een negatieve vrijheid mee, want men kan zich motiveren door varianten op het bestaan uit te denken. Het vermogen zich te vergissen en iets op een nieuwe manier voorstellen, hangen nauw samen. Dit is echter niet mogelijk wanneer men objectieve kennis als een natuurlijk proces voorstelt; dan heeft men natuurprocessen die zich niet kunnen vergissen. Het kenniskarakter van de kennis verdwijnt in de naturalistische voorstelling van het kennisfenomeen. Daarbij, wie kent er nog, als de geest slechts een wit blad papier is? Een blad papier weet toch niets af van de krabbels die daarop geschreven zijn, evenmin als een computer weet wat er in zijn geheugen zit. Niemand doet blijkbaar nog kennis op. Er wordt toch steeds iemand voorondersteld die het geschrevene leest.

In de vooronderstelling dat het verwerven van objectieve kennis een natuurlijk proces is, wordt het kennisfenomeen en zelfs de objectieve kennis onbegrijpelijk.

§ 10. De fenomenologie als een hedendaagse tegenpositie en
 en de wetenschapsfilosofie als een bevestiging van
 Lockes naturalisering en onbegrip van het objectief
 wetenschapsbedrijf

De geuite kritiek op Locke heeft niet direkt betrekking op de objectieve wetenschap. Objectieve wetenschappen kunnen soms wel onwaar zijn; theorieën kunnen vals zijn.

De vertrekpunten van Locke - het subject-zijn van de menselijke geest en de bewering dat alles idee wordt vanaf het ogenblik dat het in de menselijke geest komt - blijken niet houdbaar te zijn : wat objectieve kennis is, wordt daardoor niet begrijpelijk. Dit wordt toegelicht door de hiernavolgende schets van een mogelijke tegenpositie - de fenomenologie -, en door het bewijs dat het naturalisme nog voortleeft in de hedendaagse wetenschapsfilosofie.

De vooropstelling van het gegeven subject-zijn van de menselijke geest moet verworpen worden, en indien het subject-zijn toch noodzakelijk is voor het verwerven van objectieve kennis, dan komt deze objectieve kennis slechts tot stand doordat de subject-verhouding tot stand gebracht wordt. De fenomenologie heeft dit uitgedrukt door te zeggen dat objectiviteit zich constitueert binnen het bewustzijn. De objectieve werkelijkheid wordt gemaakt. Hoe is dit mogelijk ?

De tweede vooropstelling van Locke, namelijk dat alles idee wordt vanaf het ogenblik dat het in het bewustzijn komt, is de grond van Lockes bewering dat de wereld zelf objectief is. Dit verschilt van bijvoorbeeld een mogelijke uitdrukking van Descartes, die zou beweren dat wat het objectieve aan de wereld is, het meest kenbare is. Voor Descartes zou de wereld niet zomaar, steeds en overall objectief zijn. De nu heersende, gebruikelijke voorstelling, die juist teruggaat op Locke, luidt : tegenover de objectieve werkelijkheid bestaat een 'spookachtig' rijk van subjectieve bewustzijnsprocessen; een vreemd soort secundaire realiteit. Deze gebruikelijke voorstelling wordt door de fenomenologie tegengesproken door haar stelling : de wijze waarop de voormenselijke wereld door het bewustzijn opgevat wordt, moet ook beschouwd worden als bij de werkelijkheid behorend. Het bewustzijn valt toch ook bin-

nen de werkelijkheid. De mens handelt toch volgens hoe de dingen hem voorkomen. Iemand kan maar als Führer optreden als velen hem zo opvatten. Dit geldt ook zo voor de dingen. Deze karakteristiek geldt toch precies waar de mensen zijn, namelijk in de leefwereld, zoals Husserl deze alledaagse wereld aanduidt. Deze wereld is absoluut medebepaald door de wijze waarop de mensen ze opvatten, beoordelen, evalueren, enz. De leefwereld - waar de mensen zijn - wordt medebepaald door het menselijk bewustzijn. Indien deze wereld absoluut subjectief-relatief is, dan is het begrijpelijk hoe deze wereld objectief gemaakt kan worden. Zich objectief opstellen ten opzichte van de wereld is verzaken aan onze eigen medebepaling. Husserl formuleert zijn stellingen rechtstreeks tegen Locke. (Ze werden verder uitgewerkt door de Franse fenomenoloog Merleau-Ponty). Van Husserls stellingen hadden reeds Berkeley (1685-1753) en Leibniz (1646-1716) iets aangevoeld.

Berkeley trachtte Lockes verlegenheid betreffende de realiteit van de ideeën waarmee de menselijke geest werkt, op te lossen door de stelling "wanneer iets idee wordt, wordt het werkelijk". "Esse est percipi". Zijn is waargenomen worden. De dingen bestaan maar, wanneer ze opgevat worden. In zijn latere geschriften past hij dit aan : zijn is door God opgevat kunnen worden. Leibniz stelde "esse est percipere"; "zijn is waarnemen". Het verband dat wij door ons bewustzijn met de werkelijkheid leggen, is fundamenteel de wijze waarop deze bestaat. Het verband van een ding met zijn eigenschappen is hetzelfde als het verband tussen de geest en zijn voorstellingen. De oplossing voor Lockes moeilijkheid is dus : het voorstellen of het voorgesteld zijn behoort reeds mede tot de werkelijkheid.

Lockes naturalisme leeft vandaag voort in de moderne wetenschapsfilosofie die tot een vergelijkbaar 'sceptisch idealisme' als dat van Locke zelf heeft geleid. De moderne wetenschapsfilosofie komt neer op een scepsis ten opzichte van de wetenschappelijke objectiviteit.

Het naturalisme van Locke steunt op de vooropstelling van het subject-zijn van de menselijke geest. Zo verdedigt ook de hele moderne wetenschapsfilosofie de stelling dat de wijze

waarop de ideeën tot stand komen louter psychologisch bestudeerbaar is. De "context of discovery" is over te laten aan de studie van de feitelijkheid en niet te onderwerpen aan enige normering. Zo beweert Feyerabend bijvoorbeeld dat "anything goes". De klassieke uitdrukking van deze stelling van de wetenschapsfilosofie vindt men bij Karl Popper in zijn boek "Logik der Forschung" (1934), dat ook bekend is zijn Engelse editie "The logic of scientific discovery" dat voor het eerst in 1959 verscheen. De titel van dit werk laat echter reeds vermoeden dat het hier uiteindelijk niet alleen over de logika van deduktieve systemen gaat maar tenminste ook over een logika betreffende de manier waarop een onderzoek gebeurt. Popper belooft dit zelfs in de eerste regels van zijn eerste hoofdstuk, dat een overzicht geeft van enkele fundamentele problemen van de wetenschapslogika :

"Een wetenschapsmens, hetzij een theoretikus of een experimenteerder, stelt beweringen of systemen van beweringen op en toetst ze stap voor stap. Meer in 't bijzonder, op het gebied van de empirische wetenschappen, stelt hij hypothesen of systemen van theorieën op en toetst ze tegenover de ervaring door middel van observatie en experiment.

Ik suggereer dat het de taak van de logika van de wetenschappelijke ontdekking of de kennislogika is, een logische analyse van deze procedure te geven; d.w.z., de methode van de empirische wetenschappen te analyseren."

(Popper, The logic of scientific discovery, London, 1974, p. 27; in eigen vertaling).

Maar, enkele bladzijden verder, in de paragraaf die handelt over de "uitschakeling van het psychologisme", kunnen we lezen :

"Hierboven zei ik, dat het werk van de wetenschapsmens bestaat in het opstellen en toetsen van theorieën. De eerste fase, de activiteit van het opvatten of uitvinden van een theorie, lijkt me noch om een logische analyse te vragen noch ervoor vatbaar te zijn. De vraag hoe het gebeurt dat een nieuwe idee bij iemand opkomt - hetzij een muzikaal thema, een dramatisch conflict of een wetenschappelijke theorie - kan van groot belang zijn voor de empirische psychologie; ze is echter irrelevant voor de logische analyse van wetenschappelijke kennis. Deze laatste houdt zich niet bezig met feitenvragen (Kants quid facti ?), maar alleen met vragen betreffende de justificatie of geldigheid (Kants quid juris ?). ... Dienovereenkomstig zal ik scherp onderscheiden tussen het proces om een nieuw idee op te vatten, en de methoden en resultaten om dit idee logisch te onderzoeken.

Wat de taak van de kennislogica - in tegenstelling tot de kennispsychologie - betreft, zal ik op de vooronderstelling voortgaan dat ze uitsluitend bestaat in het onderzoeken van de methoden die gebruikt worden in deze systematische toetsen waaraan elk nieuw idee onderworpen moet worden, indien het ernstig in overweging genomen moet worden." (Popper, o.c., p. 31; cursivering door Popper; in eigen vertaling).

In de hedendaagse wetenschapsfilosofie onderscheidt men steeds tussen de "context of discovery" en de "context of justification". De "context of discovery" is de "context" waarin ideeën ontstaan; in de "context of justification" houdt men zich bezig met de rechtvaardiging van deze ideeën. De "context of discovery" wordt vandaag prijsgegeven aan de psychologie; rationeel kan men alleen maar waarheid achterhalen in de "context of justification". Zo ook vermindert Popper het aanvankelijk door hem gestelde dubbele aspect van de logische analyse van de bedrijvigheid van de wetenschapper slechts tot één: de kennislogica kan zich alleen maar bezighouden met de justificatie van de ideeën. Popper brengt het onderzoek van de helft van de wetenschapsbeoefening - en juist de zakelijk belangrijkste helft - over op de psychologie, en in feite zo aan de irrationaliteit (daar hiermee niet de wetenschappelijk - verklarende psychologie bedoeld is - deze moet namelijk ook gebruik maken van de kennislogica - maar de empirische psychologie, die het "spookrijk" van de menselijke bewustzijnsakten beschrijft). Husserl zou Popper juist hiervoor van psychologisme beschuldigen. Volgens Popper zou de prijsgeving van de "context of discovery" aan de irrationaliteit teruggaan op Justus Liebig; in feite is deze reeds bij John Locke gebeurd. Voor Popper hebben Hans Reichenbach en Rudolf Carnap, in navolging van Ernst Mach, getracht het probleem van de toetsing (de "context of justification") op te lossen door een inductieve logica - die, zoals Popper terecht aantoonde, in feite deductief is. Voor Popper loopt het procédé van de verificatie van de hypothesen aan de feiten steeds gevaar zelfbevestigend te zijn. In de hypothese ligt steeds een bepaalde vraagstelling van waaruit men de feiten benadert. De feiten worden dan ook zodanig 'gekozen' dat ze de hypothese bevestigen (of flagrant tegenspreken). Zo citeert Popper Carnap die stelt dat het mogelijk is om" ... voor elk gekozen axiomatisch

systeem, zijn zogenaamde 'correspondentie met de realiteit' te bereiken." (Popper; o.c.; p. 81; in eigen vertaling).

Tegen deze mogelijkheid probeerde Popper een beter criterium voor objectieve kennis op te stellen : zijn criterium van falsifieerbaarheid : "...het moet voor een empirisch wetenschappelijk systeem mogelijk zijn, door ervaring weerlegd te worden." (Popper; o.c.; p. 41; in eigen vertaling). Maar wat gebeurt er, als Einsteins relativiteitstheorie door één van de door hem zelf voorziene 17 experimenten gefalsifieerd zou worden ? Zal men deze theorie dan overboord gooien ?

Het falsificatiecriterium wordt in twijfel getrokken door Thomas Stearns Kuhn in zijn boek "The structure of scientific revolution". Kuhns paradigma-theorie komt eigenlijk hierop neer : een nieuwe hypothese of theorie maakt maar kans, wetenschappelijk aanvaard te worden, niet indien ze slechts geschikt is om voorgegeven problemen op een bevredigende manier op te lossen, maar wanneer ze aanvaard wordt als aanduiding voor mogelijke verdere problemen en probleemoplossingen.

"The scientific show must go on". De eigenlijke basis van een wetenschappelijke discipline, het paradigma, is een criterium voor de problemen en de oplossingen ervoor. Hoe meer problemen het oproept, des te beter. Falsificatie is dus uitgesloten : men kan préparadigmatische theorieën niet op hun zakelijke geldigheid onderzoeken. De keuze valt op de meest belovende op het vlak van de werkgelegenheid. Wat Popper vreesde - een wetenschap als een systeem van zelfbevestiging - wordt door Kuhns onderzoek bekrachtigd. Locke krijgt hierin zijn bevestiging : een paradigma geeft maar de relatie tussen ideeën aan zonder verband met de werkelijkheid. De vooruitgang van de wetenschap gebeurt op louter interne factoren. Wanneer men de "context of discovery" psychologiserend of naturaliserend prijsgeeft, geeft men ook de "context of justification" prijs : het verband van een idee met de realiteit verdwijnt.

Paul Feyerabend verbindt in zijn boek "Against Method" de contextenonderscheiding met de onderscheiding tussen rationaliteit en irrationaliteit. Op het vlak van de "discovery" heerst volstrekte irrationaliteit : Anything goes. Alhoewel hij sterk

polemiseert tegen de wetenschapsfilosofie, trekt hij er slechts de conclusies uit. Feyerabends conclusies lopen parallel met de opmerkingen van Lockes fictieve lezer, maar in plaats van dit als een kritiek op de vooropstellingen van de wetenschapsfilosofie op te vatten, ziet hij dit juist als zeer positief. In zijn slothoofdstuk schrijft hij :

"Vandaag beseffen we dat het rationalisme, dat verbonden is met de wetenschap, ons geen enkele hulp kan geven in het geschilpunt tussen wetenschap en mythe, en we weten ook, uit onderzoekingen van een geheel andere soort, dat mythes verreweg beter zijn dan rationalisten hebben durven toegeven. Aldus zijn we nu gedwongen, de vraag naar de superioriteit van de wetenschap op te werpen. Een onderzoek toont dan dat wetenschap en mythe elkaar op verschillende wijzen gedeeltelijk bedekken, dat de verschillen die we denken waar te nemen vaak plaatselijke fenomenen zijn die ergens anders in overeenkomsten kunnen veranderen, en dat de fundamentele discrepanties eerder resultaten zijn van verschillende doel-einden, dan van verschillende methoden die trachten een en hetzelfde 'rationele' doel te bereiken (zoals, bijvoorbeeld, 'vooruitgang', of vermeerdering van inhoud, of 'groei')." (Feyerabend, Against Method, London, NLB, 1975, p. 296, cursivering door Feyerabend; in eigen vertaling).

Lockes lezer had nog met verontwaardiging vastgesteld dat er geen verschil meer was tussen wetenschap en mythe; door de hendaagse wetenschapsfilosofie wordt dit echter vrolijk (als vanzelfsprekend) geaccepteerd.

"'Primitieve' denkers vertoonden groter inzicht in de aard van de kennis dan hun 'verlichte' filosofische rivalen. Het is daarom noodzakelijk onze houding te herzien ten opzichte van mythe, religie, magie, hekserij en ten opzichte van al deze ideeën die rationalisten voor altijd van de aarde verwijderd zouden willen zien (zonder niet eens naar hen gekeken te hebben - een typische taboe-reactie)." (Feyerabend, o.c., p. 298-299; in eigen vertaling).

Er is dus geen fundamenteel verschil meer tussen wetenschap, mythe, religie, magie, hekserij en alle andere 'irrationele ideologieën'. Op het vlak van de methode zijn ze zelfs nauwelijks van elkaar te onderscheiden, volgens Feyerabend.

"Volgens het sprookje is het succes van de wetenschap het resultaat van een subtiele maar voorzichtig in evenwicht gehouden combinatie van vindingrijkheid en controle. Wetenschapsmensen hebben ideeën. Zij hebben ook speciale methoden om de ideeën te verbeteren. De theorieën van de wetenschap hebben de methodetoets doorstaan. Ze geven een betere beschrijving van de

wereld dan de ideeën die de toets niet doorlopen hebben. Het sprookje verklaart waarom de moderne maatschappij de wetenschap op een speciale manier behandelt en waarom ze haar privileges verleent die door de andere instituties niet genoten worden. ...

Maar, zoals we hebben gezien, is het sprookje vals. Er is geen speciale methode die succes garandeert of waar-schijnlijk maakt. ... Feiten, logica en methodologie alleen beslissen - dat is wat het sprookje ons vertelt. Maar hoe beslissen feiten? Wat is hun functie in de vooruitgang van de kennis? We kunnen onze theorieën niet van hen afleiden. We kunnen geen negatief crite-rium geven door bijvoorbeeld te zeggen dat goede theo-rieën theorieën zijn die weerlegd kunnen worden maar die nu nog niet door een feitelijk gegeven tegengespro-ken zijn. Een falsificatieprincipe dat theorieën uit-sluit omdat ze niet stroken met de feiten, zou de ge-hele wetenschap moeten uitsluiten (of het zou moeten toegeven dat grote gedeelten van de wetenschap onweer-legbaar zijn)."

(Feyerabend, o.c., p. 300-303; cursivering door Feyer-abend; in eigen vertaling).

Feyerabend toont hetzelfde aan m.b.t. het verificatieprincipe. De algemene geest van Feyerabends beschouwingen blijkt uit zijn inleiding. Hij wil anarchist of beter dadaïst zijn, om-dat hij niet gelooft in voorafgaande principes.

"Het is om deze redenen dat ik nu verkies de term dadaïsme te gebruiken. Een dadaïst zou een vlieg geen pijn doen - laat staan een menselijk wezen. Een dadaïst is volstrekt niet onder de indruk van een serieuze onderneming en hij ruikt lont telkens wanneer mensen ophouden te glimlachen en die houding en die gelaatsuitdrukkingen aannemen die aangeven dat men op het punt staat iets belangrijks te zeggen. Een dadaïst is ervan overtuigd dat een waarde-vol leven enkel maar zal ontstaan wanneer we beginnen de dingen licht op te vatten en we uit onze taal de diepzinnige maar reeds rotte betekenissen verwijderen die ze gedurende eeuwen opeengehoopt heeft ('zoeken naar waarheid', 'verdediging van rechtvaardigheid', 'hartstochtelijke bezorgdheid', etc. etc.)"

(Feyerabend, o.c., p. 21 fn. 12; cursivering door Feyerabend; in eigen vertaling).

Neemt Feyerabend Auschwitz en Viëtnam zeer licht op? Neemt hij de wereldproblemen licht op en houdt hij daarbij niet op met lachen? De wetenschapsfilosofie blijkt letterlijk te reprodu-ceren wat Locke met schroom voorstelde.

De kritiek op de wetenschap moet echter onderscheiden worden van de kritiek op de wetenschapsfilosofie. In het eerste geval neemt men de wetenschap au sérieux; de wetenschapsfilosofie geeft ook wel wetenschapskritiek maar ze maakt daarbij de weten-

schap belachelijk. Daarbij begrijpt de wetenschapsfilosofie de objectiviteitsaanspraak van de wetenschap niet meer. Men staat voor de keuze te besluiten dat ofwel de wetenschap niet objectief is, ofwel de wetenschapsfilosofie de wetenschap niet begrijpt. Op objectieve basis is objectiviteit niet begrijpelijk. De objectiviteit wordt geconstitueerd door een bewustzijnsproces; het is geen natuurlijk gegeven. Men kan ook besluiten ze niet na te streven.

*

§11. Spinoza tracht het zuiver theoretisch wetensideaal te redden door de motiveringen ervoor te herinterpreteren.

Baruch de Spinoza trekt uit Descartes' bevindingen een andere conclusie dan Locke. Spinoza's oplossing voor de contradictie tussen de, door Descartes ontdekte feitelijke voorwaarde en de motieven van het zuiver theoretisch wetensideaal, bestaat uit een aanpassing van de motieven aan de feitelijke voorwaarde van dit soort weten. Het Duitse idealisme - d.w.z. Hegel en Schelling - niet Kant en Fichte - en de dialectische (minder Marx, meer Engels) en neo-dialectische richting (tot en met Habermas) trekken hieruit de consequenties.

