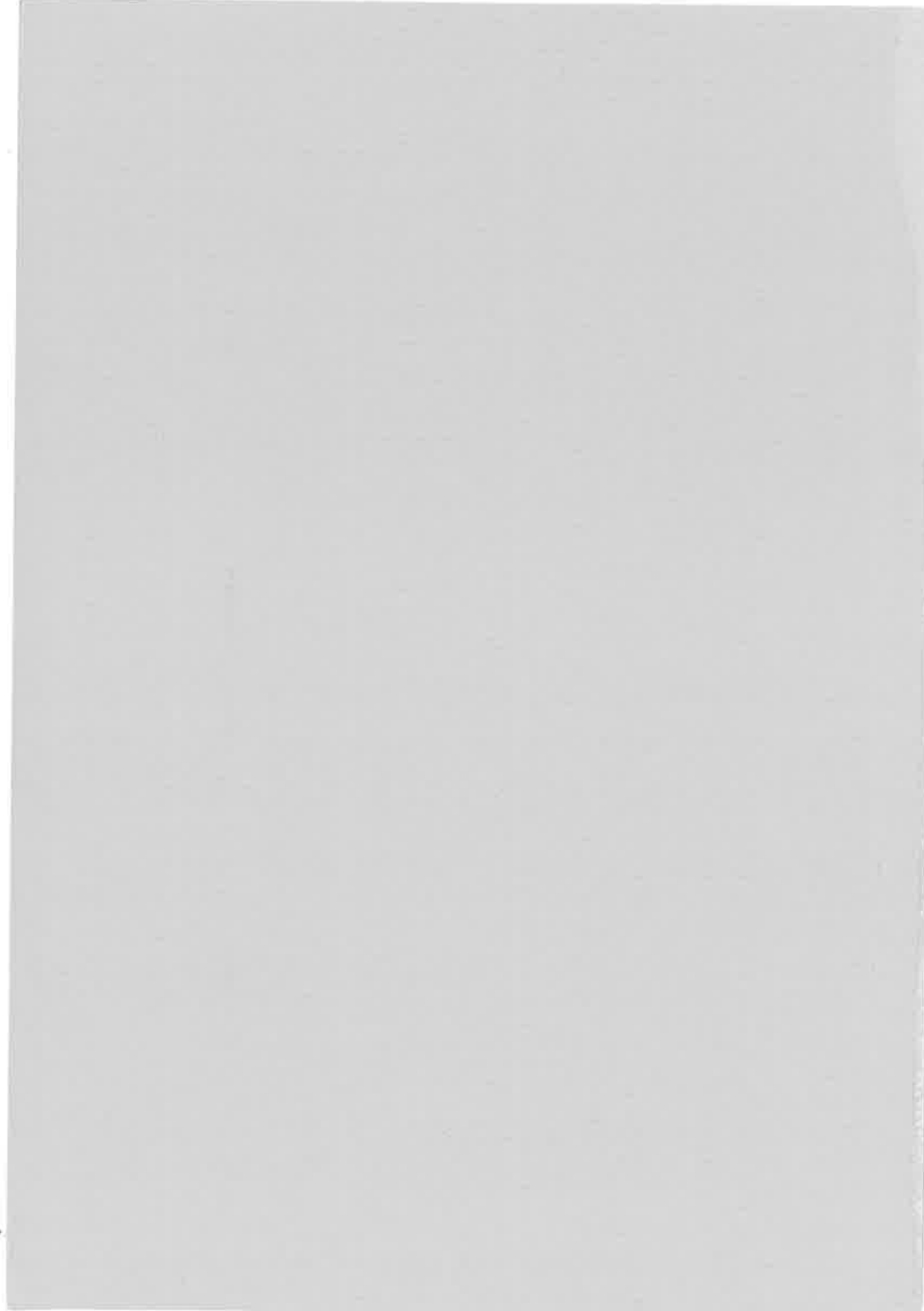

WAARVOOR
FILOSOFIE?

KRITIEK 32



KRITIEK 32

WAARVOOR FILOSOFIE?

1997

Dit is het tweede nummer van de jaargang 1997 van het tijdschrift KRITIEK, uitgegeven door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek.

Beginselverklaring:

Onder kritiek wordt niet alleen maar de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord met een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid van de vraagstelling of doelstelling. Het tijdschrift is filosofisch, voor zover deze kritiek een taak van de filosofie vormt. Het staat open voor andere dan zuiver filosofische bijdragen voor zover deze kritiek in de bedoelde zin inhouden.

Redactie: R. Boehm, W. Coolsaet, L. Frederix, S. Lavaert, J. Moyaert, G. Quintelier, G. Rayp, L. Vanneste, P. Willemarck

Omslagontwerp: M. Deceukelier

Uitgegeven door *Kritiek*, Gent
p.a. Kritiek v.z.w.
Keizer Karelstraat 160
9000 Gent (België)
rek.: 448-0600001-57
jaarabonnement: 450 F.
afzonderlijk nummer: 250 F.

ISSN 0770 5271

INHOUD

Woord vooraf	p. 5
Johann Gottlieb Fichte: <i>Eerste inleiding</i>	p. 9
Johan Moyaert: <i>Over de techniek van het filosoferen</i>	p. 25
Rudolf Boehm: <i>Waarvoor filosofie?</i>	p. 48
Koen Boey: <i>Waarvoor filosofie? En welke filosofie?</i>	p. 56
Paul Willemarck: <i>Nood aan filosofie</i>	p. 64
Lode Frederix: <i>Over mogelijkheid en noodzakelijkheid van de filosofie</i>	p. 91
Guy Quintelier: <i>Over de noodzaak van ideologiekritische vorming</i>	p. 112
Karl Marx: <i>Het geheim van de speculatieve constructie</i>	p. 122
Recensie: K. Boey, A. Cools, J. Leylich en E. Oger (red.): <i>"De twintigste eeuwse filosofie in hoofdwerken"</i> (Willy Coolsaet)	p. 128

WOORD VOORAF

Het ligt voor de hand dat filosofen ook de vraag stellen naar de zin van het filosoferen. Nochtans doen ze het zelden. De meest respectabele reden voor die nalatigheid die kan gegeven worden, luidt dat de zin van de filosofie juist moet blijken uit haar engagement, uit haar betrokkenheid bij belangrijke onderwerpen. Reflecteren over de zin van filosofie in het algemeen zou dus een nutteloze, zelfbetrokken bezigheid zijn, voortspringend uit onverschilligheid.

Toch kunnen we er niet onderuit op de vraag in te gaan. Hetgeen in onze moderne 'informatiemaatschappij' voor echte kennis doorgaat, heeft niets meer te maken met een waar begrijpen en die gebrekkigheid zou wel eens kunnen liggen aan het feit dat die kennis zo volslagen onfilosofisch is. Eigenlijk wordt onder kennis nog nauwelijks iets anders verstaan dan 'informatie', een in principe eindeloze massa gegevens die zowat van alles omvat, waaronder resultaten van wetenschappelijk onderzoek, journalistieke verslagen, boekenlijsten, advertenties, persoonlijke opinies, enz. Onze tijd ziet het als een van de belangrijkste opdrachten die massa voor steeds meer mensen toegankelijk te maken opdat ze zich een gegronde mening zouden kunnen vormen - een mening die trouwens op haar beurt als een nieuw gegeven in de informatiestromen kan opgenomen worden. Het ontbreekt daarbij echter geheel en al aan het besef dat kennis op zijn minst een inzicht in verbanden inhoudt, een begrip van de noodzakelijke samenhang van verschillende gegevens en in de eerste plaats een inzicht in het onderscheid tussen het wezenlijke en het bijkomstige, tussen het relevante en irrelevant. Typisch voor een filosofische aanpak is juist dat de massa aan informatie verregaande

wordt genegeerd en dat eerst zorg besteed wordt aan het vinden van de goede vragen omdat van daaruit pas duidelijk wordt welke gegevens van belang zijn. Het is dus niet onredelijk dat tegen de dwangvoorstelling in dat men vóór alles goed geïnformeerd moet zijn, opgeroepen wordt tot een meer filosofische ingesteldheid. Maar wat betekent dat precies, een meer filosofische invalshoek? Daarover gaat het in deze bundel.

De eerst voltooide bijdrage was die van Rudolf Boehm. De andere medewerkers hebben zijn stuk, met als titel 'Waarvoor filosoferen?', kunnen inzien. Sommigen hebben er zich rechtstreeks mee geconfronteerd.

We hebben ook twee 'oude' teksten opgenomen, één van Fichte en één van Marx. Alleen die twee behoeven misschien een kleine toelichting. Ze zijn beide om verschillende redenen zeer interessant. Het is om te beginnen opmerkelijk hoe consequent Fichte een antwoord geeft op de vraag wat de taak van de filosofie is - een antwoord waar we misschien zelfs nog steeds kunnen in komen. Hij gaat uit van de vaststelling van het verschil tussen twee soorten voorstellingen in ons bewustzijn. Er zijn er die we zelf in alle vrijheid lijken voort te brengen en andere waarbij we ons als gebonden voelen aan een waarheid die onafhankelijk van onszelf lijkt vast te staan. Volgens Fichte bestaat de taak van de filosofie erin een antwoord te geven op de vraag wat de grond is van het systeem van voorstellingen die vergezeld zijn van het gevoel van noodzakelijkheid (d.w.z. van datgene wat we ervaring noemen) en wat de grond is van dit gevoel van noodzakelijkheid zelf. Nu zijn er slechts twee verklaringsgronden voor de ervaring mogelijk, beweert Fichte, en bijgevolg slechts twee filosofische systemen: het idealistische en het dogmatische (of materialistische). Door abstractie kunnen de twee polen die in de ervaring onlosmakelijk verbonden zijn, het ding en de intel-

ligentie, van elkaar gescheiden worden. Het idealisme vertrekt van de (vrij handelende) intelligentie en deduceert daaruit het ding als noodzakelijke voorwaarde, het dogmatisme vertrekt van het ding op zichzelf en deduceert daaruit de intelligentie. Het meest opmerkelijke hierbij is het volgende. Wat Fichte onder idealisme verstaat heeft geen uitstaans met de opvatting dat alle werkelijkheid door het ik wordt voortgebracht. (Zo wordt Fichtes idealisme nochtans vaak verkeerdelijk voorgesteld.) Er wordt alleen beweerd dat het ding noodzakelijke voorwaarde is voor de intelligentie, dat de intelligentie niet kan zijn zonder het ding (op dezelfde manier als een huis niet kan bestaan zonder een fundering). In feite is het precies dat wat velen onder materialisme verstaan! En omgekeerd komt het dogmatisme neer op de bewering dat de intelligentie noodzakelijke voorwaarde is voor het ding, m.a.w. dat het ding niet kan bestaan zonder de intelligentie, hetgeen ronduit idealistisch klinkt! Bovendien is de grond waar de dogmaticus van vertrekt, het ding op zichzelf, iets wat niet in de ervaring gegeven is, het kan enkel verzonnen, verbeeld worden terwijl de vrij handelende intelligentie daarentegen iets is dat wel onmiddellijk in het bewustzijn gegeven is. Het lijkt er dus op dat de handelingen die het bewustzijn zelf stelt (met als eerste handeling het stellen van een thema) steeds de eerste zijn. Strikt genomen kan geen van beide systemen het ander weerleggen. Voor welk systeem men kiest, stelt Fichte, hangt ervan af welk soort mens men is (zie § 5 van Fichtes stuk).

Uit Fichtes uiteenzetting blijkt in ieder geval dat de gangbare categorieën waarmee in de gevestigde filosofiegeschiedenis wordt gewerkt, op zijn minst zeer misleidend zijn. Het wordt nog vreemder als men er ook de tekst van Marx bij haalt. In het stuk 'Het geheim van de speculatieve constructie' neemt Marx een bepaald soort filosofie op de korrel. De speculatieve of Hegeliaanse constructie die hij

belachelijk maakt, lijkt verbazend goed op wat de meeste mensen onder filosofie zonder meer verstaan: alles herleiden tot een fundament en dan op een duistere manier daaruit terug alles afleiden. Nog meer verbazend is dat de speculatieve filosofie die Marx onder vuur neemt, perfect lijkt overeen te stemmen met wat Fichte dogmatisme of materialisme noemt! De stellingnamen van de 'idealist' Fichte en de 'materialist' Marx komen hier heel dicht bij elkaar! (Wel kan men zich afvragen of Marx elders zelf niet tot het soort speculatieve filosofie is vervallen dat hij hier met veel humor bekritiseert.) In beide teksten worden dus alom gevestigde vooroordelen omtrent filosofie tegengesproken.

Johan Moyaert

* * *

EERSTE INLEIDING¹

Johann Gottlieb Fichte

1

Let op uzelf: Keer uw blik af van al wat u omgeeft en richt hem op uw innerlijk: dat is de eerste eis die de filosofie aan haar leerling stelt. Er is van niets sprake wat buiten u is, maar alleen van uzelf.

Ook bij de meest oppervlakkige zelfobservatie gaat iedereen een merkwaardig verschil waarnemen onder de verscheidene onmiddellijke bepalingen van zijn bewustzijn, die wij ook voorstellingen kunnen noemen. Sommige namelijk verschijnen ons als volledig afhankelijk van onze vrijheid, maar het is ons onmogelijk te geloven dat aan hen iets buiten ons, zonder ons toedoen, zou beantwoorden. Onze verbeelding, onze wil verschijnen ons als vrij. Andere voorstellingen zetten wij in betrekking tot een waarheid die onafhankelijk van ons zou vastgesteld zijn, als op hun norm; en onder de voorwaarde dat ze met deze waarheid zouden blijven overeenkomen, vinden wij ons betreffende de bepaling van deze voorstellingen gebonden. In de kennis houden wij ons, voor wat haar inhoud betreft, niet voor vrij. Wij kunnen kort zeggen: sommige van onze voorstellingen zijn vergezeld van het gevoel van vrijheid, andere

¹ De eigenlijke titel luidt: 'Poging tot een nieuwe uiteenzetting van de wetenschapsleer. Inleiding' (1797/1798). Het wordt ook 'Eerste inleiding in de wetenschapsleer' genoemd.

van het gevoel van noodzakelijkheid.

Er kan redelijkerwijze niet de vraag opgeworpen worden: Waarom zijn de voorstellingen die afhangen van de vrijheid precies zó bepaald en niet anders? Want doordat gesteld wordt dat ze afhankelijk zijn van de vrijheid wordt elke toepassing van het begrip van grond afgewezen; ze zijn zó omdat ik hen zó bepaald heb, en had ik hen anders bepaald, dan zouden ze anders zijn.

Wel echter is het volgende een vraag die de moeite waard is om na te gaan: wat is de grond van het systeem van de voorstellingen die vergezeld zijn van het gevoel van noodzakelijkheid, en wat is de grond van dit gevoel van noodzakelijkheid zelf?

Een antwoord te geven op deze vraag is de taak van de filosofie; en mijns inziens is niets anders filosofie dan een wetenschap die deze taak vervult. Het systeem der voorstellingen die vergezeld zijn van het gevoel van noodzakelijkheid noemt men ook de *ervaring*; innerlijke zowel als uiterlijke. De filosofie moet dus, om het met andere woorden te zeggen, de grond van alle ervaring aangeven.

Tegen het zojuist beweerde kunnen slechts drie opwerpingen gemaakt worden. Ofwel [1] zou iemand kunnen loochenen dat er voorstellingen in ons bewustzijn voorkomen die van het gevoel van noodzakelijkheid vergezeld zijn en betrokken zijn op een waarheid die zonder ons toedoen zou bepaald zijn. Ofwel loochent zo iemand tegen beter weten in, ofwel moet hij anders gemaakt zijn dan andere mensen; er zou dan voor hem ook niets bestaan wat hij zou loochenen en bijgevolg ook geen loochenen, en we konden dus over zijn opwerping zonder meer heengaan. [2] Ofwel iemand zou kunnen zeggen: op de gestelde vraag kan helemaal geen antwoord gegeven worden, wij bevinden

ons betreffende dit punt in een onoverkoombare onwetendheid en moeten erin blijven. Met zo iemand zich in te laten op argumenten en tegenargumenten is volstrekt overbodig. Hij wordt best weerlegd door een werkelijke beantwoording van de vraag en er blijft hem niets over dan de door ons voorgestelde oplossing te toetsen en aan te geven waar en waarom zij hem niet bevredigend lijkt. Uiteindelijk [3] zou iemand beroep kunnen doen op de naam [van filosofie] en beweren: filosofie is überhaupt iets anders, of ook nog iets anders naast het hier aangegevene. Hem zou men gemakkelijk kunnen aantonen dat sinds altijd door alle kenners precies het aangegevene voor filosofie werd gehouden en dat al wat hij er zou willen laten voor doorgaan reeds andere namen bezit, en dat indien dit woord iets bepaalds moet betekenen, het precies die bepaalde wetenschap moet betekenen.

Omdat wij echter niet gewillig zijn in te gaan op deze op zichzelf onvruchtbare strijd over een woord, hebben wij van onze kant deze naam allang prijsgegeven en hebben de naam *wetenschapsleer* verkozen voor die wetenschap die heel specifiek de hier boven aangeduide taak moet vervullen.

2

Slechts bij iets wat naar ons oordeel toevallig is, d.w.z. waarbij we vooropstellen dat het ook anders zou kunnen zijn, maar dat niet door vrijheid zou bepaald zijn, kunnen we naar een grond vragen; en juist doordat men naar de grond vraagt, wordt het voor de vrager iets toevalligs. De taak van het zoeken naar de grond van iets toevalligs, betekent: iets anders aanduiden waarvan de bepaaldheid

zou toelaten in te zien, waarom het gegronde onder de menigvuldige bepalingen die het zou kunnen toekomen, juist deze heeft die het heeft.

Gewoon door het denken van een grond valt de grond buiten het gegronde; beide, het gegronde en de grond worden voor zover ze dat zijn, tegenover elkaar gesteld, naast elkaar geplaatst en zodoende wordt het eerste uit het laatste verklaard.

Nu moet de filosofie de grond van alle ervaring aangeven; haar object ligt bijgevolg noodzakelijk buiten alle ervaring. Deze vaststelling geldt voor alle filosofie en heeft ook werkelijk algemeen gegolden - tot de periode der Kantianen en hun [leer van de] feiten van het bewustzijn en dus van de innerlijke ervaring.

Tegen de hier naar voren gebrachte stelling kan men helemaal niets inbrengen: want de premisse van onze conclusie bevat slechts een analyse van ons vooropgesteld begrip van filosofie en van daaruit wordt de gevolgtrekking gemaakt. Zou iemand willen opmerken dat het begrip grond anders uitgelegd moet worden, dan kunnen wij hem weliswaar niet verbieden onder dit woord te verstaan wat hij wil, wanneer hij het gebruikt: wij verklaren echter met even goed recht dat *wij* in bovenstaande beschrijving van filosofie [onder grond] niets anders willen begrepen zien dan het aangegevene. Als men deze betekenis niet wil aanvaarden, moet de mogelijkheid van filosofie überhaupt in de door ons aangegeven betekenis geloofchend worden, en daarop zijn we hoger reeds ingegaan.

3

Het eindige met rede begaafd wezen heeft niets buiten de ervaring; deze is het die de ganse materie van zijn denken inhoudt. De filosoof is noodzakelijk aan dezelfde voorwaarden gebonden; het lijkt bijgevolg onbegrijpelijk hoe hij zich boven de ervaring zou kunnen verheffen.

Maar hij kan abstraheren, dat wil zeggen: het in de ervaring verbondene door vrijheid van het denken scheiden. In de ervaring zijn onafscheidelijk met elkaar verbonden: *het ding*, dat wat onafhankelijk van onze vrijheid bepaald zou zijn en waarnaar onze kennis zich zou moeten richten, en de *intelligentie* die [het] zou moeten kennen. De filosoof kan van een van de twee abstractie maken, en dan heeft hij [ook] van de ervaring abstractie gemaakt en zich boven deze verheven. Maakt hij abstractie van het eerste, zo houdt hij als verklaringsgrond van de ervaring over een intelligentie an sich, d.w.z., losgemaakt van haar verhouding tot de ervaring. Maakt hij abstractie van het tweede, dan houdt hij als verklaringsgrond van de ervaring over een ding an sich, losgemaakt van het feit dat het in de ervaring voorkomt. De eerste werkwijze heet *idealisme*, de tweede *dogmatisme*.

Slechts deze beide filosofische systemen zijn mogelijk; daarvan te overtuigen was juist de bedoeling van onderhavige beschouwingen. Volgens het eerste systeem zijn de voorstellingen die van het gevoel van noodzakelijkheid vergezeld zijn, producten van de intelligentie die vóór de voorstellingen ten behoeve van hun verklaring moet vooropgesteld worden. Volgens het tweede systeem zijn deze voorstellingen producten van een ding an sich dat vóór de voorstellingen moet vooropgesteld worden.

Zo iemand deze stelling wilde loochenen, dan moest hij aantonen ofwel dat er nog een andere weg is om zich boven de ervaring te verheffen dan die van de abstractie, ofwel dat in het bewustzijn van de ervaring meer bestanddelen voorkomen dan de beide vermelde.

Nu zal met betrekking tot het eerste in het hieropvolgende weliswaar blijken dat dat wat intelligentie zou moeten zijn, onder een ander predikaat in het bewustzijn werkelijk voorkomt, en aldus niet iets is wat slechts door abstractie is tot stand gebracht. Het gaat echter toch duidelijk worden dat dit bewustzijn [van de intelligentie] een akt van abstractie tot voorwaarde heeft, alhoewel het hier over een voor de mens natuurlijke abstractie gaat.

Wij loochenen helemaal niet, dat het wel mogelijk is uit fragmenten van deze [twee] ongelijksoortige systemen een geheel samen te smelten en dat deze inconsequente werkwijze zeer dikwijls werd gevolgd: maar wij loochenen dat bij een consequente methode meer systemen mogelijk zijn dan deze beide.

4

De door een filosofie voorgestelde verklaringsgrond der ervaring, willen wij het *object van deze filosofie* noemen, gezien het slechts door en voor haar schijnt te bestaan. Tussen deze objecten, namelijk tussen het object van het *idealisme* en dat van het *dogmatisme*, is er, met betrekking tot hun verhouding tot het bewustzijn überhaupt, een merkwaardig onderscheid. Alles waarvan ik mij bewust ben, heet object van het bewustzijn. Er zijn drieërlei verhoudingen mogelijk van dit object tot diegene die [het]

voorstelt. Ofwel verschijnt het object als iets dat alleen voortgebracht is door het voorstellen van de intelligentie, of het verschijnt als iets dat voorhanden is zonder toedoen van deze; en in het tweede geval, ofwel als iets dat bepaald is ook volgens zijn hoedanigheid, ofwel als [iets dat zonder meer] voorhanden is volgens zijn existentie maar volgens zijn hoedanigheid bepaalbaar door de vrije intelligentie.

De eerste verhouding komt toe aan een zuiver verzinsel, of het nu zonder of met een bepaald doel verzonnen is, de tweede aan een object van de ervaring, de derde komt slechts toe aan één enkel object, wat wij zo dadelijk willen aantonen.

Namelijk, ik kan mijzelf met vrijheid bepalen tot het denken van dit of dat, bijvoorbeeld het ding an sich van de dogmaticus. Maak ik nu abstractie van het gedachte en beschouw ik slechts mijzelf, zo word ik voor mijzelf het object van een bepaalde voorstelling. Dat ik mij precies zó bepaald verschijn en niet anders, precies als denkend, en onder alle mogelijke gedachten juist het ding an sich denkend, zou naar mijn oordeel moeten afhangen van mijn zelfbepaling: ik heb mijzelf met vrijheid tot een zodanig object gemaakt, maar ik ben genoodzaakt mij te denken en voorop te stellen als het te bepalen [object] der zelfbepaling. Ikzelf ben dus voor mijzelf een object, waarvan de hoedanigheid onder zekere voorwaarden slechts van de intelligentie afhangt, maar waarvan het bestaan steeds is voorop te stellen.

Nu is precies dit ik an sich² het object van het idealisme. Het object van dit systeem komt dus werkelijk in het bewustzijn voor als iets reëels, niet als een *ding an sich*, waardoor het idealisme zou ophouden te zijn wat het is en zich zou veranderen in dogmatisme, maar als een *ik an sich*; niet als een object van de ervaring - want het is niet bepaald en is zonder deze bepaling niets en bestaat zonder deze helemaal niet - maar als iets wat boven alle ervaring verheven is.

Het object van het dogmatisme behoort integendeel tot de objecten der eerste klasse, die slechts door een vrij denken voortgebracht worden; het ding an sich is een zuiver verzinzel en bezit helemaal geen realiteit. Het komt geenszins in de ervaring voor: want het systeem van de ervaring is niets anders als het denken dat vergezeld is van het gevoel van noodzakelijkheid en zelfs de dogmaticus, die zoals elke filosoof er de grond moet voor aangeven, kan [ervaring] voor niets anders laten doorgaan. De dogmaticus zal wel de realiteit van dat ding an sich willen bevestigen, d.w.z. de noodzakelijkheid het als grond van alle ervaring te denken; en dat verwezenlijkt hij indien hij bewijst dat de ervaring daardoor werkelijk te verklaren is en zonder datzelfde niet te verklaren is; maar precies daarover handelt de vraag en men kan niet vooropstellen wat moet bewezen worden.

Dus heeft het object van het idealisme op dat van het dogmatisme het voordeel, dat het überhaupt in het bewustzijn aan te wijzen is, alhoewel niet als verklaringgrond van de

² Ik heb tot nu toe deze uitdrukking vermeden om geen aanleiding te geven het ik als een ding an sich voor te stellen. Mijn zorgvuldigheid was vergeefs: ik gebruik de uitdrukking nu maar, daar ik niet inzie wie ik moest ontzien.

ervaring, wat tegensprekelijk zou zijn en dit systeem zelf in een deel van de ervaring zou doen veranderen; daarentegen kan het tweede [namelijk het object van het dogmatische] als niets anders gelden dan als een zuiver verzinsel, dat zijn realiteit pas van het welslagen van het systeem verwacht.

Het voorgaande is enkel aangehaald ter bevordering van een duidelijk inzicht in het onderscheid tussen beide systemen, niet echter om daaruit iets tegen het tweede systeem te besluiten. Dat het object van elke filosofie, als verklaaringsgrond van de ervaring, buiten de ervaring moet liggen, vereist reeds het wezen van de filosofie, ver daarvan dat het een systeem tot nadeel zou strekken. Waarom dat object bovendien nog op een bijzondere wijze in het bewustzijn moet voorkomen, daarvoor hebben wij nog geen redenen gevonden.

Zo iemand zich van het zoëven beweerde niet kan overtuigen, zou dat nog niet beletten dat hij overtuigd kan worden door het geheel, daar het hier slechts gaat om een bijkomstige opmerking. Toch wil ik, mijn plan getrouw, ook hier aan mogelijke tegenwerpingen aandacht besteden. Iemand zou het onmiddellijke zelfbewustzijn in een vrije handeling van de geest kunnen loochenen. Zo iemand moeten wij slechts nogmaals herinneren aan de door ons aangegeven voorwaarden van dat [zelfbewustzijn]. Dat zelfbewustzijn dringt zich niet op, en komt niet vanzelf; men moet werkelijk vrij handelen en dan abstractie maken van het object en slechts naar zichzelf kijken. Niemand kan genoodzaakt worden dit te doen en indien hij het ook voorwendt [te doen], kan men nog altijd niet weten of hij daarbij juist en zoals het vereist is, tewerk gaat. Met één woord, dit bewustzijn kan niemand bewezen worden; elkeen moet het door vrijheid in zichzelf voortbrengen. Tegen

de tweede bewering, dat het ding an sich een zuiver verzinsel is, zou slechts daarom iets kunnen ingebracht worden, omdat men haar verkeerd begrijpt. Wij zouden zo iemand nog eens naar bovenstaande beschrijving over het ontstaan van dit begrip verwijzen.

5

Geen van deze beide systemen kan het tegenovergestelde [systeem] rechtstreeks weerleggen: want hun strijd is een strijd betreffende het eerste, niet verder af te leiden principe; elk van beide weerlegt het principe van het andere, indien slechts het zijne wordt toegegeven; elk [van beide] ontkent alles van het tegenovergestelde, en zij hebben geen enkel punt gemeen, van waaruit ze zich wederzijds zouden kunnen verstaan en verenigen. Indien zij het ook maar over de woorden van een zin eens schijnen te zijn, zo neemt elk ze in een andere betekenis.³

³ Vandaar komt het, dat Kant niet begrepen werd, en de wetenschapsleer geen ingang heeft gevonden en wel niet zo vlug [ingang] zal vinden. Het systeem van Kant en dat van de wetenschapsleer zijn, niet in de gewoonlijk onbepaalde, maar in de zoëven aangegeven bepaalde zin van het woord idealistisch; de moderne filosofen echter zijn allen dogmatici, en zijn vastbesloten het te blijven. Kant is slechts daarom geduld geworden, omdat het mogelijk was hem tot dogmaticus te maken; de wetenschapsleer die voor zo'n vervorming niet vatbaar is, is voor deze wereldwijzen noodzakelijk onuitstaanbaar. De vlugge verspreiding van Kants filosofie, nadat ze opgevat is geworden zoals ze werd opgevat, is niet een bewijs van de grondigheid, maar van de oppervlakkigheid van het tijdperk. Deels is zij in deze vorm de meest zonderlinge misgeboorte, die door de menselijke fantasie ooit werd voortgebracht, en het strekt de scherpzinnigheid van haar verdedigers tot weinig eer dat ze dit niet inzien: deels zou men gemakkelijk kunnen aantonen dat ze slechts daarom weerklank vond, omdat men geloofde dat door haar alle ernstige speculatie

Om te beginnen kan het idealisme het dogmatisme niet weerleggen. Het eerste heeft weliswaar, zoals wij gezien hebben, dat voor op het tweede, dat het zijn verklaringsgrond van de ervaring, namelijk de vrij handelende intelligentie, in het bewustzijn kan aanwijzen. Dat feit als dusdanig moet ook de dogmaticus toegeven: want anders maakt hij zich alle verdere onderhandelingen onmogelijk; maar door een juiste gevolgtrekking uit zijn principe verandert hij het in schijn en bedrog, en maakt het daardoor onbruikbaar als verklaringsgrond van iets anders, daar het in zijn filosofie zichzelf niet bevestigen kan. Volgens hem is alles, wat in ons bewustzijn voorkomt, product van een ding an sich, zo ook onze vermeende bepalingen door vrijheid, samen met de mening zelf dat wij vrij zouden zijn. Deze mening wordt [volgens hem] door de inwerking van het ding in ons voortgebracht en die bepalingen, die wij van onze vrijheid afleiden, worden eveneens daardoor voortgebracht: alleen weten wij dat niet, daarom schrijven wij [die bepalingen] aan geen oorzaak toe, [maar] bijgevolg aan de vrijheid. Elke consequente dogmaticus is noodzakelijk fatalist; hij loochent niet het feit van het bewustzijn dat wij ons voor vrij houden; want dat ware onredelijk; maar hij bewijst vanuit zijn beginsel de valsheid van deze uitspraak. Hij loochent volkomen de zelfstandigheid van het ik, waarop de idealist steunt, en maakt het slechts tot een product van de dingen, tot een accidens van de wereld; de consequente dogmaticus is noodzakelijk ook materialist. Slechts vanuit het postulaat van de vrijheid en zelfstandigheid van het ik zou hij kunnen weerlegd worden; maar precies dat is het wat hij loochent.

