

Rudolf Boehm

**TOPICA**

Uit het Duits vertaald door Willy Coolsaet  
en Lode Frederix

IMAVO  
Brussel-Gent  
2012

Ter nagedachtenis aan Maurice Merleau-Ponty

ISBN: 9789075368222  
Depotnummer: D/2012/9266/1  
NUR-code: 610  
Eindredactie: Guy Quintelier  
Druk: Druk in de weer, Gent

© 2012: IMAVO

Een uitgave van IMAVO vzw  
Rijsenbergstraat 92  
9000 Gent  
Telefoon: 09/245.13.27  
E-mail: [imavo.vmt@skynet.be](mailto:imavo.vmt@skynet.be)  
Website: [www.imavo.be](http://www.imavo.be)

## Inhoudstafel

Woord vooraf	p.	7
Woord vooraf van de uitgever bij de Nederlandse vertaling		9

### **Eerste hoofdstuk: De vraag van de topica** **11**

§ 1.	Logische en topische waarheid	13
§ 2.	Leugen en bedrog	21
§ 3.	Bedrog en moraal (Kant)	34
§ 4.	Bedrog volgens wet en rechtspraak	43
§ 5.	Reclame als bedrog	55
§ 6.	Informatie als bedrog	62
§ 7.	Vergissing en miskenning	68
§ 8.	Interpretatie als vraag van topische waarheid	80
§ 9.	Discussie als vraag van topische waarheid	86
§ 10.	Over de topica van Aristoteles	91

### **Tweede hoofdstuk: De omvang van de vraag van de topica** **97**

§ 1.	De ‘problematiek’ van de moderne wetenschap	99
§ 2.	Kants inzicht in de vraag van de topica in de fundering van de moderne wetenschap	107
§ 3.	Husserls topische bepaling van de thematiek van de moderne wetenschap	120
§ 4.	Het door Karl Popper onderkende gevaar van een wetenschappelijk conventionalisme als vraag van de topica	132

§ 5.	Thomas Kuhns inzicht in de paradigmatische fundering van een wetenschap als toenadering tot de vraag van de topica	144
§ 6.	Paul Feyerabends opmerking over de anarchie in de fundering van wetenschappelijke kennis als sceptische benadering van de vraag van de topica	159
§ 7.	Een oplossing voor Poppers, Kuhns en Feyerabends onopgeloste vragen vanuit Kant en Husserl	175
§ 8.	De miskennis van de vraag van de topica als oorzaak van het sceptisch relativisme	185
§ 9.	De sceptische toenadering tot de vraag van de topica in de doorbraak van een hermeneutisch relativisme bij Michel Foucault en Jacques Derrida	191
§ 10.	De vraag van de topica en de geschiedenis van de filosofie	202

**Derde hoofdstuk: Naar de fundering van een antwoord op de vraag van de topica** **207**

§ 1.	Behoeften en belangen	209
§ 2.	Materiële behoeften en het technische, het natuurwetenschappelijke en het natuurfilosofische belang	219
§ 3.	Materiële behoeften, het economische, het politieke en het belang van de kunst van de uitdrukking	233
§ 4.	Het ascetisch vermogen als blijk van het verlangen naar een zinvol leven	244
§ 5.	‘Narcisme’ als uitdrukking van het	

	verlangen naar een zinvol leven	252
§ 6.	De verhouding tot Freuds driftenleer	259
§ 7.	Het verlangen naar een zinvol leven, het morele, het hermeneutische en nogmaals het technische en het politieke belang	266
§ 8.	De verhouding tot Kants moraal van de zuivere goede wil	275
§ 9.	Materiële behoeften en het belang bij de cultuur in het algemeen	282
§ 10.	Het onderscheid tussen behoeften en belangen als grondslag van het antwoord op de vraag van de topica	287

**Vierde hoofdstuk: De diepgang van de vraag van de topica** **291**

§ 1.	De volledige omvang van de vraag van de topica	293
§ 2.	Descartes' topische fundering van de moderne wetenschap	300
§ 3.	Adam Smith en de fundering van de moderne economie	307
§ 4.	Aristoteles' ethische fundering van de uitmuntendheid van het zuiver theoretisch weten	313
§ 5.	De opdringerigheid van de 'natuur'	322
§ 6.	De absolute prioriteit van de eis tot logische waarheid	333
§ 7.	Hegels 'absolute idee' en de 'behoefte van de behoefteloosheid'	342
§ 8.	Marx, het 'rijk van de vrijheid' en het 'rijk van de noodzaak'	353
§ 9.	De vraag van de topica en de eis van een kritiek van de grondslagen van onze tijd	362
§ 10.	De relevantie van de vraag van de topica	368



## Woord vooraf

Dit boek is misschien niet het beste, maar misschien wel het uiterste dat ik tegen het einde van een (zeker niet alleen maar) filosofisch leven nog kan presteren: *de aanwijzing* van de *vraag* waarmee wij ons eigenlijk zouden moeten bezighouden; als een vraag die iedereen reeds in het dagelijkse leven aanbelangt en tegelijk als de vraag van de ‘filosofie’.

Het alleruiterste zou een poging zijn ook deze vraag zelf nog te beantwoorden. Maar dergelijke poging heb ik al veel eerder ondernomen: in mijn ontwerp van een *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* (1974)<sup>1</sup>. (De onderhavige *Topica* vermeldt alleen de vraag waarop die ‘kritiek’ een antwoord wilde geven.) In een verhandeling over *Ökonomie und Metaphysik*, waaraan ik nog werk, onderneem ik andermaal een poging om die vraag zo mogelijk nog een duidelijker antwoord te geven.

Tot dusver heb ik vier ‘werken’ tot stand gebracht: één over *Das Grundlegende und das Wesentliche* (1965), waaruit ik tot vandaag nog put, de vermelde *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, een *Tragik* (2001) en de voorliggende *Topica*. (De rest zijn alleen verzamelingen van opstellen, voorlezingen, uitgaven en vertalingen.) Toch heb ik (naast het eerder vermelde in de maak zijnde essay over ‘economie en metafysiek’) nog twee andere werken aan te bieden: een *Politik* (waarvoor ik tot op heden geen uitgever gevonden heb) en een in de jaren zeventig van de vorige eeuw geschreven en onvoltooid gebleven *Dialektik* (die wellicht maar na mijn dood voor publicatie in aanmerking komt).

---

<sup>1</sup> R. Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Het Wereldvenster, Baarn, 1977.

Woord vooraf

Ik wil hier nog eens mijn vrienden Erich Christian Schröder, Johan Moyaert en Guy Quintelier danken die met raad en daad bijgedragen hebben tot het tot stand komen van dit boek.

Gent, in de zomer van 2001

R.B.



## Woord vooraf van de uitgever bij de Nederlandse vertaling

Mijn zeer gewaardeerde leermeester en vriend Rudolf Boehm schreef in het Duits het hiervoor staande Woord Vooraf in de zomer van 2001. Ondertussen zijn we meer dan tien jaar verder en zijn er van hem meer ‘werken’ in het Duits en het Nederlands gepubliceerd dan door hem in zijn Woord Vooraf aangekondigd.

In het Duits verschenen nog *Politik* (2002), *Ökonomie und Metaphysik* (2004) en *Grundriß einer Poietik* (2005). Daarvan verschenen bij IMAVO de Nederlandse vertalingen in respectievelijk de jaren 2002, 2004 en 2006. In 2009 verscheen bij IMAVO ook nog de Nederlandse vertaling: *Tragiek. Van Oedipus en Faust*, waarvan de oorspronkelijke Duitse tekst in 2001 gepubliceerd werd. In 2005 verscheen daar ook *De dialectiek en het einde van de ontwikkeling*, waarvan de oorspronkelijke Duitse versie nog niet gepubliceerd is. In 2010 schreef Rudolf Boehm zijn *Betrachtungen über Wirklichkeit und Scheinbarkeit. Zur Idee einer phänomenologischen Philosophie*, die nog niet gepubliceerd zijn. Een Nederlandse vertaling ervan is in voorbereiding.

Guy Quintelier  
(augustus 2012)



## **EERSTE HOOFDSTUK**

### **DE VRAAG VAN DE TOPICA**



## § 1. Logische en topische waarheid

De vraag van de topica, zoals zij hier bedoeld is en gesteld moet worden, is een vraag van de waarheid. Beweerd wordt: de vraag van de waarheid is een vraag van de topica.

Het overgeleverde en tot vandaag overheersende begrip van waarheid is het begrip van de overeenstemming van een voorstelling, van een begrip, van een uitspraak, met het – met een, met haar, met zijn – object, wat dit ook moge zijn. Dit wordt het begrip van de logische waarheid genoemd. Het idee van een topische (thematische) waarheid is dit van een trefende bepaling (van een waarheid in de bepaling) van datgene (van ‘het object’) *waarmee* onze voorstellingen, begrippen of uitspraken (zouden) moeten overeenkomen.

Hegel merkte op: “Wanneer Kant in zijn *Kritiek van de zuivere rede*, blz. 83, met betrekking tot de logica het over de oude en beroemde vraag: *wat de waarheid is?* heeft, *geeft* hij vooreerst als iets triviaals de verklaring van de naam, dat zij namelijk de overeenstemming van de kennis met haar voorwerp is, – een definitie, die van grote, ja van de allerhoogste waarde is” (*Wissenschaft der Logik*, uitg. Lasson, II, blz. 231). Deze hoogste waarde schreef hij dus aan de logische waarheid toe.

Kant daarentegen gaat op de door Hegel aangestreepte plaats als volgt verder: “Te weten wat men redelijkerwijs moet vragen, is al een groot en noodzakelijk bewijs van wijsheid en inzicht. Want als de vraag op zich ongerijmd is en nutteloze antwoorden verlangt heeft ze, afgezien van de schande voor wie haar stelt, soms nog het nadeel de onvoorzichtige toehoorder tot ongerijmde antwoorden te verleiden en het bespotte-

lijke tafereel te bieden dat de een (zoals de Ouden zeiden) de bok melkt, terwijl de ander er een zeef onder houdt. Als waarheid bestaat in de overeenstemming van de kennis met haar object, dan moet daardoor dat object van andere objecten worden onderscheiden, want kennis is onjuist als ze niet overeenstemt met het object waarop ze wordt betrokken, ook al bevat ze iets wat wel voor andere objecten kan gelden” (A58, B82-83<sup>2</sup>).

Daarmee heeft Kant, wellicht als de eerste, het begrip van een topische waarheid aangeduid. Want inderdaad betreft de logische waarheid enkel de overeenstemming van een voorstelling (die alleen, wanneer zij ‘waar’ is, kennis kan heten) met een ‘bepaald’ (of ook onbepaald, willekeurig) voorwerp, d.w.z. de *juistheid* van het op een ‘bepaalde’ vraag gegeven *antwoord*. De topische waarheid daarentegen betreft de ‘treffende’ vaststelling of bepaling van de zaak waarmee onze voorstellingen moeten overstemmen, d.w.z. de *gegrondheid* van de vraag waarop wij (correct) het antwoord moeten geven.

De vraag van de waarheid is een vraag van de topica, voor zover – zoals hier aangetoond moet worden – de juistheid of onjuistheid van een voorstelling, van een begrip of van een oordeel überhaupt niet eens in aanmerking komt als ze naast het thema, de zaak, de vraag waarover het gaat, heen schiet; en als, zoals Kant aangeeft, de vraag naar het thema, naar de zaak, naar de vraag zelf waarover het gaat, niet door een puur willekeurige vaststelling beslist kan worden (en dan bij voorkeur ongeveer zo dat de voorstelling overeenkomt met *het* voorwerp dat men vaststelt).

Wat hier gezegd werd zal academische denkers in de

---

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, Boom, Amsterdam, 2004.

oren klinken als de uitdrukking van een hernieuwd onderzoek, in de voetsporen van Heidegger, naar het *wezen* van de waarheid. Juist is dat hier de vraag van de waarheid nog eens in algemene begrippen uiteengezet moet worden. Het is zelfs waar dat om te beginnen naar fenomenen (zoals bedrog, reclame, informatie, interpretatie en discussie) verwezen moet worden om onze algemene begrippen van waarheid vorm te geven (in plaats van alleen van begrippen gebruik te maken om op dergelijke fenomenen greep te krijgen). Toch is het geenszins de *ultieme* bedoeling om de vraag naar het *wezen* van de waarheid (en haar beantwoording) te vernieuwen. Want tenslotte kunnen algemene, zelfs specifieke *begrippen* altijd alleen maar – in het gunstigste geval – tot iets *dienen*. Waar het om gaat, is ons vermogen om *het ware* te onderkennen (wat waar is = ce qui est vrai). Of misschien zelfs alleen maar om ons vermogen om dwalingen, en wel zwaarwegende dwalingen, te vermijden. Want niet alles wat waar is, is belangrijk<sup>3</sup>.

Het gebeurt maar al te dikwijls dat we dwalen. Er bestaan echter twee soorten dwalingen, de *vergissing* en de *miskennis*. Met ‘vergissing’ bedoel ik de voorstelling van iets als iets wat het niet is (de foutieve inruiling van iets voor iets anders). Dergelijke voorstelling is ‘eenvoudig’ vals, onjuist. Eigenlijk alleen tegenover dergelijke vergissing staat het logische waarheidsbegrip; het betekent inderdaad niets anders dan *juistheid*. Toch kunnen wij ook bij volstrekt juiste voorstellingen, zonder in de aangeduide zin het slachtoffer van een vergissing te zijn, nog steeds dwalen, doordat wij namelijk de zaak miskennen. Met ‘miskennis’ bedoel ik het mislukken van de voorstelling van iets als dat wat het is. De voorhanden

---

<sup>3</sup> *Interesse, interessant*, betekent *belang*, belangwekkend, belangrijk, hoewel de betekenis *belangstelling* ook meespeelt. (noot van de vertalers).

voorstelling is dan niet ‘eenvoudig’ vals of onjuist, zij kan ‘volkomen juist’ zijn, en toch is zij misleidend, verkeerd, ze ‘treft’ de zaak of de ‘kern’ van de zaak niet. Alleen een begrip van topische waarheid, zo moet worden aangetoond, kan tegen deze soort dwaling, de miskennis, optreden; eigenlijk betekent alleen dit begrip kennis.

Het eenvoudigste en bekendste geval van miskennis is het geval van de eenvoudige *onwetendheid*. Zo kan ik bijvoorbeeld van een zaak allerlei dingen weten die absoluut juist zijn maar haar toch volkomen miskennen, omdat mij een ‘gewichtige’, misschien ‘beslissende’ omstandigheid onbekend (gebleven) is. (Misschien, en dat leidt ver, *is* mij ook deze zelfs bekend – maar misken ik haar, misken ik haar beslissend gewicht.) Daarom is het te begrijpen dat een eerste vaag begrip van topische waarheid zich aanbiedt in de eis van de ‘volle’ en ‘gehele’ en ‘onverkorte’ waarheid. Zij overstijgt enerzijds het puur logische waarheidsbegrip; zij verlangt ‘meer’ dan puur juiste voorstellingen. Toch valt zij anderzijds op hetzelfde waarheidsbegrip terug: zij verlangt alleen de *volledigheid* van de juiste voorstellingen (van een zaak). Zo is het idee van de ‘volle en gehele waarheid’ zelf de uitdrukking van de *miskennis* van de vraag van de topische waarheid. Want:

Het is weliswaar de *samenhang* tussen vergissing en miskennis die het (volgens mij: verkeerde) terugvoeren van alle miskenningen op vergissingen in de hand werkt. Want dikwijls genoeg *is* de oorzaak van een miskennis een vergissing. De vergissing leidt tot onwetendheid over een (misschien gewichtige) omstandigheid; doordat zij iets voorstelt als iets dat het niet is, verhindert zij de voorstelling van de zaak als iets dat zij is. De vergissing is zelf een soort onwetendheid. Ongetwijfeld is daarentegen niet elke onwetendheid een soort vergissing: er is de eenvoudige on-



bekendheid met een toestand zonder dat deze door een andere ten onrechte aangenomen toestand aan het gezicht onttrokken (voor de laatste 'ingeruild') zou zijn. Maar men kan onwetendheid desnoods nog opvatten als de onjuiste voorstelling dat een omstandigheid niet gegeven is, hoewel de eenvoudige onwetendheid geenszins 'bewust' van dergelijke voorstelling (van de *loochening* van de betreffende omstandigheid) begeleid pleegt te zijn. Beslissend ten overstaan van dit alles is evenwel dat tussen vergissing en miskenning ook een eenduidig *gebrek aan samenhang* bestaat. Want vergissingen *kunnen* weliswaar een miskenning veroorzaken, maar dat *moeten* ze geenszins doen. Met betrekking tot een zaak kan men zich absoluut in vele dingen vergissen *zonder* de zaak daarom (in haar 'kern') te miskennen (juist zoals men veel correcte dingen over een zaak te weten kan komen en haar niettemin kan miskennen). Dit is het geval wanneer datgene waarin men zich vergist, waarvan men onjuiste voorstellingen heeft, *onbelangrijk*, onbeduidend, 'irrelevant' is. *Dat* is de toedracht die de eis van de 'volle en gehele waarheid' om op de vraag van de topische waarheid in te gaan, onbruikbaar maakt. (We zullen zien dat de genoemde eis en ook zijn vervulling zelf een eigen en zeer bedenkelijke vorm van miskenning kan veroorzaken.)