Spinoza's filosofie is een ethica. De titel van zijn hoofdwerk is trouwens "Ethica ordine geometrico demonstrata", dat in zijn sterfjaar 1677 postuum is verschenen. (Dit werk bestaat uit 5 delen. Spinoza volgt voor elk deel het voorbeeld van Euclides : hij begint met definities en axioma's en bouwt daarop proposities die hij bewijst en soms aanvult met corroleria en scholia). De "Ethica" geeft een leer over de motiveringen van het handelen. Ook Spinoza's metafysische, kennis theoretische en psychologische beschouwingen in de eerste gedeelten van zijn hoofdwerk zijn in het perspectief van een ethica geschreven. Zijn ethica is een kennisethica. Het handelingsaspect van een kennis die aan het zuiver theoretisch wetensideaal wil voldoen, komt nadrukkelijk aan bod in Spinoza's filosofie. (Deze maakt daarom ook een betere kans, de hedendaagse wetenschap te begrijpen). Ze handelt over de motiveringen van het streven naar kennis en ze duidt de motieven aan waarom de hoogste en beste streefdoelen van de mens precies langs de kennis om bereikt worden. De basisimperatief van Spinoza's ethica kan men samenvatten als : ken ! Waarom ? Omdat eigenlijk maar één ding te kennen valt, namelijk de volgens hem enige substantie van alles wat bestaat : god of de natuur, "Deus sive natura". Hoe meer men kent, hoe meer men niets anders kent dan deze substantie. Kennis bestaat dan in de vereenzelviging van de kenner met het enig werkelijk bestaande object. Dit, ten eerste, omdat de kenner zelf maar bestaat voor zover hij zélf een stuk van god is. Kennis komt

dan neer op de realisering van het een-zijn met de substantie. En, ten tweede, omdat kennis dan objectieve, volmaakte kennis is, daar het kennissubject volstrekt opgeslorpt wordt door het object. Dit wil zeggen : kennis is de hoogste activiteit die de mens kan voltrekken, omdat ze erop neerkomt zich te vereenzelvigen met het enige, eigenlijke en hoogste bestaande. Spinoza's "ken" is dus : ken God ! Spinoza's "ethica" toont juist de weg hoe dit te verwezenlijken is.

Spinoza houdt zich hoofdzakelijk bezig met de motieven om theoretische kennis na te streven. In feite is Spinoza's motief een "quietief". Een motief is een voorstel dat aanleiding geeft tot een beweging (motus); een "quietief" is een voorstel om te berusten (het Latijnse "quies" betekent "rust"). De eigenlijke motivering die Spinoza aanduidt om het zuiver theoretisch wetensideaal na te streven is een "quietivering"; in de berusting bereikt de mens de hoogste zaligheid, de vereniging met god. Niettemin is daarvoor de handelwijze om kennis te verwerven, nodig. Deze handelwijze moet gemotiveerd worden. Spinoza is dus sterker dan Locke, omdat, ten eerste, langs de filosofische stroming die vertrekt vanuit Locke, het tot stand komen van objectieve kennis onbegrijpelijk is. Er moeten beweegredenen voor een handeling zijn. Het is, ten tweede, historisch aanwijsbaar dat de theoretische kennis beantwoordt aan een bepaalde historische motivering. Het is geen natuurlijk gegeven. Het is iets nieuws dat begint met Sokrates, Plato en Aristoteles. De wetenschappen die voor hen bestonden, waren niet getheoretiseerd; ze werkten niet met geïdealiseerde vormen.

Spinoza's motiveringen en zijn kennisethica blijken terug naar te komen op de (Platonisch-) Aristotelische motiveringen, die echter door Descartes' subjectie-voorwaarde verbroken bleken te zijn. Hoe kan Spinoza deze motiveringen hernieuwen ?

"Er blijft ten slotte nog aan te geven, hoe de kennis van deze leer van nut is voor het leven, wat we gemakkelijk uit het volgende opmerken. Immers, ten eerste, voor zover zij leert dat wij krachtens Gods besluit alleen handelen en deel hebben aan de goddelijke natuur, en dat des te meer hoe volmaakter daden wij verrichten en hoe meer en meer wij God begrijpen. Deze leer, behalve dat zij de geest op allerlei wijzen

rust teruggeeft, heeft dus ook nog dit voordeel dat zij ons leert, waarin ons grootste geluk of gelukzaligheid bestaat : werkelijk alleen in de kennis van God, waardoor wij bewogen worden om slechts zo te handelen als liefde en plichtsgevoel aanbevelen. Hieruit begrijpen we duidelijk, hoever zij van de juiste waardering van de deugd afwijken, die verwachten voor de deugd en de meest goede daden, als voor de diepste onderdanigheid, met de hoogste beloningen te worden onderscheiden, alsof deze deugd en dienst aan God niet zelf reeds het geluk en de hoogste vrijheid waren".

(Spinoza, Ethica, II, prop. XLIX, Scholium, in "Opera", hrsg. Carl Gebhardt, Deel II, p. 134-135, in eigen vertaling).

Spinoza formuleert hier een ethische uitnodiging, geen vaststelling. De volmaakte handelingen bestaan er juist in god te begrijpen, en dit door ons in dienst van god te stellen. Daardoor verwerven we - niet als beloning maar omdat het noodzakelijk meegegeven is - het geluk en de hoogste vrijheid. Dit is Spinoza's eerste formule van vrijheid als inzicht in de noodzaak. Kennis is onderwerping aan de dienst van god. De Aristotelische motieven keren - alhoewel iets gewijzigd - terug : godgelijkheid en vrijheid. Vrijheid van de dood, onsterfelijkheid, ook, daar Spinoza zegt dat in de mate dat men slaagt in de vereniging met god, dit ook de vrijheid van de dood oplevert. Dit blijkt uit het bewijs en het scholium van de achtendertigste stelling van het vijfde deel van de "Ethica" waaruit we volgende passage lichten :

"... de menselijke Geest kan van een zodanige natuur zijn, dat wat van hem, zoals wij toonden (...) met het lichaam verdwijnt, geen enkele beslissende invloed heeft op dat wat er van hem overblijft".

(Spinoza, Ethica, V, prop. XXXVIII, Scholium, in o.c., deel II, p. 304 in eigen vertaling).

Men is in de absoluut theoretische kennis niet meer vereenzelvigd met zijn lichamelijk-behoeftig bestaan en men verliest dan ook niets wanneer dit verdwijnt. Als men zich met iets niet engageert, dan wordt men bij het verlies ervan ook niet geraakt.

Spinoza's basisimperatief van zijn Ethica - "ken" - komt ook overeen met die van Aristoteles "filosofeer !"

De "Amor intellectualis Dei", die - zoals we in §8 gezien hebben - de hoogste zaligheid van de mens inhoudt en die overeenkomt met Aristoteles' "philosophia", is het besluit

van Spinoza's ethica. Hiermee is niet bedoeld een liefde die nog geleid zou zijn door begrip, maar de "intellectio" zelf is het streven naar de vereniging met god. Het is de liefde die identiek is met de liefde waarmee god van zichzelf houdt. Deze liefde is een handeling die in verband staat met de handelingen van de geest, d.w.z. de contemplatie, die tot liefde van god wordt wanneer de geest zichzelf beschouwt. De heerlijkheid, zaligheid of vrijheid wordt vereenzelvigd met de toestand die bereikt wordt in de kennisvereniging met god. Vrijheid is "acquiescentia". Werkelijk vrij is men volgens Spinoza wanneer men tot alles ja kan zeggen, wanneer men met alles tevreden is.

In Aristoteles termen betekent "amor intellectualis Dei" : "philosophia". D.w.z. liefde tot de wijsheid, waarin wijsheid door Aristoteles als kennis om de kennis wordt gezien. Dit is kennis op een wijze zoals een god die zou bezitten, en meteen is god het onderwerp van deze kennis, want god kent zichzelf beter dan wie ook. Men moet zich dus trachten met een kenniswijze te identificeren zoals god die bezit. Kennis is theoretische kennis van het goddelijke; d.w.z. de kennis zoals god zichzelf kent en zo van zichzelf houdt.

Hoe is het mogelijk dat Spinoza na Descartes de antiek-filosofische motiveringen kan hernieuwen? Hij kende toch Descartes' filosofie zeer goed; één van zijn eerste werken was een 'axiomatische' voorstelling van Descartes' filosofie : "Renati Descartes principiorum philosophiae more geometrico demonstrata" (1663). Descartes is de eigenlijke basis van Spinoza's filosofie. Descartes ziet als noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid van een objectieve kennis met reële betekenis het subject-zijn van de menselijke geest. Hij steunde daarbij juist op de extreme kloof tussen god als het meest volmaakte wezen en de menselijke geest als subject. Bij Locke is de menselijke geest van nature onvolmaakter dan enig ander object. Spinoza overwint juist de kloof door het subject-zijn als het meest volmaakte zijn voor te stellen en dus het goddelijke als het grootste subject-zijn : niet zelfbepaling maar zelfonbepaaldheid is volgens hem de meest volmaakte bestaanswijze. De

"servitus" of knechtschap wordt als vrijheid voorgesteld, berusting als overheersing. God heerst juist door zich niets aan te trekken. (Ingetrokkenheid, afstandelijkheid, desengagement is een vorm van macht. In de volstrekte passiviteit wordt men door niets geraakt). De vaste vereniging met god is dus mogelijk omdat god als niets anders dan een absoluut subject verstaan wordt. Bij Descartes goldde het subject-zijn nog als de laagste bestaanswijze en was god nog het meest volmaakte, het substantieelste. Om zijn omkering mogelijk te maken grijpt Spinoza terug op een begrip uit de Griekse filosofie - het hypokeimenon - dat een meer positieve betekenis had dan het middeleeuws-Latijnse "subjectum"-begrip. Het hypokeimenon, wat letterlijk "het eronder liggende" betekent, is bij Aristoteles het begrip van de grond die het "ook aneu", het "niet zonder" aanduidt. Deze grond onderscheidt Aristoteles van de andere grond die het "dia ti", het "door wat" aangeeft. Indien het "ook aneu" er niet is, kan het daarin gefungeerde er ook niet zijn. De opheffing van deze grond brengt ook de opheffing van het daarin gefungeerde mee. Kant noemde dit de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, de voorwaarde die noodzakelijk gegeven moet zijn voor de mogelijkheid van het daarin gefungeerde. Zo spoorde Kants transcendentale filosofie bijna uitsluitend de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden, of noodzakelijke voorwaarden, of kortweg condities op. Het "dia ti" werd door Leibniz de "raison suffisante", de "voldoende grond" of de "causa sufficiens" genoemd. Dit is een soort grond waarvan het gegeven zijn volstaat opdat het daarin gefundeerde gegeven zou zijn.

Deze twee gronden zijn zeer verschillend. De noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is geen voldoende grond. De benzine in de auto is niet voldoende om de auto te doen rijden. De voldoende grond is ook geen noodzakelijke voorwaarde. De regen is voldoende om een natte straat te hebben; maar de straat kan ook nat zijn doordat ze gekuisd wordt, of door een gesprongen buis, of door een overstroming,...

De gronden kunnen menigvuldig zijn. Een en dezelfde zaak kan een hele reeks noodzakelijke voorwaarden hebben, d.w.z. dat er geen enkele van mag ontbreken opdat de zaak mogelijk zou zijn.

De voldoende gronden van een en dezelfde zaak kunnen ook menigvuldig zijn. Deze moeten echter niet terzelfder tijd gegeven zijn, één volstaat.

Het aangeduide verschil tussen noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond is niet hetzelfde als het verschil dat in de wiskunde wordt gemaakt tussen noodzakelijke en voldoende voorwaarde. Wat in de wiskunde noodzakelijke en voldoende voorwaarden wordt genoemd, is een zaak van de optelling van de voorwaarden. Volgens sommigen zou de voldoende grond van iets gegeven zijn door de verzameling van al zijn noodzakelijke voorwaarden.

De tegenhanger van het "hypokeimenon"-begrip is het begrip "eidos" (soms ook "ousia"). "Eidos" betekent vorm of idee. "Ousia" is "essentia", later ook als "substantia" vertaald. In de tweede definitie van het tweede boek van de "Ethica" geeft Spinoza als wezensbepaling :

"Tot het wezen van een of andere zaak behorend noem ik dat wat, wanneer het gegeven is, de zaak noodzakelijk gesteld wordt, en wanneer het opgeheven wordt, de zaak noodzakelijk opgeheven wordt; ofwel dat waarzonder de zaak, en omgekeerd wat zonder de zaak noch kan zijn noch opgevat kan worden".

(Spinoza, Ethica, II, def. 2: in o.c., deel II, p. 84, in eigen vertaling).

De noodzakelijke voorwaarde is geenszins noodzakelijkerwijze voldoende grond van iets, of omgekeerd. Deze combinatie kan echter wel optreden; volgens Spinoza treedt ze bijvoorbeeld op bij het wezen van een zaak. Bij de vergelijking van de twee gedeelten van de wezensdefinitie van Spinoza blijkt ook dat het voldoende-grond-zijn van iets voor een zaak betekent dat dit iets niet zonder die zaak kan zijn. Dus, als A voldoende grond is van B, dan is B noodzakelijke voorwaarde van A. Want als A voldoende grond is van B, betekent dit dat telkens wanneer A gegeven is B noodzakelijk ook gegeven is; men kan dus geen A hebben zonder dat daarbij ook B optreedt; zonder B kan men dus niet A hebben, of : B is noodzakelijke voorwaarde van A.

Ook de omgekeerde verhouding geldt : als A noodzakelijke voorwaarde van B is, dan is B voldoende grond van A. Als namelijk A noodzakelijke voorwaarde van B is, dan kan men B

niet hebben zonder A; dus telkens als B gegeven is heeft men noodzakelijk daarbij ook A gegeven, d.w.z. dat B voldoende grond van A is.

Het is omwille van deze asymmetrische verhouding tussen noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond, dat de bovenvermelde wiskundige onderscheiding tussen noodzakelijke en voldoende voorwaarde niet dezelfde is als die tussen noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond.

Het is niet noodzakelijk zo dat een A terzelfder tijd noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond van B is, maar deze combinatie kan voorkomen. Volgens Spinoza geldt dit bijvoorbeeld voor het wezen van een zaak. Als deze combinatie voorkomt, dan is het zo dat A en B verschijningsvormen zijn van eenzelfde iets. Donder en bliksem van onweer bijvoorbeeld. Traditioneel geeft men in een definitie het wezen van het gedefinieerde weer. Bijvoorbeeld een mens is een dier dat kan spreken. Dit is een echte definitie van een mens, volgens Spinoza, wanneer geldt dat, wanneer men een dier heeft dat kan spreken dit een mens is, én, wanneer men geen dier heeft dat kan spreken men ook geen mens heeft, én, wanneer men een mens heeft, men een dier heeft dat kan spreken, én, wanneer men geen mens heeft, men ook geen dier heeft dat kan spreken. Tot het wezen van een zaak behoren niet louter en alleen de noodzakelijke voorwaarden ervan. Een voorbeeld van zo'n verkeerde definitie is : de mens is een zelflerende machine. Maar dit zijn ook een computer en zelfs de dieren. In deze definitie is niet iets gegeven waardoor de mens noodzakelijk gegeven is. Het weergeven van noodzakelijke voorwaarden alleen is wel fundamenteel maar niet essentieel.

Spinoza geeft redenen aan waarom hij deze definitie van het wezen gekozen heeft :

"Allen moeten zeker toegeven, dat niets zonder God kan bestaan noch opgevat kan worden. Immers zij belijden allen dat God de enige oorzaak van alle dingen is, zowel van hun wezen als van hun bestaan; dit wil zeggen dat God niet alleen de oorzaak is van de dingen wat hun worden betreft, zoals zij beweren, maar ook wat hun zijn betreft. Nochtans zeggen echter de meesten dat tot het wezen van een of andere zaak dat behoort waarzonder de zaak niet kan bestaan noch op

gevat kan worden; ze geloven zelfs dat ofwel de natuur van God tot het wezen van de geschapen dingen behoort, ofwel dat de geschapen dingen zonder God kunnen zijn of opgevat worden, ofwel wat zekerder is, zij zijn het niet met zichzelf eens".
 (Spinoza, Ethica, II, prop. X, corr. schol. in o.c., deel II, p. 93, in eigen vertaling)

Spinoza verklaart de gebruikelijke wezensbepaling - het wezen is de noodzakelijke voorwaarde - als ongeschikt. Normaal zegt men namelijk dat god de noodzakelijke voorwaarde van alles is, en volgens de gebruikelijke wezensbepaling zou dit dan betekenen dat god het wezen van alles zou zijn. Hijzelf insinueert echter onmiddellijk dat dit de mensen in verlegenheid brengt. Men zou dus moeten beweren dat ofwel god niet de noodzakelijke voorwaarde van alles is, ofwel dat de gebruikelijke wezensbepaling niet de goede is. Spinoza tracht deze verlegenheid op te lossen door zijn andere wezensdefinitie.

"Maar ik laat dat opzij. Mijn bedoeling was hier immers alleen, / niet zo zeer hen tegen te spreken, als wel / de reden aan te duiden, waarom ik niet heb gezegd, dat tot het wezen van een zaak dat behoort, waarzonder de zaak niet kan zijn noch kan opgevat worden; omdat de individuele dingen zeker niet zonder God kunnen zijn noch opgevat kunnen worden, en God toch niet tot hun wezen behoort: maar ik zei wel dat dat noodzakelijk het wezen van een ding uitmaakt, wat wanneer het gegeven is de zaak gesteld wordt, en wanneer het opgeheven is de zaak opgeheven wordt; ofwel dat waarzonder de zaak, en omgekeerd dat wat zonder de zaak niet kan zijn noch opgevat kan worden."
 (Spinoza, Ethica, II, prop. X, corr., schol., in o.c., deel II, p. 94, in eigen vertaling)

Spinoza ziet het dus als een onmogelijkheid dat god tot het wezen van de dingen zou behoren. Hij ontwijkt de conclusie dat, wanneer god de noodzakelijke voorwaarde van alle dingen is, hij ook tot het wezen ervan zou behoren, door de wezensdefinitie te wijzigen: tot het wezen moet ook nog de voldoende grond van de zaak behoren. Hoe is volgens Spinoza de verhouding van god tot alle dingen die bestaan? God is volgens hem noodzakelijke voorwaarde van alles, maar uitdrukkelijk niet de voldoende grond ervan. God is het hypokeimenon van al wat bestaat. God herleidt zich tot de grond van alles. De Spinozaanse god is wereldgrond maar uitsluitend als hypokeimenon, als noodzakelijke mogelijksvoorwaarde en uitdrukkelijk niet als voldoende grond. God is niet zichtbaar en op openbaringen mag men in de filosofie niet steunen. Men moet dus tot het bestaan van god besluiten

ertoe redeneren. Besluiten is echter steeds noodzakelijke voorwaarden aanduiden. Als god uitsluitend noodzakelijke voorwaarde van alles is dan kan men dus het bestaan ervan mits een eenvoudige redenering vaststellen : stel er is iets, dan zijn de noodzakelijke voorwaarden voor dit iets gegeven nu als god noodzakelijke voorwaarde van alles is dan ook van dit iets, dus god bestaat. De opwerping die men hier nog zou kunnen maken is : waarom noemt men dit god ?

(De stelling dat god enkel voldoende grond van alles is, wordt zeer zelden verdedigd. Leibniz heeft dit echter wel gedaan.) De meest populaire godsvoorstelling is god als noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond van alles. Deze stelling is uitdrukkelijk aanvaard door Schelling en Hegel. Waarom wijst Spinoza deze stelling af ?

"Tot het wezen van de mens behoort niet het zijn van de substantie, of de substantie maakt niet de vorm van de mens uit.

Bewijs :

Het zijn van de substantie sluit immers het noodzakelijk bestaan in (...). Indien dus tot het wezen van de mens het zijn van de substantie behoorde, dan zou gegeven de substantie, de mens noodzakelijk gegeven zijn (...) en zou bijgevolg de mens noodzakelijk bestaan, wat (...) ongerijmd is."