Evenmin kan de dogmaticus de idealist weerleggen. Het

opzij gezet werd, en men zich door haar geautoriseerd waande zich verder neer te leggen bij het geliefde oppervlakkige empirisme.

principe van de dogmaticus, het ding an sich, is niets en heeft zoals zijn verdediger zelf moet toegeven geen realiteit, buiten deze, die het daardoor verkrijgen moet, dat slechts daaruit de ervaring zich laat verklaren. Dit bewijs vernietigt de idealist doordat hij de ervaring op een andere wijze verklaart, dus precies datgene loochent waarop de dogmaticus steunt. Het ding an sich wordt een volkomen hersenschim, er blijkt helemaal geen reden meer, waarom men het moest veronderstellen; en daarmee stort het ganse dogmatische stelsel in.

Uit wat werd gezegd, blijkt tevens dat beide systemen absoluut onvereenigbaar zijn, daar dat wat uit het eerste volgt, de gevolgtrekkingen uit het tweede opheft; daarvan daan de noodzakelijke inconsequentie van hun vermenging tot één [systeem]. Overal waar zoiets beproefd wordt, passen de schakels niet ineem, en ontstaat ergens een geweldig hiaat. Wie het zoëven beweerde zou willen betwisten, moest de mogelijkheid van een dergelijke samenstelling aantonen die een onafgebroken overgang van de materie naar de geest of omgekeerd, of, wat hetzelfde is, een bestendige overgang van de noodzaak naar de vrijheid, vooropstelt. Daar, voor zover wij het tot nu toe inzien, in speculatief opzicht beide systemen van gelijke waarde schijnen te zijn, beide niet samen kunnen bestaan, maar ook geen van beide iets tegen het andere kan aanrichten, is het een interessante vraag, wat diegene die dit inziet - en het is toch zo gemakkelijk in te zien - ertoe zal brengen het ene [systeem] boven het andere de voorkeur te geven, en hoe het komt dat niet het scepticisme dat volkomen afstand doet van de beantwoording van het gestelde probleem, algemeen zou worden.

De strijd tussen de idealist en de dogmaticus bestaat tenslotte hierin, of de zelfstandigheid van het ding aan de

zelfstandigheid van het ik, of omgekeerd, de zelfstandigheid van het ik aan de zelfstandigheid van het ding moet opgeofferd worden. Wat is het nu eigenlijk dat een redelijk mens ertoe drijft eerder voor één van beide op te komen?

De filosoof vindt vanuit het aangegeven oogpunt, waarop hij zich noodzakelijk moet stellen indien hij als filosoof wil gelden, en waarop elke mens in de vooruitgang van zijn denken ook zonder zijn opzettelijk toedoen op korte of lange termijn te staan komt, niets meer *dan dat hij zich moet voorstellen* dat hij vrij is en dat er buiten hem bepaalde dingen zijn. Het is de mens onmogelijk bij deze gedachte te blijven stilstaan; de gedachte van een loutere voorstelling is slechts een halve gedachte, een afgebroken deel van een gedachte; men moet er iets bijdenken dat aan de voorstelling onafhankelijk van het voorstellen zou beantwoorden, met andere woorden: de voorstelling kan op zichzelf niet bestaan, slechts met iets anders verbonden is zij iets, en op zichzelf is zij niets. Het is juist deze noodzakelijke gedachte die vanuit het aangeduide oogpunt uit tot de vraag leidt: wat is de grond van de voorstellingen, of, wat helemaal hetzelfde is, wat is hetgeen eraan beantwoordt?

Nu kunnen zonder twijfel de voorstelling van de zelfstandigheid van het ik en die [van de zelfstandigheid] van het ding naast elkaar bestaan, niet echter de zelfstandigheid van beide zelf. Slechts één kan het eerste, beginnende, onafhankelijke zijn: dat wat het tweede is, wordt noodzakelijk door het feit dat het het tweede is, afhankelijk van het eerste, waarmee het zou moeten verbonden worden. Er is geen beslissingsgrond vanuit de rede mogelijk; want hier gaat het niet om de verbinding van schakels in de rij, waatoe verstandsgronden alleen reiken, maar om het begin van heel de rij, [een begin] dat als een absoluut eerste daad uitsluitend van de wijsheid van het denken afhangt.

[Deze absoluut eerste daad] wordt bijgevolg door willekeur bepaald, en daar deze willekeurige beslissing toch een grond moet hebben, bepaald door *neiging* en *interesse*. De laatste grond voor het verschil tussen de idealist en de dogmaticus, ligt dus in het verschil van hun interesse.

De hoogste interesse en de grond van alle overige interessen is de [interesse] vóór onszelf. Zo ook bij de filosoof. Zichzelf in de redenering niet te verliezen, maar [zich] te behouden en te verdedigen [bevestigen], dit is de interesse die onzichtbaar al zijn denken leidt. Nu zijn er twee niveaus van de mensheid; en in de evolutie van het geslacht zijn er, voordat het laatste algemeen betreden is, twee hoofdsorten van mensen. Enkele, die zich nog niet tot het volle gevoel van hun vrijheid en absolute zelfstandigheid verheven hebben, vinden zichzelf slechts in het voorstellen der dingen; zij hebben slechts dat verstrooide, aan de objecten vastgehechte en uit hun menigvuldigheid samen te stellen bewustzijn. Hun beeld wordt hen slechts door de dingen, zoals door een spiegel, toegeworpen; wordt hen dit ont-rukt, dan gaan zijzelf daarmee verloren; zij kunnen omwille van zichzelf het geloof in de zelfstandigheid van de dingen niet opgeven: want zijzelf bestaan slechts met deze. Alles wat ze zijn, zijn ze werkelijk door de buitenwereld geworden. Wie inderdaad slechts een product van de dingen is, zal zich ook niet anders ervaren; en hij zal gelijk hebben zolang hij slechts van zichzelf en zijns gelijke spreekt. Het principe van de dogmatici is het geloof in de dingen omwille van henzelf: dus, een middellijk geloof in hun eigen verstrooide, en slechts door de objecten gedragen zelf.

Wie zich echter bewust wordt van zijn zelfstandigheid en onafhankelijkheid van alles wat buiten hem bestaat, - en men wordt het enkel door het feit dat men onafhankelijk van alles zichzelf tot iets maakt - deze heeft de dingen niet

nodig als steunpilaar voor zichzelf, en kan ze niet gebruiken, daar zij die zelfstandigheid opheffen en in lege schijn veranderen. Het ik dat hij bezit en dat hem interesseert, heft dat geloof in de dingen op; hij gelooft in een zelfstandigheid uit drift, hij grijpt ze met gevoel; zijn geloof in zichzelf is onmiddellijk.

Uit deze interessen laten zich ook de emoties verklaren, die zich gewoonlijk in de verdediging van de filosofische systemen inmengen. De dogmaticus komt door de aanval op zijn systeem werkelijk in gevaar zichzelf te verliezen; toch is hij tegen deze aanval niet gewapend, daar er in zijn innerlijk iets is dat hem met de aanvaller verbindt; vandaar dat hij zich met vuur en verbittering verdedigt. De idealist integendeel kan zich niet weerhouden met een zekere minachting op de dogmaticus neer te kijken, die hem niets zeggen kan wat de eerste al reeds lang niet wist en als onwaar had opzigelegd, aangezien men, indien niet door het dogmatisme zelf, dan toch minstens door een gevoeligheid ervoor, tot het idealisme overgaat. De dogmaticus windt zich op, is ontstemd en zal [de ander] vervolgen, indien hij de macht ertoe heeft: de idealist is nuchter en loopt gevaar de dogmaticus te bespotten.

Wat voor een filosofie men kiest, hangt dus daarvan af wat voor een mens men is; want een filosofisch systeem is geen levensloze huisraad, die men kan afleggen en aannemen zoals het ons zou believen, maar het is bezield door de ziel van de mens die het aankleeft. Een van nature slap of door knechtschap, aangeleerde luxe en ijdelheid verzwakt en vervormd karakter zal zich nooit tot het [niveau van] idealisme opwerken.

Men kan de dogmaticus de ontoereikendheid en de inconsequentie van zijn systeem aantonen, waarover we het

dadelijk zullen hebben, men kan hem van alle kanten verwarren en angstig maken; maar men kan hem niet overtuigen, daar hij niet in staat is een leer, die hij absoluut niet dulden kan, rustig en nuchter te beluisteren en te onderzoeken. Als filosoof moet men geboren worden, daartoe opgevoed worden en zichzelf daartoe opvoeden: maar men kan er door geen enkele kunst toe gemaakt worden. Daarom belooft ook deze wetenschap zichzelf onder de reeds [tot filosoof] opgevoede mannen weinige proselieten; indien ze überhaupt mag hopen, dan hoopt ze meer op de jonge generatie, wiens aangeboren kracht nog niet in de slapheid van de eeuw is ten gronde gegaan.

Vertaald door Christiane De Reuse en Rudolf Boehm

* * *

OVER DE TECHNIEK VAN HET FILOSOFEREN

Johan Moyaert

Dient de filosofie ergens voor? En als die vraag gesteld wordt, wat wordt dan daarbij onder filosofie verstaan? Het geheel van de overgeleverde uiteenzettingen van de 'grote' filosofen, in de boeken over de geschiedenis van de filosofie voorgesteld als een opeenvolging van wijsgerige stelsels? Maar wat moet men daar in hemelsnaam mee beginnen? Sommigen zullen antwoorden dat filosoferen een bezigheid is die uitmondt in het schouwen van eeuwige waarheden, en dat het geen doel meer heeft buiten zichzelf maar de ontplooiing is van het hoogste in de mens. Dit soort van ophemeling van de filosofie is echter tegelijk een doodsteek. Het beste wat filosoferen vermag wordt daarmee genegeerd. Filosofie is geen hogere bezigheid, hoort niet tot de luxe van een cultuur, maar heeft een ondergeschikte, soms hoogst nodige rol te vervullen bij onze pogingen om nuttige inzichten te verwerven.

Er is geen onderwerp dat typisch is voor de filosofie. Wel bestaat er zoiets als een typisch filosofische aanpak van een onderzoek. Om dat duidelijk te maken wil ik hier enkele werkwijzen van het filosoferen voorstellen en gangbare misverstanden daarover trachten op te helderen. Het gaat om werkwijzen die tot uiting komen in welbepaalde verrichtingen van het bewustzijn, namelijk de volgende: 1) de afgrenzing van iets particuliers; 2) het opsporen van grondverhoudingen; 3) het abstraheren; 4) het uit elkaar halen van het wezenlijke en het bijkomstige; 5) het onderkennen van het principieel belang van een gegeven. Langs deze weg hoop ik te tonen dat filosoferen een eigen soort werk is dat een nuttige taak vervult.

1) De afgrenzing van iets particuliers

Sommigen menen dat filosoferen erop neerkomt te zoeken naar een universeel weten dat tegelijk een soort weten van de realiteit in haar totaliteit zou zijn. Blijkbaar bedoelen ze daarmee een kennis van de diepere samenhang van al wat is of van een kern waarin al het werkelijke als het ware samengevat wordt.

Zeker hebben sommige filosofen gezocht naar zo'n soort weten maar waren ze precies om die reden ook 'grote', interessante filosofen? Zijn daarom hun teksten uit de vergetelheid bewaard? Dat valt te betwijfelen. Vele alles-omvattende systemen die ooit uitgedacht werden, zijn volledig vergeten. Daartegenover worden sommige 'oude' filosofische werken met een beperkte thematiek nu al eeuwen lang beschouwd als de bij uitstek filosofische. Descartes' Meditaties is zo'n werk. Het behandelt eigenlijk slechts één vraag, namelijk de vraag van welke ideeën in de geest wij zeker kunnen zijn dat ze overeenstemmen met een werkelijkheid buiten de geest en wat de grond is van die zekerheid.

Natuurlijk leveren de Meditaties in een bepaalde zin wel een universeel weten op, maar dan een waarbij onder universeel iets nogal bescheidens moet verstaan worden. Eigenlijk betekent universeel niets anders dan 'algemeen', met andere woorden datgene wat gemeenschappelijk is aan vele zaken. Er wordt dan niet op gelet waarin die zaken zich van elkaar onderscheiden, maar enkel op hetgeen waarin ze gelijk zijn. In de Meditaties wordt er uitgekoken naar iets zeer algemeen. Descartes wil, zoals gezegd, nagaan van welke ideeën in onze geest we absoluut zeker zijn dat ze overeenkomen met iets dat buiten de geest bestaat. Om het fundament van een absoluut zeker

weten te vinden neemt Descartes in het begin van de Meditatie de beslissing om alles in twijfel te trekken wat ook maar aan de minste twijfel onderhevig is. Maar als men enkel nog als weten laat gelden wat als onbetwifelbaar zeker vaststaat, dan blijkt vlug dat bijna niets van ons vermeend weten overeind blijft. Ook al wat we met behulp van onze zintuigen duidelijk menen te kennen, al de voorstellingen die we van de lichamelijke dingen verkrijgen langs onze zintuigen, blijkt bij nader toezien bedrieglijk te zijn. In de tweede Meditatie wordt dit geïllustreerd aan de hand van het voorbeeld van een bijzonder lichaam: een stukje was dat zojuist uit de bijenkorf is gehaald. Met behulp van mijn zintuigen lijk ik het ondubbelzinnig te kunnen identificeren. Zijn geur, kleur, vorm, zijn koude, hardheid, het geluid dat het maakt als ik erop klop zijn duidelijk en onmiskenbaar. Maar zie, als ik het dicht bij een vuur breng, vervliegt de geur, verandert de kleur, verdwijnt de vorm. Het stukje was wordt vloeibaar. Kortom, *alle* zintuiglijke indrukken die ik er aanvankelijk van had, verdwijnen. Geen enkele van de eigenschappen die ik eerst in het stukje was duidelijk meende te onderkennen is nog aanwezig. En toch zal ieder toegeven dat het nog steeds om dezelfde was gaat. Hoe zijn we daarvan zo zeker? Er moet iets zijn dat alle veranderingen ondergaat en toch steeds zichzelf blijft, iets dat zich onderscheidt van al de veranderlijke indrukken die we ervan opdoen. Maar wat is dat dan precies? Niets anders dan een buigzame en veranderlijke uitgebreidheid. Het is echter geen uitgebreidheid die ik kan zien, en zelfs niet een die ik me kan inbeelden want het is er een die oneindig veel veranderingen kan ondergaan en ik weet dit zonder dat ik me ze allemaal kan voorstellen. Het is een uitgebreidheid die ik enkel kan vatten met mijn verstand.

Bij deze gedachtengang is bestendig vooropgesteld dat gezocht wordt naar absoluut zeker weten, d.w.z. naar de

kennis van de eigenschappen die tot de lichamen zelf behoren - in feite het weten dat Galileï en na hem de moderne natuurwetenschappen zochten. De conclusie ervan is ontegensprekelijk: de eigenschappen die tot de lichamen zelf behoren, d.i. tot de lichamen zoals ze op zichzelf zijn, zijn niet zintuiglijk gegeven, wij kunnen ze slechts vatten langs een geestelijke, boven-zinnelijke kijk.

Aan de hand van dit gedachtenexperiment toont Descartes iets *algemeens*, hij toont wat er in ieder experiment gebeurt dat opgezet wordt om objectieve kennis te verkrijgen. Zo'n experiment bestaat erin een situatie te scheppen waarin abstractie wordt gemaakt van de zintuiglijk-variabele eigenschappen van het object om zo de invariante eigenschappen te vinden die aan het lichaam zelf toebehoren (het invariante waar men in de experimenten van de moderne natuurwetenschap bij uitkomt zijn wel niet meer de simpele uitgebreidheid waar Descartes het over heeft maar de invariante wiskundige verhoudingen die in een natuurwet worden uitgedrukt).

Maar zit in de algemeenheid van de gedachtegang van de Meditatie ook het typisch filosofische? Toch wel niet. Algemeenheden worden met de vleet dag in dag uit verkondigd. Ook heel de wiskunde is opgebouwd uit algemeenheden. '1 + 1 = 2' is van toepassing op elk tweetal dingen. De strengheid van Descartes' redenering zit in iets anders, ze zit daarin dat hij een *bepaald* begrip van weten in alle consequentie doordenkt, dat hij het niet heimelijk weer vermengt met een ander begrip om van alles te verdoezelen. Hij zet uiteen wat het vooropstelt en zet het in alle duidelijkheid af tegen elk ander soort weten, door b.v. te tonen dat de zintuiglijkheid er geen basis van kan zijn. Maar zodoende brengt hij de *eigenaardigheid*, de *bijzonderheid* van dit soort weten aan het licht. Hij spreekt

niet enkel uit wat het insluit, maar evenzeer wat het *uitsluit*. Op die manier worden de grenzen aangegeven waarbinnen het zich kan ontplooien. Het onderwerp van de Meditaties is zeker niet de kennis in 't algemeen maar een welbepaald soort kennis. In die zin gaat het niet om iets universeels maar om iets particuliers (ook al wordt uitgesproken wat in 't algemeen geldt voor wie zo'n kennis wil nastreven). Daardoor is het later trouwens ook mogelijk geweest deze vorm van weten nauwkeurig onder kritiek te brengen, zoals meer bepaald in de fenomenologische wijsbegeerte is gebeurd.

De strengheid van het filosofische heeft dus veel te maken met de discipline die vereist is om een zaak (een begrip, een thema, een perspectief) in zijn bijzonderheid vast te houden (in tegenstelling tot de verspreide neiging om van alles met elkaar te vermengen om implicaties te verdoezelen). Het valt op dat mensen het vaak vooral moeilijk hebben met *die* trek van het filosoferen. Ze denken absoluut universele waarheden te zullen horen die instemming afdwingen, die overal en altijd zonder uitzondering geldig zijn. (In feite zouden dergelijke waarheden enkel een gevoel van berusting kunnen opwekken en dat is het misschien wat ze verlangen.) Maar waar het in de filosofie om gaat zijn strijdvragen, opgeworpen doordat implicaties van een keuze zo duidelijk worden uiteengezet dat ook aan het licht komt wat men er zou kunnen tegenin brengen, bijvoorbeeld de implicatie dat objectieve kennis niet te achterhalen is als men geen abstractie maakt van de zintuiglijkheid.

2) *Het opsporen van grondverhoudingen*

Een belangrijk instrument voor een filosofisch onderzoek bestaat erin gebruik te maken van het onderscheid tussen

twee soorten gronden, voldoende gronden en noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden, en van de verhouding tussen die twee. Het is trouwens een instrument dat in 't algemeen nuttig kan zijn om ondoorzichtige verbanden tussen gegevens te ontwarren.

Met die twee soorten gronden is het volgende bedoeld. 'a is een voldoende grond van b' betekent: als a gesteld is dan is ook noodzakelijk b gesteld (voldoende grond is dus hetzelfde als oorzaak in de strenge zin). Daarentegen betekent 'a is een noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarde van b': b kan niet gesteld worden zonder dat a gesteld is, d.w.z. de opheffing van a heeft noodzakelijk de opheffing van b tot gevolg. Zo is bijvoorbeeld een huis de voldoende grond voor zijn fundamenten, terwijl omgekeerd de fundamenten noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarde zijn van het huis. Als er een huis is, dan zijn er noodzakelijk ook fundamenten waarop het gebouwd is; als de fundamenten weggenomen worden, kan er geen huis meer zijn. Uit het voorbeeld blijkt ook dat de twee gronden zich op een welbepaalde manier tot elkaar verhouden. Kort geformuleerd komt die verhouding hier op neer: oorzaken veroorzaken hun eigen voorwaarden en voorwaarden conditioneren hun eigen oorzaken.

Het nagaan van de verbanden tussen gegevens onder leiding van de vraag of het ene zonder het andere kan zijn of niet, is in de klassieke, Griekse filosofie uitgegroeid tot een eigen discipline, namelijk de dialectiek. De bedoeling is uit elkaar te halen wat niet samenhoort en de verbanden van noodzakelijke samenhang te ontdekken. Men kan, om een voorbeeld te geven dat in verschillende nummers van dit tijdschrift is uitgewerkt, de verbanden nagaan tussen de gegevens 'conflicten' en 'geweld'. De zeer verspreide opvatting daarover, dat conflicten onvermijdelijk tot geweld leiden en dat conflicten dus moeten vermeden wor-

den en de harmonie moet worden nagestreefd, werd aan een kritisch onderzoek onderworpen. Volgens die gangbare opvatting zouden conflicten de voldoende grond zijn van geweld en geweld dus het noodzakelijke gevolg ervan. Onderzocht werd of de verbanden niet helemaal anders liggen, of het niet integendeel zo is dat geweld het gevolg zou zijn van fanatieke inspanningen om aan alle conflicten een definitief einde te willen maken. Het aangaan én aanvaarden van conflicten (zoals Guy Quintelier het formuleert) zou dan juist de manier zijn om geweld te vermijden. En daar spreekt veel voor zoals blijkt uit de beschouwingen die in die thema-nummers terug te vinden zijn.

Een opvallend veel voorkomende vergissing in verband met het grondverschil ligt erin voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde te verwisselen, een vergissing die een louter logische kwestie lijkt maar opnieuw vaak voortvloeit uit een niet-willen-geweten-hebben. Nietzsche heeft het erover in de aanvang van het hoofdstuk 'De vier grote dwalingen' in het boek 'Afgodenschemering': "Er bestaat geen gevaarlijker dwaling dan gevolg en oorzaak met elkaar te verwisselen: ik noem ze de eigenlijke verderfenis van de rede." Daarop geeft hij verschillende voorbeelden, met als laatste het volgende: "De krantenlezer zegt: een partij richt zichzelf met zulk een fout ten gronde. Mijn hogere politiek zegt: een partij die zulke fouten maakt, is aan het einde - ze heeft de zekerheid niet meer op haar instinct te kunnen vertrouwen." Corruptie is een zware fout die de geloofwaardigheid van een partij ondermijnt, meent de krantenlezer. Maar het zou best kunnen dat het net andersom in zijn werk gaat, dat zo'n fout niet de oorzaak is van de ondergang maar zelf het gevolg ervan dat een partij geen overtuigend politiek project meer weet voor te stellen en in de grond reeds aan haar einde toe is. Als men niet meer overtuigt moeten dure campagnes gevoerd

worden om onbekwamen tenminste een schijn van geloofwaardigheid te verlenen, men gaat zijn budget ver te buiten en dus moet er geld gevonden worden langs duistere wegen. Om kiezers te winnen worden mensen benoemd op posten waar ze niet voor geschikt zijn. Wellicht is het allemaal het gevolg van een fundamentele onmacht. En dat zovelen hier oorzaak en gevolg verwisselen vloeit misschien voort uit het verlangen de eigen onmacht te duiden als het gevolg van de corruptie van de 'machthebbers', terwijl het wellicht al evenzeer ook hún fundamenteel probleem is dat ze niets zinnigs weten voor te stellen.

3) Het abstraheren

Een veel gehoord verwijt aan het adres van de filosofie luidt dat ze 'veel te abstract is'. Maar wie zo'n uitspraak doet, weet die precies wat ze kan betekenen? Wat is dat, abstraheren? Het Latijnse werkwoord 'abstrahere' betekent wegtrekken, wegnemen, verwijderen. Wanneer ik concrete dingen in mijn omgeving enkel wil zien in hun hoedanigheid van louter ruimtelijke, meetkundige figuren, dan moet ik daartoe allerlei andere eigenschappen, zoals de kleur, de hardheid, het gewicht, enzovoort in gedachten ervan aftrekken. Ik moet er abstractie van maken. De ruimtelijke figuren zonder meer die ik overhoud, komen als dusdanig niet voor in de realiteit rondom mij, maar het kan in bepaalde omstandigheden nuttig zijn enkel dat aspect van de dingen te beschouwen en andere weg te denken, bijvoorbeeld als ik de meubels in een kamer wil herschikken.

In het alledaagse leven gebruiken we dus al abstracties, en als we denken werken we er steeds mee. De vraag of een gedachte niet te abstract is, is pas een zinvolle vraag als ze gesteld wordt in het kader van de meer omvattende vraag

'of wel de goede abstracties werden uitgevoerd'. Abstractie maken van bepaalde aspecten van een zaak is goed als die onbelangrijk zijn voor het aspect dat men wil behandelen, als ze m.a.w. niet ter zake zijn. Trouwens, pas met behulp van abstracties slaagt men erin het onderwerp waar men het wil over hebben, in alle duidelijkheid op de voorgrond te brengen. Maar als aspecten worden weggedacht die wel relevant zijn voor het onderwerp, dan gaat het om een verkeerde abstractie. M.a.w., soms wordt te veel geabstraheerd, maar soms ook te weinig. Beide fouten worden begaan, ook en zelfs in de eerste plaats door de harts-tochtelijke voorvechters van 'het concrete'. Van dergelijke lieden krijgt men bijvoorbeeld te horen dat de oorzaak van alle ellende in de wereld te vinden is in het 'egoïsme van de mens'. Het nastreven van het eigen voordeel ten koste van anderen, daar draait het allemaal rond, en dat is de 'concrete realiteit', beweren ze. Nu kan men gemakkelijk tegenwerpen dat vele onderzoekers tot heel andere bevindingen gekomen zijn. Zo meende bijvoorbeeld Christopher Lasch niet in het egoïsme maar in het narcisme de typische ingesteldheid van de moderne westerling te onderkennen. Op een overtuigende manier heeft hij in 'The Culture of Narcissism' een beeld opgehangen van een moderne (Amerikaanse) samenleving waarin iedereen in de eerste plaats begaan is met het besef van de eigen overbodigheid en daardoor er enkel nog op uit is zich hoe dan ook te doen gelden om toch maar erkenning te krijgen. Als men zoiets opmerkt tegenover iemand die in alle gedragingen van de mensen slechts egoïsme wil zien, krijgt men als repliek te horen dat narcisme toch evenzeer een vorm van zelfbetrokkenheid is en wat is dit anders dan egoïsme? En inderdaad, ook de narcist is in zekere zin op zichzelf betrokken, maar het gaat in zijn geval ook en vooral om een bijzondere soort van betrokkenheid op de anderen. Hij verkeert namelijk in de waan onvoorwaardelijk de bewonde-

ring van anderen te verdienen louter voor wat hij is. In feite is dit een ontaarding van een redelijk verlangen naar erkenning (in het besef dat men die erkenning pas verdient als men iets tot stand brengt waar anderen echt nood aan hebben). Door overal slechts de zelfbetrokkenheid te zien gaat men voorbij aan een verschil dat juist zou toelaten te onderkennen wat er in de moderne maatschappij verkeerd loopt. Uit Lasch' beschrijving blijkt bijvoorbeeld dat er eigenlijk eerder een tekort is aan een gezonde dosis egoïsme, namelijk een te grote tolerantie voor allerlei geknoei van politici, experts, producenten, voor al de rommel die op de markt gegooid wordt, en dat enkel mensen die opkomen voor hun eigen noden en die weten wat goed is voor henzelf, erkenning kunnen geven aan anderen als die er toe komen iets echt nuttigs te realiseren. Alle menselijke gedragingen terugbrengen tot 'zelfbetrokkenheid' is dus wellicht een te ver gaande abstrahering. Ze doet iets interessants uit het oog verloren gaan.

Het omgekeerde, te weinig abstraheren, komt evenzeer voor, zoals dagelijks vast te stellen is in de manier waarop mensen gebeurtenissen menen te begrijpen. Het nieuws van de dag geeft stof genoeg voor beoordelingen die op een of ander 'concreet' gegeven toegespitst blijven en daardoor elk inzicht onmogelijk maken. Als er bijvoorbeeld ergens rellen zijn met 'migrantenjongeren' dan fixeert de aandacht zich meteen op het feit van bijvoorbeeld hun Marokkaanse afkomst. Dat Marokkaanse is dan de concrete realiteit die alles zou verklaren. Maar wellicht gaat het eenvoudigweg om jongeren die geen werk hebben, die zich overal buitengesloten voelen, die zich overbodig voelen en daarom in opstand komen. Hun Marokkaan zijn is daarbij irrelevant. Zo ziet men dat de roep om het concrete een boosaardige domheid kan worden. De onwil om te abstraheren, om te begrijpen dat het een algemeen probleem be-

treft waar veel jongeren, of ze nu Marokkaan zijn of niet, mee te maken hebben, is de manier waarop de 'migrantenjongeren' teruggedrongen worden in de concreetheid van hun anders zijn. Niet abstraheren betekent hier zoveel als uitstoten.

4) Het uit elkaar halen van het wezenlijke en het bijkomstige

Een speciaal geval van abstraheren is het uit elkaar halen van het wezenlijke en het bijkomstige. Bestaat dat, het wezenlijke van een zaak? Bestaat er bijvoorbeeld zoiets als het wezen van de moderne wetenschap of van het kapitalisme? En is het zinvol ernaar te zoeken? Het wordt vaak ontkend. Zo wordt kritiek op het kapitalisme soms afgeveerd met de botte bewering dat hét kapitalisme niet bestaat. Maar, of men het nu wil of niet, in het dagelijkse leven maakt iedereen voortdurend het verschil tussen het wezenlijke en het bijkomstige, weliswaar zonder er veel bij na te denken.

In een filosofische traditie die op Aristoteles teruggaat, wordt wezen in twee betekenissen gebruikt. De eerste betreft iets individueels als dusdanigs, de tweede iets algemeen. Met beide zijn we vertrouwd ook al beseffen we het misschien niet. Wat met wezen in de ene betekenis bedoeld is, wordt geïllustreerd door elk individueel ding, bijvoorbeeld een welbepaalde aanwijsbare stoel. Als we de stoel verplaatsen blijven we hem zien als dezelfde stoel. De verplaatsing is iets bijkomstigs dat met de stoel gebeurt zonder dat hij daarbij wezenlijk verandert. Ook als er schrammen of krommen en hij andere tekenen van slijtage begint te vertonen blijft hij voor ons de stoel die hij was. Uit de ongereflecteerde omgang met de dingen blijkt dus dat we vertrouwd zijn met het onderscheid tussen wezen-

lijke en bijkomstige eigenschappen. De wezenlijke maken een ding tot iets aan zichzelf gelijk blijvends, iets herkenbaars ondanks de veranderingen voor zover die juist niet op dat wezenlijke slaan en daarom bijkomstig zijn. De bijkomstige zijn de wisselende eigenschappen die in het ding optreden, met het ding gebeuren zonder dat het in wezen verandert. In het geval van zo'n stoel, en zeker zolang hij goed dienst doet, zullen we misschien nooit de vraag stellen welke zijn wezenlijke kenmerken zijn. Maar daar komt verandering in wanneer hij breekt en we nagaan wat nodig is om hem te herstellen of we verplicht zijn een andere stoel te gebruiken en vaststellen dat die minder comfortabel is. Misschien zullen we pas dan voor het eerst heel bewust letten op de wezenlijke eigenschappen van de eerste stoel, bijvoorbeeld de lichte buiging in de rugleuning waardoor we er zo gemakkelijk op zitten.