Zo is het dan het begrip of de vraag van de 'relevantie', van de belangrijkheid, dat de overgang van het verschijnsel van de miskenning naar de vraag van de topica vormt. Bij belangrijk, beduidend, moet hier natuurlijk niet alleen aan getallen gedacht worden (zoals in overstemming met het zelf vervlakte spraakgebruik: 'een belangrijk aandeel van de bevolking' enz.), maar aan: 'gewichtig', misschien 'beslissend', 'doorslaggevend', 'wezenlijk', de (meermaals genoemde) 'kern' van de zaak 'betreffend'; of überhaupt *wat voor een bepaalde zaak een verschil uitmaakt* (een op zijn beurt 'gewichtig', 'beslissend', 'doorslag-

gevend', 'wezenlijk' verschil). Want *op zichzelf* is niets of, als men wil, alles 'belangrijk'. Iets is altijd alleen maar belangrijk (relevant) *voor* iets. Dit iets is het thema, de zaak (het 'object'), de vraag, waarvan in het begrip van topische waarheid sprake is. Is men eenmaal op het thema betrokken, dan is de vorming van het begrip van het belangrijke, van het relevante zelf, niet al te moeilijk. Als leidraad kan dienen wat voor een zaak het grootst mogelijke verschil uitmaakt: namelijk (vooral van belang voor een zaak is) datgene waarvan haar zijn of niet-zijn afhangt, datgene dus waarzonder de zaak niet kan zijn (haar noodzakelijke voorwaarden) of waardoor de zaak veroorzaakt wordt (haar voldoende grond); en zo voor een thema, of het überhaupt een thema is, voor een vraag, of deze zich überhaupt stelt. Bepalen wat onbelangrijk is, is nog eenvoudiger: dat, wat voor een zaak of vraag helemaal geen of niet het minste verschil uitmaakt.

Wie thuis is in de filosofie, kent deze bepalingen van het belangrijke (relevante) – iets dat zonder iets anders niet is of kan zijn (wat het is) en iets waardoor het is (wat het is) – al lang. Sinds de aanvang van het Westerse denken (wanneer men Aristoteles mag geloven) en tot vandaag werd en wordt van deze bepalingen – met amper enkele wijzigingen – gebruik gemaakt om het 'wezenlijke' in de zin van het *wezen* van iets, te bepalen. Zo kan niet vermeden worden om reeds hier even op de vraag in te gaan (hoe voorlopig dat ook moet blijven) of niet ook het – wel door Socrates als eerste of door Plato verworven – begrip van het 'wezenlijke' in de zin van het wezen als een eerste begrip van topische waarheid beschouwd mag worden. In tegenstelling tot de boven besproken eis van de 'volle en gehele waarheid', is in dit begrip toch rekening gehouden met de omstandigheid dat een zaak miskend kan worden, hoeveel juiste dingen men er ook over weet (wanneer men namelijk naast haar wezen heen schiet) en dat men zonder meer het wezen

van een zaak kan kennen, hoewel men zich betreffende een en ander best kan vergissen (wanneer dit namelijk onbelangrijk is omdat het alleen 'bijkomstig' met de zaak samenhangt). Ik zou echter zeggen dat de vraag naar het wezen van een zaak niet zelf een *vraag* van topische waarheid is, dat ze deze vraag alleen te kennen geeft door haar op een bepaalde en wel zeer eigenaardige wijze te *beantwoorden*. En deze eigenaardige wijze heb ik inderdaad zo pas al *bepaald*. De bepalingen van het 'wezenlijke' in de zin van het wezen zijn zelf alleen maar bepalingen van het *belangrijke* (of van datgene wat het belangrijke belangrijk maakt) die geschikt, indien al niet ertoe bestemd zijn, om de vraag naar datgene *waarvoor* het belangrijk zou zijn, te omzeilen, indien niet te verdringen. Heel zeker heeft Aristoteles reeds deze toedracht, denk ik, als het misleidende in de leer van zijn leraar Plato ervaren en er strijd tegen gevoerd. (Dat is het thema van mijn *Das Grundlegende und das Wesentliche* betitelde Aristotelesboek; ik kom daarop terug in het vierde hoofdstuk.) –

Volgens deze aanduidingen zou moet worden *vertrokken* van de soort dwaling die ik als *miskennis* heb aangeduid. Om redenen die dan tegelijk zullen worden vermeld, moet ik er evenwel de voorkeur aan geven eerst te spreken over het fenomeen van het *bedrog* als het opzettelijk teweegbrengen van een miskenning (met of zonder vergissing) bij iemand anders (§ 2). Vervolgens wil ik de hulpeloosheid zowel van de moraal (ook van een moraal van onvoorwaardelijke 'waarachtigheid' (§3)) als van de wetgeving en de rechtspraak (§ 4) ten overstaan van het verschijnsel van het bedrog schetsen.

Want mijn bedoeling met dit hele eerste hoofdstuk is vooreerst alleen de *noodzakelijkheid* van het begrip van topische waarheid aan te tonen, of beter gezegd, aan te tonen dat er zoiets als waarheid *moet* bestaan,

als we tenminste niet wensen hulpeloos en weerloos uitgeleverd te zijn enerzijds aan allerlei soorten bedrog, meer in het bijzonder het bedrog van de reclame (§5) en het bedrog van de informatie (§ 6) en aan onze eigen miskenningen; en anderzijds, in vragen van interpretatie (§ 8) en van discussie (§ 9), aan het onvermogen om tot een beslissing te komen. (Want, zo zal aangetoond moeten worden, tussen verschillende interpretaties en in discussies valt niet volgens logische, maar alleen volgens topische waarheid te beslissen.)

Het zou evident moeten zijn dat met *dergelijk* aantonen van de ‘noodzakelijkheid’ van een topische waarheid nog weinig, indien niet zelfs nog helemaal niets gezegd is over de ‘werkelijkheid’ van een topische waarheid (dat dergelijke waarheid ‘werkelijk’ bestaat), ja nog nauwelijks iets over haar ‘mogelijkheid’. De aangeduide ‘noodzakelijkheid’ is puur ‘logisch’ of ‘hypothetisch’: topische waarheid is nodig (of zou nodig zijn) ‘*indien* wij niet ... wensen uitgeleverd te zijn’. Het zou nog altijd kunnen dat wij het toch *zijn*: hulpeloos en weerloos uitgeleverd aan onze miskenningen en aan ons onvermogen om te beslissen in vragen van interpretatie en van discussie. –

Als aanhang een verwijzing naar de *Topica* van Aristoteles (§ 10).

## § 2. Leugen en bedrog

De soort dwaling die, in tegenstelling tot de eenvoudige vergissing, als miskenning werd aangeduid, kan het makkelijkste en het beste via een omweg onderzocht worden. De alledaagse mens – ook de filosoof is een alledaagse mens – is het gevaar van de miskenning nog het makkelijkste en het beste bekend als dat van het *bedrog* (van het bedrogen worden), zoals het gevaar van de vergissing en dat van de leugen (het belogen worden).

Want van zijn eigen dwalingen, zowel van zijn vergissingen als van zijn miskenningen, *is* zich, als we hen naar hun wezen beschouwen, niemand bewust. En om redenen die we hier nog niet kunnen geven, *wordt* men zich van de eigen vergissingen, maar vooral van de eigen miskenningen, niet gemakkelijk bewust; in ieder geval niet gemakkelijk zonder de bijstand of de weerstand van anderen; maar ook voor een ander is het niet gemakkelijk iemand over zijn vergissingen, maar vooral zijn miskenningen ‘in te lichten’.

Nu vergissen we ons in vele dingen die we menen te weten, en veel van wat wij menen te weten, miskennen wij. Maar ook heel veel van wat wij menen te weten, ‘weten’ we alleen van horen-zeggen en van lezen-schrijven. (Op school en elders geldt in het algemeen vaak alleen als ‘weten’ dat men zich tijdig herinnert wat men ergens ooit eens gehoord of gelezen heeft.) En wij worden slachtoffer van een vergissing of van een miskenning als degenen naar wier woorden wij luisteren of wier geschriften wij lezen op hun beurt slachtoffer zijn van een vergissing of van een miskenning. Wij verdedigen ons hier van nature en uit ervaring gemakkelijker tegen (gemakkelijker dan tegen de eigen vergissingen en miskenningen) als wij in staat zijn een ‘kritische houding’ aan te nemen.

Maar waar halen wij zo'n houding vandaan? En is zij niet alleen maar gefundeerd wanneer duidelijk is *dat* de ander dwaalt, het slachtoffer is van een vergissing of van een miskennis?

Nu gebeurt het echter ook dat diegenen naar wie wij luisteren of die we lezen, zich helemaal niet *zelf* vergissen of de situatie miskennen, maar *ons doelbewust* proberen te misleiden of ons ertoe proberen te brengen dat wij iets miskennen. Gebeurt dit *met kwaad opzet* – met de bedoeling ons voor hun eigen voordeel schade te berokkenen – dan spreekt men van leugen indien men ons tracht te misleiden, en van bedrog indien men probeert ons ertoe te brengen dat wij iets miskennen. (Wijzen we er hier reeds op dat in de Duitse rechtstaal het bedrog zelf als 'arglistige *misleiding*' aangeduid wordt.) En vooral als bedrogene – als 'slachtoffer' van bedrog –, en als belogene voor zover een leugen *ertoe diende* om ons te bedriegen, worden wij ons gemakkelijk, men kan zelfs denken onvermijdelijk, van onze miskennis bewust – of misschien van een miskennis die niet eigenlijk de onze was maar waartoe wij ons hebben laten verleiden. Dit bewustzijn wordt teweeggebracht door *ergernis*. Want bedrogen worden wekt om drie redenen ergernis: ten eerste door de geleden schade, die vroeg of laat onmiskenbaar opgemerkt moet worden; ten tweede door de ervaring van de kwaadaardigheid van de andere, die ons vertrouwen in de maatschappij ondergraaft; en ten derde door de schaamte over de eigen domheid, dat men zich 'zo' heeft laten bedriegen, dat men de situatie 'zo' heeft kunnen miskennen. (Terecht geldt hier enkel de troost: men wordt – misschien wel – wijs door schade en schande. En het is, zoals Kant zegde: "Te weten wat men redelijkerwijs moet vragen, is al een groot en noodzakelijk bewijs van wijsheid en inzicht", vooraleer men op iets ingaat waarmee men ons mogelijkerwijze wil bedriegen.)

Zoals vergissing en miskennen twee soorten dwalingen zijn, zo zijn 'leugen en bedrog' twee soorten (opzettelijke en wel kwaadwillige) *misleiding*. En leugen en bedrog verhouden zich (bijna) tot elkaar zoals vergissing tot miskennen; of de leugen verhoudt zich tot de vergissing (tot het *zich* vergissen, terwijl de leugen de misleiding van een andere is) zoals het bedrog tot de miskennen. De leugen wil een ander ertoe brengen zich te vergissen, d.w.z. *wil hem zich doen vergissen*; het bedrog wil de ander ertoe brengen iets te miskennen, d.w.z. wil hem *om de tuin leiden*. Ook de leugen is, zoals de vergissing, de 'voorstelling' – dat betekent nu het 'poneren' – van iets als iets dat het niet is (een X als een U voorspiegelen). Het bedrog is, zoals de miskennen, de niet-voorstelling – dat betekent nu de 'niet-weergave' – van iets als iets dat het is; of zoals de miskennen het onvermogen tot dergelijke voorstelling is, zo is het bedrog, door zijn weergave, de verhindering van dergelijke voorstelling bij de bedrogene.

En zoals men een zaak kan miskennen zonder zich te vergissen in datgene wat men van de zaak weet, zo kan men iemand bedriegen, namelijk om de tuin leiden, zonder hem te beliegen. Zoals het eenvoudigste en het bekendste geval van miskennen de simpele onwetendheid is, zo is in het geval van het bedrog het eenvoudigste en het bekendste geval de *verzwijging*. In het geval van het bedrog is haast onmiddellijk duidelijk dat het niet te verhinderen is door de eis van 'volle en gehele waarheid' (van de volledigheid van de juiste aanduiding van de zaak). Om niet bedrogen te worden, moet men niet 'alles en nog wat' weten, alles wat op de een of andere manier 'met de zaak samenhangt' (men *wil* het ook helemaal niet weten, de praatzucht, het kenmerk van de onhandige bedrieger, maakt iemand ongeduldig en reeds wantrouwig), maar 'heel bepaalde dingen', waarop het voor hem aan komt; antwoorden op 'heel bepaalde' vragen. De maar

geen einde nemende opsomming van (waarschijnlijk) absoluut juiste details en bijzonderheden kan zelf (zoals door wat in de vorige zin tussen aanhalingstekens staat reeds aangeduid werd) tot een bedrieglijk middel worden.

Omgekeerd *is* de leugen heel zeker ook een manier van bedriegen. Want zoals de vergissing beschouwd kan worden als een vorm van onwetendheid (met name met betrekking tot datgene wat door de verkeerde voorstelling verborgen wordt), zo kan de leugen beschouwd worden als een soort verzwijging; wil men verheimelijken en wordt men (ten gevolge van de schranderheid of van het wantrouwen van de ander) door vragen in het nauw gedreven, dan is de leugen dikwijls de laatste uitweg. Hier valt een afwijking te noteren in de verhouding tussen leugen en bedrog ten overstaan van de verhouding tussen vergissing en miskenning. De eenvoudige vergissing staat niet op die wijze 'ten dienste van' de miskenning (welke zin dat in het geval van onbedoelde dwalingen ook mag hebben), zoals de leugen haast niet denkbaar is (tenzij misschien in pathologische gevallen die ons reden tot verbazing geven) zonder de bedoeling om met behulp ervan bedrog te plegen.

Nogmaals, zoals wij ons in heel wat kunnen vergissen zonder daarom de zaak waar het om gaat te miskennen, kunnen wij ook worden belogen zonder daarom gevaar te lopen bedrogen te worden. Ik zeg dit niet omdat wij leugens gemakkelijk doorzien (wat natuurlijk soms het geval is) maar omdat leugens iets onbelangrijks betreffen en de 'kern' van de zaak niet vermogen te versluieren. Het kan zelfs zijn dat wij dergelijke leugens *doorzien*, maar, *omdat* wij er overmatig veel aandacht aan schenken ons van de 'kern' van de zaak laten afleiden en ons daardoor laten bedriegen (wanneer de bedrieger bijvoorbeeld volstrekt



onbelangrijke leugens schijnbaar beschaamd toegeeft).

Dit alles gezegd zijnde definieert zich het bedrog als de (opzettelijke en wel kwaadwillige) veroorzaking van de miskennis van een zaak (van de kant van de ander) door de onderdrukking of versluiering van voor deze zaak belangrijke ('relevante') 'feiten', 'omstandigheden', 'achtergronden' of wat dan ook, zolang het maar voor de zaak belang heeft. (Merken we op dat dit *onbepaald* spreken over 'feiten' en dergelijke de bepaling zelf van het bedrog *verscherpt*: hoe onbepaalder dit spreken is, hoe meer het 'verzwijgt'.)