(Spinoza, Ethica, II, prop. X, dem.; in o.c., deel II, p. 92-93, in eigen vertaling).

Zoals we gezien hebben, is bij Spinoza god en substantie hetzelfde. Het noodzakelijk bestaan van de mens is absurd. Noodzakelijk is dat wat niet niet is. De mens is echter niet, zowel voor zijn geboorte als na zijn dood. De wortel van Spinoza's wezensdefinitie ligt dus in de sterfelijkheid van de mens. De grote speculatieve definities gaan juist voorbij aan deze elementaire empirische basis. Heeft Spinoza gelijk ? Men heeft beweerd dat de mens noodzakelijk bestaat. Hij zou noodzakelijk voortkomen uit de evolutie. Dit houdt verband met de traditionele Spinoza interpretatie. Traditioneel wordt Spinoza namelijk de volgende bewering in de schoenen geschoven : er bestaat maar één substantie waaruit alles noodzakelijk volgt. Dit zou echter betekenen dat god zowel noodzakelijke voorwaarde als voldoende grond van alles is, wat dus inhoudt dat men met hetzelfde te maken heeft. Traditioneel wordt Spinoza dan ook als een pantheïst gekenmerkt. Spinoza weerlegt dus

in bovenvermelde stelling X van het tweede gedeelte van de "Ethica" deze interpretatie. Het evolutionair denken berust trouwens ook op de vereenzelviging van noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond. Hegel die deze vereenzelviging voor het eerst voltrekt, is dan ook dialectisch (zie volgende paragraaf).

Indien iets noodzakelijke voorwaarde van alles is, waarom noemt men dit dan god? De laatste noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van alles noemde Aristoteles de eerste materie (protè hylè; prima materia). Deze is volgens Aristoteles vormloos en oneindig onbepaald. Spinoza geeft de onbepaaldheid ook als specifiek predikaat van god aan. Oneindigheid wordt door hem vereenzelvigd met onbepaaldheid. "Omnis determinatio est negatio". Elke bepaling is een negatie. Bepaald zijn is onvolmaakt zijn: het houdt namelijk in dat men dit is en niet iets anders. Hoe onbepaalder, hoe volmakter. Ook Aristoteles' prima materia was volstrekt bepaalbaar. Het 'subjectum', dat volstrekt bepaalbaar is, wordt hier dus niet meer negatief gewaardeerd. De 'prima materia' komt overeen met het hedendaags, natuurkundig 'energie'-begrip maar ook met het begrip 'zijn'. Het zijn moet namelijk noodzakelijk gegeven zijn voor iets. Wat geen zijn heeft, is niets. Het zijn definieert Hegel als het onbepaalde onmiddellijke; het heeft zelf niets anders tot voorwaarde: het wordt niet bemiddeld. Volgens Engels bestond de keuze tussen materialisme en idealisme er juist in te kiezen tussen twee dingen die de oorsprong van alles zouden kunnen zijn: ofwel zijn en materie, ofwel bewustzijn en geest. Engels identificeert dus ook zijn en materie. Reeds Hegel zei dat het zijn niet te onderscheiden was van het niets. Als zijn namelijk de noodzakelijke voorwaarde van alles zou zijn, dan mag men er niet aan toeschrijven wat er juist een zijnde zou van maken: elke concrete bepaling moet men dus opzij laten; het zijn mag op geen manier iets zijn; het is dus in feite niets. Spinoza's god zou dus niets zijn. Dit niets wordt echter als de bestaanswijze voorgesteld waarmee we ons moeten vereenzelvigen. Spinoza preekt dus het nihilisme. Bij hem komen de nihilistische trekken van het ideaal van zuiver theoretisch weten naar voren. Indien het volmaakt zijn juist het zijn van het niets is, dan is langs de weg van de "zelfuit-

wissing" het volmaakte bereikbaar. Onsterfelijk is men dan ook in de mate dat men zich met niets verenigt; men kan namelijk niet vergaan omdat men niet niet meer is. De vrijheid van het niets is ook volmaakt. Het niets kan men namelijk niet onderdrukken. Het is de zaligheid van de volstreekte berusting en onraakbaarheid. Spinoza tracht zo op een wanhopige manier het zuiver theoretisch wetensideaal te redden. Het is de weg van de dialectica of het ontwikkelingsdenken. Spinoza's ethica - die ook Aristoteles' ethica is - is nog steeds de ethica van onze tijd.

*

§ 12. De dialectische hoofdstroming in de hedendaagse filosofie bouwt op Spinoza voort.-----

Vanuit Spinoza is de taakstelling van de dialectische filosofie te verstaan. Voorlopers van de hedendaagse dialectische filosofische hoofdstroming zijn Fichte, Schelling, Hegel, Marx in mindere mate en Engels. Vertegenwoordigers ervan vindt men vandaag in de verschillende stromingen van het marxisme en het neo-marxisme.

Het begrip "dialectica" had een antieke betekenis bij Plato (Sokrates). Het is niet afgeleid van het woord dialoog, zoals soms gesteld wordt - het Griekse woord "dialogos" bestond nog niet bij Plato en Aristoteles. Het woord is een samenstelling van "dia" wat "door, uiteen" betekent en het werkwoord "legein" wat "lezen, verzamelen, spreken, noemen" betekent. "Dialegein" betekent "uit elkaar verzamelen"; "dialegesthai" (de infinitief van het mediaal) betekent "iets voor zichzelf uit elkaar puzzelen, bedenken, overwegen"; "dialegesthai tini" "met iemand anders trachten uit elkaar te nemen, een gesprek voeren, discussiëren, iets doorspreken". Sokrates maakte dit tot een kunst : de "technè dialektikè". Plato bedacht hiervoor een methode : hij ging na wat niet zonder iets anders kan bestaan en wat wel. Zo bekwam hij de noodzakelijke voorwaarde van iets. Hij opereerde bestendig met gedachtenexperimenten. In de oudheid was het een kunst de dingen te ordenen volgens hun noodzakelijke voorwaarden. Friedrich Engels kon dan ook beweren dat Aristoteles de grootste dialecticus was.

De moderne dialectiek is eveneens een kunst van fundering, maar met een heel speciale taak : men tracht namelijk iets voldoende te funderen door alleen maar terug te gaan op zijn noodzakelijke voorwaarden. De moderne dialectica tracht dus de onderscheiding tussen noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond te overbruggen. Men tracht uit de noodzakelijke voorwaarden de voldoende grond af te leiden.

De Duitse idealistische filosofie - Fichte, Schelling, Hegel - knoopt aan bij Spinoza, wiens sterkte er juist in bestond alles terug te brengen op een noodzakelijke voorwaarde - de substantie, god of de natuur. De moeilijkheid van Spinoza was echter dat vanuit een noodzakelijke voorwaarde niets te verklaren valt; men kan er alleen maar op teruggaan. Dit

euvel tracht de dialectica te verhelpen.

Zo schrijft Hegel in een opmerking bij het eerste hoofdstuk ("het absolute") van de derde afdeling ("de werkelijkheid") van het tweede boek ("de leer van het wezen") van het eerste deel ("de objektieve logika") van zijn "Wissenschaft der Logik" (1812-1816) - een opmerking die handelt over de Spinozische en Leibnizische filosofie :

"Deels ontbreekt daardoor aan de substantie het principe van de persoonlijkheid - een gebrek, dat voornamelijk tegen het Spinozische systeem opstandig maakte -, deels is de kennis de uitwendige reflectie, die dat wat als vergankelijk verschijnt - de bepaaldheid van het attribuut en de modus - als ook überhaupt zichzelf niet uit de substantie begrijpt en afleidt, maar die als een uitwendig verstand werkzaam is, de bepalingen als gegeven aanneemt en ze tot het absolute herleidt, echter niet hieruit hun begin ontleent".

(Hegel, Wissenschaft der Logik, in Werke, ed. Moldenhauer en Michel, Suhrkamp, deel 6, p. 195-196; cursivering door Hegel; in eigen vertaling).

Friedrich Engels schrijft in één van de fragmenten van zijn "Dialektik der Natur" (1873-1883) - een fragment dat juist in verband staat met een commentaar op Hegels "Logik" :

"De pointe echter is, dat het mechanisme (ook het materialisme van de achttiende eeuw) de abstracte noodzakelijkheid en dus ook de toevalligheid niet te buiten komt. Dat de materie het denkende mensenverstand uit zichzelf ontwikkelt, is voor haar een zuiver toeval, ofwel is dit, waar het gebeurt, van stap tot stap geconditioneerd. In waarheid echter is het de natuur van de materie om tot ontwikkeling van denkende wezens voort te schrijden, en dit geschiedt dan ook noodzakelijk steeds waar de voorwaarden (niet noodwendig overal en steeds dezelfde) daarvoor voorhanden zijn".

(Engels, Dialektik der Natur, in MEW. 20, p. 479; in eigen vertaling)

Engels maakt een onderscheid tussen het mechanisch materialisme en het dialektisch materialisme. Het mechanisch materialisme is materialistisch omdat het voor elke ontwikkeling materiële noodzakelijke voorwaarden eist. De materie is noodzakelijke voorwaarde voor alles. De ontwikkeling van het denken uit de materie is volgens het mechanisch materialisme toeval (het mechanisch materialisme wordt vandaag veelal door het positivisme verdedigd). Men komt hierin de abstracte

noodzaak niet te buiten omdat het steeds maar in één richting gaat : de herleiding van een fenomeen tot zijn noodzakelijke voorwaarden. Engels zou Spinoza ook als een mechanisch materialist kenmerken. Het dialektisch materialisme heeft als specifieke taak na te gaan hoe de materie uit zichzelf denkende wezens (en dus ook een maatschappijvorm, het kapitalisme en ten slotte het socialisme) voortbrengt. Dit is de fantastische deductieve aanspraak van het dialektisch materialisme : hoe uit de noodzakelijke voorwaarden voldoende gronden maken ? Engels vereenzelvigd het dialektisch denken met een denken in ontwikkelingen. De ontwikkelingsidee is juist de idee van een wording : uit de noodzakelijke voorwaarden van een fenomeen zou zich dit fenomeen zelf noodzakelijkerwijze ontplooien. In feite vindt men bij Engels hetzelfde bezwaar en dezelfde eis ten opzichte van het materialisme als Hegel had ten opzichte van Spinoza.

Noemenswaardige beschouwingen over de dialectica zijn bij Karl Marx zeer schaars. In het eerste boek van "Das Kapital" (1867) kan men zo'n passage aangeven :

"De technologie onthult het actieve handelen van de mens ten opzichte van de natuur, onthult het onmiddellijke produktieproces van zijn leven en daardoor ook zijn maatschappelijke levensomstandigheden en de geestelijke voorstellingen die daaruit ontstaan. Zelfs iedere godsdienstgeschiedenis die van deze materiële basis abstraheert, is onkritisch. Het is inderdaad veel eenvoudiger door analyse de aardse kern van de religieuze schaduwbeelden te vinden, dan, omgekeerd, uit de elkaar opvolgende werkelijke levensverhoudingen hun hemelse vormen te ontwikkelen. De laatste methode is de enig materialistische en daardoor wetenschappelijke methode. De gebreken van het abstrakt natuurwetenschappelijk materialisme, dat het historisch proces uitsluit, ziet men reeds in de abstrakte en ideologische voorstellingen van zijn woordvoerders, zodra ze zich buiten hun specialiteit wagen".

(Marx, Das Kapital, I, MEW. 23, p. 392f; voetnoot 89, in eigen vertaling).

Marx betreurt op dezelfde plaats dat er nog geen Darwin van de technologie bestaat, die de vormingsgeschiedenis van de produktieve organen van de maatschappijmens geschreven heeft. Op te merken valt ook dat Marx hier niet zomaar de ekonomie als materiële basis stelt, maar wel de technologie. Het mechanisch materialisme van Engels wordt hier als natuurweten-

schappelijk materialisme voorgesteld. Abstrakt-natuurwetenschappelijk-materialistisch en gemakkelijk is het volgens Marx om van de godsdienstige schaduwbeelden terug te gaan op hun materiële, d.w.z. technologische voorwaarden. Alleen wetenschappelijk en heel wat moeilijker is volgens hem de omgekeerde weg, vanuit de materieel-technologische voorwaarden de "religieuze mistvormingen" te ontwikkelen.

Het is dus driemaal dezelfde idee die bij Hegel, Engels en Marx naar voren komt : men moet uit de noodzakelijke voorwaarden van een fenomeen het fenomeen zelf ontwikkelen, m.a.w. men moet in de noodzakelijke voorwaarden ook de voldoende grond vinden. Kenmerkend is ook dat ze alle drie een laatste grond vooropstellen en deze als principe van alles maken. Bij Hegel is dit het zijn, bij Engels de materie of het zijn, en bij Marx de technologie.

Hoe is het mogelijk noodzakelijke voorwaarden als voldoende gronden voor te stellen ? Spinoza's wezensdefinitie - die door Hegel nergens wordt aangehaald - bevat een vooropstelling door haar dubbele formulering. Spinoza stelt hierin voorop dat principieel alle grondverhoudingen dubbelzinnig, ambivalent en asymmetrisch zijn : als A voldoende grond voor B is, dan is B noodzakelijke voorwaarde voor A, en ook omgekeerd.

Bij Spinoza bestaat een wezensverhouding daarin dat A (het wezen) zowel noodzakelijke voorwaarde als voldoende grond voor B (de zaak) is. Deze verhouding geldt ook omgekeerd. Ze is dus volstrekt symmetrisch. Het is een identiteitsverhouding (zoals juist bij een wezensdefinitie geëist wordt). In het geval van een identiteitsverhouding is het inderdaad zo dat het ene zowel als het andere voldoende grond als noodzakelijke voorwaarde zijn.

Het programma van de dialectica kan men realiseren door te stellen dat alle gronden identiteitsverhoudingen zijn, dus door alle gronden als identiteitsverhoudingen voor te stellen. Dus door de truc : als A grond van B is, dan B grond van A. Door middel van de verwaarlozing van het verschil tussen noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond kan men

de symmetrie herstellen. Dit gebeurt juist ook waar men dialectisch redeneert. Zo schrijft Engels in zijn "Anti-Dühring" (1877) :

"Voor mijnheer Dühring spraken de materialisten van materie en beweging. Hij reduceert de beweging tot de mechanische kracht als haar zogenaamde grondvorm en maakt het zich daardoor onmogelijk, de werkelijke samenhang tussen materie en beweging te verstaan, die overigens ook voor de vroegere materialisten onduidelijk was. Toch is de zaak eenvoudig genoeg. De beweging is de bestaanswijze van de materie. ... Materie zonder beweging is evenzeer ondenkbaar als beweging zonder materie".
(Engels, Anti-Dühring, MEW. 20, p. 55, cursivering door Engels; in eigen vertaling).

Het materialistisch grondbeginsel is de materie, en dus de eenvoudige stelling dat er geen beweging zonder materie is. Hiermee geldt echter nog niet dat er geen materie zonder beweging is. Volgens Engels is het echter ondenkbaar dat deze laatste stelling niet geldt. Engels' grondstelling is specifiek dialectisch door de beide stellingen "geen beweging zonder materie" en "geen materie zonder beweging" samen te plaatsen. Deze stellingen kunnen voorgesteld worden in de verhouding van thesis en anti-thesis - de termen uit de populaire voorstelling van de dialectiek. De synthese ervan zou dan zijn : "wat er is, is ontwikkeling".

Uit Engels' dubbele formulering en de daarin geïmpliceerde identiteitsrelatie volgt ook dat materie en beweging hetzelfde fenomeen zijn. Men zou dus evengoed bij Engels van "mobilisme" of "mouvementisme" als van materialisme kunnen spreken.

Hegel spotte met de thesis-anti-thesis-synthesis-voorstelling van de dialectiek. (Een thesis is een stelling, die als een volzin wordt uitgesproken. Het anti-thetische bestaat juist daarin dat twee verschillende uitspraken over de grondverhoudingen worden gedaan: het gaat dus niet zomaar om een contradictie tussen twee stellingen).

Hegel schrijft in het eerste hoofdstuk - dat over de zintuiglijke zekerheid gaat - van zijn "Phänomenologie des Geistes" (1807), zijn hoofdwerk waarin hij een poging onderneemt om alle menselijke gedragingen als bewustzijnsgedragingen te interpreteren en ze zo aan te duiden als prefiguraties van het weten :

"Een werkelijke zintuiglijke zekerheid is niet slechts deze zuivere onmiddellijkheid, maar een bijkomstigheid daarvan. Onder de ontelbare daarbij voorkomende verschillen vinden wij overal het hoofdverschil, dat namelijk erin dadelijk uit het zuivere zijn de beide reeds genoemde "dit's", een dit als Ik en een dit als object, uit elkaar vallen. Denken wij over dit verschil na, dan blijkt dat noch het ene noch het andere slechts onmiddellijk, in de zintuiglijke zekerheid is, maar terzelfder tijd als bemiddeld; Ik heb de zekerheid door iets anders, namelijk de zaak; en deze is evenzo in de zekerheid door iets anders, namelijk door het Ik". (Hegel, Phänomenologie des Geistes, in Werke, ed. Moldenhauer en Michel, 3, p. 83; cursivering door Hegel; in eigen vertaling).

In de zintuiglijke zekerheid dat "dit hier nu is" hebben we volgens Hegel een dubbel element : ik - een weten - en een object. Noch het een, noch het andere is er echter onmiddellijk maar ze bemiddelen elkaar : het ene is er door het andere. Onmiddellijk zijn is namelijk niet door iets anders zijn; bemiddeld zijn is er juist door iets anders zijn. Zowel het 'subject' als het object zijn door elkaar bemiddeld. Gewoonlijk stelt men Hegels ideeën zo voor dat het object het onmiddellijk gegeven is en het weten het bemiddelde. Het object is echter volgens Hegel ook bemiddeld door het 'subject'. Hegel beschrijft deze gewone voorstelling van het object en het weten. Hij noemt daarbij gebruikmakend van een traditioneel-filosofische onderscheiding, het onmiddellijke, ook het wezen, en het bemiddelde het bijkomstige (het voorbeeld).

"Dit onderscheid van het wezen en het voorbeeld, van het onmiddellijke en het bemiddelde, maken niet slechts wij, maar wij vinden het aan de zintuiglijke zekerheid zelf, en in de vorm zoals ze aan haar is, niet zoals we zoëven bepaalden, is het op te vatten. In haar is het ene als het eenvoudige, onmiddellijke zijnde of als het wezen, het object gesteld, het andere echter als het onwezenlijke en het bemiddelde, wat daarin niet op zichzelf, maar door een ander is, Ik, een weten, dat het object slechts daarom kent, omdat het is, en dat kan zijn of ook niet zijn. Het object echter is het ware en het wezen; het is onverschillig of het gekend wordt of niet; het blijft als het ook niet gekend wordt. Het weten echter is niet, indien het object er niet is". (Hegel, o.c., p. 83-84; cursivering door Hegel, in eigen vertaling).

De mens heeft maar zekerheid omtrent het object omdat het er is, terwijl het weten kan zijn of ook niet zijn. Volgens

deze bezwaren is het weten en niet door het object : het weten kan er ook niet zijn als het object er is. Door het feit dat er een object bestaat, heeft men niet als vanzelfsprekend daarover een zintuiglijke zekerheid. Volgens Hegel is het weten echter wel bemiddeld door het object, en juist omdat het weten er niet kan zijn als het object er niet is ! Het object is dus wel noodzakelijke voorwaarde voor het weten, maar het weten is er niet doordat het object er is, het object bemiddelt dus het weten niet ! Hegel bedriegt. Onder de algemene benaming 'bemiddeling' laat hij het onderscheid tussen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde verdwijnen.