Het wezenlijke volgens de tweede betekenis slaat op iets algemeen, namelijk op de eigenschappen in een individueel ding waardoor het herkenbaar is als een exemplaar van een soort. Ook dit begrip van het wezenlijke is ons niet vreemd. Dit is opnieuw gemakkelijk aan te tonen aan de hand van gewone gebruiksgoederen, maar nu bekeken vanuit een ander opzicht. Als we bijvoorbeeld voor het eerst in een vreemd huis ontvangen worden en we willen gaan zitten, nemen we daarvoor de eerste de beste stoel die ter beschikking staat. Misschien gaat het om een stoel zoals we er nog nooit een gezien hebben maar dat verhindert ons niet er een stoel in te herkennen. We hebben in ons hoofd het schema van het minimum dat vereist is om een stoel te hebben, een beeld van een stoel in het algemeen dat in elke individuele stoel als het ware tegenwoordig wordt gesteld. Het wezenlijke is hier iets algemeen dat geconcretiseerd wordt in verschillende individuele dingen die wat het wezenlijke betreft allemaal gelijk zijn en

voor de rest variaties vertonen die bijkomstig zijn. In dit geval heeft onze belangstelling trouwens ook een meer algemeen karakter. We zullen zitten op een stoel, om 't even de welke, we zijn helemaal niet kieskeurig.

Uit de twee gevallen blijkt dat de wezenlijke kenmerken van een zaak niet vast te stellen zijn door een objectief onderzoek. Ze verschijnen pas binnen het perspectief van een welbepaalde interesse. Als de interesse wegvalt verdwijnt het verschil tussen het wezenlijke en het bijkomstige. (Wel is het mogelijk, maar dat is natuurlijk iets anders, in de objectieve realiteit het wezenlijke te willen zien. Dat is het wat de 17de-eeuwse natuurfilosofie heeft gedaan en daarmee legde ze de grondslag voor de moderne natuurwetenschap.)

Hoe zit het nu echter met zoiets als het wezen van het kapitalisme? Hoe vindt men zoiets? En is het zinvol ernaar te zoeken?

Wat is dat eigenlijk voor een vraag, de vraag naar het wezen van het kapitalisme? Met kapitalisme is een bepaald soort economie bedoeld. Economie betekent huishouding, d.w.z. afwegen hoe de beschikbare middelen (grondstoffen, werktuigen, technieken, wetenschap en arbeidskrachten) best besteed worden, hoeveel middelen aan één bestemming moeten besteed worden en hoeveel aan een andere, en dus beslissen wat en hoe zal geproduceerd worden. De vraag naar het wezen van het kapitalisme is de vraag naar de manier waarop binnen een bepaald soort economie, namelijk de kapitalistische, de beschikbare middelen besteed worden. Maar om zo'n onderzoek te kunnen aanvatten moet men voorafgaandelijk reeds over een min of meer omlind begrip beschikken van de zaak (in dit geval een bepaald soort economie) waarvan men het

wezen zoekt! Dat voorafgaandelijk weten is de basis van het onderzoek.

In zijn poging om te begrijpen wat het wezen is van de 'kapitalistische productiewijze' is Marx vertrokken van een complex van vooraf gegeven elementen zoals het oprukken van de machinerie in de productie, de groeiende concurrentie, de handelscrisissen, de loonarbeid, de proletarisering maar ook een reeks economische geschriften waarin argumenten gegeven worden ter verdediging van deze evolutie. Het belang van elk van deze elementen om tot een goed begrip te komen was aanvankelijk niet ondubbelzinnig duidelijk. Sommige zouden later misschien niet zo relevant blijken te zijn. Maar enkele troffen hem zodanig dat hij er van meet af aan het doorslaggevend belang van inzag, en die werden een toetssteen bij het uit elkaar halen van het wezenlijke en het bijkomstige. Abominabele arbeidsomstandigheden en massale verarming, en dit in tegenstelling tot een spectaculaire stijging van de arbeidsproductiviteit (van de 'productiekracht van de arbeid'), dat waren de feiten die onomstotelijk vaststonden. Hij wilde verklaren hoe het zover was kunnen komen en stelde dus de vraag wat het precies was in de manier van besteden van beschikbare middelen in de opkomende nieuwe productiewijze dat tot zo'n wanverhouding leidde. Daar zat het verschil met een wetenschappelijk onderzoek. Marx zocht *gekende* verschijnselen te begrijpen - verschijnselen die voor veel mensen leed teweegbrachten en hen naar verandering deed verlangen. Zijn onderzoek is gekenmerkt door een strengheid die voortvloeit uit deze geëngageerde betrokkenheid en die van een andere aard is dan de strenge objectiviteit van wetenschappelijk onderzoek. De wetenschapper legt er zich voornamelijk op toe het domein van het voorspelbare uit te breiden. Vertrekkend van (misschien ware) vooropstellingen bewijst hij allerlei feiten,

feiten die niet eens gekend waren, bijvoorbeeld op het atomaire vlak. Het enige wat voor hem telt is dat het om voorspelbare feiten gaat. Omwille van hun voorspelbaarheid worden ze als de belangrijke gezien. Hij is er trouwens van overtuigd dat juist die nieuwe ontdekkingen de mensheid het meest zullen baten. Maar die werkwijze dreigt uit te draaien op ongecontroleerde, gevaarlijke zinsverschuivingen, zoals Husserl heeft aangetoond. De kennis van de voorwetenschappelijke leefwereld dreigt tersluiks verwisseld te worden met de kennis van een geobjectiveerde, gereduceerde werkelijkheid - een kennis die niet aan menselijke noden beantwoordt. Daarom huldigt de fenomenologie het principe dat men, vooraleer te verklaren, eerst moet beschrijven wat men wil verklaren. Zoniet loopt men het gevaar het bewijsbare als het belangrijke te beschouwen ook al leert het ons geenszins wat we zouden *moeten* weten.

Marx dacht het wezenlijke van de kapitalistische productiewijze gevonden te hebben in een verschijnsel dat zich vanaf de 16de eeuw op steeds grotere schaal zou hebben doorgezet: een omslag in de circulatie van goederen en geld. De natuurlijke, oorspronkelijke circulatievorm bestaat erin dat iemand een goed verkoopt om er een ander dat hij meer nodig heeft mee te kopen. De omslag vindt plaats als geld wordt uitgegeven om een goed te kopen en dat dan weer te verkopen voor meer geld. Geld dat in zijn beweging deze tweede circulatievorm beschrijft, verandert in kapitaal. De tweede circulatievorm is in principe eindeloos, het doel is niet de afzonderlijke winst op zichzelf, maar de rusteloze beweging van het behalen van winst. In de dominantie van deze circulatievorm meende Marx het wezenlijk kenmerkende te zien van de manier waarop in een kapitalistische productiewijze de beschikbare middelen besteed worden. Andere verschijnselen die ons maar al te goed

bekend zijn worden eruit verklaard, zoals: de ondergeschiktheid van de productie van gebruikswaarde aan de productie van ruilwaarde, de stelselmatige opdrijving van de productiviteit, de herleiding van de menselijke, doelmatige arbeid tot een doelloos, zuiver fysiologisch proces van verbruik van arbeidskracht, het optreden van massale verarming onder de vorm van werkloosheid.

Marx meende in de dominantie van de circulatievorm waarin geld in kapitaal wordt omgezet, iets wezenlijks te zien waar we mee af te rekenen hebben. Natuurlijk zal de algemeenheid die volgens Marx het wezenlijke uitmaakt, juist zoals bij de stoel in 't algemeen het geval is, zich in de concrete realiteit voordoen onder allerlei verschillende gedaanten. Van land tot land, van streek tot streek, van bedrijf tot bedrijf zullen er verschillen optreden in de concrete verschijningsvorm van de kapitalistische productiewijze. In de bijzonderheden vertonen zich vele variaties die te maken hebben met verschillen in nationale politiek, eigendomsverhoudingen, bedrijfscultuur, enzovoort ... Maar als Marx gelijk heeft zijn dit bijkomstigheden waarvan we abstractie moeten maken omdat ze niets bijdragen tot een beter begrip van de fenomenen die de belangrijke zijn. Slechts als we er ons niet door laten afleiden en erin slaan erdoorheen te kijken, zouden we de wezenlijke verbanden kunnen zien.

Maar heeft Marx nu werkelijk gezien wat het wezenlijke is van de moderne productiewijze? Hoe kunnen we daar zeker van zijn? Het antwoord is simpel: absoluut zeker kunnen we er niet van zijn. Om te beginnen blijft het hele onderzoek afhangen van de vraag welke voor ons de belangrijke fenomenen zijn die moeten worden verklaard. Er bestaat geen procedure die ons het antwoord daarop automatisch geeft. Ons met die vraag inlaten veronderstelt juist

dat we ons niet objectief opstellen maar dat we bereid zijn eigen ervaringen toe te eigenen, ons in de situatie van anderen in te leven, mislukkingen te erkennen. Bovendien bestaat er geen procedure die van een fenomeen dat moet verklaard worden, automatisch leidt naar de verklaringsgrond. Deze is immers een voldoende grond van het te verklaren fenomeen. Het kan uit de verklaringsgrond afgeleid worden (daarin bestaat juist de verklaring), maar het omgekeerde kan niet. Uit het te verklaren fenomeen kan de verklaringsgrond niet afgeleid worden. Zoeken naar een verklaring blijft altijd een proberen. We stoten hier m.a.w. op een grens van de techniek van het filosoferen. En toch was Marx' poging om het wezen van de moderne productiewijze te vinden geen blind zoeken, want hij zocht toch naar hoe een domein van de menselijke leefwereld waar hij gaandeweg mee vertrouwd geraakte, gearticuleerd was. Dat hij uiteindelijk in het verschijnsel van het omslaan van de circulatievorm van waren en geld het wezenlijke meende gevonden te hebben, hoeft ook niet als dogma aanvaard te worden. Dat kan op een redelijke manier verder bediscussieerd worden:

- Ten eerste kan bediscussieerd worden of de fenomenen die Marx verklaart, zoals de afbraak van de doelmatigheid van de arbeid en het optreden van massale werkloosheid en verpaupering, zich werkelijk voordoen, en, indien wel, of ze zo belangrijk zijn dat een onderzoek van de moderne productiewijze moet gebeuren vanuit het oogmerk om uitgerekend die fenomenen te verklaren.
- Ten tweede kan nagegaan worden of die fenomenen werkelijk verklaard worden vanuit de aangeduide verklaringgrond, of de afleidingen die Marx uitvoert juist zijn, en of er niet andere aspecten in rekening moeten gebracht worden, die hij als bijkomstig aanzag terwijl ze misschien wezenlijk zijn voor de verklaring. Zo zullen sommigen opwerpen dat in Marx' bepaling van het wezenlijke van de kapi-

talistische productiewijze iets ontbreekt dat zeker niet mocht weggelaten worden: het feit dat kapitaal in privé-bezit is. Nu kan men inderdaad op alle plaatsen in 'Das Kapital' waar over kapitaal gesproken wordt toevoegen dat het gaat om kapitaal in privé-bezit. Aan de essentiële afleidingen, bijvoorbeeld die waarbij getoond wordt dat een kapitalistische productiewijze onvermijdelijk werkloosheid en verarming voor gevolg heeft, zou dat niets veranderen. Maar, dat is het nu precies. Marx heeft er abstractie van gemaakt omdat hij het niet nodig had. Hij heeft m.a.w. getoond, zonder het zelf misschien ten volle te beseffen, dat in een maatschappij waar de omzetting van geld in kapitaal domineert, werkloosheid en verarming noodzakelijk optreden onafhankelijk van het feit of het kapitaal in privé-bezit is of niet, en dus lijkt dit inderdaad iets bijkomstigs te zijn.

- Ten derde kan nagegaan worden of de verklaringsgrond die Marx aanduidt en die theoretisch gezien slechts een *mogelijke* verklaringsgrond is, ook de werkelijke is, d.w.z. of de organisatie van de productie in de realiteit werkelijk gericht is op de accumulatie van kapitaal.

- Ten slotte kan nu een alternatieve productiewijze bedacht worden en om te beginnen eens in een gedachtenexperiment uitgeprobeerd worden of daarmee de wantoestanden die het gevolg zouden zijn van de heersende productiewijze, werkelijk zouden worden verholpen. Dan zou misschien blijken dat men geen overtuigend alternatief kan vinden als men eerst niet weet waarom de mensen ondanks alles zoveel van de heersende productiewijze blijven verwachten. Dus zou de verdergaande vraag moeten worden gesteld waarom zoveel mensen - en niet enkel de 'kapitalisten' - erin geloofd hebben en nog steeds geloven. En dan kan men niet langer voorbijgaan aan het feit dat Marx er zelf in geloofde. Ik heb tot nog toe abstractie gemaakt van het feit dat Marx in zijn onderzoek steeds is blijven uitgaan van de overtuiging dat het kapitalisme historisch gezien een zin

heeft. Bij hem is dat geloof zelfs sterker dan bij wie ook precies omdat hij de schaduwzijden van het kapitalisme ten volle heeft erkend. Maar bijgevolg is er veel kans dat in zijn werk uitgesproken wordt waarop dat geloof berust, dat bij hem te vinden is welke de motieven zijn waarop de kapitalistische productiewijze voortdrijft en die moeten overwonnen worden opdat het alternatief zou kunnen overtuigen.

5) De onderkenning van het principieel belang van een gegeven

De afgrenzing van iets particuliers door uit te zoeken wat het inhoudt en wat niet, het nagaan of gegevens in een grondverhouding tot elkaar staan, abstraheren in stappen die verantwoord worden, het uit elkaar halen van het wezenlijke en het bijkomstige, dat zijn enkele (in elkaar grijpende) instrumenten waar de filosofie mee werkt. Het materiaal dat op die manier als het ware bewerkt wordt, kan natuurlijk niets anders zijn dan wat mensen ervaren, wat ze aan den lijve ondervinden, wat ze willen of menen te willen, wat ze zich voorstellen, enz. En het doel is doorzicht te scheppen in een individuele of collectieve situatie, in een of ander kluwen van behoeften en belangen, in de vooropstellingen, uitgangspunten en consequenties van fundamentele keuzes, ...

De filosofische aanpak van een onderzoek gaat radicaal in tegen de idee dat men om belangrijke inzichten op te doen, eerst en vooral zoveel mogelijk informatie over het onderwerp moet bijeengaren. Het meest eigene van de filosofische werkwijze zit wel hierin dat gezocht wordt welk precies het punt is waar bij het onderwerp in kwestie alles om draait, wat m.a.w. het punt is waar in de eerste plaats duidelijkheid moet over verschaft worden om een interessante doorkijk doorheen het geheel te kunnen verkrijgen.

En dat kan niet uitgemaakt worden zonder dat nagegaan wordt wat voor ons van doorslaggevend belang is en welk het gezichtspunt is dat we gezien onze belangen best innemen. Filosofisch onderzoek bestaat er dus op de eerste plaats in uit te zoeken welke de vragen zijn die moeten gesteld worden. Misschien is alle informatie die ons in oeverloze massa's ter beschikking wordt gesteld, volstrekt irrelevant omdat ze op de verkeerde vragen antwoordt en daardoor de toegang tot belangrijke inzichten verspert.

Een punt van waaruit zich pas een interessante doorkijk opent, dat is een punt van principiële belang. Een principe is immers, volgens de bepaling van Aristoteles, "het eerste waarvandaan iets is, ontstaat of gekend wordt." Zo'n punt van principiële belang hoeft geenszins iets totaal nieuws te zijn, vaak is het zelfs een gegeven dat ieder al kent, soms zelfs een alledaags gegeven, maar een waarvan het principiële belang niet werd gezien (omdat het slechts terloops werd opgemerkt of als een geïsoleerd verschijnsel werd aangezien of op nog andere manieren werd gemarginaliseerd). Zo hebben bijvoorbeeld velen wel opgemerkt dat in onze westerse beschaving allerlei omkeringen optreden in de verhouding tussen doelen en middelen. Maar ze zien die als één van de vele bijverschijnselen van het moderne tijdperk. Rudolf Boehm heeft echter de vraag gesteld of deze omkeringen niet de kern uitmaken van een beschaving die in de objectieve wetenschap haar grondslag heeft. Objectieve kennis, dat is de kennis van de dingen zoals ze op zichzelf zijn, d.w.z. zoals ze bepaald zijn onafhankelijk van menselijke gezichtspunten, behoeften, belangen en doelstellingen. Geloven dat objectieve wetenschap de beste kennis is voor de praktijk betekent dus eigenlijk geloven dat kennis die principiële niets van doeleinden wil weten en aan geen enkel doeleinde wil gebonden zijn, het best de reëalisering van de menselijke doelstellingen zou dienen. De

moderne techniek lijkt daar perfect aan te beantwoorden. In feite is ze geen techniek meer, namelijk het weten van de geschikte middelen om een vooropgesteld doel te bereiken, maar technologie, d.i. het weten van de mogelijke toepassingen van bepaalde, voorgegeven middelen (in dit geval de resultaten van objectieve wetenschap). En ook de economie van het tijdperk van de wetenschap lijkt op een omkering van doel en middel gebaseerd die in de lijn ligt van de vorige. De productie van gebruikswaarden wordt er ondergeschikt gemaakt aan de productie ter wille van de stelselmatige opdrijving van de productiviteit precies door middel van de invoering van steeds nieuwe technologieën. Als men bij de verdedigers van de westerse beschaving doorvraagt naar hun laatste grond van rechtvaardiging dan komt men ten slotte altijd zo iets te horen als de overtuiging dat precies deze ondoelmatige ontwikkeling uiteindelijk de meest doelmatige zal blijken te zijn. En Rudolf Boehm heeft getoond hoe in de overgeleverde filosofische teksten waar de principes van de wetenschap en van de moderne economie uitgesproken en verdedigd worden, ook telkens weer dat paradoxale principe - het geloof in de doelmatigheid van het ondoelmatige - op beslissende plaatsen in de uiteenzetting opduikt. Bij Aristoteles is trouwens te vinden waarin dat geloof zijn oorsprong heeft: in de voorstelling dat het voor de mens mogelijk en noodzakelijk en goed is zich boven een menselijk, eindig, sterfelijk bestaan te verheffen. In zijn onderzoek naar de oorzaken van wat er in onze beschaving verkeerd loopt is Rudolf Boehm gestoten op gegevens die eigenlijk als het ware overal voor het grijpen liggen - het geloof in de doelmatigheid van het ondoelmatige, de voorstelling dat het voor de mens mogelijk en noodzakelijk is zich boven een menselijk, eindig bestaan te verheffen -, en het belangrijkste wat hij in dit verband heeft gedaan, is argumenten aanvoeren die het vermoeden zeer sterk maken dat deze gegevens het

'eerste' zijn van waaruit onze cultuur moet begrepen worden.

Uit het voorgaande blijkt ook nog het groot belang van de teksten van de 'grote' filosofen uit onze geschiedenis, meer bepaald voor een kritiek van de grondslagen van onze beschaving. (Sinds Kant heeft veel filosofie de gedaante van zo'n kritiek aangenomen.) De ideeën van die filosofen uit het verleden zijn namelijk niet oud, niet achterhaald, of, anders gezegd, onze moderne beschaving is niet zo nieuw. Ze berust op fundamentele keuzes waarvan de uitgangspunten en de vooropstellingen uitgesproken zijn in teksten van die 'grote' filosofen. De moeilijkheden die rijzen als men absoluut zeker weten nastreeft en de voorwaarden die moeten vervuld worden om het te kunnen realiseren, werden allemaal uitgespeld in Descartes' Meditaties. Ook als een wetenschapper van onze tijd radicaal zou doorvragen naar de laatste vooropstellingen van zijn wetenschappelijke bedrijvigheid dan zou hij onvermijdelijk terechtkomen bij de vraagstellingen van de Meditaties. Descartes is geen 'groot' filosoof omdat hij volstrekt originele, geniale ideeën heeft verkondigd waar een onweerstaanbare invloed is van uitgegaan, maar omdat hij integendeel het duidelijkst principiële vragen heeft verwoord die in zijn tijd al bij velen op een meer verwarde manier leefden en die sindsdien, in een cultuur die de objectieve wetenschap tot grondslag heeft, belangrijke vragen zijn gebleven.

Maar die werkingsgeschiedenis van ideeën wordt volledig genegeerd wanneer de filosofie wordt opgevat als een discipline die een geïsoleerd, zelfbetrokken bestaan leidt in een aparte sector en als er een op zichzelf lopende geschiedenis van de filosofie wordt gefantaseerd waarin wijsgerige stelsels braafjes beurt om beurt paraderen in het kader van een of ander verhaaltje. Die ophemeling is de

miskening van waar het in de filosofie om gaat: principiële strijdfragen in verband met fundamentele keuzes die gemaakt zijn en die misschien moeten worden herzien.

* * *

WAARVOOR FILOSOFIE?

Rudolf Boehm

1.

De filosofie heeft geen eigen domein. Terecht bestaat bijgevolg een natuurfilosofie en een cultuurfilosofie, een wetenschapsfilosofie en een rechtsfilosofie, een filosofie van de kunst, van de techniek en van de staat enz. Al deze domeinen beschouwt de filosofie met het oog op de hun eigen principevragen. In al deze domeinen plaatst ze zich tegenover haar wetenschappelijke tegenhangers. De wetenschappen echter - natuur- zowel als menswetenschappen - houden zich met hun eigen principevragen enkel bezig als ze ertoe, door een of andere crisis, gedwongen worden; want een herziening van hun principes kan leiden tot een wetenschappelijke revolutie, daar waar wetenschappen 'in principe' er vooral belang in stellen op basis van gevestigde principes te kunnen voortwerken.

Ook de meest specifiek filosofische disciplines, met de enige uitzondering van de metafysica, hebben hun wetenschappelijke tegenhangers: de logica allicht in de wiskunde, de ethica in de gedragswetenschappen (met inbegrip van de economie), de esthetica, voor zover ze nog iets anders is dan kunstfilosofie, in onderdelen van de fysiologie en de psychologie. De metafysica echter beschouwt de meest algemene principevragen die zich in gelijke mate voor alle domeinen stellen.

2.

Een 'principe' (of 'beginsel' is 'het eerste waarvandaan iets is (of bestaat), wordt (of ontstaat) of gekend wordt' (Aristoteles). Wat de kennis betreft, stellen zich principenvragen op volgende manier. Wie beweert iets te weten, moet het desbetreffend feit kunnen bewijzen. Want zelfs de meest eenvoudige vaststellingen berusten reeds op vooronderstellingen. Bijvoorbeeld, de vaststelling 'hij is filosoof' of 'hij is wetenschapper' vooronderstelt een definitie van wat filosofie of wat wetenschap is, en een stelling over wat het kan betekenen, filosoof of wetenschapper te 'zijn'. Of de vaststelling 'dit is blauw' vooronderstelt een definitie van deze kleur en een opvatting over de reële betekenis van zintuiglijke gewaarwordingen. De juistheid van een vaststelling moet bewezen worden op basis van dergelijke vooronderstellingen. Die vooronderstellingen moeten echter eveneens bewezen worden, en dat al weer op basis van verdere vooronderstellingen. Uiteindelijk belandt men echter op die manier bij laatste of eerste vooronderstellingen die niet langer kunnen bewezen worden; dat zijn de principes.

Op het vlak van het zijn of het gebeuren stellen zich principevragen op vergelijkbare manier. Feiten of verschijnselen moeten verklaard worden door de oorzaken te achterhalen waarom ze zich voordoen of zijn wat ze zijn. Die oorzaken vragen echter op hun beurt om een verklaring door aan te duiden waarom ze zich voordoen of werkzaam zijn. De feiten of verschijnselen die op de eerste plaats werden waargenomen of op andere manier werden vastgesteld, zijn niet verklaard zolang men niet de eerste oorzaken heeft kunnen achterhalen die op hun beurt niet meer kunnen verklaard worden, en wellicht ook niet móeten verklaard worden. Er doet zich bijvoorbeeld een barst in een waterleiding voor.

Waarom? Omdat het vriest, en omdat water bij het bevriezen aan volume toeneemt? Of omdat het ijzer van de buis roest is, en omdat ijzer nu eens 'brandbaar' (oxideerbaar) is? In het eerste geval: omdat water anders geen water was, en in het tweede geval: omdat ijzer anders geen ijzer was? In beide gevallen zou de verklaring berusten op de vooronderstelling van vaste wezenheden. Kan de verklaring daarbij blijven stilstaan?

Overigens zijn de kennisorde en de zijnsorde (of de orde van het worden) blijkbaar met elkaar verstrengeld. Niettemin besluit men in de kennisorde uitgaande van een vaststelling (een lekkende leiding) tot de aanwezigheid van een oorzaak; in de orde van het zijn echter gaat de oorzaak (vorst of roest) vooraf aan het vastgestelde verschijnsel. Iets analoogs geldt vermoedelijk voor de verhouding tussen zijns- en kennisprincipes in het algemeen.

3.

Hoe kunnen principes, kennisprincipes die niet meer vatbaar zijn voor een bewijs, en verklaringsprincipes die niet meer vatbaar zijn voor een verklaring, alsnog verantwoord worden? Dat is de vraag waarmee de filosofie zich bezighoudt, heel algemeen zowel als op elk domein en zelfs elk terrein. Dit in tegenstelling met ideologieën die, zelf heel beginselvast, ervan uitgaan dat op het vlak van de aanvaarde principes elke rationele discussie ophoudt. En in nog scherpere tegenstelling met een zogezegd 'postmodernisme', in feite een eeuwenoud relativisme, dat eigenlijk stelt dat filosofie niet bestaat en dat er enkel ideologie bestaat. Op basis van die 'postmodernistische' ideologie wordt dan gepleit voor 'pluralisme' en 'verdraagzaamheid' tussen alle ideologieën.

Welnu, één van de ideologieën die in onze eeuw opgang hebben gemaakt, was het sociaal darwinisme, bijgenaamd nationaal socialisme of fascisme. Moet men dan ook die ideologie haar plaats gunnen binnen het universeel pluralisme en haar tolereren - of kan men haar enkel nog bestrijden met geweld? Dat ideologieën elkaar enkel met geweld kunnen bestrijden, was echter de conclusie die het fascisme zelf trok uit de overtuiging dat op het vlak van de principes elke rationele verantwoording ophoudt.

4.

Is op het vlak van de principevragen niet langer een rationele verantwoording mogelijk omdat gestelde principes noch voor bewijzen noch voor verklaringen vatbaar zijn? Wie dat beweert, getuigt gewoon van een gemis aan filosofische vorming, of bekendheid met de historische werkzaamheid van de filosofie. Volgens de oude Aristoteles zijn er drie soorten principes of althans kennisprincipes: axioma's, hypothesen en definities. Ze verschillen van elkaar volgens drie manieren om principes te verantwoorden. Axioma's zijn principes die enkel moeten uitgesproken worden om voor iedereen evident te zijn en door iedereen te worden aanvaard. Het meest befaamde is het principe van de uitgesloten tegenspraak: dat 'niet hetzelfde tegelijk en onder hetzelfde opzicht hetzelfde en niet hetzelfde kan zijn' (Aristoteles). Volgens de fenomenologie bestaan er echter talloze dergelijke axiomatische evidenties. Bijvoorbeeld is volgens Marx de menselijke arbeidskracht een koopwaar met de uitzonderlijke eigenschap dat haar verbruik - door arbeid - méér waarde kan voortbrengen dan zijzelf waard is. Eenmaal uitgesproken, kan die waarheid door wie dan ook nog tegengesproken worden? (Men kan zich wel afvragen of niet elk werktuig, elke machine dezelf-

de eigenschap bezit.) - Hypotheses - Aristoteles noemt ze ook aitema's, 'postulaten' - zijn principes die als volgt verantwoord worden: indien men zo'n hypothese aanvaardt, kan men veel verschijnselen verklaren die anders onverklaarbaar blijven; een verantwoording die ongeveer het omgekeerde is van een bewijs of een verklaring, namelijk van de hypothesen zelf. Op die manier vermocht bijvoorbeeld Galileï het zogenaamde 'torenargument' tegen het copernicaans wereldsysteem te weerleggen (het argument dat spijs de vermeende draaibeweging van de aarde een steen die valt van een hoge toren aan de voet van die toren belandt) door de wet van de 'inertie' te stellen (die de steen met de aardbeweging meesleurt), een hypothetische wet die op geen andere manier te bewijzen valt. Trouwens: bijna de gehele moderne natuurwetenschap stoelt op dergelijke principes, namelijk hypothesen in de aristotelische betekenis van het woord. - Definities zijn wel het - volstrekt onmisbaar - soort principes dat voor de grootste moeilijkheden plaatst. Enerzijds zijn definities bijzonder moeilijk te verantwoorden, tenzij men zich tevreden stelt met volstrekt willekeurige of louter taalkundig verantwoorde naamsverklaringen (ik zal op dit vraagstuk pas op het einde van dit opstel terugkomen). Anderzijds kan men met 'gepaste' definities bijna eender wat 'bewijzen' of 'verklaren'. Definieer bijvoorbeeld 'God' als de onmisbare voorwaarde voor het bestaan van wat dan ook, en het theïsme is onfeilbaar gevestigd; want de noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van wat dan ook (het Zijn?) zal wel gegeven zijn, gezien er iets toch bestaat. Bovendien schijnen definities de lelijke eigenschap te bezitten onweerlegbaar te zijn. Volgens het zogenaamd 'conventionalisme' is bijvoorbeeld de bepaling 'lood is een metaal dat smelt bij 335°' onweerlegbaar omdat elk metaal dat slechts bij een hogere temperatuur of reeds bij een lagere temperatuur smelt, 'per definitie' geen lood kan zijn.

5.

In deze principevragen schijnt het om twee verschillende dingen te gaan: enerzijds om de kritiek op tot nog toe vooropgestelde principes (wat als eerder gemakkelijk wordt beschouwd), anderzijds om de verantwoording van nieuwe principes (wat moeilijker lijkt te zijn). Men kan zich echter afvragen of er überhaupt een andere weg is om nieuwe principes aan bod te brengen dan de kritiek op tot nog toe aanvaarde maar onhoudbaar gebleken principes. (Ik heb dienvolgens ooit filosofie gewoon als kritiek, zonder meer, gedefinieerd.) Waarop was bijvoorbeeld Einsteins nieuwe relativiteitstheorie gefundeerd? (Want hij heeft niet 'de' relativiteitstheorie uitgevonden, maar een klassieke relativiteitstheorie voorgesteld te vervangen door een andere.) Zijn nieuwe relativiteitstheorie was gebaseerd op de opmerking dat tegenspraken tussen de klassieke mechanica en de natuurwet van de lichtsnelheid als de hoogst mogelijke konden weggewerkt worden door het vermeend axioma te laten vallen: dat tijdelijke afstanden onafhankelijk waren van de plaats, en dat ruimtelijke afmetingen onafhankelijk waren van de bewegingstoestand van het object. Het volstond die stilzwijgend aanvaarde principes te laten vallen om de verschijnselen opnieuw verklaarbaar te maken, of althans de kennis opnieuw in overeenstemming met zichzelf te brengen.