En opnieuw stelt zich de hoofdvraag: wat is dan de zaak (of ook alweer de vraag) waarover het – telkens of zelfs überhaupt? – zou moeten gaan? Want zonder deze vraag te kunnen beantwoorden, kunnen wij ook niet weten wat voor de zaak belangrijk is. Ik laat deze hoofdvraag hier nog onbeantwoord. Het gaat er mij voorlopig alleen om dat de vraag zich onvermijdelijk stelt. (Ik zal haar nog een hele tijd terzijde moeten schuiven, zonder haar evenwel ooit uit het oog te verliezen.) In plaats daarvan moet hier gepoogd worden om een overzicht te geven van de *methoden van het bedrog*, van de methoden dus om voor een zaak belangrijke 'feiten' of 'omstandigheden' te 'onderdrukken' of te 'versluieren'; waarbij altijd alleen maar *vooropgesteld* wordt *dat* het om iets belangrijks gaat (aangezien het bedrog betreft). Het moet tegelijk mogelijk maken een blik te werpen op datgene wat in het geval van (onvrijwillige) miskennis niet de 'methoden', maar de 'oorzaken' ervan zijn. (Maar merken we hier reeds op dat wij de 'methoden' van het bedrog straks opnieuw zullen aantreffen (met slechts enkele kleine verschillen) als de 'methoden' – van de *interpretatie*: hoewel de bedoeling van een 'eerlijke', 'juiste' of veeleer 'treffende' interpretatie niet de 'onderdrukking' of 'versluiering' van *belangrijke*

maar juist integendeel de ‘onderdrukking’ of ‘versluiting’ van *onbelangrijke* ‘feiten’, ‘omstandigheden’ enz. is, en dit ten gunste van het laten gelden van de belangrijke.)

Het is mogelijk acht vormen van of methoden om te bedriegen te onderscheiden; ze kunnen in drie groepen ingedeeld worden. Zelfs afgezien van de eventuele mengvormen zijn er ongetwijfeld nog meer. Ook de wijze waarop ik de door mij vernoemde vormen of methoden indeel, is zeker niet de enig mogelijke.

I. Bedrog door het eenvoudig en volledig onderdrukken van belangrijke omstandigheden.

1. De *leugen* is de (opzettelijke) voorstelling van iets als iets dat het niet is; door deze voorspiegeling is de leugen tegelijk geschikt om de voorstelling van de zaak als dat wat zij in ‘waarheid’ is, te verhinderen. Hij is het grofste en primitiefste middel om te bedriegen. Want tenslotte richt hij de aandacht op de ‘problematische’ eigenschap van de zaak en geeft daarmee zelf aanleiding tot het nagaan van de leugenachtige informatie. ‘Al is de leugen nog zo snel, de waarheid achterhaalt haar wel.’ Wordt de leugenaar met de vaststelling van zijn leugenachtigheid geconfronteerd, dan blijft hem weinig anders over dan te doen alsof hij zichzelf vergist en de onwaarheid zonder kwade bedoeling gezegd heeft; misschien heeft hij alleen maar geschertst.

2. De *verzwijging* is de eenvoudigste grondvorm van een (opzettelijke) niet-voorstelling van iets als datgene wat het is. Zij is beter dan de leugen in staat om de voorstelling van een zaak als datgene wat ze is, te verhinderen. Want zij richt de aandacht niet eens op datgene wat men zou moeten controleren of waarnaar men verder zou moeten informeren, terwijl de leugenaar er alleen maar kan op rekenen dat zijn informatie

zich aan controle onttrekt en dat het verdere informeren niets oplevert (dat hij er zelf met zijn hernieuwde of nieuwe leugens aan kan tegemoetkomen). Men zou kunnen menen dat de verzwijging gelijk te schakelen is met een stilzwijgende verloochening van een belangrijke omstandigheid, dus zelf met een soort leugen. Maar het onderscheid blijkt ook hieruit dat de bedrieger, die na een verzwijging ter verantwoording geroepen wordt (mocht toch 'uitkomen' wat hij verzwegen had), altijd waarheidsgetrouw kan verklaren dat hij datgene wat hij verzwegen heeft, toch helemaal niet bestreden heeft; en ons bovendien kan ontwapenen door de verklaring dat men toch niet altijd alles kan zeggen, en dat hij het verzwegene voor onbelangrijk gehouden heeft en niet vermoed heeft dat wij 'er waarde aan zouden hechten'. Hij kan ons zelfs de schuld toeschuiven: wij hadden maar moeten vragen naar wat hij niet vermeld heeft – hij had ons dan wel een waarheidsgetrouw antwoord gegeven.

II. Bedrog door het verkleinen ('minimaliseren') of het 'opzijzetten' (in de zin van 'marginaliseren') van belangrijke omstandigheden.

3. De *verkorting* van belangrijke omstandigheden bestaat erin dat deze weliswaar niet volledig onderdrukt, maar alleen 'bijkomstig', hoewel toch 'waarheidsgetrouw', vermeld worden. De beknoptheid bestaat erin dat aan de omstandigheid maar weinig ruimte of tijd gelaten wordt: zij wordt mondeling alleen maar 'heel kort vermeld' (misschien ook maar met een halve stem), er wordt schriftelijk alleen maar in een zin, in een halve zin, in kleine letters, in een opmerking of voetnoot rekenschap van gegeven. Een nuttig hulpmiddel daarbij is het gebruik van heel algemene (en net daardoor ruimte-uitsparende) woorden (bijvoorbeeld 'spijtig', 'grotendeels', 'van oudere datum'), of ook van meer incidentele met de toevoeging 'bijvoorbeeld' (men vermeldt dat het 'bijvoor-

beeld' aan dit of dat ontbreekt, terwijl het in 'waarheid' aan alles ontbreekt). Zo wordt de aandacht deels simpelweg op het uitvoerig besprokene of beschrevene gevestigd, deels wordt een mogelijk wantrouwen in slaap gesust doordat het ongunstige (waarover het zal gaan) in ieder geval toch vermeld wordt. Men zou opnieuw kunnen menen dat dergelijke verkorting (waarbij de waarheid 'niet aan haar trekken komt') resulteert in een stilzwijgende loochening van de belangrijkheid van belangrijke omstandigheden, doordat zij als onbelangrijk behandeld worden. Maar steeds kan de bedrieger, eventueel ter verantwoording geroepen, zich eruit praten door erop te wijzen dat hij de 'betwiste' omstandigheden in ieder geval 'waarheidsgetrouw' uitdrukkelijk vernoemd heeft; het is de schuld van de bedrogene als *hij* omstandigheden voor onbelangrijk (in de ogen van de bedrieger) hield die 'kort en bondig', maar 'pregnant' aangegeven werden. De ervaring wijst uit dat dit bedrieglijke middel ook frequenter aangewend wordt en werkzamer pleegt te zijn dan het eenvoudige verzwijgen.

4. De *invlechting* van belangrijke omstandigheden bestaat erin dat deze 'waarheidsgetrouw' vermeld worden en zelfs zonder verkorting (hoewel verkorting en invlechting natuurlijk tot een 'verkortende invlechting' verbonden kunnen worden), maar op een bepaalde plaats (in een zekere passus) en op een zeker tijdstip, waar zij 'niet thuishoren', met als gevolg dat zij 'in *deze* samenhang' onbelangrijk lijken, *omdat* zij dat 'in *deze* samenhang' inderdaad zijn, hoewel zij in een andere samenhang heel zeker belangrijk zijn. Mondeling gebeurt dit in de vorm van een geveinsde uitwijding ('overigens', 'tussen haakjes gezegd', of zelfs 'zeer interessant is ook'), schriftelijk, indien überhaupt vermeld, in de vorm van een 'toevoeging', van een 'algemene opmerking' en dergelijke, op de 'verkeerde' plaats. Niet zozeer de 'problematische'

omstandigheid zelf, maar haar belangrijkheid wordt daarbij ‘perspectivisch’ verkort voorgesteld vanuit het gezichtspunt namelijk van waaruit zij in aanmerking genomen wordt. De bedrieger heeft de omstandigheid uitvoerig vermeld, hij heeft er, zoals hij kan beweren, nadrukkelijk ‘de aandacht op gevestigd’, hoewel de aandacht direct weer afgeleid wordt door het feit dat de omstandigheid in de gekozen samenhang onbelangrijk is en tot de conclusie leidt dat ze überhaupt onbelangrijk is. De omstandigheid lijkt verkleind, niet ‘op zichzelf’, maar door de ‘context’ van haar omgeving.

5. Het *overspoeld worden* (het ‘verzuipen’) van belangrijke omstandigheden door de massale opstapeling van volstrekt ‘overbodige’ alsmaar andere omstandigheden is een bedrieglijk middel dat zelfs een volkomen onverkorte inachtneming van deze belangrijke omstandigheden toelaat. Het belangrijke gaat eenvoudigweg verloren in het onbelangrijke (dat het voordeel van de massaliteit heeft), zelfs wanneer het speciaal als ‘belangrijk’ (schijnbaar) op de voorgrond geplaatst werd, zelfs wanneer het onbelangrijke ‘uitdrukkelijk’ als onbelangrijk bestempeld maar dit ‘uitdrukkelijke’ tegelijk door zijn uitvoerige inachtneming tegengesproken werd. Natuurlijk kan de bedrieger (in de regel zal het hier, wegens de arbeid die de opstapeling vraagt, om de vereniging van meerdere dingen gaan) er wel voor oppassen het belangrijke en onbelangrijke op de een of andere manier uit elkaar te houden, onder het voorwendsel dat het de bedoeling is ‘alleen maar’ ‘volledig’ en ‘objectief’ te *informer*en. De minimalisering van het belangrijke gebeurt hier, vergelijkbaar met de invlechting (en toch nog anders), door egalisering (‘nivellering’), die eigenlijk het begrip voor het tegenovergestelde van het belangrijke is. Overigens zal nauwelijks vermeden kunnen worden dat bij het procedé van het overspoeld worden tegelijk van de methode van de invlechting gebruikgemaakt

wordt, vermits bij het overspoeld worden alle verbanden opgelost worden in de enige en algemene, allesomvattende samenhang van de informatie 'als zodanig'. Ook hier trouwens spelen ruimte en tijd hun rol: de bedrieger, beter gezegd de bedriegers, kunnen erop rekenen dat niemand voldoende ruimte bezit om de massale informatie op te slaan, of voldoende tijd om ze zich eigen te maken. Onder de grove middelen om te bedriegen is het overspoeld worden het fijnste en vandaag het op massale schaal meest werkzame.

III. Bedrog door het op de voorgrond plaatsen en het uitschakelen ('neutraliseren') van belangrijke omstandigheden.

6. De thematische *afgrenzing* van onderzoeksgebieden, van gehele disciplines en bevoegdheden van instellingen, gebeurt weliswaar veelal positief (door het aangeven van de eigen bedoeling, van het eigen thema, van de eigen bevoegdheid, zonder vermelding van wat niet bedoeld, van wat niet gethematiseerd wordt, van datgene waarvoor men zich niet bevoegd verklaart) maar zij laat ook zonder meer toe datgene waarvan men zich afgrenst, uitvoerig, zelfs met veel omhaal, op de voorgrond te plaatsen, zijn ongetwijfeld 'grote betekenis' toe te geven, maar het tegelijk voor te stellen als iets dat niet in aanmerking komt, dat niet belangrijk is voor de eigen oogmerken; deze eigen oogmerken resp. eigen competenties waarop men aanspraak maakt, worden 'in alle bescheidenheid' bij voorbaat *zo* afgegrensd *dat* net datgene waarvan men zich afgrenst, *voor* deze te kennen gegeven oogmerken, voornemens, als onbelangrijk overkomt, en het ook is. 'Hier' kunnen we niet ingaan op deze of op gene ongetwijfeld opmerkelijke omstandigheid, zo heet het dan, 'want' het is 'enkel maar' onze bedoeling, ... 'Hier' bedrijven we fysica, geen ecologie, 'hier' hebben we het met psychologie te doen, niet

met economie; of wat heeft 'dit' met filosofie van doen? Zo ook gaat het eraan toe op het gebied van de geïnstitutionaliseerde wetenschappelijke disciplines (ongeacht 'interdisciplinaire' experimenten die juist zaken met elkaar in verbinding kunnen brengen die inderdaad niets of weinig met elkaar te maken hebben en waarbij de eraan *voorafgaande* afgrenzing van de disciplines in principe *erkend* wordt), niet anders dan op het gebied van door de staat, van rechtswege of op een andere wijze opgerichte instituten. 'Op zichzelf' een zeer opmerkelijke omstandigheid, een hoogst betekenisvolle vraag, enz., heet het dan bij dergelijke instituten, maar het kan niet de taak van een arrondissementsrechtbank, van een arbeidsbureau, van een ministerie zijn zich met die dingen in te laten. Het opmerkelijke aan dit procedé is dat het zich uitdrukkelijk steunt op de afgrenzing van een vraag, van een taak, van een thema, terwijl juist van hun bepaling de beslissing over de belangrijkheid van een omstandigheid, van een feit afhangt.

7. De *verschuiving* (het uitstel) van de grondige en ernstige uiteenzetting (bespreking, behandeling) van een thema (van een vraag, van een taak) kan zo gefundeerd worden dat men de grote betekenis ervan geenszins loochent, dat men ze integendeel met veel omhaal op de voorgrond plaatst en ook helemaal niet (zoals in het geval van de thematische afgrenzing) het onderscheid maakt tussen het eigen oogmerk en de behandeling van het thema, maar veeleer de uiteenzetting ervan vanwege zijn grote betekenis als de 'laatste bedoeling' van de eigen inspanningen helemaal naar het einde verschuift. Net daarom kunnen dan ook de voor dit thema belangrijke feiten en omstandigheden meteen op de voorgrond geplaatst hoewel pas 'later' speciaal in aanmerking genomen worden. Men verklaart dat juist die laatste bedoeling 'vooreerst' voorlopige uiteenzettingen en voorbereidingen vereist, ja een 'fundering' vooropstelt waaraan

de prioriteit toekomt boven datgene wat men uiteindelijk beoogt, *vermits* het beoogde zonder dergelijke fundering niet bereikt kan worden. Deze beschrijving van het procedé van de verschuiving klinkt heel filosofisch, en ze is het ook, zoals het procedé zelf. (Het is de ‘dialectiek’ van het ‘fundamentele en het wezenlijke’, zoals besproken in mijn reeds vermelde Aristotelesboek.) Maar het procedé is evenzeer bekend van de redevoeringen van politici en in het bijzonder van de economische beleidsmakers; wier zorg ‘uiteindelijk’ altijd het (ook materiële) ‘welzijn van de mensen’ betreft (zoals het in hun ‘principeverklaringen’ heet). En ze verklaren *net daarom* ‘vooreerst’ onpopulaire, voor het ‘welzijn van de mensen’ eerder nadelige maatregelen te moeten treffen.

8. Tot slot is er het procedé van de (in zekere zin opnieuw ‘eenvoudige’) *inconsequentie*. Het bestaat erin de uiteenzetting van een wezenlijk thema ten overstaan van wat ervoor belangrijk is, geenszins te verschuiven maar eerder meteen (schijnbaar) in alle ernst voorop te zetten, er alle prioriteit aan toe te kennen; om vervolgens van dit werkelijk ‘als eerst bepaalde’ (principium) *over te gaan* op iets anders, iets verders, iets naders, zonder dat het vooropgezet principiële hierbij nog werkzaam is, consequent tot uitwerking komt, ja zelfs maar enigszins in rekening gesteld wordt. Heeft men het immers niet ‘fundamenteel’ eens en voor altijd gezegd en nadrukkelijk beklemtoond? Ook dit procedé kent men vooral, maar geenszins enkel en alleen, van de hoogdravende verklaringen van filosofen en politici, waarop geen ‘da-den’ volgen, die ‘daadwerkelijk’ geen enkel gevolg met zich meebrengen, of gevolgen niet ‘propter hoc’ maar uitsluitend ‘post hoc’.

Lijdt de schrijver na dergelijke opsomming niet onder de obsessie om overal bedrog te bespeuren? Maar ga eens na: kan men liegen zonder te verzwijgen hoe het



met de zaak werkelijk gesteld is? Is verzwijging niet de uiterste (en dus een soort van) verkorting? Behoeft niet elke verkorting, om te bedriegen, een invlechting? Is de invlechting niet een soort van overspoeld worden? Werkt het overspoeld worden niet als bedrog door ten volle gebruik te maken van afgrenzing? Is afgrenzing alleen maar een vorm van verschuiving? En is deze laatste niet alweer alleen maar mogelijk door inconsequentie? Heeft dus niet elk van de aangevoerde procedés (in de opeenvolging waarin ze opgesomd werden) de volgende tot noodzakelijke voorwaarde? Moet men, wanneer men in de leugen en in het verzwijgen (van belangrijke omstandigheden) bedrog erkent, niet inzien dat ook verkorting, invlechting, overspoeld worden, thematische afgrenzing, verschuiving en inconsequentie ervoor kunnen dienen middelen tot bedrog te zijn?