De wetenschappelijk-socialistische stellingen van Marx en Engels zijn ook in twee "dialectische" stellingen samen te vatten : 'geen socialisme zonder kapitalisme' en 'geen kapitalisme zonder socialisme'. De eerste, de materialistische stelling werd door Marx en Engels tegenover de utopische socialistenvr dedigd. Ze houdt in dat het kapitalisme als noodzakelijke, historische missie heeft de materiële basis voor een socialistische maatschappij te leggen. De tweede, de dialektische stelling houdt in dat door de voltooiing van het kapitalisme het socialisme als vanzelf zou komen. De synthese van deze twee stellingen is ook : wat er is, is de ontwikkeling. Op de ontwikkeling kan men dus vertrouwen, zij maakt alles in orde. Voor Hegel betekent dit woord 'ontwikkeling' bijna hetzelfde als god. Ontwikkelingsdenken is theologie. In de noodzakelijke voorwaarde van iets is ook de grond gelegd voor de totstandkoming van het beste ervan.

§ 13. Over het object van zuiver theoretisch weten

De vijfde filosofiekritische stelling handelt over het object van zuiver theoretisch weten. Ze werd reeds terloops bij de behandeling van de vier andere filosofiekritische stellingen besproken. De uitdrukking 'object' is zelf afkomstig uit de traditie van objectief weten.

Deze stelling is om twee redenen belangrijk.

Vooreerst is kritiek op een principe maar mogelijk vanuit de consequenties van dit principe, zoals deze zich in de maatschappelijke praktijk laten gevoelen. De consequenties van het zuiver theoretisch wetensideaal voor de maatschappelijke praktijk worden nu juist ervaren doordat onze maatschappij handelt op basis van een weten dat vervat ligt in en gevormd wordt door de moderne wetenschap. De moderne wetenschap realiseert juist het antiek ideaal van theoria naar de object-kant. In de moderne filosofie is er sprake van haar subject-kant. De filosofie van de subjectiviteit en de objectieve wetenschap zijn juist mekaars complement. De eisen die gesteld worden aan het 'subject', liggen juist in het perspectief van de objectiviteit : het zijn die eisen waaraan men moet voldoen, indien men naar objectiviteit streeft.

Ten tweede, wanneer de gevolgen van het zuiver theoretisch wetensideaal voor de gekozen en behandelde objecten niet worden aangegeven, zou men kunnen aanvoeren dat de kritiek zich zou beperken tot het aantonen van de subjectvoorwaarden die nodig zijn voor het theoretisch ideaal. Daarmee zou de schijn kunnen bestaan dat deze subjectieve voorwaarden nu eenmaal ongelukkig en lastig zijn, maar dat ze nu eenmaal voorwaarde zijn om een goed weten te verkrijgen. Het wetens karakter zelf van de objectieve wetenschappen zou niet in vraag worden gesteld. Het weten van het objectieve zou dan nastrevenswaardig kunnen zijn, ook al heeft dit ongelukkig de subjectie tot voorwaarde. Men heeft in de filosofie reeds de vervelende implicaties van het objectiviteitsideaal voor het subject aangeduid (bijvoorbeeld Max Weber, Marcuse, Habermas), maar men stelt meestal daarbij dat de objectieve wetenschap geneutraliseerd kan worden in functie van andere normen of waarden. Daarmee wordt echter

geëist dat men op het plan van het weten het objectiviteits-ideaal nastreeft, maar daarboven of daarbuiten nog hogere normen moet aanvaarden - normen die echter irrationeel zijn, daar objectiviteit gelijk gesteld wordt met rationaliteit. Reeds Plato heeft de objecten die in aanmerking komen voor de filosofie - het streven naar weten om te weten - gekenmerkt: zijn zogenaamde ideeën. Dit zijn wezenheden van het bestaande die gedefinieerd zijn door het feit dat het bestaande zonder deze wezensbepaaldheden niet kan bestaan noch gekend kan worden. Deze ideeën zijn reeds voorafbeeldingen van de wezensbepaling die door Spinoza afgewezen zal worden. Het bestaande wordt bij Plato reeds wezenlijk bepaald door het ten grondslag liggende. De individuele verschillen tussen de fenomenen kunnen dan opgeruimd worden. Wat eigenlijk wezenlijk kenbaar is, kan maar gezien worden door een bovenzintuiglijke blik. De "idea" is het geziene. De objecten van de theoria zijn wezenheden met trekken van algemeenheid die hen boven de werkelijkheid plaatsen. Theoria is metafysica.

Bij Aristoteles is het object van de filosofie het "ôn", het zijnde, d.w.z. eender wat, al wat hoe dan ook niet niets is. Filosofie wordt ontologie. Deze algemene bepaling wordt direct beperkt door de verdere eis dat de theoria zich moet bezighouden met het "malista epistēton", het in de hoogste mate kenbare. Dit wordt voor Aristoteles dan het wezen (ousia), dat later vertaald wordt als essentia of substantia, en uitdrukkelijk bepaald wordt als het ten grondslag liggende. Het laatste ten grondslag liggende (eschaton hypokeimenon, ultimum subjectum) zijn echter voor Aristoteles niet de ideeën, maar het is de eerste materie die bepaald is als een niet-zintuiglijke materie van alles, die binnen zichzelf volstrekt vormloos en daardoor juist vatbaar voor elke vorm is (cfr. de natuurwetenschappelijke 'energie'). Aristoteles was met de conclusie dat het wezenlijke het ten grondslag liggende is, zelf niet tevreden. Hij ontwikkelde deze gedachtengang juist om aan te tonen dat men toch niet zomaar het wezenlijke kan herleiden tot het ten grondslag liggende. Uitgaande van het theoria-ideaal kan men echter goed begrijpen dat het "malista epistēton", het in de hoogste mate kenbare, niet anders kan zijn dan het "eschaton

hypokeimenon", het laatste ten grondslag liggende, datgene waarzonder iets anders niet kan zijn. Bij elke vorm van weten zijn er toch nog "persoonlijk-subjectieve" tussenkomsten - in de moderne betekenis - nodig. Men onderscheidt alledaags nog tussen kat, koe en mens, maar alle hebben eenzelfde ten grondslag liggende, dat onafhankelijk van alle mogelijke veranderingen bestaat en daardoor juist het in hoogste mate kenbare is. Wat men als object van de zuivere theorie zoekt, is dus het absoluut onbepaalde van het absoluut ten grondslag liggende. Descartes bepaalt het object van het zuiver theoretisch weten ook als "omnia quae occurunt" (alles wat zich voordoet). Maar evenals Aristoteles beperkt hij in zijn tweede "regula" dit tot het in de hoogste mate kenbare. In zijn bekende twijfelbeschouwingen gaat Descartes juist na wat niet betwijfeld en niet geëlimineerd kan worden zonder dat men de zaak ook elimineert. Zo komt hij tot het wiskundige - maar dit handelt zelfs niet meer over de realiteit ! Het eerste werkelijk zekere is voor Descartes het "cogito". Descartes' twijfelbeschouwing is een hypokeimenon-redenering : hij zoekt de noodzakelijke voorwaarden op. Aan het einde van de tweede meditatie onderzoekt hij bijvoorbeeld wat eigenlijk en wezenlijk een stukje was is. Hij somt zijn zintuiglijke bepalingen op : het heeft een bepaalde vaste vorm, geur, kleur, klank, Maar wanneer men het in de nabijheid van vuur brengt, veranderen al deze zintuiglijke eigenschappen. Het enige wat dus wezenlijk is aan de was, is "quelque chose étendue et réflexible". Geen enkele zintuiglijke eigenschap lijkt wezenlijk aan was te zijn. In principe gebeurt in het modern-wetenschappelijk onderzoek niets anders dan wat Descartes in zijn experiment doet. Descartes onderscheidt wel twee soorten substanties, de "res cogitans" en de "res extensa". Deze zijn namelijk telkens ten grondslag liggend. Wat ligt echter aan beide substanties ten grondslag ? Aan alle substanties ligt het onbepaalde ten grondslag, dat onder de vorm van bijvoorbeeld denken of uitgebreidheid kan verschijnen (ook onder andere vormen zou dit ook kunnen, maar deze zijn niet voor de mens toegankelijk). Denken en uitgebreidheid zijn dus bepaalde onbepaalden. Spinoza wijst echter het "hypokeimenon" als wezensbepaling af

en dit juist omdat hij de substantie als hypokeimenon wil behouden (en de substantie kan juist volgens hem niet wezenlijk zijn)(zie § 11).

Hegel stelt in functie van het zuiver theoretisch wetensideaal juist het zijn als laatste object. Dit ten grondslag liggende moet echter door een dialectische kunstgreep als verklaringsbeginsel voor alles produktief gemaakt worden.

De hele westerse filosofie blijkt dus niet zo "rijk" maar eerder monotoon te zijn : over de principiële beslissingen, zoals bijvoorbeeld over het object dat onderzocht moet worden, heerst er bijna volstrekte overeenkomst.

*
* *
*

HOOFDSTUK II : WETENSCHAPSKRITIEK§ 14. Wetenschapskritische stellingen

De filosofiekritiek was geen doel op zichzelf; ze was van meet af aan als principe-exploratie en -kritiek aangevat, en juist naar die principes die de bestaande maatschappelijke praktijk ondersteunen. Daar we niet kunnen tevreden zijn met de bestaande maatschappelijke realiteit, zochten we juist de principes ervan op, om deze te wijzigen en zodoende ook de maatschappij te wijzigen.

De ouderwetse, antiek-filosofische principes zijn inderdaad nog exemplair en richtinggevend voor tenminste één maatschappelijk handlingsgebied, onze moderne wetenschap. De kritiek op de moderne wetenschap is ook een eerste stap naar een maatschappijkritiek. Het verband tussen de maatschappelijke praktijk en de filosofische principes moet namelijk langs onze wetenschap om gezocht worden : onze wetenschap is namelijk leidinggevend in de wereld waarin we leven.

In de wetenschapskritiek wordt dus een dubbele doelstelling nagestreefd. In verband met de filosofiekritiek wordt de vraag gesteld of onze moderne wetenschap wel een vanzelfsprekende, natuurlijke vorm van weten is. Is ze echter niet eerder een doelstelling met zeer vreemde motieven zodat ze niet een vanzelfsprekende, natuurlijke manier van weten zou zijn ? Dit impliceert de vraag of een ander weten mogelijk is. In verband met de maatschappijkritiek wordt hier de vraag voorbereid of de wetenschap wel op zichzelf een goede zaak is die in dienst staat van de bevordering van de menselijkheid, maar nu door het kapitalisme misbruikt wordt. Of is het niet eerder zo dat enerzijds het kapitalisme geen beter weten kan wensen, en dat anderzijds de wetenschap haar beste toepassing juist in het kapitalisme vindt ? Indien men de laatste vragen van elk kritisch perspectief zou kunnen staven, en men de levensvoorwaarden van de mensheid wil verbeteren, dan zou men principieel behoefte hebben aan een omvorming van ons type weten.

Marx schrijft in zijn tweede stelling over Feuerbach :

"De vraag of het menselijk denken zakelijke waarheid toe-

komt - is geen vraag van de theorie, maar een praktische vraag. In de praxis moet de mens de waarheid, dat wil zeggen werkelijkheid en macht, aardsheid van zijn denken bewijzen. De strijd over de werkelijkheid of niet-werkelijkheid van een denken - dat van de praxis geïsoleerd is - is een zuiver scholastische vraag." (Marx, Thesen über Feuerbach. MEW. 3; p. 5; cursivering door Marx; in eigen vertaling).

Hier wordt in grote trekken hetzelfde beoogd. Toch zijn er nog twee aanvullingen nodig.

Ten eerste, met de stelling dat de principes van een denken of een kennen kritisch bekeken moeten worden vanuit de toepassingen waartoe ze leidt, kan men het eens zijn. In Marx' uitspraak is er echter wel een vreemde dubbelzinnigheid. De vraag naar de waarheid van het denken is voor Marx geen theoretische maar een louter praktische vraag. De kennis die in tegenstelling staat tot de praktijk, is voor hem steeds theorie. Marx gebruikt het theoriebegrip dus niet in onze toegespitste betekenis, waarin juist (a priori) de theorie als het beste weten voor de praktijk gezien wordt. 'Theorie' staat bij Marx voor 'kennis'. De praktijk wordt daarentegen echter zelf een kenniskategorie: de waarheid van het denken hangt er immers van af. Marx lijkt dan ook niet naar de praktijk maar naar een praktisch weten te verwijzen. De waarheid van het denken kan tenslotte niet alleen door de kennis zelf maar moet door praktische kennis vastgesteld worden.

Ten tweede moet volgens Marx een denken alleen in de praktijk zijn waarheid, werkelijkheid, macht en "Diesseitigkeit" bewijzen. Daar Marx toch niet vasthoudt aan het theoretisch wetensideaal en zijn geïmpliceerde betekenis voor de praktijk, kan het voor hem toch niet volstaan dat een denken zijn waarheid bewijst doordat het in de praktijk werkzaam is, maar wordt het juist belangrijk welke invloed, werkzaamheid, macht en aardsheid dit denken vertoont. Het antiek-filosofisch wetensideaal bijvoorbeeld ruggesteunt principieel een verkeerd werkende maatschappij. Het is toch niet zo omdat dit denken inwerking heeft dat het daardoor noodzakelijk waar is.

Men kan niet aan principekritiek doen zonder betrekking te nemen op de konsekwenties die eruit voortvloeien. Loutere kritiek op de principes zelf is niet mogelijk. Deze kan steeds

geïntegreerd worden. Zo geeft bijvoorbeeld Aristoteles grif toe dat het zuiver theoretisch weten een goddelijk weten is; hij buigt deze tegenwerping juist tot een positief argument om. Zo weerlegde ook Hegel elke kritiek op het zuiver theoretisch wetensideaal; hij gaf aan Fichte toe dat de zuivere theorie tot contradicties leidt, maar hij ontkende de kritische waarde van deze tegenwerping. De enige mogelijkheid is vanuit de konsekwenties, soms ook vanuit de oorsprongen, te argumenteren. Indien men vanuit de maatschappelijke konsekwenties die door de individuen als negatief gevoeld worden, argumenteert, wordt de kritiek zo goed als overbodig. De filosofie krijgt zo een zeer grote rol in de praktijk toegewezen, want ten eerste zou ze verantwoordelijk zijn voor de principes die de wantoestanden in onze maatschappij funderen, en ten tweede, zou ze juist als taak hebben deze principes in vraag te stellen. Hier wordt nu zowel aan wetenschaps- als aan filosofiekritiek gedaan. Er wordt juist aan filosofiekritiek gedaan omdat er filosofische principes aan het wetenschappelijk onderzoek ten grondslag liggen. Filosofie wordt dus niet in de plaats van de wetenschap gesteld.

*

De zes wetenschapskritische stellingen luiden :

1. De moderne wetenschap, vanaf haar begin tot op heden, is overheerst door het objectiviteitsideaal, d.w.z. in de grond het antiek filosofisch wetensideaal. Ze streeft dit na en ze verwezenlijkt dit ook.

De motiveringsvraag voor dit streven stelt zich onmiddellijk op het vlak van de individuele 'subjectiviteit' van de wetenschappers zelf, en daar vindt men de drie vormen van motiveringen terug die we in het filosofiekritische deel besproken hebben. Ofwel stelt men naïef dat zo'n weten rechtstreeks leidt naar de mogelijkheid de natuur, de wereld en de mens te beheersen. Ofwel, bij iets meer bezinning, motiveert men zich door een dialectische 'draai' : natuurbeheersing door onderwerping, aanpassing aan natuurwetmatigheden. Ofwel motiveert men zich juist

door een niet-motivatie : langs deze weg van weten om te weten wordt weten überhaupt door de mens verkregen. Het is een menselijke natuurdrift objectieve wetenschap te verwerven. Natuurlijkheid als schijnmotivering. De naturalisering van het streven naar objectiviteit blijft doorwerken in de hedendaagse wetenschapsfilosofie. Langs deze weg kan echter de werkzaamheid van een objectief weten niet goed begrepen worden.

In feite, bewust of onbewust, gereflecteerd of niet, is nog steeds het antieke motief het motiverende. Over de feitelijke motiveringen hebben nu de neo-marxisten meer te zeggen dan de neo-positivisten.

Het objectiviteitsideaal blijft daadwerkelijk werkzaam; het wordt nagestreefd en verwezenlijkt. Hoe is deze stelling te bewijzen ? Het aanhalen van uitspraken van sommige wetenschapsmensen die deze stelling bevestigen, is geen voldoende bewijsmiddel, want er zijn dan weer anderen die dit niet doen. De fenomenale objectiviteit van de moderne wetenschap is echter niet betwistbaar : ze kan juiste voorspellingen doen onder precies omschreven omstandigheden, onafhankelijk van menselijke behoeften, belangen en doelstellingen. Als de voorspelling misloopt, kan men ook daarvan de oorzaak aanduiden. Het is onzin dit te betwisten. Maar gebeurt het nastreven van het objectiviteitsideaal nog steeds in functie van het antiek filosofisch wetensideaal ? Om objectiviteit te bereiken, moet men werken. Het vereist een hele geweldige inspanning die tijd, geld en werk opsloort. Het is dan ook ten zeerste onwaarschijnlijk dat men daadwerkelijk niet verwezenlijkt wat men nastreeft. Ook kan men het feit aanhalen dat men herhaaldelijk het objectiviteitsideaal als drijfkracht van de wetenschap heeft aangeduid. Het kan zijn dat er bij individuele wetenschapsmensen andere motieven spelen, maar deze motieven zijn echter zelf ondergeschikt aan de motieven van het zuiver theoretisch wetensideaal. (Een arbeider kan ook andere motieven hebben dan de kapitalist maar toch in een kapitalistische fabriek werken). Het zijn de maatschappelijk gedragen motieven van de bedrijvigheid waar het op aan komt.

Er bestaat een pseudo-neo-marxistische kritiek die beweert dat wetenschappelijk onderzoek gemanipuleerd wordt, en dat daarom

juist de wetenschap ook niet objectief is. Maar is het niet juist omdat alles objectief onderzocht wordt, dat juist de objectieve resultaten in willekeurige richtingen toegepast kunnen worden? Ook komen er opwerpingen van de kant van de moderne wetenschapsfilosofie tegen de objectiviteitsaanspraak van de moderne wetenschap. Deze wetenschapsfilosofie is echter zelf ontstaan uit een wijziging van het zuiver theoretisch wetensideaal (de naturalisering ervan door Locke). Ze weet niet meer hoe de objectieve wetenschap werkt. Ofwel heeft dan de wetenschapsfilosofie gelijk en is de wetenschap niet objectief, ofwel is de wetenschap wel objectief, maar begrijpt de wetenschapsfilosofie ze niet. De wetenschapsfilosofie zou dan mislukt zijn. Wat duidelijk is, is dat niet de wetenschapsfilosofie maar wel de wetenschap tot macht geworden is in onze maatschappij. De wetenschapsfilosofen geven zelfs toe dat ze sommige zaken uit de wetenschap niet begrijpen. Thomas Kuhn begrijpt bijvoorbeeld niet de wetenschappelijke vooruitgang, en Paul Feyerabend niet de wetenschappelijke methodologie.

De eerste stelling, die de grondstelling van de wetenschapskritiek is, wordt verder gestaafd door de vijf volgende stellingen, die juist deze grondstelling vooropstellen.

*

2. De wetenschap bereikt zo'n kennis van objectieve aard in principe nog steeds door een methode van herleiding van de verschijnselen tot hun noodzakelijke voorwaarden.

De wetenschappelijke methode is de methode van het ontdekken van invarianten in de gegevens door het beproeven van variatiemogelijkheden. Men reduceert de verschijnselen tot hun noodzakelijke voorwaarden (cfr. de vijfde filosofiekritische stelling). Men tracht in de gegeven verschijnselen door variatie na te gaan wat erin invariant blijft. De invarianties zijn juist de noodzakelijke voorwaarden van de verschijnselen: het is dat wat niet geëlimineerd kan worden, indien men de verschijnselen wil handhaven.