6.

Het laatst aangehaalde voorbeeld vormt een welkome aanleiding om iets op te merken wat in onderhavig verband hoogdringend moet opgemerkt worden. Het filosoferen is niet enkel zaak van 'filosofen' die zichzelf als dusdanig

beschouwen of als dusdanig benoemd zijn door ministeriele besluiten. Integendeel: bijvoorbeeld de grondleggers van onze moderne natuurwetenschap, Galileï, Robert Boyle en Newton, of, op het terrein van de ethica, de psycholoog Sigmund Freud, hebben in feite meer gefilosofeerd dan wetenschap bedreven. En nogal wat benoemde filosofen hebben in feite enkel werkelijke filosofen uit het verleden herleid tot loutere ideologen door enkel hun ware mening te trachten te achterhalen en daartegenover hooguit zelf ideologisch stelling te nemen.

7.

Ook heel 'gewone' mensen zijn in staat te filosoferen, en ze doen dat ook wanneer ze soms beseffen dat ze iets 'grondig' moeten herbezien wat ze tot dan toe steeds 'in de grond' en 'op de eerste plaats' hebben vooropgesteld, en tot zo'n herziening ook daadwerkelijk overgaan. Niettemin bestaat er zoiets als een filosofische opleiding en vorming. Die wordt echter niet verworven door het lezen van boekjes *over* filosofie, noch door een studie van de geschiedenis van de wijsbegeerte, maar enkel door een inspanning om de gedachtengangen na te voltrekken van denkers die werkelijk zelf hebben gefilosofeerd en daarvan mededeling hebben gedaan; zoals ook bijvoorbeeld een natuurwetenschappelijke opleiding niet denkbaar is zonder de verplichting een aantal 'klassieke' experimenten over te doen waarop de huidige wetenschap steunt.

8.

Om tot besluit nog eens terug te komen op het definitievraagstuk (zoals aangestipt onder 4.). Bijvoorbeeld heb ikzelf filosofie gedefinieerd als het onderzoek van principenvragen, als het zoeken naar een verantwoording van (al dan niet gestelde) eerste beginselen. Waarop is die definitie van mij gefundeerd? Men zou haar nauwelijks letterlijk terugvinden bij ook maar één (andere) filosoof. Omgekeerd echter: zou ik tot een verantwoorde definitie kunnen komen door de opvatting van filosofie na te gaan bij alle filosofen? Hoe zou ik ooit zeker kunnen zijn letterlijk alle filosofen van alle tijden te hebben geraadpleegd, en, erger nog, zeker dat ik niet ook nogal wat niet-filosofen heb aan bod laten komen? Want zonder definitie kan ik toch niet eens filosofen en anderen, die dat niet zijn, van elkaar onderscheiden.

Mijn definitie is enkel gebaseerd op ons eigenbelang, of mijn mening daarover: een samenleving die in crisis verkeert, heeft er alle belang bij de principes te herzien waarop ze steunt; of men dat nu 'filosofie' noemt of niet. Het definitievraagstuk is, althans volgens mij, een belangenkwestie. Ik had het echter hier ook over niets anders dan het belang van filosofie.

* * *

schapsfilosofie zich vragen stellen over de gronden van hun optreden om dit eventueel te herzien.

De andere en complementaire invalshoek is dat Aristoteles pleit voor filosofie als begrip van *het wezen*, voor een wezensfilosofie. Het wezen wordt gevat waar men tot definiëren in staat is. In deze lijn duikt de vraag opnieuw op: wat is het wezen van de filosofie? Wie erin slaagt om de vraag te beantwoorden op overtuigende wijze is in staat om zich op een normatief begrip te beroepen van wat filosofie is. Het was nog steeds Aristoteles die erop heeft gewezen hoe het denken op zoek naar inzicht zich steeds verdiept. Het beschrijvende denken signaleert de dimensie binnen de culturele bedrijvigheid die sociologisch erkend wordt als wijsgerige activiteit. Nu kan men wel vragen stellen bij 'benoemingen van filosofen door ministeriële besluiten'. Dit betekent enkel dat het denken er stil staat bij datgene wat materie is voor zijn beschrijvende benadering. In spanning echter met de beschrijving stelt het denken de vraag naar *wat* die activiteit is die sociologisch erkend wordt als wijsgerige bedrijvigheid. Het is de vraag naar het verantwoorde begrip.

In de mate waarin filosofie uit is op *fundamenteel begrip*, niet alleen van zichzelf maar ook van bijvoorbeeld "de" economie, van "de" politiek, van "de" seksualiteit en van nog oneindig veel meer, volgt ze niet langer het model van de wetenschapsfilosofie. Ze speurt er naar een *normatief begrip*, naar de betekenis van de werkelijkheid zoals deze komt oplichten overall waar de werkelijkheid haar waarheidsgehalte prijs geeft.

Gezien de grote waardering die ik heb voor K. Marx en aangemoedigd door de passage waarin ook Boehm naar deze auteur verwijst, haal ik aan dat Marx in zijn beschrij-

WAARVOOR FILOSOFIE? EN WELKE FILOSOFIE?

Kanttekeningen bij de tekst van Rudolf Boehm

Koen Boey

Uit de rijke en duidelijke tekst van Boehm haal ik eerst en vooral dat naar voren wat er wordt gezegd over definities, het soort principes dat voor de grootste moeilijkheden plaatst. De reden waarom ik hiermee aanvang, ligt voor de hand. In Boehms tekst lees ik een duidelijke uitnodiging om me de historische werkzaamheid van de filosofie in herinnering te brengen en om de oude Aristoteles te herlezen. Een lectuur is nooit onschuldig, daar heeft ook Althusser terecht op gewezen. Verre van mij om iemand het verwijt te maken dat hij me een niet onschuldige lectuur van Aristoteles voorlegt. Aan deze vorm van intellectuele tolerantie ontleen ik echter het recht om mijn even schuldige lectuur in het midden te brengen.

Collega De Ley spreekt terecht over de metafysische dossiers die Aristoteles ons heeft nagelaten. Het dossier bevat meerdere invalshoeken om de filosofie en met name de eerste filosofie te beoefenen. Boehm kiest voor één van deze invalshoeken: de studie van de meest algemene principevragen. In dit perspectief kunnen de specifiek filosofische disciplines ter sprake worden gebracht met hun wetenschappelijke tegenhangers. Deze laatste werken wel vanuit principes maar houden er zich normalerwijze niet mee bezig. Verwachten ze van de filosofie dat zij dit als haar taak beschouwt? Verwachten ze in die lijn dat filosofie eerst en vooral wetenschapsfilosofie is: reflectie op de principes van de wetenschappen? Ik zeg wel: "eerst en vooral", want ook de gewone mensen zijn in staat te filosoferen. Daartoe moeten ze naar het model van de weten-

vend denken inderdaad vaststelde dat de menselijke arbeidskracht als koopwaar werd verhandeld. Toen de jonge Marx na deze beschrijving zich afvroeg wat de arbeid van de mens normatief benaderd dan wel hoorde te zijn, oordeelde hij terecht dat alles wat in zijn tijd in de Engelse fabrieken van mensen werd afgedwongen "vervreemde arbeid" was. Het geconstateerde was de verloochening van wat hoorde. Het behoren werd ontleend aan het fundamentele begrip van wat arbeid is.

Nu kan Boehm in mijn aanvullende, min of meer aristotelische, benadering van de wijsgerige bedrijvigheid een gedachtengang lezen die hem bevestigt in zijn overtuiging dat filosofie inderdaad hoort kritiek te zijn: het bestaande staat onder de kritiek van de inzichten waartoe een wezensfilosofie besluit. En sinds Hegel en Marx weten we dat de essenties niet statisch hoeven te worden begrepen. Hun waarheid ontvouwt zich in contrast met hun vervreemde verschijningsvormen in het historische gebeuren; daar waar mensen cultureel gezien verder komen, gaan ze in op de onthulling. Ze ontdekken dan immers iets meer van de werkelijkheid die haar waarheidsgehalte prijsgeeft.

Er steekt een groot voordeel in een benadering van de wijsbegeerte als de intellectuele zoektocht naar *het fundamentele begrip*. Deze benadering ontsnapt met name aan de *formele gelijkenissen van de blik*. K.E. Boulding, ooit voorzitter van de American Economic Association, bedoelde hiermee dat de wetenschappelijke blik in zijn imperialistische pretentie ten onrechte zich ook opdringt in de filosofie (en met name in de ethiek). Filosofen zouden enkel nog wetenschapsfilosofie mogen bedrijven, grondslagenonderzoek van de wetenschap. Hoger noemde ik dit "het model van denken" dat het wetenschappelijk denken is en dat ook het uitgangspunt zou moeten zijn voor ieder overgeble-

ven filosoferen: beoefening van wetenschapsfilosofie. De intellectuele zoektocht naar het fundamenteel begrip verwerpt de positivistische thesis dat het begrippelijke denken - zoals het narratieve denken - ieder bestaansrecht zou verloren hebben in een verwetenschappelijkte wereld.

Door te spreken over "een groot voordeel" dat een bepaalde invulling van de wijsbegeerte biedt, maak ik reeds de overgang van het definitie-vraagstuk naar de belangen die wij hebben bij de filosofie onder haar veelvuldige vormen. Ik acht het inderdaad *van levensbelang* dat geen enkele culturele activiteit, ook niet de wetenschappelijke, de overige uitingen van het culturele leven zou koloniseren. Daarmee bedoel ik dat het van levensbelang is dat we weerstaan aan ideologieën, zoals ik die begrijp: de reductie van de werkelijkheid tot datgene wat wij ervan in onze greep kunnen krijgen op basis van één benaderingswijze, die we als de enige verabsoluteren.

Het pleidooi dat nu volgt voor een vorm van pluralisme en van verdraagzaamheid heeft dan ook geen wortels in het postmodernisme en beoogt geen coëxistentie onder ideologieën. Het beoogt af te wijzen dat welke benadering van de realiteit ook een "super-benadering" zou zijn die zich tot ideologie kan ontpoppen. Men kan vanuit religieus geloof, vanuit een wijsgerige intentie, vanuit wetenschappelijke interesse, vanuit artistieke passie, enz ... met de werkelijkheid begaan zijn. De eerste aanzet tot een ideologievorming is het rechtstreeks dienstbaar maken van deze cultuuruitingen aan één, die een alles overheersend prioritair gewicht zou hebben. Zo is het religieuze fundamentalisme een verschrikking, het is even nefast als het alles verstikende sciëntisme dat de exact wetenschappelijke benadering als de enig zaligmakende ziet. Toen Zhdanov vanuit de doelstellingen van het dialectisch materialisme de 'ten-

denskunst' verdedigde, die alles als decadent afwees wat geen socialistisch realisme was, verviel hij in ideologie. Zo ook deed Stalin toen hij aan Lyssenko de opdracht gaf om een alternatief te ontwerpen voor de burgerlijke genetica van Mendel; dit alternatief moest ook op gebied van exact wetenschappelijk onderzoek de bevestiging zijn van de dia-mat.

Ook de filosofische benadering kan andere cultuuruitingen op onterechte wijze aan zich onderwerpen. Dit deden alle filosofen die zich op hun inzichten hebben beroepen om 'filosoof-regeerder' te willen zijn. Maar binnen de filosofische benadering zelf laat de gehele geschiedenis van de wijsbegeerte een veelheid van pogingen zien, die alle op hun eigen merites moeten worden beoordeeld. Vanwaar die vele stromingen, vaak ook in onderlinge strijd? Dit begrip ik vanuit de intentie die alle filosofen gemeenschappelijk hebben: in de waarheid staan. Maar dan blijkt dat het uiteindelijke waarheidsgehalte van het reële - en reeds Aristoteles wist dat dit singulier is - nooit op exhaustieve wijze door de mens kan toegeëigend worden. Ik herinner me - met excuses voor de anekdote! - dat ik in Nijmegen Louis Althusser mocht ontvangen kort na de publicatie van *Ce qui ne peut pas durer dans le parti communiste*. Hij wist dat ik zijn filosofie aan de studenten had uitgelegd en hij vroeg me: "*Vous en êtes sorti?*". Bedenkend dat hij zich op Nederlandse bodem bevond heb ik het woord van Willem de Zwijger als antwoord gegeven: "*Point n'est nécessaire de réussir pour entreprendre*". We waren het eens. Mijns inziens gaat dit woord van Willem de Zwijger op voor het filosoferen überhaupt, ten gevolge van wat nu eenmaal de *filosofische intentie* is. Wie filosofie beoefent, zal met Adorno onvermijdelijk moeten bekennen dat er een *restfactor* is en blijft. Dit gaat beslist op voor de wijsbegeerte als wezensfilosofie.

Waarom dient deze filosofie die in meervoud wordt beoefend? Aristoteles beweerde dat het kenmerkend is voor het wijsgerige denken dat het belangeloos is en dit in tegenstelling tot wat wij nu het wetenschappelijk denken zouden noemen. Betekent dit dat filosoferen, als onbaatzuchtig denken, ook maatschappelijk irrelevant is? Absoluut niet! De onbaatzuchtigheid van het filosofische denken gaat gepaard met ons eigenbelang, met het belang dat de samenleving heeft. Dit heeft iets paradoxaals en vraagt om toelichting.

Ten tweede male begin ik bij het beschrijvende denken. Dit denken constateert dat zij die al of niet benoemd door ministeriële besluiten begaan zijn met wat als filosofie wordt beschouwd, actief zijn op universiteiten en hogescholen, dat ze werkzaam zijn in vormingsinstituten en dat ze hun inzichten verspreiden via de media: in geschriften, op de radio en op de T.V. Aldus dragen ze bij tot de scholing en tot de vorming. Het is evident dat de maatschappij er groot belang bij heeft dat dergelijke bijdrage tot scholing en vorming kwalitatief hoogstaand is.

Hoezeer het denken ook weet te ontgroeien aan zijn vooroordelen, toch zal het als wijsgerig denken dat zijn bijdrage levert aan de cultuurspreiding en aan een bepaalde mentaliteitsvorming zich onmogelijk kunnen ontdoen van zijn al of niet aanwezige emancipatorische interesse. In de tekst van Boehm wordt terecht beweerd dat ook "gewone" mensen in staat zijn te filosoferen. Ook zij beseffen dat ze iets "grondig" moeten herzien. Dit is alles zeer juist maar roept de vraag op waarop hun besef steunt. Betreft het een evaluatie van de situatie gebouwd op datgene wat ze steeds "in de grond" hebben voorop gesteld? Gaat deze evaluatie gepaard met een visie op een nog niet bestaande situatie, op alternatieve principes gebouwd?

In de lijn van Merleau-Ponty's bewering in *L'Eloge de la philosophie* zal men steeds rekening moeten houden met 'le goût de l'évidence' waarop het wijsgerige denken gericht staat. Maar is het evaluerende oordeel dat de bestaande situatie, inclusief de principes waarop deze berust, *aanklaagt*, gebaseerd op een simpele evidentie? In dit geval drijft de filosofie af naar een vorm van retorica die de evidentie overtuigend tracht te verwoorden. Tegen dit alles breng ik in dat ook het evaluerende oordeel een *rationeel verantwoord oordeel* moet zijn, en niet het resultaat van louter decisionisme. Uiteindelijk kom ik opnieuw bij Aristoteles terecht en bij de '*phronèsis*' die in de evaluatie wikt en weegt. Dit wikken en dit wegen 'verteert' de ethische principes die in de geschiedenis van de ethiek als waardevolle beginselen naar voren werden gebracht. Ze vormen maar een dimensie van het evaluerende oordelen want ze blijken in de te beoordelen situaties vaak onderling met elkaar in strijd.

Het effect van dit wikken en van dit wegen is dat in het bestaande tendensen worden onderscheiden: positieve en negatieve. In het kader van de wezensfilosofie zijn positieve tendensen al die ontwikkelingen die de praktijk doen evolueren in de richting van wat "de" economie, van wat "de" politiek, van wat "de" seksualiteit, enz. hoort te zijn op basis van het fundamentele begrip dat we er ons van vormen. De negatieve tendensen doen afbreuk daaraan.

Kortom het effect van dit wikken en wegen is het opdagen van de "categorie van het nog niet", zoals Ricoeur dit in één van zijn eerste teksten heeft genoemd. Op haar inhoud beschouwd is de visie op wat vandaag nog niet is maar wat morgen kan zijn de vrucht van een wezensfilosofie die gebroken heeft met statisch begrepen essenties. De wijsbegeerte voedt er zich immers aanhoudend aan de geschie-

denis. Binnen dit historische gebeuren heeft de filosoof aandacht voor de wijze waarop het wezen der belangrijke dingen zich onthult, daartoe zijn waarheidsgehalte prijsgevend. "In de grond" ben ik het met Rudolf Boehm eens: wijsbegeerte is cultuurkritiek die voor ons allen van levensbelang is.

* * *

NOOD AAN FILOSOFIE

Paul Willemarck

"Veel kleins, maar niets kleinzielig"
De onwaardige oude vrouw, B. Brecht

Hoewel de filosofie misschien geen 'eigen' domein heeft, lijkt het er ondertussen toch op dat we zoiets kennen als filosofie. Deze zou tenminste een definieerbaar belang hebben. Een belang dat wellicht in een zekere zin samenvalt met wat Boehm ook metafysica noemt, maar er niet toe te reduceren is. Het is iets dat misschien niet zo eigenmachtig kan worden bepaald zoals een domein¹, maar dat zich niettemin moet laten bepalen (definiëren) als een bereik, d.w.z. als iets dat een bepaling afgeeft m.b.t. of voor iets anders. Hoe moeten we deze bepaling begrijpen? Boehm lijkt een onderscheid te willen aangeven tussen de filosofie of het filosofische denken enerzijds, en de wetenschappen en common sense anderzijds? Hij meent hier zelfs een tegenstelling te zien die de figuur meekrijgt van een omslag (een ommekeer). De filosofie zou de tegenhanger zijn van de wetenschappen en van het ideeëngoed dat ons leven stuurt (en i.h.b. de samenleving). Van deze domeinen zou de filosofie de "eigen principevragen" beschouwen, terwijl

¹ De vraag die zich hier onmiddellijk opdringt is uiteraard deze te weten of datgene wat men hier een belang noemt, zorg voor het eigen belang, belangenstrijd, enz. wel kan onderscheiden worden van een 'domein', wat in een zekere zin steeds lijkt te refereren aan een politiek-juridische bepaling van onderschikking aan diegene die of datgene wat een bepaald bereik beheerst.

deze "wetenschappen 'in principe' er vooral belang in stellen op basis van gevestigde principes te kunnen voortwerken." (p. 48)². Hetzelfde lijkt Boehm te suggereren voor common sense. Ook common sense vertoont dezelfde weggekeerdheid van haar eigen vooronderstellingen en dat net zolang ze er belang bij heeft of denkt er belang bij te hebben. De omslag moest precies daar gebeuren waar de belangen niet meer gediend zijn (in de verdringing geraken), en dit is een kwestie van economie.³ Zo gezien lijkt het onderscheid tussen 'de filosofie en haar tegenhangers' vooral een onderscheid tussen twee gezichtspunten. Het bereik van het gezichtspunt van de filosofie zou bepaald (gedefinieerd) zijn door een noodzakelijkheid van economische aard. Boehm noemt het een belangenkwestie. Dit gezichtspunt is niet steeds noodzakelijk. Inderdaad, voor zover de inzichten in de eerste principes van ons weten volstaan om te begrijpen wat we moeten weten is het niet noodzakelijk er zich in te verplaatsen. Niettemin krijgt dit gezichtspunt ook dan nog een verantwoording mee. Precies hierin zou het filosofische bestaan.

Het stuk waarover we het nu hebben lijkt in de eerste plaats over de tegenstelling filosofie versus wetenschap te gaan. De parallel met de tegenstelling tussen het denken

² Alle plaatsverwijzingen in de tekst betreffen het artikel van Rudolf Boehm, p. 48-55 in dit nummer.

³ Cfr o.m. Boehm, Over twee wetenschappelijke revoluties, in Kritiek 31, p. 96 e.v.. Een kwestie van huishoudkunde van het eigen domein zou men ook kunnen zeggen. Maar Boehm denkt terecht dat het hier geen domein betreft, en zeker geen 'eigen' definieerbaar domein. Het gevolg hiervan is dat de economie waarover het hier gaat geen autonome of autocratische, gesloten economie kan zijn, maar een economie die zich in een zekere zin laat drijven of affecteren door een heteronomie.

van "heel 'gewone' mensen" (p. 54) en in welke zin ook zij gebeurlijk filosoferen wordt enkel aangegeven. De eerste tegenstelling wordt kort als volgt samengevat : het belang van de wetenschappen in 't algemeen daarentegen zou er vooral in bestaan "op basis van gevestigde principes te kunnen voortwerken" (p. 48). Als zodanig geeft Boehm weliswaar een zekere tegenstelling tussen wetenschap en filosofie aan, maar wel een hoogst relatieve tegenstelling. Want ook wetenschappers hebben bij tijd en wijle grote bijdragen geleverd tot de filosofie. Boehm refereert daarbij aan wetenschappelijke revoluties die niet het werk zijn van wat we met Kuhn 'normale wetenschap' zouden kunnen noemen.⁴ Als voorbeelden noemt hij Galileï, Boyle, Newton.⁵ Indien Boehms onderscheid tussen filosofie enerzijds en wetenschap anderzijds hiermee een bepaling zou meekrijgen dan zou het in een zekere zin samenvallen met Kuhns onderscheid tussen normale en revolutionaire wetenschap, waarbij filosofie zo iets moest betekenen als revolutionaire wetenschap. Niettemin blijft hier dan nog minstens één verschil overeind, nl. : Boehms definitie van filosofie is veel breder is dan wat Kuhn begrijpt onder de naam wetenschap. Wetenschap is volgens Kuhn slechts mogelijk op basis van een consensus m.b.t. één paradigma, d.w.z. een consensus t.a.v. enkele beginselen en dito

⁴ Boehm noemt de naam van Kuhn hier niet. Maar we zullen trachten aan te tonen dat de tegenstelling waaraan hij refereert ook zou kunnen worden verbonden of tenminste bijgelicht met dit begripsonderscheid dat in onze tijd verbonden werd met de naam van Thomas Kuhn. Cfr ook Boehms artikel Over twee wetenschappelijke revoluties (verschenen in Kritiek 31), waarin Boehm Kuhn nog eens kritisch doorlicht.

⁵ Maar ook Freud, wiens werk in het begrip van Kuhn ongetwijfeld geen wetenschappelijke revolutie zou kunnen worden genoemd, net zomin als de psychologie voor hem geen 'normale' wetenschap kan genoemd worden.

methode. Dit is wat Kuhn normale wetenschap noemt. Revolutionaire wetenschap is in Kuhns historiografische beschouwingen immers enkel bepaald als het succes van een 'nieuw' paradigma ten koste van de normale wetenschap die eraan voorafging, en die in toenemende mate verlaten wordt ten voordele van dat nieuwe paradigma. Boehm daarentegen wil de filosofie bepalen als het zoeken naar een verantwoording van (al dan niet gestelde) eerste beginselen, waarbij het filosoferen niet enkel een zaak is van 'filosofen' maar van eenieder die er belang in stelt (filosofen, wetenschappers, maar ook heel 'gewone' mensen). Dit valt ten enenmale buiten Kuhns onderscheid van normale versus revolutionaire wetenschap. Niettemin lijkt het er op dat we één en ander in Boehms gedachtengang beter kunnen begrijpen indien we de parallel tussen beide begrippen even verder aanhouden, rekening houdend met de verschillen die ze scheiden. Indien we dan willen vasthouden aan de tegenstelling tussen de wetenschappen en het filosofische denken zoals Boehm het voorstelt, dan moesten we tenminste een *dubbel onderscheid* gebruiken. Enerzijds is er de *normale wetenschap*, die er vooral belang in stelt "op basis van gevestigde principes te kunnen voortwerken" (p. 48), deze zou haar tegenhanger vinden in de *revolutionaire wetenschap* die haar eigen onderzoeksveld problematiseert m.b.t. haar "eigen principevragen" (p. 48) waarvoor ze nieuwe antwoorden en dito verantwoording zoekt.⁶ Anderzijds lijkt het *revolutionaire* karakter van het

⁶ Voor Kuhn is dit enkel denkbaar als een paradigm-switch, wat hij toelicht door een vergelijking met een Gestalt-switch, enkel met dit verschil dat de Gestalt-switch in beide richtingen kan worden voltrokken, terwijl dat in het geval van een paradigm-switch niet het geval zou zijn. De bespreking die Kuhn zelf maakt van deze geschiedenis van de wetenschappen spreekt die irreversibiliteit van paradigm-switches evenwel reeds voor een stuk tegen, weze het dan vanuit het voor hem ongetwijfeld "onwetenschappelijke" standpunt van een historiografie.

filosofische denken nu ook een soort *normaliteit* denkbaar te maken in het bereik van de filosofie. Inderdaad. Boehm bespreekt iets dergelijks in onmiddellijke aansluiting bij een beschouwing over de toegankelijkheid van het filosofische denken: "Niettemin bestaat er zoiets als een filosofische opleiding en vorming. Die wordt echter niet verworven door het lezen van boekjes *over* filosofie, noch door een studie van de geschiedenis van de wijsbegeerte, maar enkel door een inspanning om *de gedachtengangen na te voltrekken van denkers die werkelijk zelf hebben gefilosofeerd (w.o.)* en daarvan mededeling hebben gedaan; zoals ook b.v. een natuurwetenschappelijke opleiding niet denkbaar is zonder de verplichting een aantal 'klassieke' experimenten over te doen waarop de huidige wetenschap steunt." (p. 54) M.a.w. naast datgene wat hierboven heel algemeen filosofie heette, en die de bepaling meekreeg dat het alle domeinen van het weten beschouwde "met het oog op de hun eigen principevragen", krijgen we hier zoiets als een definitie van wat *normale filosofie* heet te zijn.⁷

Wat kunnen we nu begrijpen aan de hand van dit onderscheid? Normale wetenschap en normale filosofie zouden de verantwoording van (al dan niet gestelde) beginselen onderzoeken door ze te *overdenken, d.w.z. door ze (in gedachten) na te gaan of ze na te voltrekken in een gedachte ervan (of eraan)*. Revolutionaire wetenschap en revolutionaire filosofie daarentegen *problematiseren (al dan niet ge-*

⁷ Kuhn zou dit ten stelligste bestrijden aangezien, zo zou hij stellen, de filosofie geen onderzoeksobject heeft waarover een consensus bestaat binnen de wetenschappelijke gemeenschap. Kuhn zou m.a.w. bestrijden dat er zoiets bestaat als een normale filosofie. De filosofie is volgens hem, zoals ongetwijfeld ook de B-wetenschappen, nog niet aan de normaliteit, d.w.z. aan de wetenschappelijkheid toe.

stelde) principes vanuit de gebrekkigheid van hun verantwoording. Elke verantwoording impliceert een verhouding of zelfs een tegenstelling tussen datgene wat ze verklaart en datgene waarop ze geen licht vermag te werpen, tussen datgene wat ze bespreekt en datgene wat ze onbesproken laat. Hierin zit reeds de relativiteit vevat van elke verantwoording, van elk inzicht en elke verklaring. Normale wetenschap of filosofie heffen die relativiteit ogenschijnlijk op door er zich toe te beperken de verantwoording ervan na te gaan, d.w.z. ze te herhalen. *Normale wetenschap of filosofie* wordt slechts normaal in (de mogelijkheid van) deze herhaling, d.w.z. in de normativiteit van de norm die ze uitspreekt. De herhaling impliceert steeds al een verschil dat de normale wetenschap of filosofie zoeken op te heffen in de conformiteit met de norm, die de gestelde verantwoording voor haar is. Deze verantwoording noemt men het bewijs of de verklaring, maar ook de definitie (voorbeeld). *Revolutionaire wetenschap of filosofie* daarentegen zouden (al dan niet uitdrukkelijk gestelde) beginselen problematiseren krachtens (al dan niet uitdrukkelijk gestelde) nieuwe beginselen (inzichten of verklaringen) die de gebrekkigheden van de eerder aanvaarde beginselen opheffen. Wat onderscheidt het revolutionaire weten van het zogenaamde normale weten? Wellicht enkel dit : dat het revolutionaire weten vooronderstellingen problematiseert die het (of een) beginsel uitmaken van een stand van het weten (d.i. een wetenschap of een filosofie). Wanneer gebeurt dit? Wanneer kan of moet dit gebeuren? Boehm denkt hier een belangrijk onderscheid te ontwaren tussen het weten van de filosofie en dat van de wetenschap. *De wetenschap zou enkel revolutionair worden wanneer ze ertoe gedwongen wordt (p. 48), terwijl de filosofie in een zekere zin steeds al revolutionair zou zijn, en precies daarom ook zou de filosofie geen "eigen domein" hebben.* Niettemin geeft Boehm zelf toe dat er tenminste één filosofische discipline bestaat

die enigzins los zou staan van alle andere domeinen, nl. de metafysica. Van de metafysica zegt hij dat ze "de meest algemene principevragen beschouwt die zich gelijkermate voor alle domeinen stellen." (p. 48) Indien dit een domein van de filosofie zou kunnen worden genoemd dan betreft het in elk geval toch slechts principevragen die steeds *voor andere* domeinen gelden, *niet op zich*, voor een zgn. op zich staand domein van de filosofie. Het is enkel omdat ze gelijkermate voor *alle* domeinen⁸ gelden dat ze in een zekere zin een eigen afbakening meekrijgen, d.w.z. een zekere normativiteit, maar het is ook precies omwille van die afbakening dat die normativiteit aan elkeen van die domeinen lijkt te ontsnappen en dat de filosofie zich dreigt te verzelfstandigen, zoals overigens alle andere wetenschappen⁹ dat doen. Zo'n afgebakend, afbakenbaar domein zou

⁸ En dat betekent wellicht ook niet wetenschappelijke domeinen, zoals verder uit de tekst blijkt (p. 53-54).