Dat in de plaats van de leugen ook de vergissing, en zo ook in alle andere gevallen in plaats van bedrog de (onvrijwillige en dus ook de niet kwaadwillige) miskenning (van de kant van een vermeende bedrieger) in het spel kan zijn, werd van meet af aan toegegeven; en eigenlijk gaat het, zoals gezegd, erom hoe wij dwalingen van de aard van de miskenning kunnen vermijden, dwalingen van de aard van de miskenning waartoe bedriegers ons willen verleiden.

### § 3. Bedrog en moraal (Kant)

De dwaling van de aard van de miskennis, zo werd gezegd, is de mens in het dagelijkse leven – ook de filosoof is zo'n mens – nog het beste bekend als zij door een ander opzettelijk en kwaadwillig veroorzaakt wordt: als bedrog. Het fenomeen van het bedrog behoort in eerste instantie tot het domein van de moraal, van de wetgeving en van de rechtspraak. Maar ten overstaan van het bedrog lijkt zelfs de moraalfilosofie hulpeloos te staan. Dat moet hier worden aangetoond aan de hand van het geval van de toch wel onvoorwaardelijke waarachtigheid opeisende Kantiaanse moraalfilosofie, resp. aan de hand van het geval van de moraalfilosoof Kant zelf.

Kant namelijk is weliswaar (voor zover bekend) niet het slachtoffer van bedrog geworden, maar hij lijkt wel, niet gehinderd door zijn moraalfilosofie van de onvoorwaardelijke waarachtigheid, zelf een bedrieger te zijn geworden. In 1793 en in een tweede oplage in 1794 verscheen zijn boek over de religie binnen de grenzen van de pure rede, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Op grond hiervan ontving hij, zoals bekend, onverhoeds een 'rescript' (van 12 oktober 1794) van de toenmalige Pruisische koning Friedrich Wilhelm II, waarin hij ter verantwoording geroepen en in geval van 'weerspanning' met 'onaangename maatregelen' bedreigd werd. In zijn schriftelijk antwoord aan de koning verantwoordde Kant zich uitvoerig en onbetwistbaar met waardigheid, en besloot hij als volgt: "*Wat het tweede punt betreft: mij in het vervolg niet aan dergelijke misvorming en verlaging van het christendom schuldig te maken: zo houd ik het, om ook maar de minste verdenking daarover te voorkomen, voor het zekerste, als meest getrouwe onderdaan van Uwe Koninkl. Maj.\**, nadrukkelijk te verklaren: dat ik mij voortaan zal

onthouden van alle openbare voordrachten, de religie betreffend, zowel de natuurlijke als de geopenbaarde, zowel in voorlezingen als in geschriften.” Zo citeert Kant zichzelf in het Woord vooraf (A XXII – XXIII) tot zijn geschrift *Der Streit der Fakultäten* uit 1798, waarin hij, nadat Friedrich Wilhelm II in 1797 gestorven was, het geval publiek maakt; hijzelf heeft daarin ook de cursiveringen en het sterretje aangebracht en erbij opgemerkt: “Ook deze uitdrukking koos ik voorzichtig opdat ik mij in dit religieuze proces niet *voor altijd*, maar alleen zolang Z. Maj. in leven was, de vrijheid van mijn oordeel zou moeten ontzeggen” (A XXII).

Daarmee heeft Kant ‘zijn koning’ ongetwijfeld *bedrogen*, en hij beroemt er zich zelfs nog op. Hij heeft *niet gelogen*; het zou alleen een leugen geweest zijn indien hij uitdrukkelijk had verklaard zich ‘*voor altijd*’ te willen onthouden van alle uitingen inzake religie, terwijl dit heimelijk geenszins zijn bedoeling was. Ook zijn bedoeling, om zich alleen ten tijde van de regering van Friedrich Wilhelm II aan zijn belofte te houden, heeft hij eigenlijk *niet verzwegen*. Toch heeft hij een miskenning van zijn bedoeling willen uitlokken en die ook werkelijk uitgelokt via de bedrieglijke middelen van de *verkorting* en de *invlechting*. De belangrijke omstandigheid dat hij zich aan zijn belofte alleen tot aan de dood van de op dat moment regerende koning gebonden wilde voelen, is ‘meegedeeld’ en verborgen in de woorden ‘*als meest getrouwe onderdaan van Uwe Koninkl. Maj*’ (merk ook de afkortingen op) en in de onbepaalde algemeenheid die ligt in het spreken van ‘koninklijke majesteit’, die zich in de regel betreft op de ‘kroon’, maar zich ook louter kan betrekken op de op dat moment regerende monarch. En de omstandigheid in kwestie is op zo’n wijze in de woorden ‘als Uwe Koninkl. Maj. meest getrouwe onderdaan’ ingevlochten dat het lijkt alsof het louter om de gebruikelijke

aan het slot van een schrijven aan de koning vereiste beleefdheidsformule gaat.

Was Kants handelwijze *verwerpelijk*? Om het meteen te zeggen: naar *mijn* mening *niet*. Maar volgens de principes van *Kants eigen moraalfilosofie*? Daar staan we voor een dilemma.

In zijn *Metaphysik der Sitten* (verschenen in 1797, dus drie jaar *na* bovengenoemd voorval) heeft Kant de ‘waarachtigheid’, in uitdrukkelijke tegenstelling tot de ‘leugen’, als de eerste “plicht van de mens jegens zichzelf, louter als moreel wezen” omschreven (A 83): “De grootste schending van de plicht van de mens tegenover zichzelf, louter als moreel wezen beschouwd (de mensheid in zijn persoon), is het tegenovergestelde van de waarachtigheid: de leugen (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gere-re)” (ib.). Van *bedrog* als *specifieke* vorm van onwaarachtigheid is uitdrukkelijk geen sprake, hier niet en ook niet in het deel van het werk dat handelt “over de deugdplichten tegenover anderen” (waar overigens ook de leugen niet meer vermeld wordt). Toch zou het kunnen dat de ter verklaring van de ‘leugen’ door Kant gebruikte Latijnse formule – die we kunnen vertalen als: “het ene in de mond nemen, het andere in het hart gesloten koesteren” – zo begrepen moet worden dat Kant onder de naam van de leugen ook het bedrog zonder meer heeft willen verwerpen. Dan zou hij zijn handelwijze tegenover de koning, drie jaar eerder, zoals hij het zelf een jaar later (1798) uitgelegd heeft, als een “van de grootste schendingen van de plicht van een mens jegens zichzelf” veroordeeld moeten hebben of moeten veroordelen. En wel naar mijn mening (die ik nog zal moeten funderen) ten onrechte.

Dat is evenwel absoluut niet waarschijnlijk. Want dan had Kant in ieder geval aan zijn eigen handelwijze

moeten denken als hij de woorden neerschreef: “De leugen (in de ethische betekenis van het woord), als opzettelijke onwaarheid zonder meer, heeft het ook niet nodig anderen te *schaden* om als verwerpelijk beschouwd te moeten worden; want dan was hij de schending van de rechten van anderen. Zijn oorzaak kan ook louter lichtzinnigheid zijn, of zelfs goedmoedigheid, ja er kan zelfs een werkelijk goed doel mee beoogd zijn, toch is de wijze waarop men eraan toegeeft door de loutere vorm een misdaad van de mens jegens zijn eigen persoon en een nietswaardigheid die de mens in zijn eigen ogen verachtelijk moet maken” (A 85).

Het is waarschijnlijk, om niet te zeggen overduidelijk, dat Kant het bedrog als een eigen vorm van onwaarachtigheid (naast de leugen) in zijn moraalfilosofie eenvoudigweg miskend heeft (en dan ook de vorm van de dwaling die als miskenning aangeduid werd – ongeacht zijn boven (§ 1) beklemtoonde aanzet tot een begrip van topische waarheid in de *Kritik der reinen Vernunft*). Miskend, d.w.z.: hij heeft nergens uitdrukkelijk het bedrog gerechtvaardigd, hij heeft het als een voor de vraag van de waarachtigheid belangrijk geval *over het hoofd gezien*. (Mocht hij het niet over het hoofd gezien hebben, maar het ten overstaan van zijn eigen handelwijze, zich erover schamend, in zijn ‘publieke voordrachten’ opzij gelaten hebben, dan was zijn moraalfilosofie zelf een bedrog.) Daarmee zou hij, door bedrog überhaupt stilzwijgend (in zijn moraalfilosofie daarover de stilte bewarend) als moreel ‘indifferent’ voor te stellen, de deur wijd opengezet hebben voor *elke* vorm van bedrog. Naar mijn mening nogmaals ten onrechte.

Naast wat al werd aangevoerd spreekt voor deze waarschijnlijkheid ook de wijze waarop Kant in de paragraaf ‘Over de leugen’ toch tweemaal het woord ‘bedriegen’ gebruikt. Eenmaal maakt hij er gewag van

dat de mogelijkheid van een ‘*innerlijke* leugen’ moeilijk te verklaren lijkt te zijn, “omdat daarvoor een tweede persoon nodig is die men beoogt om de tuin te leiden maar zichzelf opzettelijk bedriegen een tegenspraak in zich lijkt te bevatten” (A 85). Woordelijk is hier met ‘bedrog’ niets anders *bedoeld* dan (‘innerlijke’) ‘leugen’ (eventueel met de bijkomstige betekenis van ‘geslaagde’ leugen); en ook inhoudelijk is er bij ‘*zelfbedrog*’ geen echte tegenspraak in het spel, dat is alleen het geval bij ‘*zelfleugen*’, want dat zou betekenen dat men tegelijk *wist* (en niet wist) dat de zaak *niet zo* is zoals men (tegenover zichzelf) beweert. (In het geval van een ander lost de tegenspraak zich op door het onderscheid tussen weten en zeggen.) Tegelijk wordt duidelijk of toch heel waarschijnlijk dat Kant zijn aangehaalde Latijnse verklaring van ‘leugen’ echt heel letterlijk opgevat heeft, en wel zo dat zij inderdaad *enkel en alleen* de leugen definieert: strikt genomen wordt alleen in de leugen ‘een iets’ (aliud) *voor* ‘iets anders’ (aliud) uitgegeven; reeds in het verzwijgen is dat niet meer zo. Kant kan heel zeker beweren dat hij in zijn verklaring aan de koning absoluut niets anders ‘in de mond nam’ dan wat hij ‘in het hart koesterde’ (namelijk over religieuze zaken te zwijgen tijdens het leven van *deze* koning). – Verbluffend is de tweede passage waarin Kant in de paragraaf ‘Over de leugen’ het woord ‘bedriegen’ in de mond neemt. Hij vraagt: “Kan een onwaarheid uit pure hofelijkheid (bijvoorbeeld het *geheel uw gehoorzaamste dienaar* op het einde van een brief) voor een leugen gehouden worden?” en antwoordt: “Daardoor wordt toch niemand bedrogen” (A 87)! Ook hier bedoelt Kant klaarblijkelijk met ‘bedriegen’ woordelijk niets anders dan ‘liegen’, alweer met de bijbetekenis van ‘geslaagde leugen’. Maar het ‘*meest getrouwe onderdaan*’ van *Uwe Koninkl. Maj*’ ‘aan het einde van een brief’ van Kant zelf was *bestemd* om ‘iemand’ te bedriegen, en met succes. (Kant werd met rust gelaten.)

Zo verliest Kant zich in zijn moraalfilosofie (wat hij vermoedelijk zelf niet heeft opgemerkt) in het dilemma: ofwel (zoals gezegd het minder waarschijnlijke geval) beschouwt hij elk bedrog als leugen, en dan moest hij zijn eigen door hem erkende handelwijze tegenover de Pruisische koning als “een nietswaardigheid” beschouwen “die de mens in zijn eigen ogen verachtelijk moet maken”. Ofwel (het waarschijnlijker geval) beschouwt hij de leugen als het enig verwerpelijke ‘tegendeel van de waarachtigheid’ en bedrog dus überhaupt als ethisch toegelaten. En beide ten onrechte. Zo iets is dus mogelijk in een moraalfilosofie die uitgerekend waarachtigheid ‘op zich’ verheft tot de eerste ‘plicht van de mens’, en wel ‘jegens zichzelf’.

Er moet nog worden uiteengezet hoe ongehoord ver Kant in *deze* eis gegaan is, omdat namelijk zal blijken – in *tegenstelling* tot zijn eigen leer – dat zijn trouweloosheid jegens de koning van Pruisen absoluut niet verwerpelijk en verachtelijk, ja misschien niet eens ‘bedrog’ te noemen was.

Nog in hetzelfde jaar 1797 waarin zijn *Metaphysik der Sitten* verschenen was, ondervond Kant tegenkanting van Benjamin Constant. En ook nog in dit jaar (zo gejaagd leefde men in die verre tijden) deed Kant zelf hiervan mededeling in zijn opstel ‘Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen’. en diende hij Constant van antwoord:

“In het geschrift: *Frankrijk* in het jaar 1797, Zesde stuk, nr. 1: Over de politieke tegenwerkingen, van *Benjamin Constant*, staat op blz. 123 het volgende.

‘Het zedelijke principe: het is een plicht om de waarheid te zeggen, zou, wanneer men het onvoorwaardelijk en op zichzelf zou nemen,

elke maatschappij onmogelijk maken. Het bewijs hiervoor vinden we in de heel directe gevolgen die een Duitse filosoof uit dit principe afgeleid heeft. Hij gaat namelijk zo ver te beweren dat de leugen tegen een moordenaar die ons zou vragen of onze door hem achtervolgde vriend in ons huis gevluht is, een misdaad zou zijn.'

De Franse filosoof weerlegt op blz. 124 dit principe op de volgende manier. 'Het is onze plicht om de waarheid te zeggen. Het begrip van de plicht is niet los te maken van het begrip van het recht. Een plicht is wat bij een wezen overeenkomt met de rechten van een ander. Daar waar geen rechten bestaan, bestaan er ook geen plichten. De waarheid te zeggen is dus een plicht; maar alleen jegens diegenen die een recht op deze waarheid hebben. Maar geen mens heeft recht op een waarheid die anderen schaadt" (A 301-302).

Kant merkt om te beginnen op: "Dat dit werkelijk op een of andere plaats, die ik mij niet meer voor de geest kan halen, door mij gezegd werd, geef ik hierdoor toe" (A 301). Zijn geheugen is slecht: want in zijn zopas verschenen *Metaphysik der Sitten* heeft hij onder de 'casuïstische vragen' bij de paragraaf 'Over de leugen' enkel het geval besproken van een dienstbode die zijn heer, die als misdadiger gezocht wordt, op vraag van de politie, verloochent. Maar nu, in het aangevoerde opstel, verdedigt hij werkelijk en nadrukkelijk de hem door Constant (weliswaar zonder zijn naam te vermelden) toegeschreven opvatting: "Het is toch mogelijk, dat, nadat jij op de vraag van de moordenaar, of de persoon die hij vijandig bejegt, in huis is, eerlijk met ja geantwoord hebt, deze toch ongemerkt naar buiten gegaan is en zo de moordenaar niet tegen het lijf gelopen is, en de daad dus niet gebeurd is; heb je echter gelogen en gezegd dat hij niet in huis is, en hij is ook werkelijk (hoewel je



dat niet wist) naar buiten gegaan, waar de moordenaar hem dan in het weggaan tegenkomt en zijn daad aan hem voltrekt, dan kan jij terecht aangeklaagd worden als veroorzaker van zijn dood” (A 306-307).

Een sterk stukje: niet alleen lijkt Kant hier te billijken dat iemand het leven van een vriend minder waard vindt dan zijn eigen zuiver op de graat zijn; om het recht op de waarheid, zelfs van een moordenaar, in ere te houden moet hij zelfs het uitspreken van een *verkeerde* opvatting (die van de waarheid *afwijkt*) tot *plicht* maken (die men toch alleen maar als een recht moet laten gelden). Door deze absurditeiten bewijst hij haast indirect de noodzakelijkheid van de visie van Constant, die hij afwijst.

De grondprincipes van Constant moesten dan echter niet alleen op de leugen maar a fortiori ook op het bedrog toegepast worden. En uit de toepassing op Kants handelwijze tegenover de Pruisische koning volgt dan dat Kant gerechtigd was deze te bedriegen. Deze koning wilde Kant monddood maken, hij wilde met geweld, met de hulp van de censuur, de Verlichting en, in het zog hiervan, de ontluikende democratische revolutie, zoals zij in het Frankrijk van Constant had plaatsgegrepen, tegenhouden: ten nadele van zijn ‘onderdanen’. Deze koning had inderdaad nog minder recht op Kants ‘trouwste onderdanigheid’ en ‘waarheid’ dan zijn voorganger Friedrich II en zijn opvolger Friedrich Wilhelm III.