Bewijs: Alle methodes die er in de literatuur vanaf het begin van de moderne wetenschap beschreven werden, om aan objectieve

gegevens te komen, zijn met lichte wijzigingen dezelfde als de variatiemethode. Meestal wordt deze methode als inductie beschreven, soms ook als deductie. Zo spreekt Newton bijvoorbeeld over "deductio ex phaenomenis". Langs de "deductie" wordt steeds achterhaald waarzonder de fenomenen niet kunnen zijn. Zo is het in het bekende Sokrates-syllogisme de conclusie, de sterfelijkheid van Sokrates, de noodzakelijke voorwaarde van de beide premissen, alle mensen zijn sterfelijk en Sokrates is een mens. Newton merkt ook op dat men in de natuurwetenschappen geen hypothesen of verklaringsprincipes moet uitvinden. Een verklaringsprincipe is maar werkelijk, wanneer men ze uit de verschijnselen kan deduceren. Husserl gaf aan deze methode de naam "eidetische reductie of variatie". De methodebeschrijving van Descartes, aan de hand van zijn stukje was, blijft voorbeeldig voor elk wetenschappelijk experiment. Descartes wil namelijk ook maar achterhalen wat de onmisbare voorwaarden van een stukje was zijn. Bij alle wetenschappelijke observaties, experimenten, zelfs gedachtenexperimenten, wordt op dezelfde wijze gehandeld. De mathematisering van de resultaten is de uitdrukking van de vaste functionele verhoudingen die invariant blijven bestaan. De mathematisering staat helemaal in functie van een globale reductietendens : men wil het psychologische door de biologie, dit door de scheikunde, dit door de natuurkunde en dit laatste zelf door de wiskunde verklaren. Het globale reductionisme kent in de natuurwetenschap dan ook maar één materie, de energie, die de laatste noodzakelijke voorwaarde of het "eschaton hypokeimenon" is. Er is ook een tweede maar onrechtstreekse bewijsmogelijkheid. Alle pogingen van de hedendaagse wetenschapsfilosofie die de wetenschappelijkheid of de wetenschappelijke objectiviteit tracht te begrijpen, en die gebeurd zijn vanuit de "context of justification", zijn mislukt. De verificatie van de hypothesen draagt zelf niets meer bij tot de objectiviteit van de stellingen : het is een loutere zelfbevestiging. De objectiviteit is enkel maar bereikbaar in de "context of discovery" - door een "deductio ex phaenomenis" moet men teruggaan op de verbanden die noodzakelijk in de fenomenen voorkomen. De noodzakelijke voorwaarden waaraan een verschijnsel moet beantwoorden,

zijn als vanzelfsprekend eveneens onttrokken aan de relatieve, menselijke gezichtspunten, behoeften, belangen en doelstellingen; ze zijn dus objectief. De verschijnselen kunnen hun noodzakelijke voorwaarden niet omzeilen. De methode van reductie tot invarianties is feitelijk de methode waarin men uitdrukt hoe de "theoria" aan het "malista epistēton" komt; ze beantwoordt aan de eisen die het zuiver theoretisch weten voor zijn zelfverzekering vooropstelt. Deze eisen zijn ook geldig in het hedendaagse wetenschapsbedrijf. De tweede stelling wordt ook bevestigd door de volgende stellingen, die ze juist vooropstellen.

*

3. De werkelijkheidskennis van de wetenschap - voor zover ze die heeft - is dialectisch.

Het is een wetenschapsfilosofische bevinding dat de verificaties, die erop berusten uit hypothesen vooropstellingen af te leiden en ze aan de werkelijkheid te toetsen, alleen maar zelfbevestigingen opleveren. De hypothesen geven de gezichtspunten aan van waaruit de verschijnselen benaderd worden. De verificaties steten dan ook alleen maar op hetgeen de hypothesen rechtstreeks bevestigt of ten hoogste rechtstreeks ontkent. De wetenschappelijke hypothesen stellen de behandelde thematiek, de topiek vast. Verificatiemethodes lijken bedriegelijk en overbodig. Waarom spelen ze binnen de wetenschap nog zo'n rol ?

De reële verklaringswaarde van een objectief-wetenschappelijke theorie is slechts te funderen in een verificatiemethode die een dialectisch karakter heeft. Indien de fundamentele, objectief-wetenschappelijke methode enkel maar bestaat in het achterhalen van noodzakelijke voorwaarden, dan blijft de vraag open of daardoor ook de voldoende gronden worden aangeduid. Verklaaren is namelijk het aanduiden van oorzaken, dus van voldoende gronden. In een natuurwet wordt enkel maar gezegd : indien dit en dat plaatsvindt, dan moet dit volgens de volgende voorwaarden verlopen. De wetten blijven in de

ideële ruimte van de wiskunde hangen.

Hoe kunnen de noodzakelijke voorwaarden van een verschijnsel dit verschijnsel verklaren? Dat waarzonder zich iets niet voordoet, is niet dat waardoor het zich voordoet. De noodzakelijke voorwaarden van een verschijnsel zijn echter wel voldoende grond voor andere verschijnselen. De kunstgreep bestaat er dus in de oorspronkelijke verschijnselen door deze andere verschijnselen te vervangen. De verificatiemethodes hebben dan ook de functie datgene aan de verschijnselen te verklaren, wat aan hun voldoende gronden noodzakelijk moet aanwezig zijn. Het verschijnsel moet vervangen worden door zijn noodzakelijke voorwaarden. Men verklaart niets meer dan wat noodzakelijk uit de noodzakelijke voorwaarden voortvloeit. Wat men niet kan verklaren, wordt naar het rijk van de inbeelding of de alledaagse vooroordelen verwezen. De natuurwetenschap vertrekt dus wel uit de alledaagse leefwereld, maar wat ze verklaart, is nauwelijks als deze leefwereld herkenbaar. De wetenschap pretendeert wel dat ze de verschijnselen van de leefwereld verklaart, maar ze verklaart enkel een substitutie ervan. De nakomende verificatie verifieert wel dat iets voldoende grond voor iets anders is, maar deze voldoende grond is primair noodzakelijke voorwaarde van het oorspronkelijk verschijnsel. Door de wet van de vrije val wordt bijvoorbeeld niet de val van een appel verklaard - men weet niet waarom die appel valt - maar wel worden de verbanden aangeduid waaronder die appel valt. Newton stelde bijvoorbeeld zelf dat hij slechts wetten heeft achterhaald die in de planetenbeweging niet overtreden mogen worden. Hij heeft geenszins verklaard waarom de planeten en hun satelieten zich in dezelfde richting en in hetzelfde vlak bewegen. Tendentieel is de wetenschap dus dialectisch: men reduceert de verschijnselen tot hun noodzakelijke voorwaarden, en men stelt deze als voldoende gronden voor.

4. De kennis die de moderne wetenschap oplevert, is in principe - d.w.z. voor zover ze objectief is - kennis omtrent een eigenaardig gereduceerde wereld. Wat de wetenschap idealiter zou kunnen bereiken, is kennis van natuurwetten die overal en altijd en volstrekt onafhankelijk van menselijke gezichtspunten, belangen, behoeften en doelstellingen, bepalen wat is en wat gebeurt.

Het is dan ook te verstaan dat deze wetenschap primair natuurwetenschap (fysica) is, want de natuur wordt juist als dat aangezien wat volstrekt onbepaald en onafhankelijk is van de menselijke gezichtspunten, behoeften, belangen en doelstellingen. Maar, bestaat deze natuur? Bestaat ze onder de vorm van natuurwetten? Deze wetten gelden slechts onder voorwaarde dat men al het 'subjectieve' uitschakelt en ze onafhankelijk maakt van tijdelijke en plaatselijke omstandigheden. Bestaat zo'n wereld die los staat van menselijke medebepaling? Galileï's wet van de vrije val bijvoorbeeld, waarin gesteld wordt dat de snelheid van een vallend object onafhankelijk is van zijn massa, geldt alleen in een luchtledige ruimte. De fysische wetten vinden in de werkelijkheid niet plaats. Ze geven enkel maar een kern van wetmatigheid binnen andere omstandigheden aan, - een kern die echter nooit alleen optreedt. Zo ook geldt Marx' stelling dat de lonen de produktiekosten zijn om de arbeiders te voorzien in hun levensbehoeften, niet absoluut. De levensbehoeften worden namelijk wel medebepaald door cultuur, klimaat en andere omstandigheden.

Met het feit dat er sinds een half miljoen jaren op deze aarde mensen bestaan, die hun werkzaamheden en doelstellingen (gehad) hebben, houdt de moderne wetenschap principieel geen rekening. De mens-loze wereld bestaat niet. De wetenschap weet in feite niets af van de wereld zoals ze is, zoals ze medebepaald wordt door de mens. Talrijke werkelijkheden worden toch geschapen in functie van juiste of verkeerde menselijke doelstellingen, voorstellingen, behoeften en belangen. Deze bepalen toch mede wat er is en wat er gebeurt. Deze wereld, zoals ze medebepaald is door de menselijke existentie en het menselijk bewustzijn, noemde Husserl de leefwereld, waarin alles subjectief-relatief

geconstitueerd is. Juist over deze leefwereld is de wetenschap ignorant, onwetend. De objectieve wereld is maar een idee van de mensen - het is een menselijke voorstelling, die zoals alle andere voorstellingen ook werkzaam is. De objectieve wetenschap is theoretisch - in tegenstelling met praktisch - en hypothetisch : haar eigenlijke vooronderstelling is dat de wereld volstrekt onafhankelijk zou zijn van menselijke gezichtspunten, behoeften, belangen en doelstellingen. Men kan hiervoor twee bewijzen aanvoeren. We hebben, ten eerste, sinds 300 jaar een geweldige, gestadige groei van wetenschappelijke kennis (de laatste decennia zelfs versneld). Daarentegen groeien ook de wereldproblemen. De wetenschap kan zelfs verantwoordelijk gesteld worden voor een deel van de wereldproblemen (industrialisering, vervuiling, voedselschaarste, overbevolking). Ten tweede bestaat er een breuk tussen de mate van kennis van de natuurwetenschap en de mate van kennis op het vlak van economie, ecologie, politiek, moraal en pedagogie - of beter het niet objectief-constateerbare maar toch essentiële daarin. Binnen de economie weet men bijvoorbeeld geen oplossingen voor de crisis en heeft men geen economisch-politiek beleid. Men kent in de ecologie geen praktische mogelijkheden om de milieuproblemen op te lossen. In de politiek weet men op praktisch vlak ook geen uitweg voor de politieke wereldproblemen. In de moraal blijven de vragen wat men concreet zou moeten doen en hoe men levensmoeilijkheden oplost, zowel op globaal als individueel vlak, onbeantwoord. Echte doelstellingen in de pedagogische praktijk kent men ook niet.

*

5. Op basis van de methode van reductie van verschijnselen tot hun invarianties (eidetische methode) kan men daadwerkelijk ook de successen van de wetenschap begrijpen, namelijk als destructieve.

Zonder zelf een praktisch weten voor te stellen, heeft de objectieve wetenschap enorme praktische uitwerkingen, die men haar successen noemt. De superieure successen bij de toepassing

Van haar resultaten berusten op de door haar verschaft kennis omtrent mogelijkheden om onze leefwereld af te breken. Kennis van noodzakelijke voorwaarden is namelijk essentieel een kennis omtrent de mogelijkheden om de verschijnselen op te heffen. De superioriteit van de wetenschappelijke successen berust dus op hun destructief karakter. Maar, wat met de zogenaamde positieve toepassingen van de wetenschap? Is echter elke technische vooruitgang toe te schrijven aan een vooruitgang van de wetenschap? De stoommachine, de auto, het vliegtuig, en misschien zelfs de atoomenergie zijn louter technische uitvindingen. Jürgen Habermas beweert terecht dat er tot aan het einde van de negentiende eeuw geen invloed was van de wetenschap op de technische innovaties. Men kan misschien best een onderscheid maken tussen techniek en technologie. De techniek is een weten omtrent de geschikte, gepaste middelen om een gesteld doel te bereiken. De technologie is, omgekeerd, een weten omtrent mogelijke toepassingen, doelstellingen voor vooraf gegeven middelen of beter materiaal (dat verworven is los van vooraf gegeven doelstellingen). De successen van de toepassingen van wetenschappelijke resultaten kunnen in principe maar van technologische aard zijn, omdat juist de doelstellingen buiten het wetenschappelijk domein liggen: het "middel" is hier dus voorgegeven. De technologische toepassingen van de wetenschap zijn meestal van destructieve aard. Soms is dit destructief karakter juist gewenst; bijvoorbeeld in de geneeskunde - die wel een twijfelachtige plaats onder de objectieve wetenschappen inneemt - waar men juist op deze wijze een ziekte kan weg nemen. Juist door haar destructiviteit is de wetenschap superieur ten opzichte van andere kennisvormen: het is inderdaad zeer spectaculair en efficiënt om zaken te vernietigen.

De hele vooruitgang van onze moderne technologische ontwikkeling blijkt gebaseerd te zijn op de stelselmatige vernietiging en volledige uitputting van de grondstoffen van de aarde en op de uitbuiting van de mensen.

*

6. In de mate dat de objectieve ingesteldheid, ten gevolge van de gelijkstelling van rationaliteit met objectiviteit, zich kul-

tureel verantwoord in de gedragingen van de beschaafde mensen, blijft inderdaad het terrein van de objectiviteit zich mateloos uitbreiden. Een objectieve wereld bestaat misschien nog op Saturnus of een andere planeet; op de aarde is ze niet voorgegeven. Maar in de mate dat de mensen zich objectief gedragen, hun gezichtspunten niet meer wensen te handhaven, hun eigen behoeften niet meer willen bevredigen (maar slechts consumeren wat er geproduceerd wordt), hun belangen niet meer behartigen en hun doelstellingen ontkennen, in die mate wordt onze wereld een objectieve natuurwereld. De mens is zodanig vrij dat hij zijn eigen vrijheid kan wegcijferen. De moderne menswetenschappen, die de exacte natuurwetenschappen als voorbeeld nemen, proberen nu juist al het persoonlijk-'subjectief'-relatieve objectief te benaderen. Men probeert nu van buiten af onze eigen belangen, behoeften en doelstellingen vast te leggen en te bepalen. Men probeert een soort ontwikkeling van de behoeftenstructuren te beschrijven, die onafhankelijk van de menselijke individuen zal plaatsgrijpen. Deze waanzin dringt ook door in de gedragingen van de mensen. Overal neemt de neiging toe zijn eigen gedraging alleen maar te bekijken als iets wat men kan constateren en waaraan men zich moet overlaten, alsof het iets objectiefs zou zijn dat zich afspeelt buiten onze eigen verantwoordelijkheden en beslissingen. Hierin bestaat de eigenlijke aliënatie : zichzelf beschouwen als iets objectiefs. Deze passiviteit berust duidelijk op het objectiviteitsideaal en de daarmee gelijkgestelde rationaliteit, die zich overal in onze cultuur manifesteert.

*

* *

HOOFDSTUK III : MAATSCHAPPIJKRITIEK

§ 15. Maatschappijkritische stellingen

In het geheel van de grondslagenkritiek staat juist het verband dat in de maatschappijkritiek aangeduid wordt, centraal : het verband tussen het kapitalisme en de objectieve wetenschap, die, zoals we gezien hebben, filotheorie is.

Er is een nauw verband aantoonbaar tussen wat kapitalisme is en het type weten wat nagestreefd en verwezenlijkt wordt in de moderne, objectieve wetenschap, die juist geleid wordt door het antiek ideaal van zuiver theoretisch weten. Het kapitalisme is een verschijnsel dat op een duidelijk historisch aanwijsbare manier in onze westerse beschaving ontstaan is. Dit te beweren gaat tegen Marx in, die juist meent dat het kapitalisme een noodzakelijke fase in de evolutie van de mensheid is. De bewering is hoopgevend, want als het kapitalisme een historisch ontstaan heeft, kan het ook historisch afgeschaft worden. Volgens Marx echter heeft het kapitalisme een noodzakelijke historische missie die het moet vervullen, voordat het als vanzelf verdwijnt. Het kapitalisme is voor hem een noodzakelijke fase voorafgaand aan het socialisme. Geen socialisme zonder kapitalisme. Marx' stelling is onhistorisch : hij overschat een metafysische visie op de geschiedenis die volgens hem teleologisch is.

Het kapitalisme is zodanig verstrengeld met de westerse wetensideeën, dat het zo is dat, zolang we over geen ander type weten beschikken, we niet anders weten te handelen dan kapitalistisch. Deze bewering is minder hoopgevend, want we moeten eerst een ander soort weten hebben, voordat we het kapitalisme kunnen afschaffen. Dit blijkt nu bijna een louter intellectueel probleempje te worden en niet zomaar één van macht. Weten is wel nog geen macht, maar men heeft geen macht zonder weten.

Het is wenselijk het kapitalisme af te schaffen. Het failliet staat nu al vast en daarmee eveneens dat van de westerse beschaving. Het failliet van het kapitalisme is vast te stellen in het mislukken van de historische missie die Marx en Engels het toegeschreven hebben. Ze hechtten nog veel geloof aan hetgeen het kapitalisme - tenminste dialectisch door het overschrijven van haar eigen basis - tot het verwezenlijken van

het socialisme zou kunnen bijdragen. Indien men blijft vasthouden aan de antieke idee van zuiver theoretisch weten, mislukt de afschaffing van het kapitalisme. Marx en Engels blijven vasthouden aan de grondideeën van de westerse filosofie en de daarin gefundeerde moderne wetenschap. Niettegenstaande beschikken we misschien reeds over het gewenste weten, echter zonder dat we er de naam van weten aan geven.

*

In de maatschappijkritiek worden volgende vijf stellingen verdedigd :

1. Het type van rationaliteit van het kapitalisme is hetzelfde als dat van het theoretisch wetensideaal.

Tegenwoordig is de stelling verspreid dat de moderne wetenschap goed en voortreffelijk is en ze de beste vorm van rationaliteit voorstelt, maar dat ervan misbruik gemaakt wordt door het kapitalisme. Maar, van dezelfde wetenschap wordt min of meer hetzelfde gebruik gemaakt in de zogenaamde socialistische landen. Is een ander gebruik ervan mogelijk ?

Het kapitalisme kan voor zijn doeleinden geen ander en beter weten wensen dan dat wat de moderne wetenschap oplevert, en de moderne wetenschap kan geen betere toepassing hebben dan in het kapitalisme. Volgens Aristoteles is het zuiver theoretisch wetensideaal streven naar weten om te weten, - d.w.z. streven naar een weten dat afziet van alle praktische doelstellingen en belangen, die beantwoorden aan behoeften van sterfelijke, menselijke wezens - juist zo zou men het beste weten verwerven voor de praktijk. Voor de praktische doelstellingen streeft men best naar een weten dat juist ervan afziet. Dit laat zich in de moderne wetenschap ook gevoelen in de onverschilligheid voor de bestudeerde objecten. Marx karakteriseert kapitalisme juist als dat economisch systeem dat onvoorwaardelijk de produktie om de produktie bevordert onder systematische minachting en verwaarlozing van alle menselijke behoeften - tenzij deze behoeften bevredigd moeten worden voor de ontwik-

keling van de produktie -; dit is juist de beste weg om in de behoeften van de individuen te voorzien. De produktie die principieel afziet van de menselijke behoeften is de beste om deze behoeften te bevredigen.