⁹ Met recht? De vraag blijft hier onbeantwoord. Maar Boehm heeft er zich genoegzaam mee ingelaten in andere publicaties om er hier te kunnen aan toevoegen : evenmin. Ook de wetenschap heeft er geen belang bij zich te normaliseren, en toch doet zij niet anders, zoals ook de filosofie. Niet toevallig hangt Boehm in zijn slotbeschouwingen het belang van filosofie aan een crisissituatie op, en niet aan een zgn. normale situatie. In analogie met het onderscheid tussen normale en revolutionaire wetenschap of filosofie noemen we hier een normale situatie, een situatie waarin de geldende (dit zijn meestal ook de gangbare) beginselen het belang dienen van deze die ze waarnemen, d.i. deze die ervoor instaan. Dit belang kan zich op verschillende manieren laten bepalen, maar 'normaal' noemen we deze situatie wanneer degenen die ervoor instaan ze denken te moeten bestendigen. Denken ze integendeel dat deze beginselen moeten veranderd worden dan kunnen we deze situatie wellicht het beste definiëren als een revolutionaire situatie of crisissituatie. Boehms hypothese hieromtrent is dat zo'n crisissituatie telkens weer daar ontstaat waar de belangen of de behoeften (die weliswaar aangevoeld kunnen worden, maar daarom nog niet uitgelegd, d.i. rationeel ingezien worden) van degenen die ze waarnemen niet meer gediend zijn.

dan zoiets zijn zoals het domein van de normale filosofie.¹⁰ Maar Boehm lijkt de gedachte te willen bestrijden dat er zoiets bestaat als het domein van de 'normale filosofie'. Hij geeft weliswaar toe dat er zoiets bestaat als een "filosofische opleiding en vorming" (p. 54). Maar toch voert hij in zijn slotbeschouwing het belang van deze vorming terug op het belang ervan in een crisissituatie waarin beginselen ter discussie moeten worden gesteld, m.a.w. op het belang van revolutionaire filosofie. Hoe moeten we dit begrijpen? Betekent dit dat de filosofische vorming enkel haar eigen(lijke) belang vindt in haar revolutionering, en dat betekent in de revolutionering van haar eigen principes? Waarbij revolutie hier in de eerste plaats herziening betekent, in de zin van een herhaling vanuit een verschil, nl. vanuit de crisissituatie die ons noopt tot het herzien van

¹⁰ We zouden hieraan de vraag kunnen vastknopen of deze zgn. normale filosofie zou kunnen samenvallen met wat men gewoonlijk de schoolfilosofie noemt, en vanzelfsprekend ook de vraag van de filosofie op school, d.w.z. de vraag van de filosofie als een leerinhoud, bepaald in de vorm van een leerprogramma, met eindtermen die hier ongetwijfeld in één of andere vorm de normen bevatten van wat zich hier aandient als filosofie, d.w.z. normale filosofie. Hoe zo een leerprogramma er zou kunnen uitzien indien het moest overeenstemmen (conform zijn) met de definitie van de filosofie zoals Boehm ze hier geeft lijkt niet onbelangrijk. Het is de vraag hoe men van Rudolf Boehm kan leren. Cf Rudolfs mores, in In verhouding, Kritiek (afz. uitgave), 1993. Een gelijkaardige vraagstelling heeft filosofen op geregelde tijdstippen beziggehouden. Eind zeventiger en begin tachtiger jaren van deze eeuw heeft deze vraag in Frankrijk veel inkt doen vloeien en onder meer aanleiding gegeven tot de oprichting van een school waarvan de leeropdracht zelf werd bepaald als een poging de grens van deze tegenstelling te problematiseren. Het was ongetwijfeld een poging om de leeropdracht van de wetenschappen en de filosofie te revolutioneren tegen de verzelfstandiging van hun normale werking. De normaliteit van deze revolutionering werd daarin ook terugverwezen op de situatie waarin deze domeinen zich bevonden, en geen eigen domein toebedeeld. Cfr GREPH, Qui a peur de la philosophie?, Paris, 1977, J. Derri-da, Du droit à la philosophie, Paris, 1990.

"tot nog toe aanvaarde beginselen" (p 53). Dat voert ons naar de hoogst problematische gedachte dat *wat zich laat begrijpen als normale filosofie* (nl. het 'domein' van de filosofische opleiding en vorming) *eigenlijk geen filosofie kan genoemd worden en dat anderzijds datgene wat we denken onder de naam van revolutionaire filosofie op geen enkele manier kan overgeleverd worden*, op straffe terug te vervallen in de normativiteit van wat hierboven normale filosofie heette.¹¹ Boehm staat met deze gedachte niet alleen¹², maar dat heft er het problematische karakter niet van op.¹³ Nu is het ongetwijfeld zo dat de *gedachte van de overlevering weliswaar zelf steeds al de radicale 'tegenhanger' van de filosofie is geweest*. Plato trachtte precies tegen het autoriteitsdenken de gedachte gestalte te geven dat niet de autoriteit van een overlevering (wat ook een weten is) maar precies de verlichting van de idee de

¹¹ Dit wil eigenlijk ook zeggen dat wat hier revolutionair denken genoemd wordt enkel een eis kan zijn waarvan het begrip zichzelf noodzakelijk opheft, en bijgevolg steeds moet verlaten worden.

¹² Zoals hijzelf tracht aan te duiden in Aristoteles' laatste analyse is dit ook zowat de conclusie van Aristoteles' Laatste analytica. Wat zich laat overdragen is niet het eerste maar enkel het weten (epistèmè). Het inzicht in de eigen principevragen van elk domein kunnen we niet bewerkstelligen, het kan ons enkel overkomen. Hoewel we ons toch misschien moeten afvragen of het formuleren van zo'n eis niet reeds een manier is om het doorzicht waarover Aristoteles spreekt, zoniet te bewerkstelligen (te veroorzaken) dan toch het te bezorgen, nl. in de vorm van de nodige aandacht voor datgene waarvoor de zorg plaatsmaakt.

¹³ Het is wellicht een gedachte die men in heel veel filosofische geschriften zou kunnen terugvinden, maar men vindt ze in het bijzonder in het deconstructieve denken dat ontstaan is in navolging van het denken van Heidegger. Boehms gedachtengoed kan trouwens zelf worden beschouwd als 'behorend tot' deze 'school'.

maatstaf kon afgeven voor het denken. Deze maatstaven zouden de genoemde principes of beginselen zijn waarvan al het andere is of gekend wordt. Vervolgens, bij Aristoteles, zou deze filosofische gedachte de vorm aannemen van een oorzakenonderzoek. En het is hierop dat Boehm expliciet teruggaat in deze beschouwingen over het belang van de filosofie. Heel algemeen duidt hij de gedachte van de filosofie als volgt aan: "Hoe kunnen principes, kennisprincipes die niet meer vatbaar zijn voor een bewijs en verklaringsbeginselen die niet meer vatbaar zijn voor een verklaring, alsnog verantwoord worden? Dat is de vraag waarmee de filosofie zich bevat, heel algemeen zowel als op elk domein en zelfs elk terrein." (p. 50) En hij opponeert hieraan "ideologieën die, zelf heel beginselvast, ervan uitgaan dat op het vlak van de aanvaarde principes elke rationele discussie ophoudt." (p. 50) *M.a.w. plots lijkt het alsof Boehm hier achter de beginselen wil teruggrijpen, naar iets dat aan de beginselen voorafgaat? Hoe moeten we dit begrijpen? Zouden de beginselen dan geen beginselen, d.w.z. niet het eerste zijn?* Dat is niet zo eenvoudig. Immers vaak moeten we verschillende beginselen in beschouwing nemen om eenzelfde vaststelling begrijpelijk te kunnen maken, waarbij deze beginselen soms heel erg in elkaar verstrengeld kunnen zijn.¹⁴ Boehm haalt in deze definitie van de filosofie twee verschillende beginselen naar voor : beginselen in de orde van de kennis (kennisprincipes) en beginselen in de orde van het zijn (verklaringsbeginselen). Welnu het mag duidelijk zijn dat wat voor de

¹⁴ "Overigens zijn de kennisorde en de zijnsorde (of de orde van het worden) blijkbaar met elkaar verstrengeld. Niettemin besluit men in de kennisorde uitgaande van een vaststelling (een lekkende leiding) tot de aanwezigheid van een oorzaak; in de orde van het zijn echter gaat de oorzaak (vorst of roest) vooraf aan het vastgestelde verschijnsel. Iets anaaloogs geldt vermoedelijk voor de verhouding tussen zijns- en kennisprincipes in 't algemeen." (p. 50)

kennis het eerste is niet noodzakelijk ook het eerste is in de orde van het zijn, en omgekeerd. Boehm geeft een eenvoudig voorbeeld uit de leefwereld. De vraag die ons hier moest bezighouden was : *waarvoor filosofie?* Hoe zit het met de verantwoording die in de filosofie wordt gegeven voor de definitie van de filosofie? Welnu er zijn tenminste twee mogelijkheden : ofwel laat het denken zich afleiden uit het zijn, en dat is het realisme, ofwel laat het zijn zich uit het denken afleiden, en dat is het idealisme. Men weet dat in de geschiedenis deze beide alternatieven verschillende vormen hebben aangenomen, en dat er ook tussenposities bestaan waarvan een actuele vorm ons hieronder nog even zal bezighouden. Boehm van zijn kant geeft de volgende verantwoording, - hij schrijft: "Mijn definitie is enkel gebaseerd op ons eigenbelang, of mijn mening daarover: een samenleving die in crisis verkeert, heeft er alle belang bij de principes te herzien waarop ze steunt" (p. 50). Wat betekent deze verantwoording? En in welke zin grijpt deze verantwoording nu terug zowel achter de principes van het denken als achter deze van het zijn? (p. 50)¹⁵ En wat kan dit betekenen, achter de beginselen van denken en zijn teruggrijpen? Wat weten we reeds? Wanneer we Boehms verantwoording ernstig nemen maar ook zijn analyse van

¹⁵ In zijn definitie van het object van de filosofie heeft Boehm het eigenlijk enkel uitdrukkelijk over "kennisprincipes" en "verklaringsbeginselen" (p. 50), en niet over beginselen van denken en zijn. Even tevoren in de tekst heeft hij het echter over "zijns- en kennisprincipes in 't algemeen" (p. 50), en aangezien deze definitie van de filosofie zich ook laat toepassen op common sense en Boehm overigens ook in dit denken een weten, een kennen en een begrip wil erkennen, spreken we hier in het vervolg enkel nog over de beginselen van denken en zijn. Hierbij begrijpen we vanzelfsprekend dat niet alle denken een kennisintentie heeft, maar ook dat alle denken vatbaar is om in zo'n kennisintentie begrepen te worden, op voorwaarde dat men het kennen hier niet reduceert in wetenschappelijke zin.

beide andere principes, dan moeten we besluiten dat deze verantwoording achter deze beide (denken en zijn) teruggrijpt. Maar precies dit lijkt in het gedrang te komen met wat Boehm hier zelf over zegt. Hij zegt nl. "ons eigenbelang, of mijn mening daarover" (p. 55). M.a.w. plotseling lijken we hier terug te vallen in de orde van het zijn (ons eigenbelang) of in deze van het denken (mijn mening daarover). Hoe moeten we dit begrijpen? Het lijkt erop dat Boehm hier eenvoudig een logische fout maakt en datgene wat hij wil verklaren terug opneemt in zijn verklaring als de grond ervan.¹⁶ Maar waar kunnen we deze verantwoording dan zoeken, indien we in overeenstemming met Boehms definitie van filosofie verder vragen naar een verantwoording die achter het begin teruggrijpt? Hoe moeten we deze proposities dan lezen? Zetten we even enkele belangrijke mogelijkheden op een rij:

1) Ofwel betreft deze 'terugval' de botte gedachte dat *ongeacht de ware toedracht* van wat in deze principes is uitgesproken, de verantwoording ervan helemaal niet in het bereik van deze principes te zoeken is, maar in mijn eigenbelang of het belang van de samenleving of klasse waartoe ik behoor. Zo gesteld lezen we hier niet alleen een cirkel van het denken dat 'achter' de beginselen van denken en zijn een zijnde schuift dat het beginsel van alle zijnden eerst zou verantwoorden. Maar bovendien zien we hier ook een corrupte toeëigening van de meest algemene principevragen die iedereen aanbelangen en "zich gelijkermate voor alle domeinen stellen." (p. 48) Dat zou filosofie identificeren met ideologie, waarvan Boehm zich expliciet wenst te distantiëren in een verwijt aan het postmodernisme dat hij van zijn kant identificeert met "een eeuwenoud relativis-

¹⁶ Maar wat is de waarde van de beginselen van de logica, op het moment waarop men een verantwoording wil vinden die achter deze beginselen teruggrijpt?

me" (p. 50).

2) Ofwel moeten we "ons belang, of mijn mening daarover" interpreteren in overeenstemming met wat Boehm in andere teksten zegt over behoeften en belangen. Dan zouden we moeten begrijpen dat "ons belang" hier zoiets betekent als datgene wat voor ons wezenlijk is¹⁷, en waarvan we een begrip kunnen opdoen. Dan betekent deze bepaling niet zozeer een 'terugval' in de feitelijkheid van bijzondere belangen van deze of gene persoon, maar dan betreft het een principiële beschouwing over het belang van deze bijzondere belangen. Het gaat hier inderdaad om de verantwoording van een beginsel en niet om de ervaring van een feitelijke situatie of mijn mening daarover. Alhoewel de feitelijkheid of de historiciteit¹⁸, uiteraard steeds ook meespeelt als determinerende factor in deze verantwoording, ook in de bepaling die Boehm ervan geeft. Wanneer we de feitelijkheid nochtans opvatten als de bepaling van onze belangen blijven we steken in de genoemde 'terugval'. We zullen in het verdere verloop trachten aan te duiden in welke zin dit niet het geval is wanneer de feitelijkheid (historiciteit) die een bepaling afgeeft voor de gezochte verantwoording wordt begrepen als een bepaling van de behoefte¹⁹ die de rede hier bindt.

3) Tenzij we moeten denken aan een beginsel achter deze

¹⁷ Boehm zou wellicht ook zeggen datgene waarvan we kunnen inzien dat het voor ons noodzakelijk is als behoeftige wezens, in wiens behoeften moet worden voorzien.

¹⁸ Beide noties zijn voor Boehm wellicht bijna synoniem in deze context.

¹⁹ Waarvan de rationaliteit of redelijkheid een functie is van de situatie waarin men zich bevindt. Wat impliceert dat wat voor deze situatie redelijk is (want nodig) niet noodzakelijk ook rationeel is in een andere situatie. Als gevolg waarvan een crisis van de beginselen denkbaar wordt.

beginselen? Is er, naast de beginselen van wat is en onze kennis ervan, nog 'iets' anders waaraan we moesten beantwoorden? Inderdaad het lijkt erop dat er meer in het geweer is dan deze twee principes, i.h.b. dat iets belangrijker hier onbesproken blijft. Naast datgene wat is en ons begrip ervan, is er nog datgene wat moest zijn. Het is datgene wat we steeds al hebben geweten en ook datgene waarnaar we in een zekere zin steeds verlangen. Het eigenbelang dat Boehm hier vernoemt is nl. niets anders dan een scherpe naam voor Boehms conceptie van *moraliteit*. Op die manier lijkt het erop alsof Boehm hier beide soorten principes (van het zijn en van het denken) terugvoert op een derde soort principe dat hij hier overigens onbesproken laat, nl. het principe van de moraliteit. Is dit zo? En als dat zo is, wat is de verhouding ervan tot de andere principes die hier wel een bespreking meekrijgen? Want ook al zou het zo zijn dat Boehm hier een derde principe ter sprake brengt, dan nog moet hij kunnen duidelijk maken in welke zin dit principe een verantwoording zou afgeven voor datgene wat voor de andere principes onmogelijk bleek.

We hernemen de definitie die Boehm geeft : "Hoe kunnen principes, kennisprincipes die niet meer vatbaar zijn voor een bewijs en verklaringsbeginselen die niet meer vatbaar zijn voor een verklaring, alsnog verantwoord worden? Dat is de vraag waarmee de filosofie zich bevat, heel algemeen zowel als op elk domein en zelfs elk terrein." (p. 50) We zeggen dat Boehm deze verantwoording denkt te kunnen vinden in een principe van moraliteit. Maar Boehms bepaling heeft het niet over een principe (van de principes), maar over een verantwoording. Wat is geïmpliceerd in dit verschil? Wat is een principe? Een principe of beginsel is het eerste waarvandaan iets is (wordt of ontstaat) of gekend wordt. Wat is een verantwoording? Hiervan geeft Boehm geen algemene bepaling in deze tekst. Trachten we

de bepaling die vervat zit in deze definitie te omlijnen. Verantwoording staat hier tegenover bewijs en verklaring. Het woord lijkt ook een zekere *secundariteit* in te houden, misschien zelfs een *onderschikking*. Men verantwoordt datgene wat om verantwoording vraagt, en wie deze verantwoording verzuimt heet onverantwoordelijk. De vraag gaat vooraf aan het antwoord, in die zin is het antwoord noodzakelijk ondergeschikt aan de vraag, secundair ook, vermits de vraag het eerste is. De vraag betrof hier een zekere helderheid (verlichting). Dat konden noch bewijzen noch verklaringen ons geven. Precies daar ging het om in de filosofie volgens Boehms definitie ervan. Maar stelde Boehm in deze bepaling niet juist dat de filosofie precies hierdoor is gekenmerkt dat ze een verantwoording tracht te geven van wat zich overigens niet meer laat verhelderen (belichten)? De omslag van bewijs en verklaring naar datgene wat erachter teruggrijpt, de verantwoording, is wellicht ook een *omslag van de vraag*. Welke is de vraag waarop de verantwoording een antwoord moest formuleren? De vraag die hier om verantwoording vraagt is de vraag of datgene wat ons inzicht leidt *voldoet*, i.c. de beginselen ervan. Dat leek hier eventjes anders te zijn, maar heel vlug constateerden we een 'terugval' in de logica van de beginselen, deze die precies moest verantwoord worden. Als gevolg hiervan leken de verantwoording en het beginsel geïdentificeerd in één bepaling, die dan terug verdeeld werd over de twee soorten beginselen die Boehm in aanmerking neemt, beginselen van het zijn en beginselen van het denken. Of dan moesten we veronderstellen dat Boehms antwoord zich hier laat leiden door een ander beginsel achter deze beginselen? Dan zou de vraag die de filosofie hier bezighoudt (wat kunnen we denken of verklaren?) eigenlijk geen ultieme vraag zijn, maar slechts een afgeleide vraag die zelf nog moet worden begrepen tegen de achtergrond van een andere vraag, nl. *wat moeten we doen?* Datgene wat alle

begrip en alle verklaringen stuurt tot en met de beginselen ervan zou dan niets anders zijn dan *een vraag*, de vraag: wat moeten we doen? Welk is Boehms antwoord hierop? Zijn antwoord is een radicaal begrip van moraliteit : *het nodige*. De moraal maakt ons gevoelig voor de economische (Boehm zegt zelf liever, materiële) behoeften van anderen. Ze vormen de nood in functie waarvan al het andere betekenis krijgt. De nood in deze wereld neemt vele vormen aan maar voor de wezens die we zijn neemt hij in zijn geheel de vorm aan van een politieke economie. Hierbij heeft de economische nood een zekere prioriteit t.o.v. de politieke. De economische nood omvat zowel de materiële als de geestelijke nood. De politieke nood is de nood aan gemeenschapsvorming. Boehm noemt het ook de behoefte aan een zinvol leven, of nog, het verlangen naar liefde. Beide noodzaken verbinden zich in de belangengemeenschap van een politieke economie. Vandaar dat Boehm in zijn morele verantwoording stelt : "Mijn definitie is enkel gebaseerd op ons eigenbelang, of mijn mening daarover : een samenleving die in crisis verkeert, heeft er alle belang bij de principes te herzien waarop ze steunt" (p. 55). *Maar waarom noem ik dit een morele verantwoording? Met welk recht?* Het nodige, het noodzakelijke, dat kan toch ook een bepaling zijn van een andere aard? Een zakelijke b.v. Ik noemde deze verantwoording moreel omdat enkel de moraliteit leek te kunnen ontsnappen aan de omvattende bepaling van het object van de filosofie. Maar is dit wel zo? Boehm bepaalt de moraliteit als de gevoeligheid voor de economische noden van anderen.²⁰ Als zodanig beantwoordt deze gevoeligheid zelf al aan een nood, nl. aan een politieke nood, d.i. een nood aan gemeenschapsvorming. Het is deze aandoeining die als gevoeligheid de afgrondelijke grond voor de verantwoording vormt, een verantwoording die op haar

²⁰ Cfr Schaamteloze moraal, punt 11, p. 50 e.v., in Kritiek 11.

beurt het belang ervan moet genoemd worden. Daarbij mag de *aandoening* die de moraal is als *aandoening* (afgrondelijke grond) niet opgevat worden als een belang binnen de belangengemeenschap van de politieke economie. Dat zou immers betekenen dat we ze zouden identificeren met het begrip dat we er van op doen, en dus een terugval in de orde van het *denken* betekenen.²¹ De moraliteit die hier de grondslag vormt van de gezochte verantwoording laat zich niet identificeren met een belang. Ze laat zich enkel opvatten als een gevoeligheid die zich niet laat identificeren met ons begrip ervan, want dat is steeds al een belang.²² Vandaar ook dat Boehm heel consequent de verantwoording die hij uitspreekt een belang noemt, want wanneer men een begrip geeft van de behoefte waarin men zich bevindt dan is deze behoefte reeds een belang geworden.

M.b.t. het *zijn* van de *aandoening* die de behoefte is stelt zich hetzelfde probleem. De behoefte kan wellicht achter het beginsel van het denken teruggrijpen voor zover de *aandoening* ervan niet te vereenzelvigen is met een kennisintentie, maar kan ze zich ook onttrekken aan de prioriteit van het beginsel van het *zijn*? Vast en zeker niet, zo lijkt het. We gaven immers reeds toe dat deze moraliteit kan

²¹ Boehm definieert een belang immers als het begrip voor een aangevoelde nood en de manier waarop er op een redelijke manier kan aan verholpen worden. Ten aanzien van de gevoeligheid waarover het hier gaat, is dit een usurpatie, ten aanzien van het beginsel van het denken, een paralogisme.

²² Dat betekent uiteraard dat de behoefte geen begrip is en dat ons begrip van wat een behoefte is reeds een belang is van onze rede.

begrepen worden²³ als een belang binnen de belangengemeenschap van de politieke economie. Door het te duiden als iets dat is of moest zijn valt het onvermijdelijk in het bereik van het principe van het zijn, tenminste potentieel. Hoe kan het er dan nog achter teruggrijpen? Alles wat *is* valt noodzakelijk in het bereik van dit beginsel indien het die naam waardig is, dus ook de aandoening die de economische nood van de ander²⁴ in onszelf *is*.²⁵ *Is* een aan-

²³ Maar niet geïdentificeerd. Zoals we hierboven reeds aanduiden verandert de "identificatie" die het begrip hier tot stand brengt de behoefte in een belang.

²⁴ Als zodanig is de economische nood van de ander hier reeds opgenomen in de politieke nood van degene die hem tegemoet komt. Wanneer we over de politieke nood spreken dan beschouwen we degene die tegemoet komt aan de economische nood van de ander in het perspectief van de behoefte die hemzelf drijft. Deze behoefte is zijn nood aan een zinvol leven waarop de economische behoefte een beroep doet om geholpen te worden. Dit is een onderschikking van de economisch behoefte aan de politieke nood van de ander. Hier dreigt alles te kantelen in het voordeel van diegene die zijn nood kan doen gelden. Maar daarop zegt Boehm dat de materiële nood een zekere prioriteit heeft (cfr. 'Schaamteloze moraal', p. 44 e.v.). Wat is het statuut van deze uitspraak? Het is inderdaad waar dat de economische nood (incl. de geestelijke) van een andere aard is dan de sociale of politieke nood die een nood is aan een zinvol leven (nood aan betekenis). De politieke nood op hetzelfde plan brengen dan de economische nood zou wellicht een berekenbaarheid introduceren (met Boehm zou men moeten zeggen: een vermaterialisering) die de genoemde terugval (in denken en zijn) terug op gang zou brengen. Dat is wellicht ook de reden waarom de genoemde kanteling in een brutale of vooraf besliste machtsstrijd zich laat vrijdelen. Blijft nog de vraag van de prioriteit binnen de veelheid die de economische nood behelst. Bijvoorbeeld tussen materiële en geestelijke noden. Binnen deze vraagstelling krijgt het bovengenoemde probleem van de identificatie van de politieke nood met de economische een nieuwe gestalte. Op het vlak van de geestelijke nood toont dit zich als de identificatie van de geestelijke nood (zakelijkheid) (bijvoorbeeld nood aan informatie, recht op spreken, recht gehoord te worden, begrepen te zijn, de nood om logisch te kunnen

doening werkelijk reeds een zijnde wanneer ze nog niet is gerecupereerd in een begrip ervan? *Ja en neen*. Onze identificatie ervan maakte er immers reeds een begrip van. Bijgevolg lijkt het erop alsof we moeten zeggen *dat we het niet kunnen weten en ook niet verder mogen vragen*. Dit is immers de omslag die vervat zit in Boehms definitie. De vraag naar het zijn van deze aandoening is reeds de recuperatie ervan via het begrip in het bereik van het zijn (waarvan we de beginselen kennen). Maar in de aandoening kan de vraag naar de 'verklaring van wat is' verstommen en een andere vraag hoorbaar laten worden: wat moeten we doen? De vraag waarop de verantwoording een antwoord geeft is een andere dan deze die om een verklaring vraagt. Wat is het verschil? Welk is het statuut van deze vraag wanneer we in een antwoord op deze vraag stellen dat "Mijn definitie enkel gebaseerd <is> op ons eigenbelang, of mijn mening daarover" (p. 55). Is dit dan geen begrip van zijn en denken? Vragen we nog een laatste maal: in welke zin grijpt dit antwoord achter de bewijzen van de beginselen van de kennis, en achter de verklaringen van de beginselen van het zijn terug? *In deze zin*: de verantwoording van de beginselen van denken en zijn kunnen enkel naar een nood van deze wereld *verwijzen*. Hoe? Ongetwijfeld niet als een begrip ervan, aangezien dit een

en dus te leren denken, de nood aan weten, inzicht, en heel algemeen: een opleiding krijgen tot dit alles: opvoeding dus, cultuur) en de nood aan geestelijkheid (nood aan zin(geving), betekenis). Op het vlak van de materiële behoeften zien we een identificatie optreden tussen een materiële nood(zaak) en een zogenaamde nood aan materiële zaken (materiële voorwaarden) die zelf wellicht veel minder noodzakelijk zijn dan ze vaak vereist of verlangd worden (het object van ons verlangen).

²⁵ We zouden ook kunnen zeggen : aanricht of tweeëbrengt, maar dit brengt een distantie in deze aandoening die heimelijk reeds terug een begrip toelaat of binnenbrengt.

terugval in het denken zou betekenen.²⁶ Ook niet als aandoening (onze gevoeligheid ervoor), dat zou immers enkel een oude metafysica mobiliseren die wil dat denken en zijn bemiddeld worden door onze gewaarwordingen (de zintuiglijkheid, onze gevoeligheid), wat een terugval in het zijn zou betekenen. Hoe dan? *Wellicht enkel als betekening.*²⁷ Dat brengt ons ineens heel dicht bij een 'filosofisch' standpunt dat wil dat de ideële wereld van de cultuur slechts kan bestaan binnen de limieten getekend door de taal (en alle andere tekensystemen). Hoewel Boehm nooit de juistheid van deze stelling heeft tegengesproken, heeft hij zich steeds heftig verzet tegen de tendens deze voorwaarde tot eerste object van het filosofisch onderzoek te maken.²⁸ Dat is hier ook niet geïmpliceerd. Wel lijkt het problematisch om deze voorwaarde tot een loutere formaliteit of formalisme te herleiden zoals Boehm het ooit voorstelde in zijn inleiding tot *Over de oorsprong van de meet-*

²⁶ Zoals gezegd kan dit geen begrip van onze nood meer zijn, noch kan het zo genoemd worden, hoewel het ongetwijfeld ook steeds zo kan misbegrepen worden. Uiteraard is het ietwat bevreemdend te stellen dat men geen begrip kan opdoen van iets dat niettemin goed of verkeerd kan begrepen worden. Het is ook niet de bedoeling te stellen dat men er geen begrip kan van opdoen. Enkel zou het verkeerd zijn te denken dat wat hier dan gedacht wordt een 'begrip' is, zoals het evenmin een voorstelling kan worden genoemd, terwijl we ons toch een voorstelling kunnen vormen van datgene wat hier wordt besproken.

²⁷ D.w.z. dat het niet verwijst als een begrip maar naar een begrip, niet als een aandoening maar naar een aandoening, maar bovendien verwijst deze betekening meteen ook naar het 'feit' van de samenleving en de ervaring en begrippen die anderen hiervan kunnen hebben.

²⁸ We denken hierbij in de eerste plaats aan het werk van J.Derrida, maar hij is hierin ongetwijfeld niet alleen. De standpunten van Lyotard en nogal wat andere denkers passen in deze oriëntatie van het filosofische onderzoek.

kunde. Zoals we hierboven aanduiden lijkt deze 'formaliteit' zowaar vereist om zijn eigen bepaling van filosofie begrijpelijk te maken en deze bepaling gold toch precies een verantwoording vanuit een 'inhoudelijke' bepaling? Vermoedelijk is het onderscheid tussen vorm en inhoud hier een kwalijke polarisatie die het denken in een tegenstelling dwingt die vermoedelijk niet beantwoordt aan de ware toedracht van de crisis waarin we ons bevinden. Ze verdeelt ons tussen een hoogst traditionele, formele opvatting over de taal enerzijds, met een begrip van cultuur dat eraan is vastgeknoopt, en anderzijds een begrip van de inhoud van diezelfde cultuur die volledig wordt opgehangen aan de oorspronkelijke evidentie van een leefwereldlijke ervaring. Het is evident dat wanneer we op een dergelijk begrip van de ervaring een beroep zouden moeten doen om een verantwoording te geven van de beginselen van denken en zijn we heel vlug voor de onmogelijke keuze zouden gesteld worden tussen ofwel een wereldvreemde, theoretische *redding van de geldigheid* van deze beginselen, ofwel een *ideologische* afleiding ervan (zie hierboven) vanuit een leefwereldlijke verankering. Maar Boehms definitie wijst zelf de weg uit dit onmogelijke alternatief. Door achter de beginselen van denken en zijn terug te wijzen verwijst hij ons op een *betekening* die leefwereldlijke gebondenheid en ideële ongebondenheid verenigen in datgene wat we de objecten van onze cultuur noemen.²⁹ Deze objecten zouden hierdoor gekenmerkt zijn dat hun bestaan als ideële objecten niet afhankelijk is van een bestaand psychisch gebeuren maar dat ze niettemin o.m. een leefwereldlijke verankering hebben in de mogelijkheid van zo'n gebeuren. Welnu indien we Boehms definitie van filosofie navoltrekken dan lijkt de verantwoording die teruggrijpt achter de beginselen van denken en zijn precies zo'n een verankering

²⁹ Boehm, Inleiding bij Over de oorsprong van de meetkunde, p. 31.

in rekening te stellen. Boehm stelt : "Mijn definitie is enkel gebaseerd op ons eigenbelang, of mijn mening daarover: een samenleving die in crisis verkeert, heeft er alle belang bij de principes te herzien waarop ze steunt" (p. 55). De vraag is nu op welke wijze de bovengenoemde terugval daadwerkelijk vermeden is in deze verantwoording? Trachten we het gezegde na te gaan. Wat zegt de verantwoording? De verantwoording zegt dat ons belang bepaalt of een beginsel al dan niet aan herziening toe is. *Hoe moeten we ons deze bepaling voorstellen? Als de geldigheid van dit beginsel?* Jawel, maar dan wel met dien verstande dat deze verantwoording, die zich uitsprekt als "ons eigenbelang, of mijn mening daarover", zelf reeds afhankelijk is van de nood waarnaar ze verwijst. En dat betekent omgekeerd dat de verantwoording van de beginselen van denken en zijn enkel naar de nood van deze wereld verwijzen indien onze gevoeligheid (gewaarwording, waarneming) ons zegt dat het begrip dat ze afgeven niet moet worden herzien. Indien we dan zeggen dat de samenleving in crisis verkeert, dan betekent dit dat we niet zonder meer geloven dat de verantwoording van de principes waarop ze steunt nog geldig is. En wanneer deze verantwoording haar geldigheid verloren heeft dan moeten zij en de principes die ze funderen zou, worden herzien.