Zelfs van het verwijt *dat* hij de koning dan toch wel *bedrogen* zou hebben, zou Kant uiteindelijk vrij te pleiten zijn. ‘Bedrog’ werd (§ 2) gedefinieerd als de opzettelijke, en wel kwaadwillige, veroorzaking van de miskennis van een zaak van de kant van een ander door voor deze zaak belangrijke omstandigheden te onderdrukken of te verheimelijken. Een bedoeling, en wel een kwaadwillige bedoeling (‘weerspan-

nigheid') jegens de koning was bij Kant wel degelijk aanwezig. Maar wat Kant verheimelijkte was alleen maar *belangrijk* voor *de zaak* waarvoor de *koning* vocht, namelijk het behoud van 'troon en altaar' in Pruisen. Was dit de zaak waarover het toen ging? Was het niet veeleer "de revolutie van een geestrijk volk die" men in die dagen "zich zag voltrekken" en waaraan "in de gemoederen van alle toeschouwers (...)" "naar wens" *deelgenomen* werd, een participatie "die haast aan enthousiasme grensde" (Kant, *Der Streit der Fakultäten*, 1798, A 144). De 'reactie' van Friedrich Wilhelm II laat vermoeden dat ook hij geenszins miskende dat dit de zaak was waar het om ging en die ook Kant tot de zijne had gemaakt; en mocht hij die miskend hebben, dan was daarvoor de oorzaak niet bij Kant te zoeken die al in 1781 in het 'Woord vooraf' tot de eerste oplage van zijn *Kritik der reinen Vernunft* gewaarschuwd had: "Ons tijdperk is bij uitstek het tijdperk van de *kritiek*, waaraan zich alles moet onderwerpen. De *religie* wil zich daar meestal aan onttrekken op grond van haar *heiligheid*, en de *wetgeving* op grond van haar *majesteit*. Daardoor wekken ze echter rechtmatige achterdocht jegens zichzelf, en kunnen geen aanspraak maken op oprechte eerbied ..." (A XI; merk de toenadering tot het standpunt van Constant). Maar voor deze grote zaak van het 'tijdperk' was het *onbelangrijk* of de ene of andere voor zekere tijd of zijn leven lang enigszins 'voorzichtig' probeerde te zijn uit vrees voor 'onaangename maatregelen'.

Kant is evenwel *niet* vrij te pleiten van de miskening van de *vraag* van de waarachtigheid in tegenstelling, niet alleen tot de leugen, maar ook tot het bedrog. Zijn miskening lijkt niet los te staan van zijn voorstelling van 'waarachtigheid', in tegenstelling tot Constant (vgl. 'Über ein vermeintes Recht ...' A 303), enkel als 'plicht' en wel enkel als 'plicht van de mens jegens zichzelf'.

#### § 4. Bedrog volgens wetgeving en rechtspraak

Wellicht hebben wetgeving en rechtspraak, door de ‘maatschappelijke realiteiten’ daartoe gedwongen, zich met het fenomeen van het bedrog als een vorm van misleiding die niet noodzakelijk op leugen berust, moeten inlaten. (Het *moet* niet als storend ervaren worden dat in de Duitse rechtstaal in plaats van ‘bedrog’ – *dolus* – van ‘arglistige misleiding’ gesproken wordt.) Maar wat zal blijken is dat ook ‘het recht’ tegenover het fenomeen van het bedrog eigenlijk hulpeloos staat, wat ertoe leidt dat het aan het ‘slachtoffer van bedrog’ weinig hulp kan bieden. Het bedrog komt in het burgerlijk recht (niet alleen in het Duitse), bij het afsluiten van een rechtshandeling, als een van de mogelijke ‘gebreken van de wilsverklaring’ ter sprake, naast ‘dwaling’ en ‘dwang’. De paragrafen van het Duitse Burgerlijk Wetboek (BGB) over de ‘dwaling’ en de ‘arglistige misleiding’ luiden:

“Wie bij de afleggen van een wilsverklaring zich aangaande de inhoud ervan vergiste of een verklaring met deze inhoud überhaupt niet wilde afleggen, kan de verklaring aanvechten wanneer aangenomen kan worden dat hij haar, als hij kennis van de stand van zaken zou hebben gehad en een verstandige inschatting van het geval had kunnen maken, niet afgelegd zou hebben.

Als dwaling aangaande de inhoud van de verklaring geldt ook de dwaling over eigenschappen van de persoon of van de zaak die in de omgang als wezenlijk beschouwd worden” (§ 119).

Wie door arglistige misleiding (of wederrechtelijk door dreiging; door mij tussen

haakjes geplaatst) tot het afleggen van een wilsverklaring gebracht werd, kan de verklaring aanvechten” (§123).

De wet geeft dus niet aan, wat onder ‘dwaling’ en ‘arglistige misleiding’ (bedrog) verstaan moet worden; dat wordt aan de rechtspraak overgelaten.

Medewerkers van het ‘Institut de Droit comparé de Paris’ hebben (in een publicatie onder leiding van René Rodière over *Les vices du consentement dans le contrat*, Parijs, Pedone, 1977) volgend overzicht samengesteld van in verschillende Europese landen (overal enkel volgens de rechtspraak) gangbare definities van ‘dwaling’ en ‘bedrog:

Dwaling

Bedrog

“een vals of inexact idee dat een contractant zich maakt van een van de elementen van een contract” (Frankrijk)

“een valse of onnauwkeurige voorstelling van de realiteit” (België en Luxemburg)

“indien de toestemming van een van de contractanten tot stand kwam op grond van een valse opvatting van de realiteit” (Nederland)

“elk manoeuvre dat door een partij gebruikt wordt met het oog op het bedriegen van een ander en dat in de geest van deze laatste een beslissende dwaling betreffende zijn toestemming tot gevolg heeft” (Frankrijk, België en Luxemburg)

“de daad of de achterhouding uitgaande van een partij om een andere te bedriegen en die in de geest van deze laatste een beslissende dwaling betreffende zijn toestemming teweeggebracht heeft” (Nederland)

- “bestaat in een valse voorstelling en dus in een valse kennis van de realiteit” (Italië)
- “wanneer de door een van de partijen met het oog op het bedriegen gebruikte manoeuvres van die aard zijn dat zonder hen de andere partij geen contract zou hebben afgesloten” (Italië)
- “het onbewuste gebrek aan kennis van de realiteit” (Duitsland)
- “het feit voor een persoon een dwaling te veroorzaken of te bestendigen zowel door bedrog of door stilzwijgend aan zekere feiten voorbij te gaan” (Duitsland)
- (geen gangbare definities van ‘dwaling’ in Groot-Brittannië, Ierland en Denemarken)
- “de onjuiste bevestiging van een feit, uitgesproken met het doel een persoon ertoe te brengen een contract te sluiten en met werkelijk dit resultaat tot gevolg” (Groot-Brittannië en Ierland)
- “Begaat een bedrog hij die welbewust een onjuiste verklaring aflegt of stilzwijgend voorbijgaat aan omstandigheden die hij kenbaar moet maken, met de bedoeling aan te zetten tot een wilsverklaring” (Denemarken)

Men stelt het volgende vast:

1. In vier van de vijf aangegeven definities lijkt onder ‘dwaling’ niets anders begrepen te worden dan *vergissing* (in de boven in § 1 door mij gedefinieerde zin), tenzij men in het gebruik van het woord ‘onjuist’ (naast ‘vals’) een zwakke verwijzing naar een mogelijke miskenning wil zien; alleen de in Duitsland gebruikte definitie (na een beslissing van de Duitse arbeidsrechtbank: “dwaling is de onbewuste onwetendheid betreffende de werkelijke toedracht”) is duidelijk genoeg om de miskenningen in de dwaling te incorporeren.

2. Niettemin wordt ‘bedrog’ in de vier gevallen gedefinieerd onder verwijzing naar een (teweeggebrachte) ‘dwaling’; maar tegelijk worden in twee van deze gevallen (Nederland en Duitsland, zoals ook in Denemarken) niet alleen de misleiding (in transitieve zin), maar ook de ‘achterhouding’ en de verzwijging als een soort bedrog beschouwd. Zelfs als men dit nu begrijpt als toevoegsel (in de definitie van bedrog – bij de definitie van de dwaling!) of als een toelichting achteraf (van wat in de definitie van de dwaling bedoeld wordt), reeds zo blijkt de neiging om het geval van het bedrog door *het tweebrengen van een miskenning* (maar ook zonder leugen) ondergeschikt te maken aan het geval van de eenvoudige *leugen* (en zo ook het geval van de dwaling in de vorm van de miskenning aan het geval van de vergissing).

3. De enige naast de leugen uitdrukkelijk genoemde vorm van bedrog als het tweebrengen van een miskenning (buiten niet nader omschreven ‘manoeuvres’) is de verzwijging (of ‘achterhouding’). (Vergelijk daarmee de boven, in § 2, gegeven beschrijving van allerlei methoden van bedrog die ook reeds in § 3 toegelicht werd aan de hand van het geval van Kants schrijven aan de Pruisische koning.) We zien hierin, en in aansluiting bij wat onder 2. werd opgemerkt,

naast in het feit dat in enkele landen elke *bepaling* vermeden wordt van andere bedrogmanoeuvres dan de leugen, opnieuw de neiging om de vraag van het bedrog (en dus ook de vraag van de miskennis) terug te voeren op de eis tot '*volle en hele waarheid*', d.w.z. tot *volledige* (= 'exacte?') juistheid.

4. Daarmee contrasteert dat zowel 'dwaling' als 'bedrog' in haast alle definities bij voorbaat alleen bepaald zijn *voor zover* zij als *juridisch belangrijk* beschouwd worden (namelijk, als 'gebreken van de wilsverklaring' voor de aanvechtbaarheid en eventuele nietigheid ervan); en dus ook alleen daarvoor '*relevante*' leugens of verzwijgingen in aanmerking genomen worden. Wetgeving en rechtspraak eisen dus toch *niet* de 'volle en hele waarheid'. Deze eis zou inderdaad onzinnig zijn (zoals boven in § 1 al uiteengezet werd en in § 6 nog uitvoeriger besproken zal worden). En de verhouding van wetgeving en rechtspraak tot het fenomeen van het bedrog is onder andere interessant *omdat* ze de onvermijdelijkheid laat blijken van de 'relevantievraag' voor de 'waarheid'. Maar deze vraag stelt zich voor het geval van bedrog dat zich niet van een leugen bedient, zoals ook in het geval van een miskennis zonder vergissing, reeds *onafhankelijk* van en *voorafgaandelijk* aan de vraag van de *juridische* 'relevantie' (zoals al werd uiteengezet in § 2).

Een spoor hiervan is te vinden in § 119, lid 2 van het Duitse 'Burgerlijke Wetboek' (zie boven). Elke onbevengene lezer van de wettekst zal hem zo begrijpen dat, wanneer iemand 'dwaalde' (of bedrieglijk tot een dwaling misleid werd) "aangaande eigenschappen van de persoon of van de zaak die in de omgang als wezenlijk beschouwd worden", *zonder meer* "moet worden aangenomen dat hij als hij kennis van de situatie had gehad (zijn wilsverklaring) ... niet zou hebben afgelegd", zonder dat hij dit eerst nog moet

*bewijzen.* (Ik weet niet of de gebruikelijke commentaar dat deze ‘eigenschapsdwaling’ alleen maar een ‘verklaringsdwaling van een eigen aard’ is, hetzelfde betekent als wat ik zopas gezegd heb.) – De verhouding – tussen ‘zakelijke’ en ‘juridische’ belangrijkheid – wordt volledig op haar kop gezet in een onderscheid dat eigen is aan het Franse, Belgische en Luxemburgse recht (en dus op grond van de ‘Code Napoléon’, die op het Romeinse recht teruggrijpt). (Ze lijkt in onbruik te raken, hoewel toch in de boven weergegeven definities van ‘dwaling’ en ‘bedrog’ in haast alle landen voort te leven.) Men onderscheidt daar tussen ‘erreur sur la substance’ en ‘erreur incidente’; maar onmiddellijk wordt de eerste verklaard als ‘error causam dans contractui’. Volgens een veel gebruikt Belgisch commentaar “moet men onder ‘substance’ alle wezenlijke eigenschappen van de zaak begrijpen: diegene die in de ogen van de partijen een dusdanig belang hebben dat zij hen ertoe brengen een verbintenis aan te gaan ... In principe moet het woord ‘substantie’ dus niet genomen worden in zijn grammaticale betekenis (!) van een eerste materie of van een bijzondere aard ...” (*Répertoire pratique du Droit Belge*, Bruxelles/Paris, Bruylant/Librairie Générale de Droit, 1949, t. III, blz. 16). De beslissing over de ‘zakelijke’ belangrijkheid werd hier volledig afhankelijk gemaakt van de vraag van de belangrijkheid voor de wilsverklaring.

*Hier* moet slechts *terloops* worden opgemerkt dat men toch nog het onderscheid zou moeten maken tussen dwalingen (en bedriegerijen die hen teweegbrengen) die ons tot de wilsverklaring in kwestie overhaalden en dwalingen *waarzonder* de wilsverklaring *niet* afgelegd zou zijn geworden (in verschillende landen wordt hier wel een en ander vermeld maar tegelijk niet uit elkaar gehouden, zo lijkt het). (Dat ik een zaak graag zou hebben, kan mij bijvoorbeeld tot een koop *overhalen*, dat is *een* ding, maar iets *anders*



is dat ik de koop toch *niet* zou hebben afgesloten als de prijs niet laag zou zijn geweest.)

5. De zaak *waarvoor* dwaling en bedrog belangrijk zijn, is volgens de wetgeving en de rechtspraak *uitsluitend* de ‘wilsverklaring’ of ‘het afleggen van de wilsverklaring’ van de kant van een van de partijen in de rechtshandeling; in het geval van bedrog (en voor zijn vaststelling) zijn derhalve enkel die zaken of omstandigheden belangrijk waarvan de onderdrukking of het achterhouden door de ene partij de wilsverklaring van de andere partij zou kunnen beïnvloeden, of nauwkeuriger gezegd, *zou moeten teweegbrengen* (resp. waarvan het aan het licht treden de andere partij ervan weerhouden zou hebben zich met de zaak in te laten). Maar wetgeving en rechtspraak houden hierbij halt zonder op de vraag in te gaan *waarom* een bedrieger zich van alle mogelijke middelen bedient om degene die hij wil bedriegen tot de transactie te bewegen. Toch ongetwijfeld omdat hij niet alleen, zoals het meestal is, in de handeling in kwestie zijn voordeel zoekt (zoals ook de andere), maar omdat hij zichzelf wil bevoordelen zelfs *ten koste van de benadeling van de ander*. Om vast te stellen of dit het geval is, is een *zakelijk* onderzoek nodig van de uit de handeling in kwestie van de ene en van de andere partij voortvloeiende voor- en nadelen. Maar met de ‘zaak’ waar het eigenlijk om te doen is, wil ons burgerlijk recht zich niet inlaten: ‘benadeling’, zo lijkt een grondbeginsel te luiden, ‘heeft geen rechtsgevolgen’. (Onder de voorwaarden van een kapitalistische economische orde is de ‘waarde’ van de dingen en zelfs van de personen toch alleen maar ‘ruilwaarde’: en deze ontspringt pas, en wel als gelijke waarde, uit het afsluiten van de rechtshandeling.) Maar wordt het bedrog daarmee door de heersende wetgeving en rechtspraak niet *in de grond* (in de zopas aangegeven grond) ‘gelegaliseerd’ voor zover bij het bedrog alleen maar zekere ‘omgangs’ vormen gerespecteerd worden?