Aan het kapitalisme en de moderne wetenschap ligt dus eenzelfde vorm van rationaliteit ten grondslag : als je iets wil hebben, moet je het niet najagen. Het kapitalisme is de praktische verwezenlijking van de antieke filosofie langs de moderne wetenschap om. Marx' voorstelling van het kapitalisme verschilt op dit vlak niet veel van die van de burgerlijke apologeten van het kapitalisme. Ook door hen wordt de idee verdedigd, dat de produktie om de produktie de beste weg is voor de behoeftenbevrediging. Het verschil tussen Marx en de burgerlijke apologeten is dat deze laatsten menen dat vanaf een bepaald ogenblik - het jaar 1946 - de behoeftenbevrediging evenredig verloopt met de ontwikkeling van de produktie om de produktie. Marx en Engels meenden echter dat deze ontwikkeling van de produktie om de produktie steeds een verdere pauperisering zou meebrengen, tot op het ogenblik dat het kapitalisme overgaat in het socialisme, en het door het kapitalisme ontwikkelde produktieapparaat in dienst wordt gesteld van de overvloedige behoeftenbevrediging van de mensheid. Het principe blijft bij beiden dus hetzelfde : de produktie om de produktie, waarbij men de menselijke behoeften minacht en verwaarloost, is primair noodzakelijk. Zo schrijft Marx in zijn "Theorien über den Mehrwert", die het vierde boek van "Das Kapital" moesten vormen :

"Ricardo beschouwt terecht, voor zijn tijd, de kapitalistische produktiewijze als de voordeligste voor de produktie überhaupt, als de voordeligste voor de vooruitgang van de rijkdom. Hij wil de produktie om de produktie, en dat is juist. Indien men zou beweren, zoals sentimentele tegenstanders van Ricardo gedaan hebben, dat de produktie niet als dusdanig het doel mag zijn, dan vergeet men, dat produktie om de produktie niets anders betekent dan ontwikkeling van de menselijke produktiekrachten, dus ontwikkeling van de rijkdom van de menselijke natuur als doel op zichzelf. Stelt men, zoals Sismondi, het welzijn van de enkelingen tegenover dit doel, dan beweert men dat de ontwikkeling van de soort tegengehouden moet worden, om het welzijn van de enkelingen te verzekeren, dat dus bijgevolg geen oorlog gevoerd mag worden, waarin enkelin-

gen in ieder geval kapitaal (Sismondi heeft slechts gelijk tegenover de ekonomen, die deze stelling verhelen, loochenen). Dat de ontwikkelingen van de bekwaamheden van de soort Mens, alhoewel ze eerst op kosten van de meerderheid van de mensen-individen en van hele mensenklassen tot stand komt, tenslotte dit antagonisme doorbreekt en samenvalt met de ontwikkeling van het afzonderlijk individu, dat dus de hogere ontwikkeling van de individualiteit slechts door een historisch proces gekocht wordt, waarin de individuen opgeofferd worden, wordt niet begrepen, afgezien van de onvruchtbaarheid van zulke stichtelijke beschouwingen, daar de voordelen van de soort in het mensenrijk zoals in het dieren- en plantenrijk zich steeds doorzetten ten koste van de voordelen van de individuen, terwijl deze voordelen van de soort samenvallen met de voordelen van bijzondere individuen, die tevens de kracht van deze bevoorrechten vormen.

De onverbiddelijkheid van Ricardo was dus niet alleen wetenschappelijk eerlijk, maar voor zijn standpunt wetenschappelijk geboden."

(Marx, Theorien über den Mehrwert, MEW. 26.2, p. 110-111; cursivering door Marx, in eigen vertaling).

David Ricardo is een Engels ekonoom die als de hoofdvertegenwoordiger van de klassieke burgerlijke politieke economie gezien mag worden. Marx heeft veel van hem overgenomen. Sismondi is een Zwitserse ekonoom en historicus, die het kapitalisme "vanuit een kleinburgerlijk standpunt" (Lenin) bekritiseerde.

Uit het citaat blijken duidelijk de stoïcijnsobjectief-wetenschappelijke opvattingen van Marx. Het kapitalisme wordt door Marx niet alleen binnen zijn eigen kapitalistisch kader goedgekeurd, maar ook geeft Marx aan het kapitalisme een historisch noodzakelijke taak: indien met het socialisme wil, moet men de uitbuiting bevorderen. Het type rationaliteit van het kapitalisme komt overeen met het type rationaliteit van de objectieve wetenschap.

*

2. Het type praktijk van het moderne kapitalisme, van de moderne wetenschap en van de antieke filosofie is hetzelfde. Aristoteles kenmerkte dit door het begrip "energeia", Pascal door "divertissement".

Aristoteles stelde het zuiver theoretisch wetensideaal niet alleen als de hoogste vorm van weten maar ook als de beste levensvorm voor. Hij onderscheidde twee grondvormen van praktijk, namelijk 'ergon' en 'energeia'. 'Ergon' - dat etymologisch verwant is met

het Nederlandse 'werk' - is een activiteit die haar doel buiten zichzelf heeft en dan ook eindigt wanneer dit doel bereikt wordt, bijvoorbeeld het bouwen van een huis. 'Energeia' - een neologisme van Aristoteles - is een activiteit die haar doel in zichzelf heeft, en in principe dus eindeloos kan doorgaan; bijvoorbeeld musiceren of zelfs leven. Deze activiteiten worden omwille van het ermee bezig zijn beoefend. Aristoteles' ethica heeft als grondvraag : wat is het werk van de mens, wat is de functie van de mens. Om deze vraag te beantwoorden gaat hij dan uit van het principe dat het beste waartoe iets in staat is wel zijn specifieke taak moet zijn. Bij de planten is dit het voortplanten. Bij de dieren is dit het waarnemen en het zich bewegen ('televisie' en 'toerisme'). Het specifieke van de mens is dat hij zijn verstand gebruikt. Dit kan dan nog om twee redenen, namelijk om de plant-aardige en dierlijke functies beter te vervullen, of om het verstand zelf te gebruiken. Het laatste doel van het leven moet volgens Aristoteles een doel zijn dat doel op zichzelf is en geen doel buiten zichzelf nodig heeft. Zo is dan ook het meest specifieke en de hoogste levensvorm voor de mens : zijn verstand gebruiken om zijn verstand te gebruiken. Aristoteles' ethica eindigt dan ook met de imperatief : filosofer !

In het begin van de moderne tijden merkte Blaise Pascal op dat een activiteit die poogt een activiteit te zijn die een doel op zichzelf is en geen doel buiten zichzelf nog nodig heeft, in feite een gewone doelmatige activiteit is waarin echter de verhouding van doel en middel omgedraaid is. Dit noemt hij "divertissement" ("verstrooiing", "afleiding"). Het doel wordt hierin middel, en het middel doel. De aristocratische jager bijvoorbeeld is in feite niet geïnteresseerd in het wild, maar enkel in het jagen. De buit blijft echter wel een noodzakelijk voorwendsel voor het jagen. Dit geldt ook bij het spel. Het doel is bij het "divertissement" niet helemaal afwezig; het doel is tot middel geworden van het middel dat tot doel geworden is. Het doel dat tot middel geworden is, is een voorwendsel. Bij het kaartspel is het geldwinnen een tot middel geworden doel.

Pascal bekritiseerde met zijn divertissement-begrip het antiek filosofisch ideaal. De eigenlijke ambitie van de antieke filosofie is het verwerven van een godgelijk en onsterfelijk bestaan. Daar-

voer moet men zijn eigen sterfelijkheid verdringen; men mag er niet aan denken. Dit is niet eenvoudig. Daarvoor is een bijzondere soort activiteit nodig, namelijk het "divertissement", dat juist van de menselijke sterfelijkheid afleidt en een schijn van onsterfelijkheid oplevert. Een sterfelijk wezen ziet alles in rechtstreekse middel-doel-verhoudingen, en weet dat elke beslissing een stap naar de eigen dood is.

Met deze kritiek richtte Pascal zich ook, alhoewel vanuit een zogenaamd christelijk perspectief, tegen de wetenschapsbeoefening (in zijn tijd). In het kennisbedrijf - zowel door Aristoteles als door Descartes gepropageerd - komen alleen die objecten in aanmerking die dienen om het weten om het weten te bevorderen. Het onderwerp van het onderzoek is bijkomstig; waar het op aankomt, is de wetenschappelijkheid ten toon te spreiden. Locke motiveerde uitdrukkelijk zijn kennisbedrijf door het te vergelijken met de jacht. In het technologisch productieproces staan ook de doelstellingen niet primair, maar worden ze achteraf slechts op de verworven "middelen" gekleefd. Barry Commoner toonde aan dat de stijging van 50% van het B.N.P. van de U.S.A. in de jaren van de "affluent society", niet heeft plaats gevonden op het gebied van de voedselvoorziening, kleding of huisvesting, maar wel op het gebied van de scheikunde, petrochemie, electriciteit en andere energie. De kwaliteit van de produkten 'veranderde' echter wel. Het eindeffect - wat er geproduceerd wordt aan gebruikswaaren - is hetzelfde gebleven; alleen het kankergezwel van de moderne technologie is in het productieproces tussengeschakeld. De produkten die in het kapitalisme geproduceerd werden, moeten tenminste nog de schijn hebben dat ze dienen ter bevrediging van menselijke behoeften. Om deze schijn op te houden bestaat er zelfs een hele industrietak : de publiciteit. De menselijke behoeften komen slechts in aanmerking als voorwendsel om kapitaal te produceren. Het kapitalisme is namelijk het economisch systeem waarin het kapitaal tot principe gemaakt is. Het onderscheid tussen kapitaal en geld is geen kwestie van kwantiteit, maar juist van de uiteindelijke doelstelling van de circulatievorm die de waren (W) en het geld (G) in de ruil aannemen. De onmiddellijke en normale circulatievorm is : W-G-W. Men verkoopt een waar om een andere waar te kopen en deze te consumeren. De kapitalistische circulatievorm is : G-W-G'. Men koopt een waar om ze later tegen

een hogere som te verkopen. Dit is namelijk de oorspronkelijke som (G) vermeerderd met de meerwaarde, die er in het kapitalisme bijkomt door de uitbuiting van de menselijke arbeidskracht. De kapitalistische circulatievorm is de middel-doel-omgedraaide vorm van de onmiddellijke circulatievorm. Marx noemde het kapitalisme ook een spel.

*

3. De heersende vorm van maatschappelijke activiteit - het divertissement - wordt gekenmerkt door het feit dat ze illusoir, parasitair en destructief is.

Door het divertissement kan men zich van zijn eigen sterfelijkheid laten afleiden, maar de onsterfelijkheid is toch niet bereikbaar. Men sterft toch. Het divertissement berust op een illusie. Dit zou men als een tegenargument tegen het zuiver theoretisch wetensideaal kunnen aanvoeren, maar dit haalt niet veel uit. Aristoteles gaf dit namelijk toe maar repliceerde dat men tenminste zolang men bestaat dan toch leeft alsof men onsterfelijk is. Ook kan men ter verdediging van het zuiver theoretisch wetensideaal aanvoeren, zoals bijvoorbeeld Marx doet, dat het gaat om de menselijke soort, om het "Gattungswesen", en niet om het menselijk individu, dat blijft voortbestaan.

Pascals beslissende tegenargument is echter het volgende : het divertissement is wel een activiteit waarin de verhouding tussen doel en middel is omgedraaid, maar het eigenaardige is dat deze activiteit het doel als een voorwendsel niet kan missen. Het divertissement blijft in de grond afhankelijk van een daarnaast bestaande doelmatige activiteit. De wetenschap blijft afhankelijk van de onwetenschappelijke, voorwetenschappelijke leefwereld. De technologie moet hoe dan ook het gebruik van de middelen aanpassen aan doelstellingen. Het kapitalisme moet zijn waren afzetten; de waren moeten een schijn van nuttigheid bezitten. Het divertissement kan maar blijven bestaan door dat het van een doelmatige activiteit profiteert. Wanneer men 's avonds ter ontspanning en voor de gezelligheid een glas bier gaat drinken, dan moet men gewerkt hebben (of anderen hebben doen werken) om dat glas bier te betalen, en het bier moet zelf geproduceerd worden. Het divertis-

sement moet dus bestendig steunen op doelmatige activiteiten; het is parasitair. Het divertissement als levensactiviteit is enkel maar bereikbaar voor een klasse die zich ontslaat van doelmatig werk en parasitair voortleeft op een klasse die doelmatig werkt. Het is ook een activiteit die middelen massaal verslindt zonder dat het aan een werkelijk doel beantwoordt. Als men iets verbruikt ten voordele van het bereiken van een bepaald doel dan is men produktief; maar als men iets verbruikt voor niets, zonder een bepaalde doelstelling, dan is men destructief. Nu worden de menselijke arbeidskracht en de grondstoffen van de aarde uitgebuit om een produktie uit te breiden die nog meer grondstoffen en arbeidskracht nodig zal hebben. Het perfecte beeld van onze maatschappij is het Frans-Engelse parade-vliegtuig 'Concorde' dat bijna enkel nog zijn eigen brandstof kan vervoeren. Ook de atoomreactoren die nooit meer energie zullen opleveren dan die ze nodig hebben om gebouwd en in gang gehouden te worden, zijn illustratief voor onze maatschappij.

*

4. Pascals 'divertissement'-begrip is het beste begrip om de aliënatie te begrijpen. Wat in onze maatschappij aliënatie is, valt te begrijpen als verloochening en opzijzetting van eigen menselijke doelstellingen en medezeggenschap in hetgeen gebeurt en is, ten voordele van onderwerping aan zogenaamde natuur- en ontwikkelingsprocessen.

In zijn "Parijse Manuscripten" heeft Marx daarentegen gemeend dat de aliënatie juist bestaat in de verloochening van de vrije activiteit - dit is volgens hem een activiteit die niet in dienst staat van een andere behoefte dan zichzelf, dus juist een diverterende activiteit.

Een arbeider wordt wel gedwongen tot divertissement, ofwel werkt hij nog doelmatig maar wordt zijn activiteit onder een overkoepelend divertissement geplaatst. Hij werkt vooreerst voor zijn loon dat hem in staat moet stellen verder op dezelfde manier te werken. Wat hij maakt, is voor hem ondergeschikt; hij zoekt slechts een werkgelegenheid. Er moet wel iets doelmatigs geproduceerd worden,

want het kapitalisme moet 'ongelukkig' nog gebruikswaaren produceren. De eigenlijke aliënatie bestaat in de vernietiging van de doelmatige arbeid. Het spel is juist het voorbeeld van dit divertissement; het doel is slechts een voorwendsel om te spelen. Het kapitalisme is een gruwelijk spel.

*

5. Het kapitalisme is zinloos.

Deze stelling is anti-marxistisch, want Marx geeft nog teveel zin aan het kapitalisme. Reeds in 1844, in zijn "Parijse Manuscripten" stelt Marx herhaaldelijk de vraag waarmee hij in zijn hele oeuvre worstelt : welke zin heeft in de ontwikkeling van de mensheid de herleiding van het grootste gedeelte van de mensheid tot abstracte arbeidskracht ? Deze herleiding zal hij later met een term van Louis Blanc kapitalisme noemen. Marx stelt dus voorop dat kapitalisme een zin heeft. Of het wel een zin heeft, komt als vraag bij Marx niet op. Het kapitalisme is binnen zichzelf een volstrekt absurd systeem : de behoeftenbevrediging wordt er ondergeschikt aan de produktie ter wille van de produktie. Daardoor zou echter een produktieapparaat ontworpen worden dat in de behoeftenbevrediging van iedereen overvloedig zou kunnen voorzien en zo zou men dan een humane maatschappij kunnen opbouwen. Voor de opbouw van een humane maatschappij moet men dus volgens Marx eerst overvloedig in de behoefte van iedereen kunnen voorzien. De historische taak van het kapitalisme is dan ook de opbouw van z'n produktieapparaat. Eer het kapitalisme deze taak heeft vervuld, is het utopisch, zinloos en onwetenschappelijk, een revolutie te willen maken en het socialisme te willen opbouwen. Als het kapitalisme zijn taak vervuld heeft, zal het bijna als vanzelf overgaan in het socialisme. Marx heeft misschien wel de enig mogelijke zin van het kapitalisme aangeduid, maar heeft het kapitalisme werkelijk deze zin ?

Marx beantwoordt de vraag naar de zin van het kapitalisme door middel van de dialectica : de zinloosheid van het kapitalisme heeft als zin om te slaan in een zinvol gefundeerde menselijke maatschappij. De dialectica was Hegels reddingsmiddel voor het zuiver theoretisch wetensideaal. Kapitalisme is misschien als dusdanig het

resultaat van de dialectische speculatie, dat het afzien van de doelstellingen in het weten het beste weten oplevert voor een doelmatige praktijk. Hebben we werkelijk in het kapitalisme te maken met een fase in de ontwikkeling van de mensheid? Is het zo dat alles reeds op voorhand vastligt en vanzelf afloopt? Misschien berust het kapitalisme op een loutere vergissing: de verwaarlozing van ons voordeel zou de beste weg ter verwezenlijking ervan zijn. Marx en Engels stelden: "geen kapitalisme zonder socialisme" en "geen socialisme zonder kapitalisme". Dan zouden beide echter, volgens de beschouwingen bij de wezensdefinitie van Spinoza, verschijningsvormen van hetzelfde zijn! Wat in beide stellingen bedoeld is, is de ontwikkeling van de mensheid. Het kapitalisme heeft een noodzakelijke taak in de ontwikkeling van de mensheid: zonder kapitalisme is geen socialisme mogelijk. De verwezenlijking van deze noodzakelijke voorwaarde is volgens Marx en Engels ook voldoende voor het ontstaan van een socialistische maatschappij. Er is geen kapitalisme zonder socialisme mogelijk. Het kapitalisme blijft echter nu evolueren; het blijkt nergens tot een socialisme te leiden. De stelling van Marx en Engels blijft een dialectische speculatie. Daarbij hebben de socialistische revoluties juist plaatsgevonden in een onderontwikkeld of niet ontwikkeld kapitalisme. Bovendien ziet het er niet zo uit dat het kapitalisme werkt op de manier van een redelijke arbeider, die werkt om zijn taak te beëindigen. Het werkt op de manier van een functionaris: het blijft steeds maar nieuwe voorwendsels - krisissen - voortbrengen om te blijven bestaan. De idee van een kapitalistische opbouw van het produktieapparaat dat in de behoeften van de mensen overvloedig kan voorzien, is ten zeerste betwifelbaar. Wat kan men in dienst van de mens overnemen uit het kapitalisme? Het kapitalisme produceert enkel goederen die gekenmerkt worden door hun doelmatigheid, vlugge slijtage en hun onmogelijkheid om in de werkelijke behoeften van de mensen te voorzien. Hoe wil men het kapitalistisch produktieapparaat omschakelen? Er valt niets om te schakelen; het moet gewoon afgeschaft worden. Marx heeft nog veel te veel geloof gehecht aan het kapitalisme: in zijn absurditeit, die hij ook erkend heeft, wil hij nog een zin zien. Marx is de laatste en radikaalste spreker van de filosofie van Europa. Hij is de Aristoteles van de negentiende eeuw.

Men zou kunnen vrezen dat hier gepleit wordt voor een utopisch socialisme. Dit is zo maar niet in een of andere vorm van irrationaliteit, maar op basis van rationaliteit. Zijn niet eerder het wetenschappelijk socialisme en onze traditionele wetensbegrippen irrationeel ? Men zou de problematiek van de rationaliteit helemaal opnieuw moeten aanvatten.

*

* *

BESLUIT

Als besluit wordt hier in zeven punten aangeduid waarmee en hoe men opnieuw moet beginnen. Dit zijn alternatieven voor de principes die juist gevonden werden als verantwoordelijk voor de wan-toestanden die er in onze wereld heersen.

1. In contrast met wat onderworpen werd aan kritiek en wat achterhaald werd als oorzaak van de wan-toestanden in onze tijd, is een nieuw idealisme mogelijk en noodzakelijk.