Keren we nu terug naar onze beschouwing over Boehms bepaling van de filosofie als revolutionaire filosofie en de vraag van de overlevering. We zegden dat Boehms bepaling van filosofie zich beter liet begrijpen indien we in analogie met Kuhns onderscheid tussen normale en revolutionaire wetenschap ook een dergelijk onderscheid zouden gebruiken m.b.t. de filosofie. Nochtans moest ook blijken dat Boehm het bestaan van een domein van zoiets als normale filosofie wil bestrijden en hij enkel zoiets als een belang wil erkennen van wat we revolutionaire filosofie heb-

ben genoemd. Dat noopte ons vervolgens tot de problematische gedachte dat de filosofie zich volgens Boehm eigenlijk niet liet overleveren en dat bijgevolg zoiets als een geschiedenis van de filosofie niet kan bestaan. En inderdaad, ook Hegel, die uitdrukkelijk de gedachte van een overlevering in zijn idee van de waarheid opneemt, komt niet verder dan een geschiedenis van vergissingen, m.a.w. een geschiedenis die niet moet worden herhaald maar steeds weer moet worden herzien, d.w.z. gerevolutioneerd. Maar tegelijk moesten we ook zien dat Boehm toch zoiets erkende als een "filosofische opleiding en vorming" (p. 54) (wat wij vervolgens normale filosofie hebben genoemd) met dito methode, nl. het navoltrekken van de gedachtengangen van "denkers die werkelijk zelf hebben gefilosofeerd en daarvan mededeling gedaan" (p. 54). Het lijkt er dus op dat er toch zoiets zou bestaan als een overlevering van filosofische gedachten. Wat is het verschil tussen het navoltrekken van een gedachte en het bekritisieren ervan? Kennelijk vooral het resultaat. Het lijkt er zelfs op dat er geen verschil is tussen beide 'methodes', maar dat het navoltrekken van een gedachte gewoon omslaat in een kritiek erop wanneer deze gedachte ongeldig blijkt.³⁰ Tot dusver

³⁰ Boehm geeft dit ook zelf aan en suggereert enerzijds dat er ook geen andere weg lijkt te bestaan : "Men kan zich echter afvragen of er überhaupt een andere weg is om nieuwe principes aan bod te brengen dan de kritiek op tot nog toe aanvaarde maar onhoudbaar gebleken principes. (Ik heb dienvolgens ooit filosofie gewoon als kritiek, zonder meer, gedefinieerd.)". Maar dat zou nu enigszins anders zijn. Nu wil Boehm eerder een ander, een tweede aspect van deze definitie van filosofie naar voor halen : "In deze principevragen schijnt het om twee verschillende dingen te gaan : enerzijds om de kritiek op tot nog toe vooropgestelde principes (wat als eerder gemakkelijk wordt beschouwd), anderzijds om de verantwoording van nieuwe principes (wat moeilijker lijkt te zijn)."

niets revolutionairs in dit begrip van filosofie.³¹ Inderdaad, behalve op één punt nl. op het stuk van de verantwoording. De (on)geldigheid *is* hier het licht van datgene wat Boehm "ons eigenbelang, of mijn mening daarover" (p. 55) noemt. Dat betekent dat de betekening van objecten van onze cultuur moet worden begrepen in het licht van deze (on)geldigheid. Omgekeerd betekent dit dat de betekening van de objecten van de cultuur het (on)geldige licht is van hun belang voor onze situatie. Welk is deze situatie? In Boehms formulering ervan: "een samenleving" (p. 55) of de toestand waarin ze "verkeert" (p. 55). Ontmoeten we hier niet terug dezelfde problemen als we reeds hebben ontmoet met het eigenbelang dat in deze verantwoording oplichtte? Jawel, maar ondertussen weten we dat deze situatie niets anders kan 'zijn' dan de verwijzing of betekening van de objecten van onze cultuur. We moeten deze situatie terugvinden in deze verwijzing of betekening. D.w.z. dat deze situatie moet oplichten in de (on)geldigheid die ze verantwoordt en d.w.z. in de (on)geldigheid van de objecten die onze cultuur vormen. Voor wat betreft de filosofische vragen 'is' dit de (on)geldigheid van de beginselen van denken en zijn in 't algemeen alsook in elk van alle bijzondere 'domeinen' ervan voor zover deze zich moesten

³¹ Integendeel het lijkt zelfs overeen te stemmen met de meest gangbare opvatting van de waarheid, nl. de adequatiegedachte. Dat is nochtans slechts een zeer oppervlakkige indruk. Deze indruk is slechts juist voor zover datgene wat Boehm hier "navoltrekken" noemt inderdaad een gedachte viseert waarvan iemand anders mededeling heeft gedaan en die men zelf in gedachten tracht terug te vinden vertrekkende van de aanduidingen die hij daarvoor ter beschikking heeft gesteld. In die zin is dit navoltrekken inderdaad gericht op een overeenstemming van de gedachte en de zaak. Dat laat echter buiten beschouwing dat wat hier met de schijnbaar vanzelfsprekende naam 'de zaak' wordt benoemd moet begrepen worden vanuit de geldige verantwoording van de noodzaak ervan in onze situatie.

laten funderen in één of meerdere beginselen. Dat is lang niet altijd nodig, zoals Boehm zelf ook aangeeft.³² Wanneer en hoe toont zich deze nood. In de crisis van de zingeving. Wat betekent dit dat de crisis van het weten een crisis van de zingeving is? Het betekent dat wat het denken hier fundeert zelf reeds een antwoord is op de economische nood van een ander. Wie is deze ander en welke deze economische nood? Deze laat zich uiteraard steeds anders bepalen, vanuit de situatie waarin men zich bevindt. Maar precies daarom is het belangrijk te vragen: wie is deze ander en welk deze nood? Want de verleiding is groot te stellen dat deze ander in de eerste plaats de ander in onszelf is, en de nood deze van onze geest, onze geestelijke nood. Het lijkt erop dat heel wat van onze cultuur precies hierin haar geldigheid put. De gedachte van de filosofie zelf lijkt zich inderdaad te constitueren in zo'n reflexieve draai en in een zekere gedachte van autonomie die eraan vasthangt. Het is deze gedachte van het beginsel zelf. Zoals gezegd tracht Boehm achter deze gedachte heen te grijpen in een afhankelijkheid die de autonomie van het inzicht weliswaar niet ongedaan maakt maar de geldigheid ervan niettemin ophangt aan een situatie. Hoe kan het onderscheid worden gemaakt tussen deze filosofische heteronomie en een onfilosofische afhankelijkheid in gedachten? Hoe kunnen autonomie en heteronomie zich laten verenigen in één en hetzelfde inzicht? Inderdaad, indien de geldigheid van de gedachte wordt teruggewezen op een situatie die eraan voorafgaat dan wordt dit inzicht kennelijk gestuurd vanuit iets anders dat er de autonomie van lijkt op te heffen. Over welke heteronomie moeten we het hier dan hebben? Kennelijk over een heteronomie die een zekere au-

³² En niet alleen omdat het weten niet altijd in crisis is, maar ook omdat lang niet alle weten en lang niet alle cultuur noodzakelijk teruggaat op een beginsel dat ze zou funderen.

tonomie onaangetast laat. Inderdaad het betreft een heteronomie die de autonomie precies mogelijk zou maken, ze zou verantwoorden, en dat wil hier zeggen: er de geldigheid van is. Hoe kunnen we dit begrijpen? Als de eis dat we telkens de nood(zaak) van de situatie zouden inzien. Waarom is dit noodzakelijk? Omdat iedere situatie (en dat wil ook zeggen ieders situatie) anders is, tenminste potentieel. *M.a.w. de eis van de autonomie van het begrip is eigenlijk zelf reeds een gevolg van de (heteronome) verantwoording van de beginselen van denken en zijn in de situatie die het (heteronome) licht vormt van hun (on)geldigheid.* Maar hoe moeten we ons hier dit inzicht en deze afhankelijkheid voorstellen, hoe deze autonomie en heteronomie, de verhouding van beide en de manier waarop ze elkaar aantasten? Als een begrip van onze situatie. In Boehms terminologie: "ons eigenbelang, of mijn mening daarover" (p. 55). Betekent dit dat deze hele beschouwing dan vergeefs was? Dat we helemaal niet achter de beginselen van denken en zijn kunnen komen, en dat de hele verantwoording tenslotte niets anders inhoudt dan een soort verificatie? Neen. Immers de verantwoording en dus ook de geldigheid is hier geen antwoord op de vraag 'wat is het geval?' maar wel op de vraag 'wat moeten we doen?'. Dat deze verantwoording vanzelfsprekend ook het verificatiecriterium impliceert is vervat in de aard van de beginselen die ze verantwoordt. Het betekent niet dat de geldigheid van deze beginselen in zo'n verificatie zou kunnen worden gevonden. De geldigheid van de verantwoording van de beginselen neemt betrekking op de afgrondelijke grond van onze morele gevoeligheid, d.i. onze nood aan zingeving, aan betekening. Deze laat zich weliswaar enkel verifiëren als een belang dat de verantwoording steeds al is. Als zodanig laat de heteronomie van de nood zich enkel begrijpen in de autonomie van het begrip. Maar dat mag niet verhelen dat de geldigheid van dit begrip

slechts een gevolg is van de nood waarop het betrekking neemt.

* * *

**OVER MOGELIJKHEID EN NOODZAKELIJKHEID
VAN DE FILOSOFIE**
Lode Frederix

1. Filosoferen is het opsporen van de mogelijke perspectieven op de realiteit, de ontwikkeling van hun interne logica en het motiveren van hun keuze en dit alles in het perspectief geplaatst van een realistische en humanistische visie op de mens.¹ Filosofie is niet een streven naar waarheid zonder meer, laat staan naar dé waarheid, maar naar voor de mens en zijn leven van belang zijnde, relevante inzichten. Dat betekent dat de taken die de filosofie heeft, begrensd worden door een 'praktische' bekommernis. Daarom kan de filosofie nooit theoretisch worden. Wordt ze theoretisch, dat wil zeggen, interesseert ze zich voor de bovengenoemde problemen op zichzelf, los van hun verhouding tot de 'subjectieve', behoeftige en lijdende mens, gaat ze bijgevolg uit van dezelfde ideologie als het objectivistische weten van de wetenschap (metafysica, geloof), dan houdt ze *überhaupt* op filosofie te zijn en wordt ze zelf 'wetenschap'. Daarmee wordt ze de zoveelste uitdrukking van de westerse objectivistische ideologie, en verliest ze alle mogelijke kritische distantie die nodig is om onze cultuur radicaal, dat is naar haar wortel (*radix* = wortel) of perspectief, te ondervragen. Dan is filosofie overbodig, want dan is er een veel betere en efficiëntere weg te bewandelen: die van de objectieve wetenschap (metafysica, geloof).

¹ Om de belangrijkste ideeën van dit artikel beter te begrijpen, verwijs ik naar mijn artikel "Objectivisme is nihilisme", in: Wetenschap en waarheid, Kritiek 31, 1997, blz. 31-59.

De noodzakelijkheid van de filosofie is het gevolg van de vaststelling dat onze cultuur allerm minst humaan is en hoogdringend toe is aan een kritische reflectie. Deze vaststelling is zelf niet filosofisch van aard. De filosofie kan ze hoogstens bevestigen. Ze is veeleer van 'naïef-menselijke', pre-reflectieve aard. Wanneer de mens zichzelf 'naïef-subjectief' ondervraagt, in de beste traditie van de anti-wetenschap en dus om zo te zeggen uitgaande van z'n eigen 'lijf', dan kan hij ontdekken dat onze cultuur het in vele opzichten laat afweten, dat de mens tot een anachronistisch verschijnsel herleid is geworden! Dat is, nogmaals, géén filosofische, maar een 'algemeen-menselijke', lijfelijk ervaarbare vaststelling.² Ook

² Dat wil vanzelfsprekend niet zeggen dat de ervaring voor iedereen even evident is. Het débaçle van de lichamelijke als bron van 'primitieve' betrokkenheid op de wereld, lijkt me zelfs reeds zo ver gevorderd, dat het voor steeds meer mensen onmogelijk wordt om überhaupt het débaçle te ervaren en de zin van de filosofie in te zien! Voor zover de lichamelijke een voorwaarde is van de mens als geestelijk wezen, met zijn geestelijke behoeften aan een zin in het leven, aan respect, erkenning, liefde ..., wordt het ook op dit terrein moeilijk zonet onmogelijk om grote tekorten te ervaren. Mijn indruk is dat wel veel mensen 'iets beginnen te missen', maar dat het gemis reeds zo omvattend is, reeds zo diep grijpt, dat men niet meer weet wát men mist, dat men het niet meer kán weten en alleen nog weet dát men iets/veel mist. De inhoud van het 'gemis' is vaag, het antwoord erop noodzakelijk evenzeer. Als men alleen voelt dát men veel mist, niet wát men mist, dan is de verleiding zeer groot uit de wereld te vluchten. Een vrijblijvend 'mystiek' spiritualisme als vlucht uit de gebrekkige wereld, wint het daarom hoe langer hoe meer van een grondige filosofische analyse. Het 'zelfverlies', de zelfvervreemding, het zelfgemis worden stilaan zo groot, dat filosofie onmogelijk wordt en de wereldvlucht de enige redding lijkt te brengen ...! Misschien is ondertussen de wereldvlucht zelfs reeds tot een ware 'filosofie' (ideologie) gepromoveerd: het zelfverlies zou namelijk reeds zo groot kunnen zijn, dat men denkt dat het wezen van de mens een niets is, dat men iets is dat 'buiten' de wereld bestaat en dus niet 'leeg' genoeg kan gemaakt worden (wat neerkomt op de verdediging van de bestaande orde)! Hoe het ook zij, mij komt voor dat de kritisch analyserende filosofie het steeds moeilijker krijgt, en dat de indruk van het tegendeel - er wordt véél gelezen ..., maar wát?! - vals is, omdat het niet de filosofie, maar

de kunstenaar, bijvoorbeeld, kan deze vaststelling doen. Filosofie (en kunst, enz.) kan nergens anders haar zin vinden dan in de negatieve ervaring van de wereld rondom ons, in de ervaring van de teloorgang van de menselijke leefwereld. In het aards paradijs is filosofie overbodig ... Als het al de verwondering is die ons tot de filosofie drijft, dan - in mijn geval - de verwondering over de wezenlijke dwaasheid en irrationaliteit van onze cultuur!

De filosofie is géén doel op zichzelf, want dan zou ze, zoals gezegd, theoretisch zijn. Het gevolg is dat haar onderzoekingen voortdurend moeten worden begrensd en geconfronteerd met de betekenis die ze hebben voor de mens in zijn omgang met andere mensen en met de natuur, kortom, voor wat 'cultuur' kan genoemd worden. Filosofie moet zich laten leiden door haar engagement en het engagement dicteert de thema's en de grenzen (omvang) van het perspectieven-onderzoek. Wanneer gezegd wordt dat de filosofie zich met perspectieven - uitgangspunten, principes, vooroordelen - moet bezighouden, dan kan ze dat in principe op twee manieren doen: ofwel, door het perspectief objectief in al zijn facetten en functies te ontleden, ofwel, door het perspectief zelf vanuit een welbepaald perspectief en 'subjectief' te onderzoeken, dat wil zeggen door het onderzoek principieel te verbinden met het bredere probleem van het zoeken naar het 'juiste' = menselijke perspectief. Zo vermijdt de filosofie theoretisch en onbruikbaar, dus een overbodige luxe te worden.

2. Is de scheiding tussen filosofie en wetenschap niet al te drastisch? Daarmee zit ik bij het eerste aspect van de definitie van filosofie: het bestaan van meerdere perspectieven op de realiteit. Onder perspectief versta ik heel algemeen datge-

een gerationaliseer en onbewuste verdediging van de bestaande ellende en zijn principes is die méér en méér aandacht krijgen.

ne wat langs de zijde van de waarnemende en denkende mens het uitzicht van de werkelijkheid bepaalt en determineert. De mogelijkheid om op hetzelfde voorwerp verschillende perspectieven te hebben, zodat 'hetzelfde' héél verschillend, met héél verschillende eigenschappen en consequenties verschijnt, vindt men reeds bij Parmenides scherp geformuleerd. Hij onderscheidt tussen een 'menselijk al te menselijk' perspectief op dé werkelijkheid, dat niet tot waarheid leidt, dé werkelijkheid niet ontsluit, en een 'goddelijk' perspectief erop, dat toelaat de ware werkelijkheid - het zijnde - wel te vatten. Maar het is pas Kant in de Kritik der reinen Vernunft die dit perspectieven-fenomeen tot een hoofdthema maakt. Hij toont zeer uitvoerig aan dat de leefwereld kan worden 'overstegen' door ze wetenschappelijk te benaderen. Dan verdwijnt ze ten voordele van het verschijnen van haar zogenaamde 'objectieve orde' (oorzaken en/of wetmatigheden); dan lost ze zich op in een volledig causaal gedetermineerde wereld, een wereld die, hoezeer ze ook de structuur is van de leefwereld, met deze nog nauwelijks iets gemeenschappelijks heeft en ze onherkenbaar verminkt.³ Maar Kant gaat verder. *Jenseits* de mechanistisch gedetermineerde wereld en nog méér verborgen voor de gewone mens en zijn leefwereld, staat een 'derde' wereld, de *moralische Welt* of het *regnum gratiae*, zoals Kant in navolging van Leibniz zegt. Het bestaan ervan is enkel 'evident' en noodzakelijk, wanneer men zich niet enkel van de leefwereldlijke naïviteiten ontdoet, maar ook het wetenschappelijke perspectief op dezelfde leefwereld verlaat en plaats ruimt voor een moreel of 'praktisch perspectief'. Hierin verschijnt de mens niet enkel meer als gedetermineerd, maar (ook) als (relatief)

³ De secundaire kwaliteiten, bijvoorbeeld, zijn verdwenen. Maar ook een totaal determinisme is de leefwereld in hoge mate vreemd. Zij is veel minder en veel 'oppervlakkiger' causaal geordenend dan de objectieve wereld van de wetenschap (volgens Kant, zie verder).

vrij. Om de vrijheid echter vast te stellen, suggereert Kant de mogelijkheid en noodzakelijkheid van een perspectief-verschuiving: van een 'extern-objectieve' (biologistische, sociologische, historische, enz.) benadering van de mens naar een 'intern-reflexieve'. Dat de mens dat kan is een manifest gegeven, zoals het een gegeven is dat in de reflexie de mens een vrijheid als een 'ik wil én ik kan' ontwaart die in een mechanistisch perspectief als een illusie, als 'slechts subjectief' en dus irrelevant wordt verworpen. In het reflexieve perspectief verschijnt de handeling die in een objectieve benadering altijd als onvrij of gedetermineerd verschijnt, integendeel niet zelden als vrij!⁴ Voor Kant is dat een belangrijke vaststelling, want met de vaststelling van een (zekere) vrijheid, wordt de mens een (zekere) verantwoordelijkheid gegeven, en verantwoordelijkheid is een subjectieve voorwaarde van moraliteit. Voor Kant is moraliteit zelfs niets anders dan het uitoefenen of realiseren van de vrijheid als autonomie of onafhankelijkheid. Gegeven zijnde dat de mens over een vrijheid beschikt (zij het niet altijd), dus over de mogelijkheid om moreel te handelen, stelt zich dan voor Kant de vraag: hoe de wereld vanuit de menselijke moraliteit als vrijheid moet gedacht worden, en preciezer, hoe de wereld moet gedacht worden vanuit de morele eis de menselijke vrijheid te realiseren, of anders gezegd, hoe de wereld verschijnt in het praktische perspectief van de moraal.

Het praktische perspectief is een geheel eigen perspectief op de leefwereld; het is net zomin een 'naïef' leefwereldlijk als een mechanistisch-wetenschappelijk perspectief. Vanuit het

⁴ Uiteraard kan de reflexie ook leren dat een handeling onder dwang gebeurt. Deze dwang wordt echter ervaren, niet theoretisch vooropgesteld. Neurologische processen worden niet ervaren, obsessies, bijvoorbeeld, wel. In de streng-fenomenologische reflexie heeft de mens géén brein, maar een bewustzijn! Het brein is irrelevant.

morele perspectief of vanuit de categorische imperatief als de hoogste morele eis deduceert Kant een origineel 'wereldbeeld'. Hij ontdekt dat, indien de moraliteit zinvol, dat is *überhaupt* werkzaam wil zijn, het een en het ander moet worden verondersteld te behoren tot onze leefwereld, wat in het 'naïeve', noch in het wetenschappelijk-objectieve perspectief als zodanig tot verschijning kan komen, laat staan bewezen kan worden: haar teleologische, in het diepste van haar wezen door god gewaarborgde harmonische orde.⁵

Of het teleologische wereldbeeld objectief waar is, kan Kant niet bewijzen. Hij kan en moet het enkel postuleren omdat het noodzakelijk is voor (de werkzaamheid van) de moraliteit. Een bewijs is trouwens naast de kwestie. Het morele perspectief maakt géén aanspraak op 'wetenschappelijke objectiviteit', want het kan die aanspraak nooit realiseren. (Vanuit wetenschappelijke hoek meent Kant voor het morele wereldbeeld wel zekere bevestigingen te kunnen vinden.) De kwestie is enkel of de vrijheidsidealist bereid is het optimistische harmonisch-teleologische wereldbeeld met zijn bedenkelijke voorwaarden en gevolgen te aanvaarden. Doet hij dat, dan verschijnt daadwerkelijk de wereld als 'teleologisch geordend', goddelijk, enz., en verdwijnen de 'naïeve' leefwereld én de erachter schuilgaande, 'dieper'liggende, uitsluitend mechanistisch gedetermineerde wereld. Voor Kant is het nochtans van belang op te merken dat het wetenschappelijke en het morele perspectief elkaar niet tegenspreken en zelfs in harmonie samen kunnen bestaan, maar dat is niet relevant. Waar het om gaat is dat het morele perspectief een heel nieuwe wereld, of althans een heel nieuw aspect van de 'oude' wereld tot verschijning brengt en deze aldus 'ver-

⁵ Zie voor de op zichzelf erg overtuigende redenering vooral: Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecke der reinen Vernunft, B832-847.

nieuwt' en grondig wijzigt, zonder ermee daarom noodzakelijk - theoretisch - in conflict te geraken. Voor de handelende mens leidt het 'nieuwe' - metafysisch-morele en religieuze - perspectief tot een nieuwe, met name 'morele' of 'vrije' omgang met de wereld. Deze moraal vormt een schril contrast en conflict met de naturalistische 'moraal' van het mechanistische wereldbeeld. Wat mij betreft is dit conflict, dat gefundeerd is in het diepste mogelijke conflict, dat tussen de theoretische en de praktische rede⁶, de kern en het relevante van het perspectivisme-probleem zoals het uit Kants reflecties kan afgeleid worden.⁷

3. Filosofie kan er niet mee volstaan vast te stellen dat er verschillende perspectieven mogelijk zijn op eenzelfde ding, *in casu* de wereld. Het belang van het perspectieven-onderscheid ligt niet in het onderscheid op zichzelf, maar in het feit dat elk perspectief zijn typische 'logica' en uniek beeld van het voorwerp bezit. De intrinsieke logica van het perspectief

⁶ Het moet gezegd worden dat het conflict zelf een perspectief impliceert: het conflict is enkel totaal vanuit theoretisch standpunt. De 'theoretische' kracht van het praktische perspectief bestaat erin een brug te slaan tussen theorie en praktijk of moraal. Maar zoals elke brug in zekere zin de kloof bevestigt, zo kan toch niet gezegd worden dat het praktische perspectief het onderscheid tussen praktijk en theorie geheel zou oplossen. Het onderscheid blijft bestaan, maar kan gerelativeerd worden vanuit praktisch oogpunt, niet vanuit theoretisch oogpunt.

Dat Kant dit alles weet en zegt (zij het niet altijd even expliciet), is zeker, en onderstreept zijn diep inzicht in het belang en het functioneren van het perspectief.

⁷ Het is het conflict tussen de twee objectivistische moralen: de liberale (naturalistische) en de ascetische (spiritualistische). Vermits het conflict echter vertrekt van hetzelfde basisbeginsel - moraal = vrijheid -, is het conflict relatief, en is het *a priori* waarschijnlijk dat de resp. moraalsystemen elkaar op een zekere wijze kruisen of minstens belangrijke, misschien louter formele, in het morele paradigma gelegen overeenkomsten vertonen.

kan nauwelijks voldoende beklemtoond worden: perspectieven bezitten allemaal hun eigen onverbidelijke, want *a priori* geldige consequenties, in de eerste plaats wat betreft de ontologie, maar evenzeer wat betreft bij voorbeeld de moraal, enzovoort. De ontologie, moraal, en dergelijke van een perspectief worden geconditioneerd door de bijzondere benaderingswijze van het perspectief, bij voorbeeld het doel dat met het perspectief beoogd wordt en dat door het perspectief of de zienswijze bepaald wordt.

De zin of betekenis van een perspectief en het feit zelf of het om een perspectief gaat, hangt af van de vraag of de consequenties 'logisch' volgen uit het uitgangspunt ('vooroordeel', paradigma, enz.) en de naam van 'consequenties' waard zijn. Door zich bewust te zijn van het fenomeen van de 'logica', kan men één van de noodlottigste fouten in de filosofie vermijden: de ongeoorloofde overgang van het ene naar het andere perspectief (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), de kakofonie van met elkaar géén uitstaans hebbende ideetjes, een 'methode' die in staat is alles te bewijzen wat men wil en alle disharmonieën/conflicten uit de wereld te bannen.

Wanneer men een perspectief inneemt, dan moet men ervan de consequenties durven onder ogen zien en er zich rekenschap van geven, ze 'op zich nemen'. De filosofische reflectie heeft daarom onder meer als taak de consequenties voor zover mogelijk en/of noodzakelijk aan het licht te brengen en te 'deduceren' uit het uitgangspunt, zodat minstens één voorwaarde van een redelijke keuze tussen perspectieven gegeven wordt. Maar is zo'n deductie mogelijk? Ik verwijs opnieuw naar Kant.

Ik heb in het vorige punt gewezen op twee objectivistische benaderingen van de wereld: de wetenschappelijke en de mo-

reel-metafysische (eventueel religieus). Kant toont uitvoerig aan dat ze twee geheel verschillende 'wereldbeelden' impliceren, ook al kan vanwege het streng objectieve karakter van beide perspectieven zekere gemeenschappelijkheid of 'verzoenbaarheid' niet uitgesloten worden. Wat Kant in de eerste plaats doet, is te tonen wat het wereldbeeld moet zijn indien men objectief-wetenschappelijk kijkt en analyseert. Kant bewijst mijns inziens onweerlegbaar, dat het wetenschappelijke perspectief op de werkelijkheid deterministisch is. Dat staat in schril contrast met wat tegenwoordig de gangbare mening is over de resultaten van de twintigste eeuwse wetenschap. Ik meen echter dat niet alleen deze resultaten verkeerd geïnterpreteerd worden⁸, maar vooral dat Kants inzicht niet begrepen werd en wordt.

Het 'bewijs'⁹ is transcendentiaal, dat wil zeggen, het onderzoekt wat langs de zijde van het kennende bewustzijn nodig is aan vooropstellingen of voorwaarden om van een voorwerp te kunnen zeggen dat het 'echt' objectief bestaat, dus om van datgene te kunnen spreken waarnaar de wetenschap op zoek is. Kant ontdekt dat de causaliteit¹⁰ een *conditio*

⁸ Ik heb een niet geringe autoriteit achter mij: Einstein. Zoals bekend was Einstein determinist. Maar zijn 'argument' is verkeerd: het determinisme heeft niets met een niet-met-dobbelstenen-werpende god te maken, maar alles met een met een bijzondere interesse op de wereld gerichte, kennende mens.

⁹ Zie de tweede Analogie der Erfahrung, B232-256.

¹⁰ De voorwaarde van de causaliteit is het idee van de substantie (= eerste analogie van de ervaring), dat door zijn verbinding met het causaliteits-idee pas z'n eigenlijke zin krijgt, terwijl het derde relatie-idee, dat van de wisselwerking, op zijn beurt afhankelijk is van de causaliteit (= derde analogie van de ervaring). De causaliteit is voor Kant hét sleutelaspect van de constitutie van de objectieve werkelijkheid.

sine qua non is voor de object-constitutie. Het is hier niet de plaats om dit vanuit vele opzichten hoogst belangwekkende inzicht te bewijzen, maar ik kan niet nalaten op de kern ervan te wijzen: Kant begrijpt dat de afwezigheid van causaliteit, dus de afwezigheid van verbindingen of relaties met de context waarin het ding optreedt, het ding onbegrijpelijk, ja objectief onmogelijk maakt. Waarom? Omdat het dan in alle betekenissen van het woord zinloos of betekenisloos is. Het 'toeval' vernietigt het ding. Positief gezegd: het ding wordt maar wat het is dóór zijn afhankelijkheden van de omgeving. Een ding krijgt méér en méér inhoud en gestalte naar mate zijn afhankelijkheden met de omgeving groter zijn en méér en méér de vorm aannemen van een causaal verband: het wordt door zijn contextuele afhankelijkheden steeds concreter, 'echter', 'duidelijker', 'aanwijsbaarder', identificeerbaarder, kortom, objectiever. Ik geef toe dat dit een fenomenologisch inzicht is dat moeilijk onder woorden te brengen is. Typisch voor een fenomenologisch inzicht is immers dat men het niet discursief, maar intuïtief moet voltrekken om het te begrijpen. Ik kan nog via vele invalshoeken hetzelfde trachten duidelijk te maken, maar als men de oorspronkelijk intuïtie van de constitutieve betekenis van de causaliteit niet bezit, helpt het allemaal niets.

Het gevolg van Kants ontdekking is onder meer dat de wetenschap onmogelijk kan ontdekken dat toeval objectief mogelijk is, en dat er bijgevolg iets zou bestaan dat géén oorzaak heeft, dat niet causaal en dus wetmatig gedetermineerd zou zijn! Zo'n objectief 'toevallig' ding is een hersenschim.¹¹ Bijgevolg is het determinisme het gevolg van een

¹¹ Een ding dat puur toevallig is, zou op elk ogenblik en in elke ruimte moeten kunnen optreden. Dat is op zichzelf onvoorstelbaar! Wat immers kan een ding zijn dat opduikt ongeacht de omstandigheden en zich dus aan niets gebonden weet? Dat is een 'niets', een 'iets' dat onmogelijk ruimte- en

objectief-wetenschappelijk perspectief op de wereld, zodat geldt: de wereld 'op zichzelf' is niet gedetermineerd, of, een wereld waarin géén determinisme heerst, maar enkel een zekere causaliteit en dus ook een zeker toeval, is niet ondenkbaar - echter met dien verstande dat het dan niet om de zuiver objectieve werkelijkheid gaat, maar bij voorbeeld om de leefwereldlijke, waarin 'toeval' beslist een zin heeft: onder meer die van het onbegrip, van het ontsnappen aan zichzelf ...