De gegrondheid van deze vijf vaststellingen wordt bevestigd wanneer we de ‘Palandt’ doornemen, het veelgebruikte commentaar bij het Duitse ‘Burgerlijk wetboek’ (München, Beck, 1981). We nemen het hier alleen door met betrekking tot het bedrog: “De *arglistige misleiding* in de zin van § 123 veronderstelt, zoals het strafrechtelijk bedrog, het *teweegbrengen of in stand houden* van een dwaling door voorspiegeling of onderdrukking van feiten maar brengt noch de bedoeling om zich te verrijken van de ene partij noch de schade aan het vermogen van diegene die het bedrog ondergaat in rekening. Noodzakelijk is het *opzet* om in te werken op de wilsverklaring van de ander ... Nalatig gedrag kan, vermits het niet arglistig is, nooit als een reden aangevoerd worden om de zaak aan te vechten; zo ook niet het verzwijgen van een wezenlijke omstandigheid in de (op nalatigheid berustende) aanname dat zij de andere bekend is; het besliste beweren van een voor wie dat beweert niet met zekerheid bekend feit kan op loutere nalatigheid berusten (...). ... Ook geen arglist bij een onware verklaring, waarbij waarheidsgetrouwe beantwoording van een vraag onredelijk is ...” (blz. 85, met weglating, zonder drie punten, van de overal geciteerde gerechtelijke beslissingen, maar met voluit schrijven van de vele afkortingen; zo ook in de volgende citaten). Dit algemene deel van het commentaar bevestigt terloops mijn eerste vaststelling hierboven, vervolgens overduidelijk de vijfde, en verder natuurlijk de vierde: de beperking van het begrip van bedrog tot ‘arglist’ gaat zo ver dat zelfs het ‘verzwijgen van een wezenlijke omstandigheid’ en ‘het besliste beweren van een feit dat voor wie het beweert niet met zekerheid bekend is’, *onbelangrijk* kunnen zijn.

“Misleiding door *voorspiegeling van valse feiten* vraagt om gegevens van feitelijke aard, niet enkel om waardeoordelen. Reclameachtige aanprijzingen kun-

nen in de regel niet als reden aangevoerd worden om de zaak aan te vechten (het staat anders als zij ook bepaalde beweringen bevatten) ... Waarheidsgetrouwe verklaring over gewone winst kan arglistige misleiding zijn wanneer zij bij de andere aanleiding geeft tot de onjuiste voorstelling dat ook hij deze winst zal kunnen maken ..." (blz. 86). Wat de vraag van de 'loutere waardeoordelen' betreft, zie nogmaals boven, vijfde opmerking. Het volgende rechtvaardigt nogmaals de eerste, maar in het bijzonder de tweede en derde opmerking. Hier wordt toch (door het commentaar) 'waarheidsgetrouwe verklaring' als voorbeeld van 'voorspiegeling van *valse* feiten' aangevoerd, en niet eens als een geval van 'verzwijgen' (zie verder), wat het inderdaad niet moet geweest zijn (ik ken het geval niet). Hier wreekt zich dat buiten de leugen enkel en alleen het verzwijgen als middel van bedrog in aanmerking genomen wordt, waarbij men dan een geval zoals het genoemde (dat ik geneigd ben als typisch te beschouwen) niet goed weet onder te brengen. (Enkel het gebruik van het woord 'voorspiegeling' in een brede zin is hier ongetwijfeld gerechtvaardigd.)

"Het (bewuste) *verzwijgen* van feiten is alleen dan een arglistige misleiding als tegenover de andere partij een plicht tot opheldering bestaat ... Doorslaggevend is of de contractant te goeder trouw onder inachtneming van wat in de omgang geldt, redelijkerwijs opheldering mocht verwachten. Er bestaat geen plicht om alle omstandigheden kenbaar te maken die voor het besluit van de andere partij van betekenis kunnen zijn. Ongunstige eigenschappen van de persoon of van het voorwerp van het verdrag moeten principieel niet ongevraagd medegedeeld worden, ongetwijfeld moet op passende vragen een juist en volledig antwoord volgen. Hecht de verdragspartner duidelijk zichtbaar een bijzondere waarde aan bepaalde omstandigheden of blijken uit het beoogde verdrag bepaalde mini-

mumverplichtingen tegenover de persoon van de zakelijke tegenpartij of ten overstaan van het voorwerp van de zaak, dan bestaat in het algemeen de plicht op hun ontbreken te wijzen. Hoever de opheldering moet gaan, hangt van de omstandigheden af, in het bijzonder van de aard van de zaak of van de betrokken partners ... Vermits alles van de appreciatie van het individuele geval afhangt, is de schematische overdracht op andere gevallen ontoelaatbaar ..." (blz. 86). Hier blijkt nogmaals de gegrondheid van alle vijf boven gedane vaststellingen, namelijk 1. het meespeelen van een nauwelijks van vergissing (in de door mij gebruikte betekenis) te onderscheiden begrip van 'dwaling', 2. de daaruit volgende aanname dat slechts daar bedrog is waar het heel sterk een eenvoudige leugen benadert, 3. het in acht nemen van alleen maar het verzwijgen, naast de eenvoudige leugen, als middel om te bedriegen, en de neiging om dit alleen maar op te vatten als een onvolledige juistheid, 4. de circulaire beperking van het zakelijk relevante tot het rechtelijk relevante, en 5. de beperking van de 'zaak' van het bedrog tot wat 'in de omgang geldt' waaraan, bij dit de anderen bedottend 'zaakje', toch nog tegemoet moet worden gekomen.

Heel algemeen wordt de hulpeloosheid van de wetgeving en de rechtspraak tegenover het fenomeen van het bedrog bevestigd door de laatst uit 'de Palandt' geciteerde zin, die elke 'schematische overdracht' van een aan de hand van *een* geval gewonnen inzicht 'op andere gevallen' voor 'ontoelaatbaar', en dus de vorming van een *begrip* van bedrog eigenlijk voor *onmogelijk* verklaart, vermits '*alles*' van de 'appreciatie van het individuele geval' lijkt af te hangen. Deze hangt dan volledig van de 'intelligentie' en van de 'instelling' van de individuele rechter af. Nu kan recht zeker niet 'functioneren' zonder verstandige en menselijke rechters; nochtans is het de zin van *instellingen*, zoals onder andere wetgeving en rechtspraak, om

niet *alles* te laten afhangen van de op een bepaald ogenblik in functie zijnde personen en van de gegeven zaken.

De hulpeloosheid van wetgeving en rechtspraak tegenover het fenomeen van het bedrog laat zich in het bijzonder zien in hun onvermogen om slachtoffers hulp te bieden tegen bedrog op het ogenblik waarop men zich dan toch aan de hand van ‘de Palandt’ (zoals een rechter dat zal doen) aan een ‘schematische overdracht’ waagt om zich voor te stellen hoe het er in een individueel geval aan toe zal gaan. De bedrieger heeft niet de ‘plicht alle omstandigheden bekend te maken die voor het besluit van de andere partij van betekenis kunnen zijn’ (hoewel wetgeving en rechtspraak zich nochtans laten leiden door het gezichtspunt van de beïnvloeding van de wilsverklaring!). Ook ‘ongunstige eigenschappen’ van de persoon of van de zaak waarover verhandeld wordt, moet hij ‘principiële niet ongevraagd meedelen’. Waarover dan mag diegene die het slachtoffer van bedrog dreigt te worden ‘te goeder trouw onder inachtneming van wat in de omgang geldt’ nog ‘redelijkerwijs opheldering verwachten’? Enerzijds over het ‘ontbreken van bepaalde minimumverplichtingen’, als deze ‘uit het beoogde verdrag blijken’; de bedrieger moet er dus zorgvuldig acht op slaan dat zij *niet* uit het verdrag blijken. Anderzijds kan men ‘redelijkerwijs’ opheldering over ‘bepaalde omstandigheden’ verwachten waaraan men ‘duidelijk zichtbaar een bijzondere waarde’ hecht. Hoe is dat ‘duidelijk zichtbaar’? Doordat men uitdrukkelijk ‘passende vragen’ stelt: op *deze* vragen ‘moet een juist en volledig antwoord volgen’. Alles komt erop neer dat op de man af gevraagd de bedrieger niet op de man af mag liegen. Maar, zoals Kant zegt: “Te weten wat men redelijkerwijs moet vragen, is al een groot en noodzakelijk bewijs van wijsheid en inzicht”. Maar wie zal, als hij met een bedrieger te maken heeft, weten wat hij moet vragen? Want deze

is er precies op uit dat men zich vergist of aan een dwaling ten prooi valt. Dwaling *is* echter volgens de mooie uitdrukking van de Duitse arbeidsrechtbank (zie boven) “het onbewuste gebrek aan kennis betreffende de werkelijke toedracht”. Maar zelfs een mij *bewuste* ‘onwetendheid betreffende de werkelijke toedracht’ drukt zich uit in mijn onvermogen om de juiste vragen te stellen met betrekking tot de toedracht waar het werkelijk om gaat.

## § 5. Reclame als bedrog

In onze logica van de waarheid ontbreekt het ons aan een begrip van dwaling door miskennis en niet alleen maar door eenvoudige vergissing; in onze moraalfilosofie, zelfs in die van Kant, ontbreekt het ons aan een begrip van bedrog dat zich onderscheidt van de eenvoudige leugen; ook wetgeving en rechtspraak, die zich noodgedwongen confronteren met een vorm van bedrog die niet op een eenvoudige leugen berust, hebben het moeilijk om het wezen van het bedrog te doorzien en onze ‘wilsverklaringen’ ertegen te beschermen om slachtoffer van bedriegers te worden. Dit zou *een* van de redenen kunnen zijn (hoewel niet de hoofdreden) voor de ongeremde en ongestoorde uitbreiding van twee verschijnselen die onze moderne wereld kenmerken, ja regelrecht belagen: het verschijnsel van de reclame, dat onze moderne beeldenwereld overwoekert, en dit van de alles overspoelende *informatie*, die elk ander begrip van kennis dreigt te verdringen en haar plaats in te nemen. Beide zijn bezwaarlijk te betichten van ‘arglistige misleiding’, noch in de zin van het taalgebruik van de Duitse rechtspraak noch in de zin van de hier vooropgestelde definitie van vergissing (als een van beide soorten van dwaling). Geen van beide *liegen* en evenmin kan men een van beide verwijten iets te *verzwijgen* of de ‘volledige’ mededeling van de ‘waarheid’ achter te houden. En toch voelt men zich niet ten onrechte door beide ‘op de een of andere manier’ om de tuin geleid. Inderdaad kan men op geen van beide vat krijgen door middel van het begrip van ‘logische waarheid’ zoals het hier gekarakteriseerd werd, maar alleen door middel van het begrip van ‘topische waarheid’.

Wat de reclame betreft (ter ‘informatie’, zie § 6): we zagen dat de wetgeving, in de op de rechtspraak gebaseerde commentaar, zegt: “Misleiding door *voor-*

*spiegeling van valse feiten* vraagt om gegevens van feitelijke aard, niet enkel om waardeoordelen. Reclameachtige aanprijzingen kunnen in de regel niet als redenen aangevoerd worden om de zaak aan te vechten (het staat anders als zij ook bepaalde beweringen bevatten) ...” Het ‘reclameachtige’ als zodanig onttrekt zich juridisch bij voorbaat aan de verdenking van bedrog, vermoedelijk omdat het enkel als uitdrukking van een legitiem streven naar winst opgevat wordt. En inderdaad is streven naar winst als zodanig gerechtvaardigd: wie door ‘meerarbeid’ (Marx) meer produceert dan hijzelf verbruikt om het te kunnen produceren, heeft daarmee reeds winst op het oog en is gerechtigd door ruil een reële winst op te strijken. Het streven naar winst, dat trouwens niet verheimelijkt wordt, is pas ‘bedrog’ als het van oneerlijke middelen gebruikmaakt. *Is de reclame een oneerlijk middel van streven naar winst? Weliswaar plaatst de reclame dingen (deze van de reclame namelijk) in het middelpunt van de belangstelling waarnaar zonder de reclame misschien niemand gevraagd zou hebben; maar deze handelwijze is zonder meer kenmerkend voor de markteconomie, en de bedenkelijkheid ervan is een ander verhaal.*

De reclame van leugenachtigheid betichten met behulp van het gebruikelijke waarheidsbegrip (van iets niet iets beweren dat het niet is) – dat is niet iets waardoor men er vat op zal krijgen. De reclame is altijd karig met woorden, en men zal haar, met het weinige dat ze meedeelt, bijvoorbeeld de prijs, zo goed als nooit op een leugen kunnen betrappen. – De reclame verwijten dat zij al het mogelijke – en misschien het belangrijkste – verzwijgt, levert evenmin iets op. Want weliswaar zegt de reclame over de zaak waarvoor ze reclame maakt, niet alles. Maar ze is zo duidelijk een extreem verkorte voorstelling van haar object dat zij er regelrecht toe aanzet om de handelaar om nadere informatie te vragen, en dat is juist waartoe



de reclame ons wil overhalen. – Men kan kritiek hebben op het feit dat in de reclame een zo belangrijke omstandigheid als de prijs van het aangeprezen voorwerp maar terloops vermeld wordt. Maar meestal wordt hij dan toch genoemd, dikwijls zelfs nadrukkelijk beklemtoond samen met een eraan voorafgaand ‘slechts’. En trouwens, de prijs is vooral ‘relevant’ voor de reclamemaker zelf (wiens winstvooruitzichten afhangen van de gevraagde en bekomen prijs) en niet zozeer voor de koper: de reclame voor prijzige voorwerpen wendt zich hoe dan ook alleen tot mensen met koopkracht, die ‘niet weten waar naartoe met hun geld’, of tot mensen, die maar al te graag zouden willen weten voor de aankoop van welke dingen zij iets van hun zuur verdiend loon moeten sparen.

Men komt al iets dichter bij de zaak wanneer men zich ergert over hoe de reclame geregeld de voorstelling van haar voorwerp verbindt met vooruitzichten op heerlijke landschappen, mooie vrouwen of een gelukkig familieleven. Niet dat dit onbelangrijk zou zijn, hoewel door de aankoop van een bepaald voorwerp geen enkel landschap, geen enkele vrouw mooier noch ook het familieleven gelukkiger wordt. Maar ongetwijfeld zal de eventuele koper zich niet tot de aankoop laten overhalen door het vooruitzicht eigenaar van het voorwerp in kwestie te worden, maar veeleer door het vooruitzicht op een door het bezit ervan voorgespiegeld mooier leven. De reclame maakt hier gebruik van het bedrieglijke middel dat er geenszins in bestaat een belangrijke omstandigheid te verzwijgen, maar veeleer in haar voorstelling terloops iets in te vlechten dat op vanzelfsprekende wijze met het bezit van het voorwerp verbonden is.

Toch is dat nog niet de kern van de zaak, waartoe we misschien pas doordringen als we ons vastberaden tot de vraag wenden wat eigenlijk de zaak, het object, van de reclame is, en over welke vraag het hier bijge-

volg gaat. Haar objecten zijn doorgaans in de ruimste zin van het woord *gebruiksvoorwerpen*: gebruiksvoorwerpen in de engere zin van het woord (zoals klederen, meubels, kookgerei), verbruiksgoederen (zoals voor verbruik bestemde), dingen die men verbruikt door ze te gebruiken (zoals wasmiddelen of brandstof), en tot slot 'diensten' waarvan men ook gebruik kan maken (zoals de dienstverleningen van de bank, verkeersmiddelen, restaurants, reisaanbiedingen en dergelijke.). Dat zijn dingen die de reclame zo opvallend, opdringerig, weerbarstig mogelijk op grote, bontgekleurde, schitterende afbeeldingen onder het oog wil brengen. Maar 'opvallend', 'opdringerig' of 'weerbarstig', is al dit 'tuig' volgens Heideggers mooie beschrijving (in *Sein und Zeit*, 1927, § 15) 'op zichzelf' nu uitgerekend juist *niet*. In zijn eenvoudige 'terhandenheid' verdwijnt het als het ware in zijn 'onopvallende, onopdringerige, weerbarstige' dienstbaarheid, precies doordat het zo weinig mogelijk aandacht opeist en er nauwelijks toe aanspoort het 'speciaal' te bekijken. Precies door het feit dat het leven zijn aandacht niet langer moet verspillen aan zijn 'levensmiddelen' – in de ruimste zin van het woord – maar zich integendeel kan inzetten voor het 'ter-wille-waarvan' van het bestaan – staat het tuig in dienst van een beter, van het eigenlijke, leven.