Dit nieuwe idealisme staat wel in tegenstelling met het oude, dat gekenmerkt werd door een opvatting van verheven idealen - vrijheid en geestelijke oppermacht van de mens. Het nieuwe idealisme bekijkt echter de vrijheid negatief, namelijk als verantwoordelijkheid. Dit is geen ideaal, maar een lastige aangelegenheid, waarmee onze medeverantwoordelijkheid bedoeld is voor wat er is en wat er gebeurt op de aarde, waar de mens nu eenmaal werkzaam is. Dit idealisme is mogelijk, indien het waar is dat de kwalen van onze beschaving terug te brengen zijn op een bepaalde feitelijke en historische beslissing die door mensen is genomen. Indien het dus niet een noodzakelijke fase in de ontwikkeling van de mensheid maar een beslissing is die gemotiveerd werd, dan bestaat de mogelijkheid om ervan los te komen. De geschiedenis legt juist getuigenis af van de menselijke vrijheid. De mensen onderwerpen zich min of meer bewust aan de wetmatigheden van onmenselijke wezens. Zij ontkennen hun eigen menselijkheid. Indien onze beschaving een menselijke vergissing is, dan kan men ze corrigeren. Het werkelijk bestaande opvatten als het objectieve zonder menselijke medebepaling, is een vergissing. De wereld wordt medebepaald door de mensen, d.w.z. door het menselijk bewustzijn.

Het perspectief van een nieuw idealisme is een kans, tegen de zogenaamde universele materialistische ontwikkeling die vastligt in onwrikbare wetten, maar ook een noodlot : we kunnen er ons niet onttrekken door ons te onderwerpen aan de ontwikkeling of aan de natuurwetten of onze verantwoordelijkheid af te wenden op groepjes "duivels" (joden, terroristen, fascistten, Walen, kapitalisten,...). Ook het fascisme berust op het wetenschappelijk ontwikkelingsobjectivisme; het is een konsekwente doortrekking

van de wetmatigheden van het darwinisme.

Het gaat niet langer op dat we de verantwoordelijkheden op anderen afschuiven. Wij zijn medeverantwoordelijk.

2. We zijn verantwoordelijk voor onze eigen onbeslistheid. Het eigenlijke foutieve en gevaarlijke van het zuiver theoretisch wetensideaal bleek dit te zijn dat aanpassing, objectiviteit, theoretische wetenschap gezien werd als de weg naar vrijheid en menselijkheid. We moeten daartegenover een nieuwe beslistheid vinden. Aanpassing is wel iets dat in zekere mate nodig is : de mens heeft zijn condities. Aanpassing is echter als dusdanig geen middel tot zelfbepaling en bevrijding. Aanpassing is de prijs die men betaalt aan een noodzaak. De mens staat bestendig voor de keuze : ofwel verkiezen we de aanpassing, de inschikkelijkheid, de onderwerping die ons rust geeft en ons veilig laat 'leven'; ofwel kiezen we voor zelfbepaling als we onszelf willen verwezenlijken en verwerklijken. Het is dus de keuze tussen rustig houden of risico's nemen, zelfbehoud of behoefte aan zelfbepaling. Het zelfbehoud verkrijgt men het best door af te zien van alle menselijke en individuele zelfbepalingen. Deze behoefte aan zelfbepaling kan zo groot zijn dat men niet terugschrikt voor de dood. Zo waren de Viëtnamezen bereid een groot gedeelte van hun bevolking op te offeren. De leuze van de Franse Revolutie was "liberté, égalité, fraternité ou la mort". Tussen deze twee fundamentele strekkingen, behoeftetendensen in de mens is door hem niet meteen en voor altijd maar van geval tot geval te kiezen.

Men moet een einde maken aan het westerse dubbele spel, waarin men meent dat juist door het nastreven van het zelfbehoud de zelfbepaling het best gediend is.

3. Opzeg aan het adres van het theoretisch ideaal op het vlak van het weten. Besliste breuk met het ideaal van het weten om het weten en van de objectiviteit.

Dit moet geschieden niet omdat dit ideaal feitelijk niet realiseerbaar is - we menen dat dit juist wel gebeurt - maar omdat het niet in ons belang is. We hebben belang bij een reëel weten. Het weten dat de moderne wetenschap ons verschaft, is een weten omtrent een fysische wereld die meer trekken van metafysische dan van na-

tuurlijke aard heeft.

Ook gedragingen waaruit zou blijken dat ze volgens het theoria-ideaal gebeuren, zouden gebannen moeten worden. Men moet blijven naar het "waarvoor" vragen. Het praktische nut van het onderzoek moet onmiddellijk de prioriteit gegeven worden. De bruikbaarheid van het onderzoek mag niet bestaan in de loutere verrijking van de wetenschap zelf. De centrale vraag moet zijn : bruikbaar waarvoor ?

4. In tegenstelling tot een theoretische ingesteldheid moet men een ingesteldheid hebben die aanvaardt bij het streven naar weten te vertrekken van menselijke gezichtspunten, behoeften, belangen en doelstellingen. Men moet niet trachten deze "subjectiviteit" te doorbreken, maar men moet ze aanvaarden. Indien men in een dergelijk perspectivisme van het weten rationeel wil blijven, dan moet men zijn gezichtspunten, belangen en doelstellingen verantwoorden. In plaats van de objectiviteit als rationaliteitsnorm, hebben we nu behoefte aan een weten dat 'subjectief' en verantwoord is. Elke rationaliteit, ook de objectiviteit, hangt van haar verantwoording af. Elk perspectief, - ook het objectieve als het perspectief van het perspectiefloze - moet zich verantwoorden. Men moet de topische waarheid van het onderzoek aanduiden. De topische waarheid (topos is Grieks voor plaats, thema), die de juistheid van het thema aangeeft, moet onderscheiden worden van de apofantische waarheid (apofansis betekent oordeel, propositie), die de juistheid van een bewering onder een gesteld thema aangeeft. De apofantische waarheid hangt af van het feit of de bewering wel gaat over de behandelde topiek. Zo is op de vraag "hoe laat is het ?" het antwoord " $2 \times 2 = 4$ " onzinnig, ook al is deze laatste bewering ontegensprekelijk waar. Als waarheid de overeenstemming is van een uitspraak met zijn onderwerp, dan staat dit onderwerp toch ter discussie. Alle discussies gaan in veel mindere mate over de vraag of het gezegde propositioneel waar is, maar veeleer over de vraag of het wel juist daarop aankomt, of het behandelde onderwerp wel het juiste is. Men moet ter zake zijn en spreken over het punt waar het op aankomt. Deze eis heeft verregaande en revolutionaire gevolgen voor het onderwijs. Het belang van de topische waarheid zou moeten erkend worden in tegenstelling tot een dogmatisme dat meent dat alles onderzocht moet worden en het dus onverschillig is welk ob-

jeet, men eerst anderszins. Men moet de bekende theoretiek maatschappelijk verantwoorden.

5. De prioriteit die in de traditie aan bepaalde onderwerpen, namelijk de meest kenbare, werd gegeven, moet ook worden afgewezen. Het meest kenbare was het wezenlijke, het streng algemene, het invariante, het fundamentele, het hypokeimenon. Het gevolg van deze traditionele prioriteit is dat in ons wetenschapsbedrijf het feitelijk-werkelijke gegevene steeds meer gedegradeerd wordt tot een louter voorbeeld van wezensalgemeenheden. Men verwerft kennis over algemeenheden die niet werkelijk zijn. De oorlog in Viëtnam wordt als voorbeeld gesteld voor een algemene theorie, in plaats van uit te gaan van het feit dat er in Viëtnam oorlog was. Het is wel zo dat we in het kennisbedrijf noodgedwongen afhankelijk zijn van algemene begrippen; deze zijn namelijk reeds noodzakelijk door het gebruik van de taal gegeven. Dit is echter een noodtoestand: ze zouden slechts gehanteerd mogen worden in de mate van het onvermijdelijke om het feitelijke aan te duiden. Het weten brengt alles terug tot grotere algemeenheden. Zo kan de vraag "wat is de geschiedenis" op twee manieren beantwoord worden. Men kan een wezensbepaling van het fenomeen "geschiedenis" trachten te geven door aan te duiden wat noodzakelijk aanwezig moet zijn overal waar geschiedenis plaatsgrijpt. Maar, is er niet slechts één geschiedenis van de mensheid? De eigenlijke vraag is toch: "wat is er in de geschiedenis gebeurd?" Men zou zich moeten afkeren van het wetensbedrijf dat zich afkeert van de feitelijke gegevens en gebeurtenissen. Men heeft meer een historisch dan een mathematisch weten nodig.

6. Op het vlak van de economie zijn het de instrumenten die eenzelfde functie hebben als de wezensbegrippen in het wetensbedrijf. De verwerving ervan mag geen doel op zichzelf zijn. Men meent nu in de economie dat de ontplooiing van de middelen als doel op zichzelf en losgemaakt van elke andere doelstelling de beste weg is om juist deze andere doelstellingen te realiseren. Men moet ook op economisch en technologisch vlak eerst naar de doelstellingen vragen en juist in functie daarvan daarna naar de middelen. Zo blijkt België bijvoorbeeld te exporteren om te

kunnen importeren. Maar wat importeert België ? Juist de middelen om de export op gang te houden. Bij het evidente doel van de economie - de menselijke behoeftenbevrediging - valt nog in aanmerking te nemen dat een behoefte op zichzelf niet bestaat, dat het steeds een 'behoefte om te' is. Zo heeft men behoefte aan een pen om te schrijven, of behoefte aan water en brood om te leven. Een behoefte vervalt juist als ze niet gebonden is aan een 'om te'.

Om een of ander werk aan te vatten, doet men er goed aan bij voorbaat uit te kijken naar de vereiste middelen om dit werk te verwezenlijken. Dit houdt iets in van divertissement en theoretische afstandelijkheid. Deze afstandelijkheid is een soort redelijkheid maar ze blijft nog steeds in verhouding tot het gestelde doel. Nu werd echter deze relatieve prioriteit tot een fundamentele en universele prioriteit gemaakt.

7 Al het voorgaande kan samengevat worden als een eis tot doelmatigheid. Doelmatigheid moet echter onderscheiden worden van efficiëntie, dat een omzetsverhouding aangeeft tussen een middel en zijn resultaat, zonder rekening te houden met de gestelde doeleinden : hoe produceert men het meest en het vlugst met de minste inspanning ?

Doelmatigheid is het beste voorschrift voor hen die naar geluk zoeken. Het woord geluk komt van het woord lukken, slagen. Men krijgt maar geluk wanneer men slaagt in een taak. Het inzicht in, het toegewezen krijgen van, en het realiseren van een doelmatige taak geeft het geluksgevoel. Op de vraag "wat is geluk ?" kan men geen algemeen antwoord geven. Het geluk is klein, ogenblikkelijk, tijdelijk en hangt af van de verwezenlijking van redelijke doelstellingen.

De geldigheid van dit hele betoog hangt op de eerste plaats niet af van de beschouwingen die men erover maakt, maar eerder van wat men ermee kan doen. Het bekijken en toezien waartoe dit allemaal kan dienen, brengt niets op. Men moet het zelf in de praktijk omzetten.

*

* *

*

Inhoudstabel

<u>INLEIDING</u>	p.	1
§ 1. Filosofie is principiële kritiek op wantoestanden		2
§ 2. De menselijke vrijheid als een vooropstelling van de filosofie als kritiek		7
§ 3. Geschiedenis als ervaringsgrond voor de filosofie		9
§ 4. Grondstelling van de kritiek van de grondslagen van onze tijd		15
<u>HOOFDSTUK I : FILOSOFIEKRITIEK</u>		16
§ 5. Filosofiekritische stellingen		16
§ 6. Aristoteles motiveert het zuiver theoretisch wetensideaal op een hoogst vreemde manier		30
§ 7. Descartes ontdekt de subjectie van de "mens" als voorwaarde voor het realiseren van het zuiver theoretisch wetensideaal		36
§ 8. De vier mogelijke oplossingen voor de contradictie tussen de realiseringsvoorwaarde en de motiveringen voor het zuiver theoretisch wetensideaal		57
§ 9. Locke tracht het zuiver theoretisch wetensideaal te redden door de antieke motieven ervan prijs te geven		62
§ 10. De fenomenologie als een hedendaagse tegenpositie en de wetenschapsfilosofie als een bevestiging van Lockes naturalisering en onbegrip van het objectief wetenschapsbedrijf		71
§ 11. Spinoza tracht het zuiver theoretisch wetensideaal te redden door de motiveringen ervoor te herinterpreteren		79
§ 12. De dialectische hoofdstroming in de hedendaagse filosofie bouwt op Spinoza voort		90
§ 13. Over het object van het zuiver theoretisch weten		97
<u>HOOFDSTUK II : WETENSCHAPSKRITIEK</u>		101
§ 14. Wetenschapskritische stellingen		101
<u>HOOFDSTUK III : MAATSCHAPPIJKRITIEK</u>		113
§ 15. Maatschappijkritische stellingen		113
<u>BESLUIT</u>		124

EXCURSI :

- I. Filosofie als kritiek en het feiten-normen-vraagstuk (ad §§ 1-3)
- II. Aristoteles, Metaphysica A, 982b-983a12, in de vertaling van Herman De Ley (ad § 6)
- III. Over Aristoteles' vrijheids- en Marx' vervreemdingsbegrip (ad § 6)
- IV. Het goddelijk-volmaaktheidsbegrip (ad § 6)
- V. Specifieke bezwaren tegen de eenheidswetenschap (ad § 7.1)
- VI. Descartes' godsbewijs en de negatief-kritische taak van de filosofie (ad § 7.3)
- VII. De topika en het probleem van de bewijslast (ad § 9)

Excursus I : Filosofie als kritiek en het feiten-normen-vraagstuk (add §§ 1-3)

In de verantwoording van de revisiefilosofie ten opzichte van de explicitatiefilosofie komt het feiten-normen-vraagstuk, het feiten-waarden-vraagstuk aan bod. De taak van de filosofie - wat een norm is - wordt verantwoord door een noodtoestand - die een feit is. Meestal poneert men echter dat normatieve oordelen nooit afleidbaar zijn uit feiten. In het bijzonder werpt men hier tegen dat wij reeds positieve normen nodig hebben om een noodtoestand vast te stellen en er kritiek op te geven. Deze tegenwerpingen zijn echter betwistbaar.

De filosofie gaat uit van noodtoestanden, d.w.z. van oorspronkelijke negatieve ervaringen die een verregaande uitbreiding genomen hebben (honger, dorst, behoeftigheid, ontbering, beroving, eenzaamheid). Al deze ervaringen zijn zo oorspronkelijk dat ze geen positieve normen nodig hebben om ervaren te kunnen worden. Anders zou men slechts honger kunnen voelen wanneer men weet wat welgevoed-zijn betekent. Of bij een foltering zou een gefolterde dan alleen pijn voelen wanneer hij ook de positieve norm kent van niet gefolterd te worden, en juist niet wanneer hij enkel gepijnigd en vernederd wordt. Is het niet eerder omgekeerd zo, dat de positieve norm slechts ontstaat uit de ontkenning van de negatieve ervaringen? Anders zou iemand die met een bepaalde pijn geboren is, deze nooit voelen, omdat hij de positieve toestand die als norm geldt, niet kent. Wanneer men de positieve normen prioritair stelt ten opzichte van negatieve ervaringen, dan drijft men toch de spot met de noodlijdenden. Zelfs elke mogelijkheid van empirisme, van werkelijke ervaringen wordt zo geloofchend. Wel groeit de gevoeligheid voor noodtoestanden, wanneer men weet dat die niet noodzakelijk zijn, dat het geen natuurtoestanden zijn. Dit besef ontstaat niet direct gevoelsmatig, maar vindt eerder plaats op het vlak van het bewustzijn, van de kritische reflectie. De filosofie kan er daarom ook toe bijdragen, de gevoeligheid en de ontevredenheid van de mensen ten opzichte van de wan-toestanden te vergroten.

Waarop is de stelling gesteund, dat normen niet gebaseerd kunnen worden op feiten? Kan men uit het feit dat pornografie seksueel prikkelt, geen norm afleiden? Integendeel, men kan hieruit zelfs twee normen afleiden, namelijk, ten eerste, indien men seksuele prikkels wil aanwakkeren, dan moet men pornografie verspreiden; en, ten tweede, indien men seksuele prikkels niet wilt aanwakkeren, mag men pornografie niet verspreiden. Men zou kunnen opwerpen dat dit slechts hypothetische normen (indien...) zijn; maar dan zou de basisstelling enkel maar over absolute normen gaan. Wat zijn dan deze absolute normen? Kants categorische imperatief bijvoorbeeld, die hij juist van elke hypothetische norm scheidt, luidt: "Handel steeds op zo'n manier dat de maxime van uw handelwijze als grondslag (principe) van een algemene wetgeving beschouwd kan worden!" Maar, bijvoorbeeld het principe "je mag niet liegen" is maar een absolute norm... als men moreel wil handelen. Elke absolute norm is daarom nog steeds een hypothetische! Wat zou dan een echte absolute norm kunnen zijn? Dit zou een norm

zijn die zich vanzelf en overal in de handelwijze van de mensen zou doorzetten, zelfs zonder dat zij daartoe zouden beslissen; een norm dus, die men nooit zou kunnen overtre- den. Dit is echter een natuurwet en geen morele norm. Morele normen zijn dus steeds hypothetisch. Het gaat steeds om keuzen die gemaakt moeten worden. In ons voorbeeld van de pornografie gaat de keuze tussen een geestelijk verrijkte seksualiteit bij het toelaten van pornografie, en de seksua- liteit beperkt tot een louter voortplantingsmechanisme - bij het verbieden ervan. Is in feite het gevecht met het feiten-normen-vraagstuk geen poging om de morele problema- tiek uit te schakelen ?

•

Excursus II : Aristoteles, Metafysica A; 982b19 - 983a12,
in de vertaling van Herman De Ley
(ad § 6)

"Bijgevolg, aangezien zij wijsgerig zijn geworden om te ontsnappen aan de onwetendheid, is het duidelijk dat zij het weten nastreven ter wille van het kennen, en niet ter wille van enig praktisch nut.

De feiten zelf staven dat. Het was pas toen ongeveer alle levensnoodzakelijkheden voorhanden waren, evenals de dingen die het leven gemakkelijker en aangenaamer maken, dat dit soort inzicht gezocht begon te worden. Het is derhalve duidelijk dat we die kennis niet zoeken met het oog op enig verder praktisch nut, maar dat zij de enige 'vrije' wetenschap is, in dezelfde zin als we ook de mens die ter wille van zichzelf bestaat en niet ter wille van een ander, 'vrij' noemen; alleen zij, inderdaad, bestaat ter wille van zichzelf. Daarom zou men ook terecht kunnen menen dat de verwerving ervan de mens te boven gaat. De menselijke natuur is immers in velerlei opzicht onvrij, zodat, om met Simonides te spreken, 'alleen een god dat voorrecht kan genieten', terwijl het voor een man onbetamelijk is, niet de wetenschap te zoeken die op zijn niveau ligt. Als, en ik zeg wel : als de dichters gelijk hebben en het goddelijke van nature afgunstig is, dan ligt het voor de hand dat die afgunst daarop in de eerste plaats slaat, en dat al wie in dat verband de perken te buiten gaat, een ongelukkig lot beschoren is. Maar het goddelijke kan niet afgunstig zijn, maar, zoals het spreekwoord zegt, 'de zangers vertellen veel leugens'. Evenmin mag men geloven dat er een andere wetenschap is die eerbiedwaardiger is dan zij. De meest goddelijke is immers ook de meest eerbiedwekkende, en goddelijk zal ze wel op twee manieren zijn, en zij alleen : die welke een god bij uitstek zal bezitten, en ook die welke betrekking heeft op de goddelijke zaken, die wetenschap is goddelijk. Welnu, zij alleen heeft deel aan die twee kenmerken. God blijkt immers tot oorzaken van alles te behoren en een soort beginsel te zijn; bovendien zal alleen wel een god, of hij in de hoogste mate, zulke wetenschap bezitten. Bijgevolg zijn alle andere wetenschappen weliswaar levensnoodzakelijker dan zij, maar is er geen enkele die edeler is".