Het is van het grootste belang het perspectief te analyseren van waaruit men de dingen beschouwt. Wat het ene perspectief toelaat, kan door het andere verworpen, want als volkomen onbegrijpelijk, leeg, ontoelaatbaar, enz. beschouwd worden. Een lectuur van Kant had in onze eeuw heel wat filosofische en wetenschappelijke onzin kunnen voorkomen, ook die

tijdgebonden eigenschappen kan bezitten, want dan wordt het meebepaald door beide factoren en kan het niet zomaar overal en altijd, dus toevallig optreden. Het minste wat hieruit volgt is dat, wil men een onvervalst toeval in de wetenschap invoeren, het toevallige ding uit de tijd-ruimtelijke orde moet gestoten worden en bijgevolg moet geacht worden een loutere idee te zijn. Hoe een, desnoods wiskundig beschrijfbaar idee iets reëls kan zijn, is eventueel te fantaseren, maar niet te begrijpen. En wat een ding is dat in het geheel niet te begrijpen is, omdat het van géén enkele determinerende factor afhankelijk is (anders verliest het zijn toevalligheid), is een raadsel, of beter, dat is het nu net niet: het is niets. Het valt dus te voorzien dat, datgene wat de wetenschap aan 'toeval' in de natuur ontdekt, niets met toeval of indeterminisme te maken heeft, maar met een gebrek aan inzicht (= ofwel een gebrek aan informatie, of aan een juiste benadering/interpretatie), zoals de klassieke deterministen terecht opwerpen.

Het helpt niets te zeggen dat een onderscheid moet gemaakt worden tussen conditioneren en determineren, zeggende dat het toevallige ding wel geconditioneerd, maar niet gedetermineerd wordt door de omliggende factoren. Voor het aspect van het ding dat niet geconditioneerd (en zeker niet gedetermineerd is), rijzen dezelfde problemen als hierboven en geldt opnieuw dat dat aspect van het toevallige ding 'niets' is, want aan alle constitutie-mogelijkheden, dus aan alle begrippen ontsnapt.

van het post-modernisme!¹²

Ik heb het voorbeeld van het determinisme als onverbidelijke consequentie uit een bepaald perspectief enkel gegeven omdat het tot de verbeelding spreekt, en een onmiddellijke en forse aanval inhoudt op véél van wat vandaag de dag in wetenschap en filosofie gangbaar is. Het spreekt vanzelf dat het maar om één voorbeeld gaat.

4. Wanneer filosofie zich moet bezighouden met de analyse van de 'logische' consequenties van een perspectief, dan rijst de vraag of ze een systeem-denken is. Ik neem dienaangaande het standpunt over van de aporetische denker bij uitstek, Nicolai Hartmann.¹³ Hij verzet zich met klem tegen elk systeem-denken, wanneer het zou betekenen dat het onderzoeksvoorwerp *a priori* in een procrustesbed gedwongen en erdoor verminkt wordt. Iets anders is het systematische denken, een denken dat tracht noodzakelijke verbanden bloot te leggen en *a posteriori* tot een zekere systematiek te komen: het 'systeem' dat inherent is aan het perspectief. Systeemdenken is niet hetzelfde als systematisch denken. Ik pleit voor wat de filosofie betreft vóór het tweede en tégen het eerste. Waarom? Omdat denken enkel daar mogelijk én nodig is, waar *überhaupt* noodzakelijke verbanden - systematiek - bestaan. Wat Kant zegt met betrekking tot de objectiviteit = determinisme van de wetenschap, geldt in zeker opzicht evenzeer voor de filosofie, die tenslotte ook op een 'objecti-

¹² Men leze Kant niet nádat men post-moderne scepticus is geworden, maar ervóór! Anders leest men hem met een perspectief dat een goed begrip in de weg staat, zoals een empirist en pseudo-realist Kant hoegenaamd niet kán begrijpen, omdat hij een geheel andere oriëntatie op het probleem van de kennis bezit.

¹³ Zie onder meer Hartmann, Systembildung und Idealismus, in, Kleinere Schriften, Band III. Walter de Gruyter, Berlin 1958, blz. 60-78.

viteit' uit is: zonder noodzakelijke verbanden géén 'objectief'-analyserend denken. Voor deze veralgemening van Kants inzicht, dat hier niet tot het idee van de causaliteit kan beperkt worden, geldt hetzelfde grondargument: zonder de noodzakelijke verbanden, dat wil zeggen zonder de *a priori* geldige consequenties van een perspectief, dus zonder een vorm van systematiek = samenhang, is er géén (kennis)object en valt er niets te analyseren. Dat wil niet zeggen dat de filosofie ermee gebaad is de systematisch-logische samenhang van een perspectief tot op het bot te analyseren. Zoals in het begin gesteld, moet de analyse niet gevoerd worden 'zover het enigszins mogelijk is', zoals met betrekking tot de wetenschappelijke analyse terecht moet gesteld worden, maar voor zover nodig is om een concreet 'menselijk' vraagstuk op te lossen.

5. De consequenties van een perspectief bepalen de betekenis en de zin ervan. Op grond van de consequenties moet vóór of tégen een perspectief gekozen worden. Van zodra bepaalde alternatieve perspectieven op een zaak onderscheiden en systematisch geanalyseerd zijn, komt men voor de vraag van de keuze van het perspectief te staan. De verbinding van het keuze-vraagstuk met het 'menselijke perspectief' van waaruit de keuze van het te onderzoeken perspectief en zijn analyse gebeuren, geeft het een paradoxale, maar noodzakelijke wending: kiezen voor een perspectief, is kiezen voor datgene wat zich vanuit zijn consequenties opdringt als het relevantste of belangrijkste voor het 'menselijke perspectief', in één woord, voor het van het humane standpunt noodzakelijke. Dan wordt er niet 'vrij', maar 'gebonden gekozen'. Dat dit fenomeen paradoxaal is, heeft tot op heden kennelijk niet verhinderd dat velen, ja onze cultuur in haar geheel, 'gekozen' heeft voor het 'onmogelijke', de menselijke leefwereld en dus middellijk zichzelf vernietigende perspectief: dat van het objectivisme. Dat is het probleem bij

perspectieven: hoe vreemd of absurd het ook moge zijn, klaarblijkelijk bezit de mens het vermogen ervoor te kiezen. Dit vermogen is géén vrijheid! Maar met de vaststelling dat de mens niet de vrijheid bezit om voor deze of gene perspectief te kiezen, dat hij ertoe gedwongen is, is het probleem van de keuze niet opgelost, integendeel! De afwezigheid van de vrijheid tezamen met de mogelijkheid van de verkeerde keuze, maakt het keuze-vraagstuk acuut: er moet gezocht worden naar het motief voor de keuze, dat is naar het noodzakelijke verband tussen de consequenties van het bewuste perspectief, enerzijds, en het 'menselijke perspectief' met zijn consequenties, anderzijds. Dit onderzoek is het onderzoek naar de compatibiliteit van de beide reeksen van consequenties. In de mate waarin de compatibiliteit toeneemt, noem ik (de keuze voor) een perspectief rationeler, en de afwijzing of het tegendeel ervan irrationeler.

Filosofie is rationalistisch¹⁴, omdat ze streeft naar een zo groot mogelijke rationele = doelbewuste motivering = inzicht in het belang van de keuze van een zeker perspectief. Het doel, het criterium voor de keuze, is de humanisering van de leefwereld.

6. Wat te denken van het uitgangspunt van het perspectieven-onderzoek en van de filosofie in het algemeen, namelijk de leefwereld als de gehumaniseerde wereld? Kan het verder gemotiveerd worden en is het van een dieperliggend perspectief afhankelijk? Neen, er is géén rationeel motief te vinden voor de keuze van de leefwereld. Het is een oerperspectief,

¹⁴ Ratio wil zeggen 'verhouding', namelijk tussen doel (in casu, de vermenselijking van de wereld), en middel (in casu, één of ander 'sub'perspectief dat tot de vermenselijking wil bijdragen). Rationaliteit is het respect voor de(ze) doel-middel-verhouding. Rationalisme is de houding die dit respect tot het wezen van het denken en het handelen maakt.

zo 'oer' dat het nog nauwelijks zin lijkt te hebben om van een perspectief te spreken. Wanneer ik het toch doe, dan omdat *de facto* blijkt dat het in de loop van de geschiedenis van onze cultuur als zodanig werd opgevat, en dan nog als het verkeerde en allerminst vanzelfsprekende! Omdat men vond dat het een verkeerd perspectief was, werd het *überhaupt* opgevat als een perspectief. En omdat het opgevat werd als een perspectief, naast het correcte perspectief van dé waarheid, eeuwigheid, enz., werd degene die het verdedigde gedwongen om naar een motief ervoor te zoeken. Hij moest zich verdedigen tegen de valse pretenties van het megalomane, en op het eerste gezicht zo verleidelijke perspectief van de objectivist.

De verdediging tegen het objectivisme lijkt me nu maar op één manier mogelijk: wanneer de objectivist beweert dat zijn perspectief het beste is in het licht van het humane perspectief¹⁵, dan kan worden aangetoond dat dit niet alleen verkeerd, maar zelfs het minst humane perspectief is.¹⁶ Dit aan te tonen is evident een centrale taak van de filosofie en gebeurt, zoals gezegd, via het tonen van de consequenties van het wetenschappelijke, en algemener, het objectivistische

¹⁵ De wetenschap motiveert haar theoretische kennis met het hoe langer hoe meer absurd schijnende vooroordeel dat uitgerekend deze kennis de best mogelijke kennis is in het licht van de humanisering van de wereld. Iets analoogs geldt voor het geloof.

¹⁶ Toont niet reeds Kant hoe onmenselijk het wetenschappelijke wereldbeeld is (waarvan er maar één en juist één is: het deterministische)?! Objectiviteit = vervreemding van zichzelf en van de wereld. Dat hoeft niet altijd verwerpelijk te zijn, vervreemding (objectiviteit) is zelfs een voorwaarde van de constitutie van de leefwereld (Husserl). Maar wanneer de objectiviteit geïdealiseerd wordt, dan wordt het menselijke leven een voortschrijdende, nergens meer begrensde vervreemding, dan wordt de vervreemding zelf tot een ideaal, en of dat nu zo wenselijk is, lijkt me enigszins betwistbaar ...

(metafysische, religieuze én wetenschappelijke) perspectief in het licht van de consequenties van het humane perspectief. Verbonden met het wezenlijk irrationele van het objectivistische perspectief, is dus sprake van een relatief rationele verdedigbaarheid van het humane en filosofische perspectief. Maar daarmee is dit perspectief niet 'op zichzelf' rationeel verdedigbaar. Het enige wat tot stand komt in de confrontatie van het objectivistische en het subjectivistische of humane perspectief is de niet-consequentie van het eerste, of zoals eerder uitgedrukt, zijn incompatibiliteit met en irrationaliteit ten opzichte van het humane perspectief.

Zoveel moeten we inzien: eens het menselijke perspectief verlaten, is het nooit meer recupereerbaar; men vertrekt ervan, of men verliest het definitief.¹⁷ Filosofie kan daarom niets anders doen dan te tonen en te verklaren waarom bijzondere perspectieven catastrofaal zijn voor de leefwereld en de erin levende mensen. Zij moet de noodzakelijke verbanden ophelderen tussen zekere perspectieven en de zich steeds duidelijker aftekenende teloorgang van de levensnoodzakelijke leefwereld. Daarvoor kan hij beroep doen op alle mogelijke informatie, maar deze moet uit de aard van de zaak zo geselecteerd worden, dat ze hiervoor nuttig is. Het filosofische perspectief bepaalt autonoom welke informatie zinvol is en welke niet. Dat is gemakkelijker gezegd dan gedaan. Hoeveel gaan de menselijke problemen niet met de 'beste bedoelingen' te lijf met daarvoor niet geschikte middelen, met theoretische kennis? De selectie van de informatie veronderstelt een goed inzicht in de betekenis of consequenties van het humane perspectief. Het 'logisch' eerste wat de filosoof moet onderzoeken, is bijgevolg de *condition humaine* en wel vanuit de *condition humaine* zelf! Wat is dat anders dan feno-

¹⁷ Dat is wat mij betreft de belangrijkste les die men uit het eleatisme kan trekken.

menologie?

Op zijn beurt de 'keuze' voor de leefwereld en voor de constitutieve gebondenheid van de mens aan het 'aardse', dus voor de aanvaarding van zijn eindigheid, trachten te motiveren, is niet alleen pervers, het is onmogelijk. Pervers, omdat men dan in principe de levensnoodzakelijke 'evidentie' van het leven zelf, de 'naïeve' en natuurlijke bodem waarop het leven maar mogelijk is, namelijk de aanvaarding en interiorisering van het aardse karakter van het leven, loochent en het leven opoffert aan het schimmenspel van het 'ware', 'eeuwige', 'absoluut zekere', 'absoluut harmonieuze', ...; en onmogelijk, omdat men zich ervoor in het bodemloze, 'luchtledige' moet begeven en daar is alles mogelijk, omdat er géén criterium overblijft voor de evaluatie van de perspectieven. De 'ultieme', eenvoudig geformuleerde vraag waarom te kiezen vóór het menselijke aardse leven en (dus) tégen metafysica, geloof en wetenschap, is wat mij betreft een perverse vraag, die reeds de overgang naar het objectivisme inluit en in feite het fundament zelf is van het objectivisme: zijn perspectief. De 'goede' filosoof, de *homo subjectivicus*, stelt zich deze vraag niet (net zomin hij de vraag stelt naar de 'ultieme' bestemming van de mens). Voor hem is 'het leven' een 'eerste evidentie'.

7. Is filosofie relativistisch, 'post-modern'? Mocht ze dat zijn, dan zou het voorgaande géén steek houden! Filosofie kiest onverdroten vóór het leven en tégen het destructivisme van het objectivisme. Beide 'keuzen' zijn echter maar mogelijk, indien wordt aangenomen, ten eerste, dat het objectivisme *überhaupt* mogelijk is, indien dus vooral wordt aanvaard dat wetenschap, objectiviteit en/of waarheid veel méér zijn dan fantasieën (mythen, verhalen), en, ten tweede, dat van

het objectivistische perspectief géén dreiging uitgaat.¹⁸ Dat het relativisme géén van beide ideeën aanvaardt, is zeker. Het relativisme ziet géén reëel gevaar in het objectivisme, omdat het objectivisme volgens het relativisme onmogelijk is. De reden zou zijn dat de verschillende vormen van objectivisme slechts onder de vorm van een perspectief bestaan: zoals geloof en metafysica, zo is ook de wetenschap een perspectief. Maar het perspectief verhindert objectiviteit, want het oriënteert, het selecteert, het bindt het bewustzijn, terwijl objectiviteit toch juist onbevooroordeeldheid betekent, dus het tegendeel van objectiviteit of 'vervreemding'?! Het relativisme begrijpt niet dat er een perspectief bestaat dat als zodanig, enerzijds, begrenst en selecteert, maar, anderzijds, niet alleen géén hinder betekent voor de constitutie van objectiviteit (objectieve kennis en correlatief een 'op zichzelf bestaand', 'werkelijk' voorwerp), maar integendeel een noodzakelijke voorwaarde is van de objectiviteit.¹⁹

Het relativisme kan het objectivisme moeilijk als een gevaar beschouwen, want het bestaat niet, het is een fictie. Maar als het ongevaarlijk is, en bovendien niets meer is dan één van de mogelijke en evenwaardige (even selectieve en daarom even risicovolle of risicoloze) benaderingen van de werkelijkheid, niet 'objectiever' of 'subjectiever' dan de andere, waarom zou het dan nodig zijn principieel op het standpunt

¹⁸ Dat dat wel zo is, moet het perspectieven-onderzoek aantonen.

¹⁹ Zie bij voorbeeld de functie van de causaliteit en het determinisme in de opbouw van objectiviteit; zie ook wat Kant over de onontbeerlijkheid van de zintuiglijkheid zegt. Terwijl de empiristen in het oude vooroordeel vastzitten dat objectiviteit en zintuiglijkheid elkaar uitsluiten (denk aan de problematiek van de secundaire kwaliteiten), komt Kant tot de conclusie dat de zintuiglijkheid een noodzakelijke voorwaarde is van de wetenschappelijke objectiviteit (zie bij voorbeeld zijn beeld van de 'vliegende duif' (= Plato) in de inleiding van de Kritik der reinen Vernunft).

van het leven te staan? Men verlaat het immers niet. De objectivistische vervreemding is relativistisch gezien onmogelijk.

Het relativisme begrijpt niets van de constitutie van de objectiviteit. Het begrijpt de principiële kloof tussen het subjectivistische en het objectivistische perspectief niet. Het relateert de kloof, en daarmee het gevaar van het objectivistische standpunt.

Het relativisme heeft géén goed begrip van het objectivisme, en derhalve ook niet van zichzelf. Het begrijpt het eigen paradoxale standpunt niet. Het weet niet dat het maar relativistisch kan zijn vanuit een objectivistisch standpunt. Zijn standpunt is objectivistisch, voor zover het van het in alle opzichten onmenselijke, goddelijke waanidee van het perspectiefloze vertrekt en het identificeert met objectiviteit. Omdat het denkt dat objectiviteit in contrast staat met perspectiviteit, wat het strengst mogelijke (maar volgens Kant overbodige en voor de wetenschap zelfs verkeerde) perspectief op de objectiviteit is, en omdat het terecht vaststelt dat een mens aan lichamelijke en intellectuele perspectieven gebonden is, besluit het dat de mens géén objectiviteit, géén *Ding an sich* bereikt. En als het géén objectiviteit bereikt, hoe zou de mens dan kunnen spreken van 'objectief' 'juiste' en 'verkeerde' perspectieven? Hoe zou de keuze tussen perspectieven dan 'objectief' beslisbaar kunnen zijn?

Het relativisme is het slachtoffer van een merkwaardige paradox: zijn afwijzing van de mogelijkheid van objectiviteit en zijn daaruit voortvloeiende onbeslisbaarheid ten aanzien van de perspectieven, zijn perspectieven-relativisme, komen rechtstreeks voort uit zijn extreem (metafysisch) objectivistisch standpunt dat erop neerkomt zich boven alle perspectieven te plaatsen. Maar vermits het denkt dat dat niet kan - terwijl het uitgerekend het relativisme is dat het als géén an-

der doet! -, acht het alle perspectieven evenwaardig. (Hoe hoger men vliegt, hoe homogener de aarde lijkt.) Voor het relativisme kan het 'leefwereldlijke standpunt' géén aanspraak maken op méér 'juistheid' dan eender welk ander standpunt: het is er één onder de vele.

De enige opvatting waarin het relativisme overeenstemt met het perspectivisme, is dat het leefwereldlijke standpunt géén zelfstandig en rationeel verdedigbaar argument bezit. Maar het perspectivisme lost dit probleem op door zijn inzicht in het reëel-destructieve karakter van het objectivistische standpunt. Dat is een 'negatief' argument voor het subjectivistisch-leefwereldlijk standpunt. Het perspectivisme weet echter dat dit een 'relatief' argument is, omdat het als argument reeds de 'keuze' voor de leefwereld vooropstelt. Maar de 'keuze' wordt door het inzicht toch in zekere mate verstevigd.

Het relativisme beschouwt alles zó objectief, dat alles absoluut onbeslisbaar, want relatief wordt. Voor het relativisme is een stevig fundament voor het leefwereldlijk perspectief onmogelijk. Alles is dan subjectief in de zin van willekeurig, persoonlijk, een zaak van 'vrije keuze'. Vanuit objectivistisch standpunt is het relativisme verdedigbaar, vanuit subjectivistisch standpunt geenszins.

De enige manier om het relativisme in de grond van de zaak te overwinnen, is naar de grond van de zaak te gaan en zich consequent op leefwereldlijke bodem te zetten, zó consequent, dat de bodem niet als 'vrij gekozen standpunt' of perspectief, dus als iets 'relatiefs' kàn verschijnen. Het consequente van de 'keuze' ligt in niets anders dan in het tot verschijning brengen van de leefwereld als de enig mogelijke wereld voor de mens. De overwinning en ontwikkeling van het leefwereldlijk-subjectivistische perspectief is het grond-

Over mogelijkheid en noodzakelijkheid van filosofie 111

motief en het doel van alle zinvolle filosofie.

Na meer dan twintig eeuwen afbraak, wordt het stilaan tijd aan de opbouw te denken. De fundamenten voor de opbouw worden door de filosofie gelegd, niet enkel negatief als 'kritiek op', maar in de eerste plaats positief als 'kritiek van' de perspectieven, dus, ten slotte, als filosofie van de menselijke eindigheid.

* * *

OVER DE NOODZAAK VAN IDEOLOGIEKRITISCHE VORMING¹

Guy Quintelier

1. Economisch determinisme?

Het communisme in zijn marxistische vorm wordt dikwijls voorgesteld als een economisch-deterministische visie op het menselijke denken en handelen. Men beweert dan dat de economie niet alleen de ideeën bepaalt, maar ze ook veroorzaakt. (Onder determinerende factoren verstaat men daarbij zowel de noodzakelijke voorwaarden, die in feite condities, beperkingen, bepalingen zijn, als - verkeerdelijk ook - oorzaken. In een vals dialectisch denken verwacht men condities met oorzaken.) De meest geciteerde passage voor Marx' zogenaamd economisch determinisme luidt: "De productiewijze van het materiële leven conditioneert het sociale, politieke en geestelijke levensproces in het algemeen. Het is niet het bewustzijn van de mensen dat hun zijn, maar omgekeerd hun zijn dat hun bewustzijn bepaalt. In een bepaalde ontwikkelingsfase geraken de materiële productiekrachten van de maatschappij in tegenspraak met de bestaande productieverhoudingen, of wat slechts een juridische uitdrukking voor hetzelfde is, met de eigendomsverhoudingen, waarin zij zich tot dusver bewogen hadden. Van ontwikkelingsvormen van de productiekrachten veranderen die verhoudingen dan tot boeien. Een periode van sociale revolutie treedt dan in. Met de verandering van de economische grondslag wentelt zich de gehele ge-

¹ Deze tekst is oorspronkelijk, op vraag van Honoré Kerschaver en Jan Ploem, geschreven voor het tijdschrift Lange Wapper, een uitgave van de Kommunistische Partij, regio Antwerpen.

weldige bovenbouw langzamer of sneller om." (Marx, 1859, p. 8-9) Marx heeft het hier in het begin wel enkel over de conditionering van het menselijke bewustzijn door het materiële leven van de mensen. In de laatste zin stelt hij echter dat de verandering in de economische onderbouw een omwenteling in de ideologische bovenbouw veroorzaakt. Maar de streng economisch-deterministische interpretatie van deze passage krijgt echter een serieuze knauw wanneer men verder leest: "Bij het beschouwen van zulke omwentelingen moet men steeds onderscheid maken tussen de materiële, natuurwetenschappelijk nauwkeurig te constateren omwenteling in de economische productievoorwaarden en de juridische, politieke, religieuze, artistieke of filosofische, in één woord, *ideologische vormen waarin de mensen zich van dit conflict bewust worden en het uitvechten.*" (ibidem, mijn cursivering) Blijkbaar is de sociale revolutie op de eerste plaats een ideologische kwestie, een strijd over de ideeën die men in de maatschappelijke praktijk toepast. De noodzaak van de ideologische strijd wordt niet ontkend door Marx. Hij verwittigt wel dat men met ideologen moet opletten: "Zo weinig als men dat wat een individu is, beoordeelt naar wat hij van zichzelf denkt, zo weinig kan men zulk een omwentelingsperiode vanuit haar eigen bewustzijn beoordelen, maar moet men veeleer dat bewustzijn uit de tegenstrijdigheden van het materiële leven, uit het heersende conflict tussen maatschappelijke productiekrachten en productieverhoudingen verklaren." (ibidem) Maar dit betekent niet dat de ideologische strijd niet noodzakelijk is: men moet juist de vals ideologische verantwoordingen van de nefaste maatschappelijke ordening doorprikken. Uit deze citaten blijkt ook dat men op zijn minst niet alles kan verwachten van een zogenaamd economische vooruitgang. Indien Marx zelf sterk in een economisch determinisme zou geloofd hebben, dan zou hij de noodzaak van

het uitvechten van een ideologische strijd over de economische productievoorwaarden niet beklemtoond hebben. Als alles toch economisch volstrekt 'gedetermineerd' zou zijn - en de economie een proces is dat buiten de menselijke wil om plaatsgrijpt -, dan zijn menselijke inzichten niet meer nodig. Trouwens, ook in een economisch-deterministische visie, die alle hoop stelt op de ontwikkeling van productiekrachten blijkt het belang en de noodzaak van ideeën. De uitvinding en ontdekking van nieuwe technologieën vooronderstelt immers verstandelijke inzichten in de concrete verhoudingen binnen de materie. Voor een verbetering van de menselijke levensomstandigheden zijn ideeën en hun onderlinge conflicten noodzakelijk.

2. Ideologische voorwaarde van de antikapitalistische revolutie

Aan de antikapitalistische revolutie stellen Marx en Engels ook een ideologische, intellectueel-inzichtelijke voorwaarde: de onderdrukten moeten de juiste inzichten verwerven over de voorwaarden voor hun bevrijding. Over de intellectuele voorwaarden van de proletarische revolutie als wereldbevrijdende daad schrijft bijvoorbeeld Friedrich Engels in 1878: "De verwezenlijking van deze wereldbevrijdende daad is de historische roeping van het moderne proletariaat. Haar historische voorwaarden, en daarmee haar natuur zelf, te doorgronden en zo de tot actie opgeroepen en nu onderdrukte klasse bewust te maken van de voorwaarden en de natuur van haar eigen actie, is de opgave van de theoretische uitdrukking van de proletarische beweging, het wetenschappelijke socialisme." (Engels, 1878, p. 265; 1880, p. 228; in eigen vertaling)

Voor de ideologische voorwaarde vertrouwden Marx en Engels erop dat de arbeidersklasse zou leren uit haar successen en nederlagen in de klassenstrijd. Zo schrijft Engels

in het woord vooraf bij de Engelse uitgave uit 1888 van het Communistisch Manifest: "Marx (...) had het volste vertrouwen in de intellectuele ontwikkeling van de arbeidersklasse, een ontwikkeling zoals zij uit de verenigde actie en de gemeenschappelijke discussie noodzakelijkerwijs te voorschijn moet komen. De gebeurtenissen en wisselvalligheden in de strijd tegen het kapitaal, de nederlagen nog meer dan de overwinningen, konden niet anders dan de mensen zich de ontoereikendheid van hun lievelingskwakzalverijen bewust doen worden en de weg naar volmaakter inzicht in de werkelijke voorwaarden van de vrijmaking der arbeidersklasse banen." (Marx en Engels, 1848, p.12; MEW. 4, p. 579) Het verkondigen van maatschappijkritische ideeën door mensen die weinig of niet rechtstreeks aan het materiële productieproces deelnemen, heeft volgens hen geen effect. Revolutiepredikanten die op louter morele gronden de maatschappij bekritisieren - en die door Marx en Engels tot de kwakzalvers worden gerekend - dragen weinig bij aan de komst van een betere maatschappij. Een ethisch socialisme dat de economische voorwaarden uit het oog verloren heeft, geeft enkel de verkondiger daarvan een goed moreel gevoel. Marx en Engels geloven in de zelfwerkzaamheid van het proletariaat, dit in onderscheid met utopische denkers die menen dat het voldoende is hun zelf uitgedachte organisatie van de maatschappij te propageren. Een loutere morele verontwaardiging over de ellende heeft geen invloed op de maatschappelijke praktijk. Er moet een zakelijk inzicht zijn in de werkelijke, ook materiële, voorwaarden voor de afschaffing van het kapitalisme.

Engels stelt expliciet dat de arbeidersklasse misschien zelfs nog meer leert uit haar nederlagen dan uit haar overwinningen in de klassenstrijd. Dit staat in schril contrast met de holle retoriek van sommige vakbondsbonzen, en ook sommige revolutionairen, die zelfs elke mislukte staking als een

overwinning door de arbeidersklasse uitroepen. Alhoewel men van vakbondsmensen mag verwachten dat ze dichter bij het materiële productieproces betrokken zijn dan sommige welmenende intellectuelen, dan nog is dit blijkbaar niet voldoende om de juiste kritische analyses te maken. En, zoals Leo Michielsen heeft opgemerkt, is het - anti-communistisch - reformisme geen manipulatie door de vakbondsbonzen, maar de uitdrukking van wat aan de basis van de arbeidersbeweging leeft (Zie Leo Michielsen, in Jan Debrouwere (red.), p. 36-37). Blijkbaar ontstaan in de vakbondsstrijd, die in verschillende landen toch al meer dan honderd jaar duurt, bij de basis dan toch niet de juiste inzichten over de werkelijke voorwaarden voor de bevrijding van de arbeidersklasse. Ook weten de vakbondsbonzen bij hun basis niet de juiste inzichten over te brengen - voorondersteld dat ze die al bezitten. De ideologische voorwaarde - het inzicht in de juiste voorwaarden - voor de bevrijding is niet verwaarloosbaar.

3. De economisch-deterministische visie op de revolutie is geen waarheid geworden

Marx en Engels minimaliseren te veel de ideologische voorwaarde, omdat ze - economisch deterministisch - alles verwachten van de economische ontwikkeling. De antikapitalistische revolutie heeft namelijk ook twee economische voorwaarden, die in hun ogen meer belangrijk zijn:

- a) de materieel-economische voorwaarde: een antikapitalistische revolutie kan maar slagen als er een voldoende ontwikkeld productie-apparaat bestaat dat overvloedig in de behoeften van de mensen kan voorzien;
- b) de politiek-economische voorwaarde: de arbeiders moeten zodanig verpauperd zijn, dat ze bij een antikapitalistische revolutie niets anders te verliezen hebben dan hun ketens.

Marx en Engels geloofden in de historische zinvolheid van het kapitalisme. Dit had tot noodzakelijke taak de materieel-economische voorwaarde voor de revolutie te realiseren. Als noodzakelijk gevolg van deze realisatie zouden arbeiders volstrekt verpauperd zijn. Men kan namelijk niet terzelfder tijd al de aanwezige middelen gebruiken voor de ontwikkeling van de productiemiddelen én voor de productie van consumptiemiddelen. Een volstreekte, prioritaire en onvoorwaardelijke ontwikkeling van de productiekrachten vereist nu eenmaal inlevering op het vlak van de consumptie aan de kant van de producenten en werklozen. De botsing tussen de volstreekte armoede van het proletariaat en de enorme mogelijkheden van het productie-apparaat, mondt uit in een revolutie die het kapitalisme afschaft.