De reclame daarentegen stelt de gebruiksvoorwerpen voor als objecten van beschouwing. Maar wie zich bijvoorbeeld een wagen aanschaft, zal misschien maar eenmaal in zijn leven vlak voor of vlak nadat hij hem gekocht heeft, er om zo te zeggen plechtstatig omheen draaien en hem van alle kanten in ogenschouw nemen. Vervolgens zal hij instappen, de motor starten en wegrijden. En dan kijkt hij enkel nog naar de straat, naar de vele verkeerssignalen en naar de talrijke medegebruikers. Het voertuig laat zich des te gemakkelijker besturen naarmate de chauffeur zijn hendels en schakelaars, om nog te zwijgen van zijn 'binnenin-

richting', nauwelijks een blik moet gunnen. – Zo ook is bijvoorbeeld een vaatwasmachine het gemakkelijkste te hanteren als de huisvrouw ze alleen maar als het ware achteloos hoeft te openen, te vullen, te sluiten en met een drukknop in gang te zetten; ze zal haar aandacht eerder richten op de weerbarstige berg vuile afwas die ze zorgvuldig in de passende vakken moet schikken. Na de drukknop kan ze het toestel onachtzaam de rug toekeren en zich met andere dingen bezighouden. – Kledingstukken moeten er heel zeker goed uitzien, maar voor hun bezitters zijn ze er in de eerste plaats om ze aan te trekken en te dragen, en zelfs nog de ijdelste zal des te minder in de spiegel kijken naarmate hij zich in zijn huid en kleren beter voelt. – Ook het eten moet er smakelijk uitzien, maar toch alleen maar om de eetlust zo te prikkelen dat we ervan genieten. – Opvallend, opdringerig of weerbarstig worden al dergelijke zaken typisch genoeg pas dan (weer) als zij ons de dienst weigeren: een kledingstuk valt de drager ervan op als het niet past of niet goed zit, hoe mooi het er anders ook mag uitzien. Opdringerig staat de volgeladen vaatwasmachine voor ons als plots de elektrische stroom uitvalt. Weerbarstig noodzaakt de auto ons halverwege de wandeling terug te keren vermits we er naar terug moeten.

Zo bedriegt de reclame ons doordat ze haar objecten als schitterende pronkstukken voorstelt maar niet als datgene wat ze zijn: gebruiksvoorwerpen die er als zodanig op hun best toe bestemd zijn ons elke dag onopvallend, onopdringerig en meegevend van dienst te zijn en ons leven te vergemakkelijken door hoofd en handen vrij te maken voor die dingen waarmee het leven om zo te zeggen pas begint. *Ze poogt* ons het *leven* afhandig te maken doordat ze ons onophoudelijk verhindert de dingen rustig te gebruiken en te genieten die wij al bezitten of die voor ons moeiteloos toegankelijk zijn (zoals bijvoorbeeld openbaar vervoer of drinkwater uit de waterleiding) (en zij wendt

zich vooral tot mensen met koopkracht, dus tot bezitters).

De methode waarvan de reclame zich bedient met het oog op dit bedrog, is niet de meest voor de hand liggende: diegene namelijk die hierboven (in § 2) als de methode van de verschuiving (of van het uitstel) werd aangeduid. De reclame loochent uiteraard niet dat de dingen die ze ons wil doen kopen, in de ruimste zin van het woord gebruiksvoorwerpen zijn. Ze verzwijgt dat eigenlijk ook niet: dikwijls genoeg toont ze de voorwerpen zoals ze in gebruik genomen of geconsumeerd worden (vooral in reclamefilms: wat anders zouden die ook moeten tonen?). Natuurlijk zouden we ze om die reden, om ze in gebruik te nemen of om ze te genieten, moeten kopen. Maar de reclame maant er ons *vooreerst* toe aan ze 'eerst eens' aandachtig te bekijken en te bewonderen hoe mooi ze er als pronkstuk uitzien.

Heel zeker wordt niet iedereen door de reclame bedrogen; diegene niet die er helemaal niet aan denkt de dingen die hem van nut zijn direct door andere – min of meer gelijkaardige – te vervangen; ook diegene niet die er helemaal niet aan denkt de aangeprezen dingen te kopen met het doel ze in gebruik te nemen maar *zichzelf* met de voorstelling bedriegt door het bezit van deze dingen groot opzien te wekken en prestige te verwerven, zoals trouwens de reclamebeelden zelf dat willen. Maar daar vergist hij zich gewoon. Want wanneer een gebruiksvoorwerp dat men bezit minstens – letterlijk – aan *buitenstaanders* een beeld kan bieden dat van dezelfde soort is als zijn afbeelding op de reclameprent, dan betreft het gewekte opzien en het dikwijls verbluffende prestige toch niet de bezitter (zo weinig als bij het zien van het reclamebeeld), maar juist alleen het aandachtig bekeken, opvallende voorwerp zelf. De dorpsjongens omzwermen de sportieve slee van het beroemde automerk, niet het jonge heer-

Reclame als bedrog

tje of de jongedame die er zo pas is uitgestapt. En dat *verzwijgt* de reclame natuurlijk zo goed als ze maar kan als een niet onbelangrijke omstandigheid.

## § 6. Informatie als bedrog

Een tweede fenomeen van onze moderne wereld, de alles verslindende en onze wereld van de kennis overpoelende *informatie*, lijkt op het eerste gezicht het uiterste tegendeel van het fenomeen van de *reclame* te zijn. De reclame werkt met een uiterst beknopte voorstelling van haar object, de stroom van informatie breidt zich onoverzienbaar eindeloos uit. De reclame accentueert op onredelijke wijze *een* – onbelangrijk – aspect van haar object, de informatie breidt zich mateeloos uit, zowel over onbelangrijke als over belangrijke zaken. Belangrijk of onbelangrijk, het is alles om het even, alles wordt op hetzelfde niveau geplaatst in een enkele onopvallende onverschilligheid. Maar zoals al opgemerkt: juist door de volstrekt duidelijk tot het uiterste beknopte voorstelling van haar object zet de reclame er regelrecht toe aan om naar alle maar denkbare ‘verdere’ informatie over dit object navraag te doen. En zoals nog zal moeten worden aangetoond bedriegt de informatie uiteindelijk op een volkomen gelijkaardige wijze als de reclame; daarbij nog abstractie gemaakt van het feit dat ook informaties – zowel in de vorm van allerlei drukwerken als in de vorm van allerhande films op beeldschermen (het onderscheid is niet zo groot) – niet minder dan de objecten van de reclame verkocht en gekocht willen worden.

Ongetwijfeld wekt de informatie bij elkeen die ernstig om *iets* bezorgd is, vooreerst vooral ergernis op door haar pure, onoverzichtelijke *massa*, haar oeverloze stroom, waarin men dreigt te verdrinken. Men weet nauwelijks hoe en waar men informatie zou kunnen zoeken die men misschien wel nodig zou kunnen hebben. Heeft men niet reeds bij voorbaat informatie nodig over hoe en waar bepaalde informatie gezocht

moet worden, informatie over *deze* informatie, en zo altijd door?

Bovendien komt de reusachtige massa informatie vooral tot stand doordat zij niet alleen over zogenaamde ‘harde’ feiten informeert maar ook over de massaal verspreide *meningen* over deze ‘harde’ feiten, die eveneens ‘feiten’ zijn. Deze informatie moet evenwel verwarring stichten, vermits de meningen elkaar van nature tegenspreken of op nog minder doorzichtige manier gewoon van elkaar verschillen. Maar zelfs de vermeende ‘harde’ feiten kunnen elkaar tegenspreken of zelfs van elkaar verschillen, naargelang de ‘bron’ waaraan ze ontleend werden, bron die eveneens vermeld moet worden; wat de verwarring die de informatie veroorzaakt, compleet maakt.

Zoals al bleek uit wat gezegd werd, krijgt men op de verwarrende massa informatie niettemin geen vat door er een leugen, een verzwijging of überhaupt een achterhouding van de ‘volle en gehele waarheid’ in te vermoeden. De informatie informeert alleen over onbetwistbaar vaststaande feiten, zij het ook in de vorm dat dit en dat onbetwistbaar vaststaat volgens deze of gene bron, volgens deze of gene mening (onbetwistbaar volgens deze of gene bron, volgens deze of gene mening – of volgens deze of gene bron of mening onbetwistbaar?). Ze verzwijgt niets, ook niet de meest afwijkende mening, als zij maar verspreid of toch minstens vaststelbaar is. En haar – ons in verwarring brengende – volledigheid is werkelijk haar levenselement.

Toch naderen we de kern van de zaak pas als we, zoals al in het geval van de reclame, vastberaden vragen naar het object van alle informatie. Informatie is geen kennis die andere kennis dreigt te verdringen en de plaats ervan in te nemen, ze is niet meer of niet minder dan *bekendmaking* met *bekende* antwoorden

op reeds gestelde en reeds beantwoorde vragen (van de kant van de 'geïnformeerden': *bekendheid* met bekende antwoorden op bekende vragen). Nu is elke *inlichting* over het (bekende) antwoord op een vraag, of dit antwoord zelf, alleen *juist* in een juiste verhouding *tot* de gestelde vraag. Wanneer iemand alleen maar vraagt hoe laat het is, dan is '3 x 3 = 9' geen juist antwoord, hoewel dit antwoord als een juiste informatie beschouwd kan worden. De informatie *bedriegt* door onafgebroken de eenvoudige maar niettemin toch niet onbelangrijke toedracht te versluieren dat inlichtingen maar zoveel waard zijn als hun geschiktheid om op gestelde vragen een antwoord te geven dat is.

Zij doet dit inderdaad in de eerste plaats door haar pure massaliteit die de *grenzen* niet laat zien waaraan zij bij al haar volledigheid ophoudt: precies de beperking van haar inlichtingen tot de *bekendmaking* met behulp van bekende antwoorden op reeds *gestelde* vragen. Zij 'leeft' ervan dat al deze vragen gesteld *werden*, namelijk *vooraleer* ze beantwoord konden worden, maar dan ook werkelijk een antwoord gevonden *hebben*. Maar wanneer *nieuwe* vragen, waarop het antwoord nog niet bekend is, tot de informatie gericht worden, worden ze door haar ofwel gewoonweg *afgewezen*, ofwel *afgescheept* met bekende antwoorden – op *andere* vragen. Omgekeerd kan het heel zeker zo zijn dat het antwoord op een *nieuwe* vraag werkelijk allang bekend is, maar tot op heden niet *gekend* was als het antwoord op *die* vraag, maar enkel en alleen bekend was als het antwoord op een *andere*, eerder gestelde vraag. In dit geval *beschikt* de informatie dus over een antwoord op de nieuwe, haar tot dan onbekende vraag; maar ze kan het niet *geven*, juist omdat haar dit antwoord alleen maar bekend is als het antwoord op een al lang eerder gestelde vraag. Ondertussen zijn de meeste kennisvragen precies van deze aard: navraag doen naar datgene *wat* men eigenlijk



weet – met behulp van datgene wat men misschien allang reeds weet. Maar juist daarvan kan – of wil? – de informatie niets weten.

Zo is alle informatie fundamenteel *conservatief*, hoe modern ze zich ook laat aanzien en hoe *onvermijdelijk* zij ook steeds ‘up to date’ is. Doordat ze tegenover elk streven naar kennis de (in de zin van Heidegger) ‘weerbarstige’ massa plaatst van alles en nog wat dat allang of inmiddels bekend is en de weg ernaar eigenlijk verspert, is ze in de grond *kennisvijandig*. Dat geeft haar een boosaardig karakter dat haar verleiding tot de miskennis van de verhouding van vraag en antwoord als bedrog bestempelt. Precies zoals het procedé van de reclame is haar procedé dat van het *uitstel* (of van de verschuiving). De informatie ‘loochent’ helemaal niet dat zij, enerzijds, de kennis van dienst moet zijn, maar haar, anderzijds, ‘vaak’ *voorlopig* verhindert, maar het komt er nu eenmaal op aan om al wat al bekend is *voorlopig* volledig ter kennis te nemen en in vele gevallen *voorlopig* nog uitblijvende informaties af te wachten, vooraleer men zich ernstig tot de vragen van de kennis kan wenden. –

Om wat gezegd werd toch aan minstens *een* voorbeeld te verduidelijken: de economische toestand van een land pleegt men sinds jaar en dag te meten aan de omvang en de groei van zijn ‘bruto binnenlands product’ (vroeger: van het ‘bruto sociaal product’); d.w.z. van de totale waarde van de in dit land in de loop van het jaar (of ook van een kwartaal enz.) geproduceerde goederen en geleverde diensten. Daarover worden doorlopend statistieken opgesteld (o.a. door de ‘Organisatie voor Economische Samenwerking en Ontwikkeling’ van een aantal rijkere landen, genaamd ‘OESO’). Er is bijgevolg overvloedig informatie voorhanden (hoewel de desbetreffende publicaties een bom geld kosten). Nu zou echter iemand op de gedachte kunnen komen te vragen naar de omvang, de

groei – of ook de inkrimping – van het *netto* binnenlands product (resp. netto sociaal product) van verschillende landen, d.i. van het bruto product na aftrek van de zogenaamde ‘afschrijvingen’, preciezer gezegd, na aftrek van de alleen maar ter wille van de vervanging van verbruikte of verouderde of als verouderd beschouwde investeringsgoederen door nieuw geproduceerde ‘goederen’ (vooral machines en complete fabrieken). De vraag zou wel eens niet onbelangrijk kunnen zijn, vermits misschien alleen *haar* beantwoording een beeld vermag te geven van de werkelijke samenstelling van het binnenlands product en van de ‘reële’ groei (of van de reële inkrimping) ervan; *het* deel van het bruto product dat er alleen toe dient om volkomen tot schroot gemaakte industriële installaties door nieuwe te vervangen, levert geen ‘reële’ groei; en hoe groter zijn aandeel in het totale binnenlands product des te minder blijft er over voor de productie van gebruiksgoederen en voor de levering van andere prestaties. Toch worden er over de ‘ontwikkeling’ van het netto binnenlands product van onze landen klaarblijkelijk – volgens mijn ervaring – geen statistieken opgesteld, en de desbetreffende vraag wordt gewoon afgewezen of afgescheept met de beschikbare informaties over – het *bruto* binnenlands product van de verschillende landen.

Dit echter niet eens *helemaal* ten onrechte; want in de statistieken over de omvang en de groei van het bruto binnenlands product plegen de ‘afschrijvingen’ als een bestanddeel van het bruto product mee vermeld te worden. Zo zijn inlichtingen over het netto product in de informatie mee ‘ingevlochten’ en zou de onvriendelijke vraagsteller de cijfers over het netto product zelf kunnen uitrekenen door de ‘afschrijvingen’ van het bekende bruto product af te trekken. Als hij dit echter zou doen, aangezien de informatie hem in de steek laat, zou hij al snel tot het volgende verbazend resultaat komen (ik spreek in de conjunctief, hoewel

uit eigen ervaring): uitgerekend in de *rijkste* landen is het aandeel van het netto binnenlands product verreweg *geringer* dan in armere landen, het krimpt zelfs in de rijke landen en neemt in de armere landen eerder nog toe. Daarmee bewijst de in de informatie over het bruto binnenlands product alleen maar ingevlochten inlichting over de ‘afschrijvingen’ haar relevantie voor een ‘realistische’ beoordeling van de ‘natuur en de oorzaken van de rijkdom van naties’ (naar de titel van Adam Smiths hoofdwerk) in onze moderne tijd. Rijkdom verwerft een land niet door de omvang en de groei van zijn productie van gebruiksgoederen en van de levering van prestaties voor zijn inwoners, maar door een voordelige buitenlandse handel dankzij onophoudelijke investeringen in ‘moderne’ productie-eenheden met een verhoogde productiviteit (dankzij de verhouding van de massa van de productie tot de vereiste inzet van arbeid). De heersende informatie laat haar conservatieve grondtrek (in dienst van de gangbare inschatting van de economische vooruitgang) zien door deze belangrijke omstandigheid weliswaar niet ronduit te loochenen maar toch onophoudelijk te verheimelijken en daardoor de weg te versperren naar het inzicht dat in onze moderne manier van economie bedrijven de rijkdom alleen verworven wordt ten koste van de verarming van anderen.

En terloops: wie zou dergelijke ‘informatie’ over het wezen of het onwezen van onze moderne wijze van economie bedrijven in een filosofische verhandeling over de vraag van de topica gaan zoeken? Maar dit voorbeeld is hier, zoals eerder het voorbeeld van de reclame, geenszins willekeurig gekozen. De rol van beide in onze moderne wereld is misschien wel het gevolg van de verwaarlozing van de vraag van de topica op het gebied van ons moderne weten, en de gelegenheid om die vraag opnieuw te stellen of zelfs voor het eerste ernstig te stellen.