Excursus III : Over Aristoteles' vrijheids- en Marx' vreemdingsbegrip

(ad § 6)

In de motivering van het zuiver theoretisch wetensideaal gaat Aristoteles met zijn vrijheidsbegrip blijkbaar over naar de praktische dimensie van het menselijk leven. Vrijheid is een praktisch-ethisch probleem. De ethica is volgens Aristoteles geen leer over moeten, plichten en zonden ...; de ethische vraag is volgens hem : "Wat moet de mens doen ?", "wat is het werk (ergon) van de mens ? wat is de 'functie' van de mens ?". Alle menselijke organen hebben een functie, en ook de mensen hebben binnen de maatschappij hun specifieke taken. Wat is echter de functie van de mens zelf ? Wat beginnen we met ons leven ?

Een opwerping tegen een streven naar weten om te weten, dat een echt vrij weten is, is dat deze vrijheid in tegenstelling staat tot de knechtschap waaraan de mens van nature onderworpen is. Waarom, welke onvrijheid dwingt ons echter een weten ter wille van het gebruik na te streven ? Wat treedt als hinderpaal op om een weten ter wille van het weten zelf na te streven ? De mens is geen god. Hij is sterfelijk; hij heeft namelijk een lichaam waardoor hij aan allerlei soorten afhankelijkheden en behoeften onderworpen is en waardoor hij interessen heeft, belangen moet verdedigen en doelstellingen nastreven. Het is onze "geboortigheid" die ons ertoe verplicht, weten ter wille van een of ander gebruik te zoeken (het Griekse 'physis' betekent letterlijk 'groei, opgroeien', het Latijnse 'natura' komt van het werkwoord 'nasci', dat 'geboren worden' betekent). De moderne opwerping, dat objectief weten moeilijk verkrijgbaar is omdat de mens nu eenmaal vooringenomen is en zijn bepalingen niet allemaal kan uitschakelen bij het verwerven van kennis, is dus in feite een oeroude gedachtengang.

De vrijheid is bij Aristoteles geen morele vrijheid in de zin van vrije wil en menselijke verantwoordelijkheid, maar ze wordt door hem verstaan als vrijheid van behoeften. Voor Aristoteles is een mens die werkt in dienst van zijn eigen behoeften reeds iemand die werkt in dienst van iemand of iets anders. Zo'n mens is volgens hem niet vrij. Maar zijn mijn lichamelijke behoeften dan niet mijn behoeften ? Het zijn toch behoeften die ik voel. Aristoteles gebruikt een vreemd begrip van vrijheid en verknechting, van identiteit van een mens.

Dit vrijheidsbegrip is werkzaam gebleven tenminste tot bij Marx, die grondig Aristoteles had gelezen. In zijn zogenaamde "Parijse Manuscripten" heeft Marx het over de aliënatie (Entfremdung, vervreemding) - een begrip dat hij van Hegel en Feuerbach overgenomen heeft. Het wezen van de mens is volgens Marx produktieve arbeid. Gealiënerde arbeid is arbeid die het wezen van de mens ontkent.

"Hij (de gealiënerde arbeid) is daarom niet bevrediging van een behoefte maar alleen een middel om behoeften buiten haar te bevredigen. De vreemdheid van de arbeid komt op zuivere manier naar voren uit het feit dat men zodra er geen fysieke of andere dwang meer bestaat, de arbeid ontvlucht als de pest". (Marx, Oekonomisch-

philosophische Manuskripte, 1844, MEW., Ergänzungsband I, p. 514, in eigen vertaling)

Arbeid is dus volgens Marx enkel dan niet gealiëneerd als ze niet in dienst staat van een behoefte buiten de arbeid zelf, als ze slechts voor zichzelf nagestreefd wordt. Niet-gealiëneerde arbeid noemt Marx juist met een Aristotelisch begrip vrije arbeid. Marx stelt daarbij het fysieke als dwang voor. "Uiteindelijk verschijnt de uiterlijkheid (= gealiëneerd karakter) van de arbeid voor de arbeider hierin dat het niet zijn eigen arbeid is, maar die van een ander, dat de arbeid niet hem toebehoort, maar een ander". (Marx, o.c., p. 514, in eigen vertaling)

De best gekende voorstelling van gealiëneerde arbeid - namelijk het toebehoren ervan aan een ander, de kapitalist - is voor Marx slechts een uiteindelijke verschijningsvorm. 'Verschijnen' betekent voor Marx gevolg zijn, konsekventie zijn, van secundaire aard, een oppervlakteverschijnsel zijn. Het feit dat de arbeider binnen het kapitalisme niet voor zichzelf maar voor een ander werkt, is voor Marx het gevolg van het feit dat de arbeid omwille van een behoefte en niet voor zichzelf gedaan wordt. Marx besluit voorlopig zijn analyse van het begrip 'vervreemde arbeid' met de woorden :

"Het begrip van de gealiëneerde arbeid (het gealiëneerde leven) hebben wij natuurlijk als resultaat uit de ontwikkeling van de particuliere eigendom verkregen. Maar bij analyse van het begrip blijkt dat de particuliere eigendom, ook al doet hij zich voor als de grond, de oorzaak van de gealiëneerde arbeid, er in werkelijkheid veeleer de konsekventie van is, evenals de goden oorspronkelijk niet de oorzaak maar het gevolg van de menselijke verstandsbegoocheling zijn. Later slaat deze verhouding in een wisselwerking om". (Marx, o.c., p. 520, in eigen vertaling)

Marx onderlijnt hier uitdrukkelijk dat de private eigendom slechts een verschijningsvorm, een gevolg van de gealiëneerde arbeid is. Hierdoor onderscheidt Marx zich juist van de economen van zijn tijd, die juist de private eigendom als eerste axioma van hun theorie stelden. Het is volgens Marx niet zo dat de arbeid vervreemd is, doordat de kapitalisten de arbeidsprodukten van de arbeiders afnemen, maar juist omgekeerd : de gealiëneerde arbeid heeft tot gevolg dat de kapitalisten de arbeiders van hun arbeidsprodukten kunnen vervreemden, en dit juist omdat de arbeiders werken ter wille van de vervulling van een behoefte en niet ter wille van de arbeid zelf. Indien, zoals Marx beweert, de private eigendom het gevolg is van de gealiëneerde arbeid, d.w.z. van een activiteit die niet om zichzelf bedreven wordt, hoe kan men dan de private eigendom afschaffen ? Niet door het opheffen van de private eigendom alleen - het is slechts een noodzakelijk gevolg. Men moet eerst de gealiëneerde arbeid opheffen, d.w.z. men moet dus de vrijheid in de zin van vrijheid van behoeften bereiken. Dit is mogelijk door de bevrediging van alle behoeften ruimschoots bij voorbaat veilig te stellen en dit door een produktieapparaat op te bouwen dat daarin kan voorzien. Voor het bouwen van zo'n produktieapparaat heeft men kapitaal nodig.

en dit verkrijgt men niet zonder uitbuiting, dus niet zonder kapitalisme. Het is dan ook een van de basisstellingen van Marx dat het kapitalisme de noodzakelijke weg is om het socialisme op te bouwen. Het kapitalisme heeft een historische taak; men moet er zich dan ook volgens Marx, niet tegen verzetten in naam van de vrijheid, de rechtvaardigheid of andere utopisch-socialistische idealen. Alle socialistische landen hebben echter deze materialistische stelling van Marx verwaarloosd : ze werden niet opgebouwd op grondslag van een voldoende ontwikkeld produktiesysteem.

Marx' voorstellingen van aliënatie zijn duidelijk verwant met Aristoteles' merkwaardige begrip van vrijheid : de menselijke vrijheid zou daarin bestaan dat men 'verlost' zou zijn van zijn eigen menselijke behoeften. Gealiëneerde arbeid zou volgens Marx arbeid zijn die ter wille van de vervulling van een behoefte wordt ondernomen. In het eerste boek van "Das Kapital" - zijn laatste afgewerkte grotere geschrift - lijkt Marx losgekomen te zijn van dit arbeidsbegrip en ziet hij menselijke arbeid juist gekenmerkt door zijn doelmatigheid.

*

Excursus IV : Het goddelijk volmaaktheidsbegrip

(ad § 6)

De westerse godsbegrippen worden hierdoor gekenmerkt dat ze een vrij bestaan in de vorm van onbehoeftheid als het hoogste ideaal poneren. Ze zijn gekenmerkt door de volmaaktheidsidee waarin het beste van de natuur - de eeuwigheid, de alomtegenwoordigheid, de onraakbaarheid, ... - en het beste van de mens - de liefde, de wil, het bewustzijn, het weten, ... - verenigd zijn. Is het niet een bedrog te stellen dat het beste van de mens met het beste van de natuur verenigbaar is? Feuerbach schrijft in § 14 van zijn verhandeling "Das Wesen der Religion", die in 1845 verschenen is en waar Marx en Engels in hun Feuerbach-kritiek geen kennis van genomen hadden :

"Het hogere vereist het lagere, niet omgekeerd, om de eenvoudige reden, dat het hogere iets onder zich moet hebben, om hoger te staan. En hoe hoger, hoe meer een wezen is, des te meer vereist het ook. Niet het eerste wezen, maar het recentste, laatste, afhankelijkste, behoeftigste, meest samengestelde wezen is juist daarom het hoogste wezen, zoals ook in de vormingsgeschiedenis van de aarde niet de oudste, eerste gesteenten, de leien en granietgesteenten, maar de laatste, jongste producten, de basalten en dichte lava's, de zwaarste, de gewichtigste zijn. Een wezen dat de eer heeft, niets te vereisen, heeft ook de eer, niets te zijn. Maar ja, de christenen hebben er immers verstand van, uit niets iets te maken"

(Ludwig Feuerbach, Das Wesen der Religion, in Gesammelte Werke, deel 10, hrsg. Werner Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin, 1971, p. 17; cursivering door Feuerbach; vertaling door Marcel Martens)

Voor Feuerbach is het hoogste bestaande wezen de mens. De mens is een laat natuurproduct. De ontwikkeling van zo'n wezen stelt veel voorop. Bijgevolg is dat wezen zeer zeldzaam; het is bijna tegennatuurlijk. Ons bestaan is aan talrijke voorwaarden verbonden; het is daarom zeer gemakkelijk af te breken. Omdat de mens het meest volmaakte wezen is, is hij het meest kwetsbare, het meest afhankelijke en het meest behoeftige wezen. Zijn onze menselijke volmaaktheden - liefde, wil, bewustzijn, ... - niet juist afhankelijk van onze kwetsbaarheden, afhankelijkheden en behoeftigheden? Is de gevoeligheid van de mens niet juist ook zijn sterkste kant? We kunnen ons met ons bewustzijn iets tegenwoordig stellen; we kunnen door onze ervaringen uit het verleden voorzien wat er in de toekomst kan gebeuren. Als we ons engageren, maken we ons kwetsbaarder: het lot van de anderen treft ons mede. Wie zich niet engageert, is echter al halfdood: een televisiecamera neemt zelfs nog beter 'de' gebeurtenissen waar. Het streven naar weten om te weten en de daarmee verbonden goddelijke volmaaktheidsidee zijn niet zomaar vanzelfsprekend en natuurlijk. Het zijn typisch westerse verschijnselen.

Excursus V : Specifieke bezwaren tegen de eenheidswetenschap
(ad § 7.1.)

Behalve de algemene bezwaren die men tegen het streven naar het zuiver theoretisch weten kan aanvoeren, kan men tegenover de eenheidswetenschap meer specifiek nog de volgende formuleren.

Ten eerste bestaat deze eenheidswetenschap toch al lang : het is de wiskunde die als gemeenschappelijke basis en streefdoel van alle wetenschappen erkend wordt. Als echt wetenschappelijk worden toch de wiskunde en de gemathematiseerde natuurwetenschappen geïdealiseerd en als zodanig de andere 'wetenschappen' voorgehouden.

Ten tweede, zijn al onze wetenschappen niet reeds al te eenvormig en hebben we ze zo wel nodig ? De wiskundige formules in de andere wetenschappen zijn toch maar triviale afspiegelingen van de reeds bestaande formules van de zuivere wiskunde zelf. Hebben we niet eerder een specialisering van de wetenschappen naar zakelijke betrokkenheid en werkelijke, menselijke problemen nodig ?

*

Excursus VI : Descartes' godsbewijs en de negatief-kritische
 taak van de filosofie
 (ad § 7.3)

Het is zeer gemakkelijk apriori en dogmatisch te stellen dat godsbewijzen niet kunnen kloppen. Dit zou dan de averechtse anti-modernisten-eed zijn, die in 1910 door paus Pius X werd voorgeschreven en die eiste dat men onvoorwaardelijk geloofde in de mogelijkheid, een rationeel bewijs voor het bestaan van god te leveren.

Men zou bijvoorbeeld specifiek tegen Descartes' godsbewijs kunnen opwerpen dat de godsidee natuurlijk door mij zelf gemaakt is : god is slechts een extrapolatie door de mens gemaakt uitgaande van de menselijke volmaaktheden en de volmaaktheden van de natuur. Descartes zou hier echter op antwoorden : deze bewering vooronderstelt echter dat we onszelf als onvolmaakt moeten kennen - we bezitten de volmaaktheden van de natuur, zoals eeuwigheid en onaanraakbaarheid, niet -. Dit idee van eigen onvolmaaktheid veronderstelt echter dat we in ons ook de idee hebben van een grotere volmaaktheid. Deze idee kan - zoals Descartes juist in zijn godsbewijs met gebruikmaking van zijn causaliteitsprincipe aanduidt - niet van onszelf komen, maar wel van zo'n volmaakt wezen buiten ons. We hebben deze volmaaktheidsidee dus reeds voordat we onze eigen onvolmaaktheid 'ontdekken'.

Eenzelfde redeneerwijze ligt ten grondslag aan de gedachte dat elke kritiek steeds positieve normen vooronderstelt - een tegenwerping die soms tegen de idee van een filosofie als negatieve, zakelijke kritiek wordt gemaakt. Dit argument is dus theologisch van oorsprong. Als namelijk deze idee van de noodzaak van voorafgaande positieve normen waar is, dan klopt Descartes' godsbewijs ! Dit is echter niet zo. Een mens heeft geen enkele norm nodig om zijn onvolmaaktheden te beseffen; de mens kan ook zonder zo'n norm pijn en honger lijden en ongelukkig zijn. Negatieve ervaringen bezitten hun eigen oorspronkelijkheid. De positieve normen worden maar daaruit - door ontkenning ervan - gemaakt.

Als men stelt dat het positieve prioritair is, dan zoekt men dit positieve van meet af aan slechts op het vlak van de reflectie en niet op het vlak van de negatieve ervaringen. Men moet echter geen schoenmaker zijn, om te voelen dat een schoen niet past en pijn doet. Men moet ook geen kok zijn om te proeven dat de soep te zout en niet eetbaar is.

De negatieve kritiek is rechtmatige kritiek. Het principe van de constructieve kritiek was ook een nazi-beginsel. Men moet niet weten hoe iets beter te doen om iets slecht te mogen vinden. Men moet juist eerst het slechte ervaren en onderzoeken waar het principieel moet veranderen.

Excursus VII : De topika en het probleem van de bewijslast
(ad § 9)

Het probleem van de bewijslast is een probleem van de topika. De topika is een verwaarloosde en miskende tak van de logika die als specifiek domein heeft, de thema's die behandeld moeten worden of de vragen die gesteld moeten worden. De kernvraag van de topika is de vraag wat de vraag is, de vraag welk thema er aan bod moet komen. Ook de vraag wie iets moet bewijzen, behoort tot de topische problematiek. De bewijslast heeft steeds hij die iets positiefs beweert. "Affirmanti occumbit probatio". Het is echter niet steeds gemakkelijk vast te stellen wie iets positiefs beweert. In het vrijheidsprobleem bijvoorbeeld wordt meestal de bewijslast toegeschreven aan wie die beweert dat de mens vrij is. Maar betekent vrijheid niet verantwoordelijkheid en is dit juist niet een hoogst onaangename aangelgenheid? Is de onverantwoordelijkheid niet eerder een positieve bewering, en heeft dan niet juist hij die beweert dat de mens onvrij is, de bewijslast?

Excursus I: Filosofie als kritiek en het feiten-normen-vraagstuk
(ad §§ 1-3)

In de verantwoording van de revisiefilosofie ten opzichte van de explicitatiefilosofie komt het feiten-normen-vraagstuk, het feiten-waarden-vraagstuk aan bod. De taak van de filosofie - wat een norm is - wordt verantwoord door een noodtoestand - die een feit is. Meestal poneert men echter dat normatieve oordelen nooit afleidbaar zijn uit feiten. In het bijzonder werpt men hier tegen dat wij reeds positieve normen nodig hebben om een noodtoestand vast te stellen en er kritiek op te geven. Deze tegenwerpingen zijn echter betwistbaar.

De filosofie gaat uit van noodtoestanden, d.w.z. van oorspronkelijke negatieve ervaringen die een verregaande uitbreiding genomen hebben (honger, dorst, behoefte, ontbering, beroving, eenzaamheid). Al deze ervaringen zijn zo oorspronkelijk dat ze geen positieve normen nodig hebben om ervaren te kunnen worden. Anders zou men slechts honger kunnen voelen wanneer men weet wat welgevoed-zijn betekent. Of bij een foltering zou een gefolterde dan alleen pijn voelen wanneer hij ook de positieve norm kent van niet gefolterd te worden, en juist niet wanneer hij enkel gepijnigd en vernederd wordt. Is het niet eerder omgekeerd zo, dat de positieve norm slechts ontstaat uit de ontkenning van de negatieve ervaringen? Anders zou iemand die met een bepaalde pijn geboren is, deze nooit voelen, omdat hij de positieve toestand die als norm geldt, niet kent. Wanneer men de positieve normen prioritair stelt ten opzichte van negatieve ervaringen, dan drijft men toch de spot met de noodlijdenden. Zelfs elke mogelijkheid van empirisme, van werkelijke ervaringen wordt zo geloofchend. Wel groeit de gevoeligheid voor voor noodtoestanden, wanneer men weet dat die niet noodzakelijk zijn, dat het geen natuurtoestanden zijn. Dit besef ontstaat niet direct gevoelsmatig, maar vindt eerder plaats op het vlak van het bewustzijn, van de kritische reflectie. De filosofie kan er daarom ook toe bijdragen, de gevoeligheid en de ontevredenheid van de mensen ten opzichte van de wantoestanden te vergroten.

Waarop is de stelling gesteund, dat normen niet gebaseerd kunnen worden op feiten? Kan men uit het feit dat pornografie seksueel prikkelt, geen norm afleiden? Integendeel, men kan hieruit zelfs twee normen afleiden, namelijk, ten eerste, indien men seksuele prikkels wil aanwakkeren, dan moet men pornografie verspreiden; en, ten tweede, indien men seksuele prikkels niet wilt aanwakkeren, mag men pornografie niet verspreiden. Men zou kunnen opwerpen dat dit slechts hypothetische normen (indien...) zijn; maar, dan zou de basisstelling enkel maar over absolute normen gaan. Wat zijn dan deze absolute normen? Kants categorische imperatief bijvoorbeeld, die hij juist van elke hypothetische norm scheidt, luidt: "Handel steeds op zo'n manier dat de maxime van uw handelwijze als grondslag (principe) van een algemene wetgeving beschouwd kan worden!" Maar, bijvoorbeeld het principe "je mag niet liegen" is maar een absolute norm ... als men moreel wil handelen. Elke absolute norm is daarom nog steeds een hypothetische! wat zou dan een echte absolute norm kunnen zijn? Dit zou een norm zijn die zich vanzelf en overal in de handelwijze van de mensen zou doorzetten, zelfs zonder dat zij daartoe zouden beslissen; een norm dus, die men nooit zou kunnen overtreden. Dit is echter een natuurwet en geen morele norm.

Morele normen zijn dus steeds hypothetisch. het gaat steeds om keuzen die gemaakt moeten worden. In ons voorbeeld van de pornografie gaat de keuze tussen een geestelijk verrijkte seksualiteit bij het toelaten van pornografie, en de seksualiteit beperkt tot een louter voortplantingsmechanisme - bij het verbeiden ervan. Is in feite het gegoochel met het feiten-normen-vraagstuk geen poging om de morele problematiek uit te schakelen?

*