De economisch-deterministische visie op een antikapitalistische revolutie is geen waarheid geworden. In het Westen hebben deze voorwaarden zich niet in een voldoende revolutionaire vorm voorgedaan. De socialistische maatschappij-experimenten hebben aangetoond dat het kapitalisme geen historische voorwaarde is voor de uitbouw van een socialistische maatschappij. In het 'reëel-bestaande socialisme' geloofde men, en gelooft men nog steeds, in Marx' bewering over de revolutionaire noodzaak van de kapitalistische opbouw van een hoogontwikkeld productie-apparaat.

Het mislukken van de socialistische maatschappij-experimenten is mede te wijten aan het verliezen van de ideologische strijd. De mensen uit de 'reëel-bestaande socialistische landen' zijn verleid en misleid door de ideologische illusies die het Westen hen voorhield. Men doorzag (en doorziet) niet het schrille contrast, binnen het kapitalisme, tussen de zogenaamde welvaartsstaat voor een klein deel van de wereldbevolking en de materiële uitbuitingsvoorwaarden die op het grootste deel van de wereldbevolking wordt afgewenteld. Ook al gelooft men wel dat 'onze'

'welvaart' enkel maar bestaat door een internationale concurrentiestrijd. Dat daarbij de zwaksten worden kapotgemaakt, vergeet men blijkbaar al te graag, of vindt men in zijn sociaal-chauvinisme maar normaal.

4. Voor een gewelddadige revolutie is er ook ideologisch inzicht nodig

Sommige heetgebakerde revolutionairen zullen misschien vinden dat het uitblijven van een antikapitalistische revolutie in het Westen, te wijten is aan de onwil van de arbeiders om de gewapende strijd te voeren. Ze zouden zich in hun mening zelfs door het Communistisch Manifest ondersteund weten: "De communisten versmaden het, hun opvattingen en oogmerken te verhelen. Zij verklaren openlijk dat hun doel slechts kan worden bereikt door de gewelddadige omverwerping van iedere, tot dusverre bestaande maatschappelijke orde." (Marx en Engels, 1848, p. 66; MEW. 4, p. 493) Dus Marx en Engels beklemtonen zelf de noodzaak van revolutionair geweld. Gewelddadige strijd is waarschijnlijk wel nodig, omdat de oude maatschappij niet goedmoedig zal overgaan in een nieuwe. "Het geweld is de vroedvrouw van iedere oude maatschappij, die zwanger is van een nieuwe." (Marx, 1867, p. 586; MEW. 23, p. 779) Maar dit kan geen geweld van enkelingen zijn, maar moet uitgaan van een groot deel van de mensen. Om deze mensen zover te krijgen, blijft voorafgaandelijke ideologische kritiek en ideologische vorming noodzakelijk. Of zoals Marx stelt: "Het wapen van de kritiek kan in ieder geval de kritiek der wapenen niet vervangen, het materiële geweld moet omvergeworpen worden door materieel geweld, alleen wordt de theorie ook materieel geweld, zodra ze de massa aangrijpt." (Marx, 1844, p. 385) De mensen moeten overtuigd worden van de noodzaak tot een - desnoods gewelddadige - wijziging van de economische maatschap-

pij-ordening. Het is daarbij wel belangrijk te weten waartegen en waarvoor men strijdt. Men moet trouwens gefundeerde ideeën hebben over wat men wil realiseren, eenmaal men aan de macht is. Ook gewelddadige omverwerping van de maatschappelijke orde moet voorafgaan worden door ideologiekritiek, en begeleid worden door een ideologisch inzicht dat een groot deel van de mensen overtuigt.

5. Noodzaak van ideologiekritische vorming

Marx en Engels geloofden dat bij het ervaren van de bittere armoede en ellende de vonk zou ontstaan waardoor mensen de bestaande maatschappelijke verhoudingen zouden revolutioneren.

Mensen kunnen echter hun ellende met psychische middelen ontvluchten: ze proberen eraan niet meer te denken, of ze proberen die ellende te vergoelijken. Vandaar dat Marx stelt dat de vooropstelling van elke kritiek de kritiek op de godsdienst is (zie Marx, 1844, p. 378). De kapitalistische economie wordt vandaag ook ideologisch verantwoord. Zelfs de sociaal-democraten geloven dat deze economie in wezen de best mogelijke is, als men maar enkele - in feite marginale - sociale en ecologische wijzigingen aanbrengt. Het illusoire geloof in de weldaden die het kapitalisme ooit voor allen wel eens zou opleveren, moet doorbroken worden. Men kan wel wantoestanden aan den lijve ondervinden, maar deze toch nog weg redeneren. Het behoort tot de taken van de ideologiekritiek om mensen weer gevoeligheid voor de bestaande ellende bij te brengen.

Maar vooraleer deze ideologiekritische vorming mogelijk is, is er eerst daarop betrokken studiewerk nodig. Een principiële kritische, zakelijke analyse van de bestaande wantoe-

standen moet gemaakt worden. Dat is de maatschappelijke taak van een kritische filosofie. Men moet concreet aanduiden hoe wantoestanden ontstaan, welke beginselen mensen in hun denken en handelen beter niet meer volgen, indien ze deze wantoestanden willen vermijden. Zo een analyses zijn reeds gemaakt, en er zijn ook ervaringen opgedaan door mensen die die analyses in hun maatschappelijke praktijk volgden. De noodzaak van een kritisch-actualiserende lectuur van Marx, Engels, Lenin, ... dringt zich hier op. Is het mislukken van de maatschappij-experimenten in de reëel-bestaande socialistische landen niet terug te voeren op principes die door hen zijn naar voren gebracht? De gemakzuchtige houding is natuurlijk te beweren dat gezien de Sovjet-Unie en de haar bevriende staten in elkaar geklapt zijn, de theoretische werken van de communistische beweging voorbij gestreefd zijn, en dat de liberaal-kapitalistische ideologie dagelijks haar waarde bewijst. Maar doet zij dat, als we naar de wereldsituatie kijken? Is het voldoende, zoals de sociaal-democratie meent, enkele correcties in de rand aan de heersende kapitalistische vrije markt aan te brengen, om in de beste van alle mogelijke werelden te leven? Is er niet iets fundamenteels verkeerd met ons huidige economische handelen?

De kritische bestudering van Marx, Engels, Lenin, ... is nu nog geen zinloze maatschappelijke bezigheid. Niet omdat elk woord van hen opperste waarheid is, maar omdat ze wel inzichten hebben verworven die op hun kritisch-actuele waarde getoetst moeten worden. Ook als we niet akkoord gaan met hun opvattingen, moeten we hun argumenten die hun mening ondersteunen, weten te weerleggen. Zo ontstaan ook nieuwe inzichten die misschien voor de mensen belangrijk kunnen zijn. Maar een onmenselijk leven, met gesloten ogen, komt misschien wel als gemakkelijker over.

Geciteerde werken:

Jan Debrouwere (red.) (1997): *Stappen naar de verte. Leo Michielsen: leraar, marxist*. Acco, Leuven/Amersfoort, 1997.

Friedrich Engels (1878): *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, MEW. 20, Dietz Verlag Berlin, 1975.

Friedrich Engels (1880): *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW. 19, Dietz Verlag Berlin, 1974.

Karl Marx (1844): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* in MEW. I, p. 378-391, Dietz Verlag Berlin, 1974.

Karl Marx (1859): *Zur Kritik der politischen Ökonomie - Vorwort*, MEW. 13, p. 7-11, Dietz Verlag, Berlin, 1974.

Karl Marx (1867): *Het kapitaal, I*, W. De Haan, Bussum, 1972. (MEW. 23, Dietz Verlag, Berlin, 1974.)

Karl Marx en Friedrich Engels (1848): *Het communistisch manifest*, Frans Masereelfonds, 1972. (MEW. 4, p. 459-493 en p. 573-590)

HET GEHEIM VAN DE SPECULATIEVE CONSTRUCTIE¹

Karl Marx

Het geheim van de kritische voorstelling (door een zekere Szeliga, een Duitse 'jonghegeliaan') van de 'Mystères de Paris' (door Eugène Sue, 1843) is het geheim van de *speculatieve*, de *Hegeliaanse constructie*. Na de 'verwildering binnen de beschaving' en de rechteloosheid in de staat voor 'geheimen' te hebben verklaard, d.w.z. tot de categorie van '*het geheim*' te hebben herleid, laat de heer Szeliga nu 'het geheim' zijn *speculatief curriculum* binnen treden. Weinige woorden zullen volstaan om die speculatieve constructie *in het algemeen* te kenschetsen. De behandeling van de 'Mystères de Paris' door de heer Szeliga zal dan haar aanwending *in het bijzonder* opleveren.

Als ik, uitgaande van de werkelijke appels, peren, aardbeien, amandelen, de algemene voorstelling '*vrucht*' opdoe; als ik verder ga en mij *verbeeld* dat mijn abstracte voorstelling '*de vrucht*', gevormd vanuit de werkelijke vruchten, een buiten mij bestaand wezen is, en zelfs het *ware* wezen van de peer, de appel enz., dan verklaar ik - *speculatief* uitgedrukt - '*de vrucht*' voor de '*substantie*' van de peer, de appel, de amandel enz. Ik zeg dus: het is niet wezenlijk voor de peer, peer te zijn, of voor de appel, appel te zijn. Het wezenlijke is bij deze dingen niet hun werkelijk, zintuiglijk aan te schouwen bestaan, maar het door mijn abstractie van hen gevormde en aan hen gesub-

¹ Uit Friedrich Engels en Karl Marx, 'Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik', Frankfurt a.M., 1845. Deze paragraaf is van Marx.

stitueerde wezen, het wezen van mijn voorstelling, 'de vrucht'. Mijn eindig verstand, door de zintuigen ondersteund, maakt weliswaar een *verschil* tussen een appel en een peer en tussen een peer en een amandel, maar mijn speculatieve rede verklaart deze verscheidenheid voor onwezenlijk en onverschillig. Zij ziet in de appel *hetzelfde* als in de peer en in de peer hetzelfde als in de amandel, namelijk 'de vrucht'. De bijzondere werkelijke vruchten zijn voor haar enkel *schijn*vruchten waarvan het ware wezen enkel 'de substantie', 'de vrucht' is.

Men verkrijgt op die manier niet bepaald enige *rijkdom* van *bepalingen*. Een mineraloog wiens hele wetenschap zich zou beperken tot de vaststelling dat alle mineralen in waarheid *het* mineraal zijn, zou slechts een mineraloog in *zijn* *verbeelding* zijn. M.b.t. elk mineraal zegt zo'n speculatief mineraloog '*het* mineraal', en zijn wetenschap herleidt zich ertoe dit woord zo vaak te herhalen als er werkelijke mineralen voorkomen.

Bijgevolg moet de speculatie die van de verschillende werkelijke vruchten één 'vrucht' van de abstractie heeft gemaakt - *dé* 'vrucht' - om de schijn van een werkelijke inhoud te verwekken, op één of andere manier pogen om vanuit *dé* 'vrucht', de *substantie*, terug te keren bij de werkelijke, verscheidene, profane vruchten, bij de peer, de appel en de amandel. Hoe gemakkelijk het echter ook is om uitgaande van de werkelijke vruchten de abstracte voorstelling van 'de vrucht' voort te brengen, zo moeilijk is het om uitgaande van de abstracte voorstelling 'de vrucht' werkelijke vruchten voort te brengen. Het is zelfs onmogelijk om uitgaande van een abstractie over te gaan tot het *tegenovergestelde* van een abstractie, tenzij dat men de abstractie terug *opgeeft*.

De speculatieve filosoof gééft bijgevolg zijn abstractie van

de 'vrucht' weer op, maar hij doet dat op een *speculatieve, mystieke* manier, namelijk mits de schijn te handhaven dat hij haar *niet* zou opgeven. Hij overwint inderdaad de abstractie slechts schijnbaar. Hij redeneert ongeveer als volgt: als de appel, de peer, de amandel, de aardbei in waarheid niets anders zijn dan '*de substantie*', '*de vrucht*', stelt zich de vraag: hoe komt het ertoe dat '*de vrucht*' zich nu eens als een appel, dan weer als een peer en dan weer als een amandel voordoet; waarvandaan deze *schijn van menigvuldigheid* die zo ogenschijnlijk mijn speculatieve aanschouwing tegenspreekt van de *eenheid*, van '*de substantie*', van '*de vrucht*'?

De speculatieve filosoof antwoordt: dat komt daarvandaan dat '*de vrucht*' geen dood, onverschillig en rustig wezen is, maar een levendig, in zichzelf zich onderscheidend en bewogen wezen. Niet enkel voor *mijn* zintuiglijk bepaald verstand is die verscheidenheid van de profane vruchten van belang, maar eveneens voor '*de vrucht*' zelf, of voor de speculatieve rede. De verscheiden profane vruchten zijn verschillende uitingen van het leven van de '*ene vrucht*', ze zijn door '*de vrucht*' zelf voortgebrachte kristalliseringen. Dus: bijvoorbeeld in de appel geeft '*de vrucht*' zichzelf een appelachtig bestaan, en in de peer een peerachtig bestaan. Men moet dus niet langer zeggen zoals men dat doet op het standpunt van de substantie: de peer is '*de vrucht*', de appel is '*de vrucht*', de amandel is '*de vrucht*'; maar veeleer: '*de vrucht*' stelt zich voor als peer, '*de vrucht*' stelt zich voor als appel, '*de vrucht*' stelt zich voor als amandel; en de verschillen die de appel, de peer en de amandel van elkaar afscheiden, vloeien voort uit een zelfonderscheiding van '*de vrucht*' en maken bijzondere vruchten tot verschillende onderdelen in het levensproces van '*de vrucht*'. '*De vrucht*' is aldus niet langer een eenheid zonder inhoud en verschil, ze is een eenheid in de zin van een 'totaliteit', de '*totaliteit*' van

de vruchten die een 'organisch gearticuleerde volgorde' vormen. In elk onderdeel van deze volgorde geeft '*de vrucht*' zichzelf een meer ontwikkeld, een meer uitgesproken bestaan; totdat ze uiteindelijk, als de 'samenvatting' van alle vruchten, tegelijk de levendige *eenheid* is die elke vrucht zowel omvat en in zichzelf oplost alsook uit zichzelf voortbrengt; zoals bijvoorbeeld alle lidmaten van een lichaam zich onophoudelijk oplossen in bloed en even onophoudelijk uit het bloed opnieuw voortgebracht worden.

Men ziet wel: daar waar de christelijke religie slechts van één goddelijke incarnatie gewaagt, beschikt de speculatieve filosofie over evenveel incarnaties als er dingen zijn, zoals in ons geval in elke vrucht over een incarnatie van de substantie, van de absolute vrucht. De speculatieve filosofie moet er dus het grootste belang aan hechten het *bestaan* van de werkelijke profane vruchten voort te brengen en op geheimzinnige manier te verklaren dat er appels, peren, amandelen en rozijnen zijn.

De appels, peren, amandelen en rozijnen die we terugvinden in de speculatieve wereld zijn echter slechts *schijnappels*, *schijnperen*, *schijnamandelen* en *schijnrozijnen*; want ze zijn enkel uitingen van het leven van '*de vrucht*', van dit abstract wezen van het verstand, en bijgevolg ook zelf enkel abstracte wezens van het verstand. Het is dus dit wat je in de speculatie verheugt: dat je alle werkelijke vruchten terugvindt, maar nu als vruchten die een hogere mystieke betekenis hebben verkregen, die gegroeid zijn uit de ether van je hersenen en niet enkel uit een materiële grond en bodem; want ze zijn incarnaties van '*de vrucht*', van het *absoluut subject*. Wanneer je dus vanuit de abstractie, het *bovennatuurlijk* wezen van het verstand, '*de vrucht*', terugkeert naar de werkelijke *natuurlijke* vruchten, geef je daarmee ook de natuurlijke vruchten een

bovennatuurlijke betekenis en verander je ook hen in loutere abstracties. Want je bent er voornamelijk in geïnteresseerd de *eenheid* aan te tonen van 'de vrucht' in al haar levensuitingen, in de appel, de peer, de amandel, dus een *mystieke samenhang* tussen al deze vruchten; of aan te tonen hoe in elk van hen 'de vrucht' zich *trapsgewijs* realiseert en *noodzakelijk* voorafgaat bijvoorbeeld vanuit haar bestaan als rozijn naar haar bestaan als amandel. De waarde van de profane vruchten bestaat bijgevolg ook *niet langer* in hun *natuurlijke* eigenschappen, maar enkel nog in hun *speculatieve* eigenschap waardoor ze een bepaalde plaats in het levensproces van 'de absolute vrucht' innemen.

Een gewone mens meent niets uitzonderlijks te vertellen wanneer hij zegt dat er appels zijn en peren. De filosoof echter heeft iets *buitengewoons* gezegd wanneer hij het bestaan ervan op zijn speculatieve manier uitdrukt. Hij heeft een *wonder* gedaan, want hij heeft uit het onwerkelijk *wezen van het verstand*, 'de vrucht', de werkelijke *natuurwezens* voortgebracht, de appel, de peer enzovoort; m.a.w., hij heeft deze vruchten *geschapen* uit zijn *eigen abstract verstand* dat hij zich voorstelt als een absoluut subject buiten hemzelf, in ons geval als 'de vrucht'; en in elk bestaan dat hij verwoordt, voltrekt hij een scheppingsdaad.

Uiteraard kan de speculatieve filosoof deze voortdurende schepping enkel tweewegbrengen door de algemeen bekende eigenschappen van de appel, de peer enzovoort die in de werkelijke aanschouwing waargenomen worden, als door hém *uitgevonden* bepalingen voor te stellen; hij geeft gewoon de *namen* van de werkelijke dingen aan de abstracte formules van het verstand, het enige wat het verstand kan scheppen. Uiteindelijk verklaart hij zijn *eigen*

activiteit, waarmee hij van de voorstelling appel tot de voorstelling peer overgaat, voor een *zelfrealisatie* van een absoluut subject, 'de vrucht'.

Deze operatie noemt men in de speculatieve manier van spreken: de *substantie* begrijpen als *subject*, als *innerlijk proces*, als *absolute persoon*; en dit begrijpen vormt het wezenlijk karakter van de *Hegeliaanse* methode.

Vertaald door Rudolf Boehm

* * *

RECENSIE

DE TWINTIGSTE-EEUWSE FILOSOFIE IN HOOFDWERKEN

*K. Boey, A. Cools, J. Leylich, en E. Oger (red.),
Acco, Leuven/Amersfoort, 1997, 377 blz.*

De uitgevers van *Ex Libris van de filosofie in de 20ste eeuw. Deel 1: Van 1900 tot 1950* hebben een oorspronkelijke formule bedacht. In plaats van, zoals gebruikelijk, filosofen voor te stellen, hebben ze een bundeling gemaakt van de (in hun ogen) belangrijkste *werken* van twintigste-eeuwse wijsgeren. Het boek biedt een verrassend panorama van de filosofie van de eerste helft van de twintigste eeuw. De volgende filosofen met hun hoofdwerken komen aan bod: Husserl, Simmel, James, Dilthey, Russell, Wittgenstein, Cassirer, Lucacs, Heidegger, Carnap, Plessner, Whitehead, Bergson, Popper, Maritain, Collingwood, Sartre, Merleau-Ponty, Horkheimer en Adorno, Ryle. Er is een tweede deel gepland dat de tweede helft van onze eeuw beslaat. Hierin zullen werken besproken worden van Wittgenstein (een tweede keer dus), Arendt, Strawson, Gadamer, Quine, Levinas, Austin, Kuhn, Althusser, Foucault, Derrida, Rawls, Goodman, Jonas, Rorty, Habermas, MacIntyre, Lyotard, Ricoeur en Searle.

Over de keuze van de werken (en dus van de auteurs) kan men eindeloos twisten. Waarom is Maritain opgenomen, en niet bijvoorbeeld Gabriel Marcel? Of waarom niet ook Scheler, Jaspers, Blondel? Of minstens een Franse wetenschapsfilosoof, Bachelard bijvoorbeeld. Of waarom niet Nicolai Hartmann? En waarom ontbreekt Moore, toch een belangrijk filosoof in de Angelsaksische context? En waar-

Recensie

om is er niet ook een tweede Heideggertekst in deel II voorzien, zoals met Wittgenstein zal gebeuren? Maar de vraag is verregaand zinloos, want het is duidelijk dat de keuze gemaakt wordt vanuit de feitelijke interessen van de opstellers en vanuit de actuele relevantie van de uitgekozen filosofen. En dat is volkomen legitiem als filosofie niet vrijblijvend wil zijn.

Toch stel ik een enkel vraagteken. Husserls *Logische Untersuchungen* namelijk wordt voorgesteld. Luc Claesen heeft er een goed stuk van gemaakt - en mijn grote waardering gaat trouwens naar alle andere stukken, ze zijn allemaal zeer verzorgd gemaakt en bijzonder degelijk. Maar spijtig, *Logische Untersuchungen* is niet het belangrijkste werk van Husserl en dat weet Claesen zelf ook zeer goed. Husserl staat met dit werk nog niet eens op zijn definitieve filosofische standpunt, dat hij pas vanaf 1907 (met *Die Idee der Phänomenologie*) bereikt. In *Logische Untersuchungen* bedrijft Husserl *descriptieve psychologie*. De auteur had beter ofwel *Ideen* ofwel *Krisis* uitgekozen. Vooral de keuze van *Krisis* had daarenboven het voordeel opgeleverd dat hij in plaats van vooruit te kijken (wat nu nauwelijks gebeurt) achteruit naar de ontwikkelingsgang van Husserl had kunnen omzien. Maar vooral, het artikel bevordert een eenzijdig beeld van Husserls denken. Ik weet best dat het de bedoeling is om werken en niet om denkers te presenteren. Maar ondertussen verspreidt men onvermijdelijk een niet helemaal correct beeld van de auteur.

Wat kan het nut van dergelijke bundeling zijn? Ik heb ooit de helft van de besproken werken gelezen en sommige zelfs bestudeerd. Laat mij dus op mijn eigen ervaring afgaan. Het komt mij voor dat het hoe dan ook leerrijk is om de belangrijke werken die hier besproken worden in een zekere zin terug te vinden in de gedaante van een de-

Recensie

gelijk overzicht. De besprekingen moeten ook - en dat is door de opstellers uitdrukkelijk bedoeld - een inleiding, en dus een aanzet tot de lectuur, van de werken kunnen zijn. In één geval is dat wat mij betreft ook gelukt. De boeiende inleiding van Rudi Laermans tot Simmels *Philosophie des Geldes* heeft mij het boek doen openslaan. Helaas om vast te stellen dat het bijzonder zwaar op de hand is, filosofie in een neo-kantiaans kader, waarbij men werkelijk op zoek moet gaan naar concrete gegevens. De opmaak van het boek, de uitwerking van de gedachten, maken voor een stuk begrijpelijk waarom Simmel niet direct populair is geworden. Toch lijkt Simmel mij interessant. Hij doet mij voortdurend denken aan de uiteenzettingen van Marx over de circulatievormen, over de eindeloosheid van de ruil van ruilwaarden. Maar misschien leidt Marx' kritiek op de eindeloosheid van de circulatievorm geld-waar-geld nog tot een indrukwekkender kritiek op de kapitalistische economie dan bij Simmel.

Men kan zich vragen stellen bij de moeilijkheidsgraad van bepaalde inleidingen. Dat is alweer niet als kritiek bedoeld, want het gaat soms om wat men een onmogelijke opdracht zou kunnen noemen. Zo is het stuk over Russells *Introduction to Mathematical Philosophy* zeer goed gemaakt. Maar toch ben ik er niet in geslaagd om Russells reductie van de wiskunde tot de logica, om, met name, de definitie van het getal die hij geeft, te begrijpen. Maar misschien ligt dat aan mijn weerwil ten overstaan van dergelijke uitschakeling van de "aanschouwing". Ik vrees niettemin dat het een onmogelijke opdracht is om Russells boek voor te stellen. Hetzelfde geldt trouwens voor Husserls *Logische Untersuchungen*. Andere "inleidingen" zijn bepaald wel uitnodigend. Ik denk in het bijzonder aan Will Derkses bespreking van Poppers *Logik der Forschung* maar ook aan Guido Van Heeswijcks introductie tot Collingwoods *An Essay on Metaphy-*

Recensie

sics.

En natuurlijk is er de panoramische blik die men verkrijgt als men, zoals ik gedaan heb, de stukken na elkaar doorneemt. Uit de reeks blijkt, althans volgens mij, een dominante thematiek. Hij verwijst naar datgene wat van de filosofen filosofen maakt (en niet bijvoorbeeld sociologen of psychologen). Ik geloof dat men zou kunnen aantonen hoe ze allen worstelen met het probleem van de verhouding van de menselijke kennis tot de realiteit - en daarmee intens verstrengeld - met een opvatting over de mens. Dat de aangeboden antwoorden bevredigend zouden zijn, lijkt mij zelfs onwaarschijnlijk. Maar dat expliciteren zou hier te ver leiden.

Willy Coolsaet

"DE ACTUALITEIT VAN MARX EN LENIN"

Lezingen van Rudolf Boehm

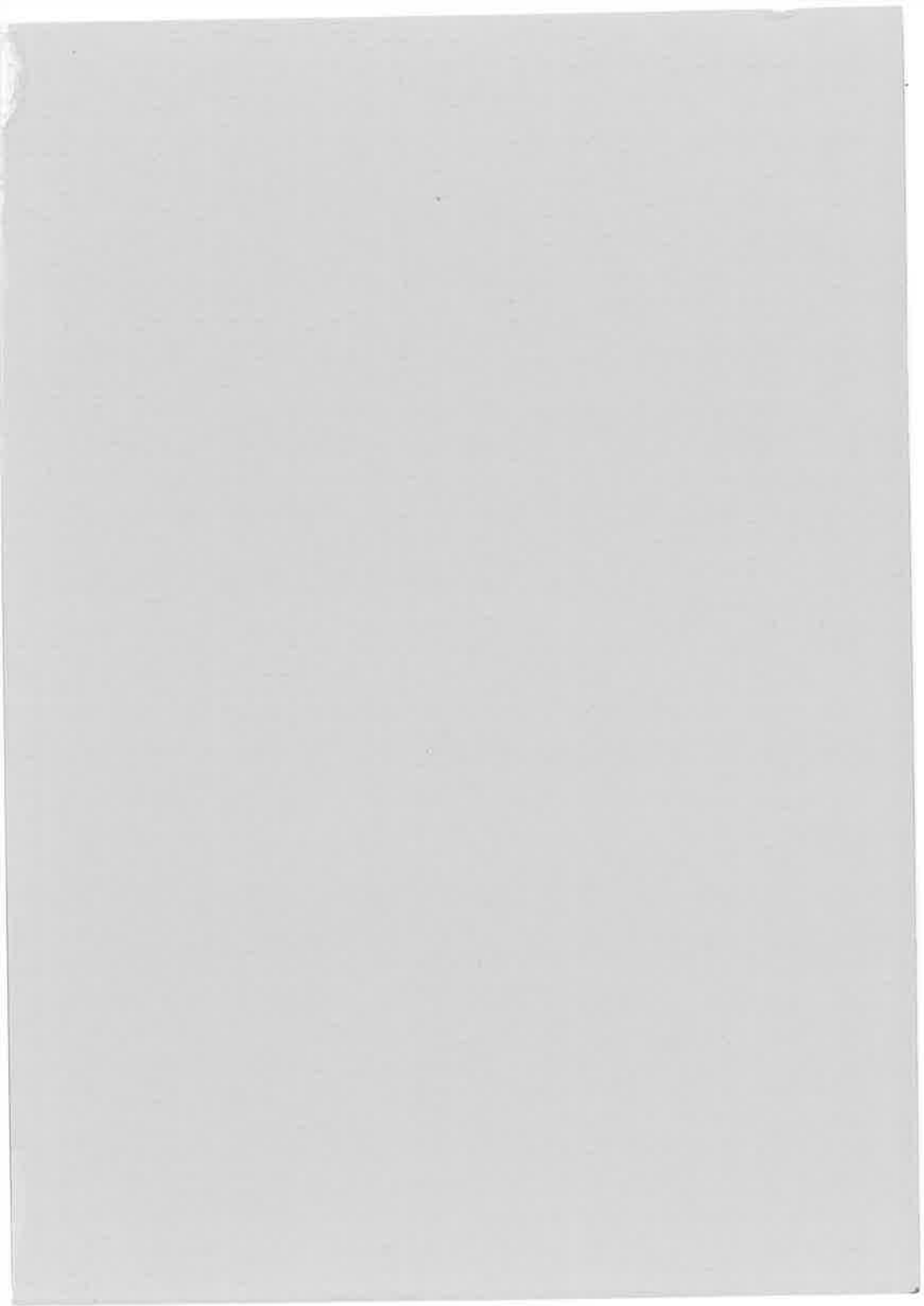
(redactie: Guy Quintelier)

Dit boek vormt de neerslag van 8 lezingen door Rudolf Boehm in Antwerpen, Gent en Leuven.

"Men kan aan het woord marxisme zeer verschillende betekenissen geven, maar mij lijkt één marxisme in één betekenis absoluut onaanvaardbaar, nl. dat men met een uitspraak of een redenering van Marx zou instemmen omdat die van Marx is. Hetzelfde geldt voor een gelijkaardig anti-marxisme: dat men een redenering of uitspraak van Marx zou afwijzen omdat die van Marx is." Marx blijft een grote denker die vragen naar voren schuift die een eeuw later belangrijk blijven. Men doet er goed aan zich met Marx te confronteren.

Ook Lenin blijft één van de grootste politieke denkers van deze tijd; hij haalt alle andere politieke denkers van zijn tijd aan. Grootheid erkennen betekent nog niet dat men de stellingen van die persoon moet aanhangen. Ook voor Lenin moeten we geen monument oprichten, maar de vragen die hij oproept blijven belangrijk: het imperialisme, de verrotting van het kapitalisme, het opportunisme, en de verklaringen voor het mislukken van het socialisme.

Deze bundeling is een uitgave van IMAVO vzw, Kazernestraat 33, bus 10, 1000 Brussel (Tel/fax: 02/514.00.08). Men kan ze bestellen door overschrijving van 390 Bcf op rekening 001-0579148-37, met vermelding: "Boehm: Marx en Lenin".



INHOUD

Woord vooraf	p. 5
Johann Gottlieb Fichte: <i>Eerste inleiding</i>	p. 9
Johan Moyaert: <i>Over de techniek van het filosoferen</i>	p. 25
Rudolf Boehm: <i>Waarvoor filosofie?</i>	p. 48
Koen Boey: <i>Waarvoor filosofie? En welke filosofie?</i>	p. 56
Paul Willemarck: <i>Nood aan filosofie</i>	p. 64
Lode Frederix: <i>Over mogelijkheid en noodzakelijkheid van de filosofie</i>	p. 91
Guy Quintelier: <i>Over de noodzaak van ideologiekritische vorming</i>	p. 112
Karl Marx: <i>Het geheim van de speculatieve constructie</i>	p. 122
Recensie: K. Boey, A. Cools, J. Leylich en E. Oger (red.): <i>"De twintigste eeuwse filosofie in hoofdwerken"</i> (Willy Coolsaet)	p. 128