## § 7. Vergissing en miskennis

Maar genoeg nu over leugen en bedrog. Dat wij ons in iets vergissen omdat wij moedwillig belogen worden of een zaak miskennen omdat we kwaadwillig bedrogen worden, is binnen het ruime gebied van onze vergissingen en miskenningen toch alleen maar uitzondering. Het werd hier enkel ter sprake gebracht omdat wij het gevoeligste zijn voor vergissingen als gevolg van een leugen, en vooral voor miskenningen als gevolg van een bedrog; en omdat zich de leugen verhoudt tot de vergissing zoals het bedrog tot de miskennis en omdat leugen en bedrog zich tot elkaar verhouden zoals vergissing en miskennis; namelijk zo dat een vergissing weliswaar oorzaak kan zijn van een miskennis, maar dit in een tweevoudige betekenis niet moet zijn: we kunnen ons in heel wat vergissen zonder daarom de zaak die ter discussie staat 'in de kern' te miskennen; en een miskennis kan andere oorzaken hebben die niet alleen maar andere soorten van vergissing zijn.

Boven (in § 2) werd deze verhouding aan de hand van het voorbeeld van leugen en bedrog weergegeven in een overzicht over een achttal verschillende 'methoden van bedrog'; nu moet zij hier analoog weergegeven worden voor het meer algemene geval van vergissing en miskennis in een overzicht over acht min of meer duidelijk van elkaar onderscheidbare oorzaken van miskennis. Het zou op het eerste gezicht natuurlijk nog kunnen lijken dat de bovengenoemde 'methoden van bedrog' alleen maar overeenkomstige variaties zijn van even zoveel bronnen van mogelijke dwalingen zonder meer. In het geval van de vergissing, zoals in het geval van het belogen worden, is men heel zeker het slachtoffer van een dwaling, namelijk precies van het soort dwaling dat boven als 'verging' aangeduid werd, ook als men zich vergist

betreffende iets onbelangrijks of moedwillig misleid werd. Maar zowel in dit geval als in alle andere zijn wij dan en alleen dan het slachtoffer van een dwaling van de aard van de *miskening* als het voor de *zaak* in kwestie *belangrijke* omstandigheden zijn met betrekking waartoe wij ‘ons bedriegen’ of kwaadaardig bedrogen worden.

Een van de beschuldiging van anderen die ons beliegen en bedriegen gezuiverd overzicht :

I. Miskening ten gevolge van het verbergen van belangrijke omstandigheden.

1. Miskening door vergissing: objecten van zintuiglijke waarneming zien er dikwijls anders uit dan ze zijn; of dat nu is ten gevolge van uiterlijke omstandigheden (bijvoorbeeld licht en duisternis of in het geval van ‘optisch bedrog’), of van onze eigen lichamelijke conditie (bijvoorbeeld warmtegevoel als gevolg van onderkoeling). Ook verbanden die wij alleen in de overdrachtelijke zin van het woord kunnen ‘zien’ (bijvoorbeeld het verband conditie en geconditioneerde, oorzaak en gevolg, wisselwerking), zien wij dikwijls genoeg niet zoals ze zijn. In beide gevallen vergissen wij ons, hebben we het mis voor, en verkeren we telkens in een soort dwaling die zo pas als vergissing aangeduid werd. Maar alleen wanneer de omstandigheden waarover wij ons vergissen, voor de zaak belangrijk zijn – en van grote betekenis zijn voor elke zaak, zoals al gezegd, bijvoorbeeld haar oorzaken en voorwaarden – veroorzaakt een dergelijke vergissing bovendien een miskenning en bevinden we ons dan ook in deze zin in een dwaling. Wanneer wij ons alleen maar vergissen – zowel met betrekking tot een waarneming als met betrekking tot het verstand

– over onbelangrijke omstandigheden, is het beslist mogelijk dat wij, ondanks de vergissing, een soort dwaling dus betreffende deze omstandigheden, de ‘kern’ van de zaak, het ‘wezenlijke’ eraan, geenszins miskennen. Vergissing is enkel en alleen een *mogelijke* oorzaak van miskenning, zoals zopas gezegd werd, in de dubbele betekenis van de uitdrukking: een vergissing *kan* een miskenning veroorzaken, maar moet dat niet; en een miskenning kan ‘mogelijkerwijze’ andere oorzaken hebben dan een vergissing. Grof gezegd: om een zaak werkelijk te *kennen* als wat ze is, kunnen we beslist enkele dwalingen van de soort van de vergissing om zo te zeggen op de koop toe nemen.

2. Miskening doordat iets gewoon verborgen is: een veel verder reikende oorzaak van miskenningen dan de ‘grove’ vergissing is te zoeken in het gewoon verborgen zijn van velerlei omstandigheden; een ‘gewoon’ verborgen zijn, voor zover daarbij niet eens de schijn moet meespelen dat iets iets is dat het niet is. Wat onze zintuiglijke waarneming betreft leven wij voortdurend in een enge ‘horizon’ (Grieks voor ‘inperking’, ‘begrenzing’). Van op de stoel waarop ik zit, zie ik niet eens alles wat zich tussen mijn vier muren bevindt, en, aangezien het nacht is, zie ik nauwelijks meer vanuit mijn venster. Ook overdag zie ik door het venster niet wat zich in de tegenoverliggende huizen bevindt en afspeelt, om nog te zwijgen van wat achter deze rij huizen ligt. Ook mijn herinnering aan wat ik toch even tevoren waargenomen heb, is eerder fragmentarisch, om nog te zwijgen van mijn verwachting of zelfs inbeelding. Een gelijkaardige horizon beperkt ook mijn inzicht in samenhangen die ik alleen met mijn verstand kan vatten, deels juist ten gevolge van de be-

perktheid van mijn zintuiglijke horizon, deels omdat vele dingen mij om de meest uiteenlopende redenen nooit te denken gegeven hebben. In geen van deze gevallen vergis ik mij, ik beschouw niet iets voor wat het niet is; het 'raakt' me eenvoudig niet, omdat het voor mij verborgen blijft. En toch kunnen zich onder al die verborgen zaken belangrijke omstandigheden verbergen, die, wanneer ze me ontgaan, mij een zaak doen miskennen.

Merkwaardig is wel dat noch de horizontale beperktheid van onze zintuiglijke waarneming noch die van ons verstandelijk nadenken ons verhinderen om een 'onverstoorbaar', 'goed' leven te leiden, ja dat zij haast noodzakelijke voorwaarde voor dergelijk leven lijkt te zijn. Maar zo ook moeten wij, om een zaak werkelijk te kennen als datgene wat zij is, er bijvoorbeeld niet naar streven dat ons geen enkele omstandigheid die deze zaak – en andere zaken – betreft, ontgaat (wat toch onmogelijk is), maar alleen dat het belangrijke voor ons niet verborgen blijft; meestal samenhangen die wij alleen met het verstand kunnen vatten.

II. Miskennen ten gevolge van de onopvallendheid van belangrijke omstandigheden.

3. Miskennen door onbeduidendheid: We kunnen een zaak echter ook miskennen, hoewel wij ons helemaal niet vergissen over de voor haar belangrijke omstandigheden die ons trouwens ook niet zonder meer verborgen blijven, alleen maar doordat wij ze weliswaar waarnemen of er ons op een andere manier van bewust zijn, maar haar *belangrijke betekenis* niet vatten. Daarvan is de eerste oorzaak dat velerlei zaken en omstandigheden weliswaar binnen onze zintuiglij-

ke en geestelijke horizon aan het daglicht treden, maar alleen aan de rand ervan en door de afstand tot iets onopvallends verkleind; zoals over het algemeen zelfs de grootste voorwerpen bij grote afstand als de kleinste kunnen verschijnen. (Zo verschijnen ver van ons verwijderde reusachtige melkwegen ons aan de hemel als minuscule lichtpunten.) Maar ook ons eigen lichaam verschijnt ons meestal (wanneer we gezond zijn) alleen aan de rand van onze zintuiglijke horizon, en zo ook, in zekere mate in het verlengde hiervan, het 'tuig', dat ons onopvallend 'ter hand' is (waarvan in § 5 sprake was); en zo zijn er trouwens in onze onmiddellijke nabijheid ook de vele 'kleine dingen' die we wel waarnemen maar zonder dat we er ook maar enigszins acht op slaan. (Zo is er in mijn kamer een scheur in het behang die ik gewoonlijk 'nauwelijks' waarneem maar waarachter zich vermoedelijk een barst in de muur 'verbergt' die voor mijn woonomstandigheden misschien wel van niet onbelangrijke betekenis is – en die de barst toch te kennen geeft.) Wat gewoonlijk ver van mij verwijderd is, heb ik misschien voordien ooit eens van nabij of van op kortere afstand waargenomen, ook, wat precies door zijn nabijheid slechts als iets gerings aan het daglicht treedt, wel eens nauwkeurig bekeken, maar mijn herinnering eraan verbleekt, mijn verwachting wordt onbepaald, mijn verbeelding kleurloos. Met wat zintuiglijk verwijderd is, correspondeert op verstandelijk vlak het 'veraf liggende' ('wie had daar nu aan gedacht') en met het nabij gelegene het 'vanzelfsprekende', waarvan ik mij weliswaar beslist bewust ben maar waaraan ik bijna nooit denk, precies vanwege zijn onopvallende 'vanzelfsprekendheid'. Wanneer het voor een zaak belangrijke omstandigheden zijn die ik vanwege hun mi-



nieme verschijning op deze manier over het hoofd zie, dan zal ik de zaak waar het om gaat miskennen, ook al neem ik deze omstandigheden beslist waar of ben ik er mij in ieder geval van bewust.

Men zou nu misschien kunnen denken dat dergelijk 'over het hoofd zien' toch nogmaals een soort vergissing is; men zou zich vergissen doordat men een 'eigenlijk' belangrijke omstandigheid voor onbelangrijk hield. Maar het is niet zo dat wij een 'eigenlijk' belangrijke omstandigheid als onbelangrijk zouden 'beschouwen' of haar zelfs voor onbelangrijk zouden 'verklaren', maar wel dat wij haar eenvoudig vanwege haar onopvallende verschijning nauwelijks waarnemen en al helemaal niet in overweging nemen.

4. Miskenning door verwardheid: We miskennen een zaak echter toch niet alleen doordat zij voor ons volkomen verborgen blijft of doordat zij alleen maar aan de rand van onze horizon verschijnt, maar zelfs dan wanneer zij in het centrum van onze horizon verschijnt, maar zo *vervaagd, verward en vermengd* met min of meer onbelangrijke omstandigheden dat wij niet in staat zijn haar ervan te onderscheiden. Dit geldt reeds op het vlak van onze waarneming; en in de herinnering, de verwachting en de verbeelding vermengt zich wat voorheen (misschien) werd waargenomen dan ook nog met wat tegelijk actueel waargenomen wordt, zoals dit ook vermengd wordt met wat herinnerd, verwacht en ingebeeld wordt. Ook op het vlak van ons verstand raken dikwijls genoeg samenhangen van groot belang verward met min of meer onbelangrijke andere. Zo kan iets steeds alleen of toch vooral in pure begeleidende omstandig-

heden optreden zonder dat men er de oorzaak of ook maar een voorwaarde van het verschijnsel in moet zoeken.

Of nog anders bekeken: niet alleen worden allerlei ‘perspectivisch’ gegeven zaken alleen maar op verwarde wijze *zichtbaar*, maar de dingen *zijn* ook ‘concreet’, dit wil letterlijk zeggen: met elkaar ‘vergroeid’: de meeste dingen staan of liggen, of groeien of bewegen zich op de aarde; bijna elk ding beroert een ander ding; vormen, kleuren en ‘inhouden’ zijn niet van elkaar te scheiden, het visuele is verbonden met geluiden, geuren, smaken en met het tastbare. Dikwijls kunnen wij ons aan deze concrete wirwar van misschien belangrijke en allerlei onbelangrijke zaken alleen maar onttrekken door het veel versmade middel van de ‘*abstractie*’, en dit kan wel niet zonder daarbij ons verstand te gebruiken: we stellen ons zo goed mogelijk als gescheiden voor wat ‘concreet’ samen optreedt en we keren ons van het ene af en kijken naar het andere. Maar vermits het ‘concrete’ ons hierbij geen aanknopingspunten meer biedt, gebeurt het dikwijls genoeg dat wij in de abstracte voorstelling afzien van het ‘wezenlijke’, en juist alleen nog maar kijken naar het onwezenlijke; een soort miskenning die dus zelf haar grond heeft in het ‘concrete’ karakter van de ‘werkelijkheid’.

5. Miskenning door bijkomstigheid: Tot slot kunnen ons ook belangrijke omstandigheden ontgaan die ons beslist – minstens voor een ogenblik – duidelijk genoeg voor ogen staan (of stonden), namelijk eenvoudigweg doordat zij *ten ondergaan* in een pure massa van de meest verschillende en onverschillige ‘indrukken’. Dat is vooral het geval wanneer wij ons bewegen, en

des te minder te vermijden naarmate we ons sneller en verder voortbewegen. Aangezien onze horizon zich met onze beweging bestendig verschuift, staan we in steeds nieuwe horizons: wat zonet nog in het middelpunt van onze waarneming stond, schuift op naar de rand en verdwijnt, wat achter onze horizon lag of alleen aan zijn rand verscheen, wordt op de voorgrond geplaatst, om terstond weer te verdwijnen, en het verschijnt alles maar *in het voorbijgaan*, als was niets van grote betekenis. Onze herinneringen (ook verwachtingen en inbeeldingen) vormen een gelijkaardige, hoewel meestal haast stagnerende massa, waarin belangrijke dingen die wij misschien ooit waargenomen hebben, dreigen ten onder te gaan. (*Informatie* is eigenlijk alleen maar dergelijke opeengestapelde massa van herinneringen van anderen.) Wat hiermee op verstandelijk vlak correspondeert, wordt mooi veraanschouwelijkt door een goede detectiveroman: hij stelt ons in kennis van een massa van verbanden, waaronder de ‘wezenlijke’ die de lezer maar moeizaam kan onderscheiden van de alleen maar bijkomstige. (Het is natuurlijk de bedoeling van de roman om op deze manier de zaak ‘spannend’ te maken.) Zo ook overkomt het een secure geleerde al vlug zo veel verbanden van een verschijnsel te ‘zien’ dat het hem uiteindelijk bijna onmogelijk wordt om het belangrijke van het onbelangrijke te onderscheiden.

### III. Miskennen ten gevolge van het gebrekkig ingaan op belangrijke omstandigheden.

6. Miskennen door gebrek aan betrokkenheid: Maar het gebeurt ook dat omstandigheden die voor een zaak belangrijk zijn – zowel met be-

trekking tot een waarneming als met betrekking tot het verstand – ons duidelijk voor ogen staan maar wij de zaak niettemin nog altijd miskennen, omdat wij op de omstandigheden niet ingaan en wel omdat we denken dat de zaak zelf ons ‘niet aangaat’, ‘niet onze zaak’ is. We nemen dergelijke belangrijke omstandigheid waar maar we kijken er van weg, wij denken eraan, maar we denken aan iets anders *om* niet ‘bij de zaak betrokken’ te geraken. Nu kan het heel zeker zijn dat de betreffende zaak mij werkelijk niet aangaat, in ieder geval niet mij alleen maar ook (vele) anderen, of zelfs alleen maar anderen en niet mijzelf. Maar dit verandert niets aan het feit dat ik de zaak misken wanneer ik er niet op inga, hoewel de omstandigheden, ‘die een groot verschil maken’, mij misschien duidelijk voor ogen staan. Mijn dwaling zal er in dit geval in de regel in bestaan dat ik reeds misken dat de zaak mij heel zeker aangaat, al was het maar omdat *ik* de voor de zaak belangrijke omstandigheden waargenomen of overwogen heb. Wanneer de ter discussie staande zaak van enig gewicht is, valt de verantwoordelijkheid steeds terug op diegene die inzicht verworven heeft in de voor de zaak belangrijke omstandigheden.

7. Miskening door uitstel: Het gebeurt ook dat de voor een zaak belangrijke omstandigheden – zowel met betrekking tot de waarneming als met betrekking tot het verstand – ons niet alleen duidelijk voor ogen staan maar dat wij er zelfs door geraakt worden en beslist van plan zijn om er ons vervolgens vastberaden mee in te laten; maar dat wij ons juist vanwege het belang van de zaak ‘voorlopig’ grondig willen voorbereiden, dat wij ‘om te beginnen’ de waargenomen of overwogen belangrijkheid van de begrepen omstandigheden nog eens nauwgezet willen

controleren en nagaan of niet ook nog andere belangrijke omstandigheden meespelen; dit alles om het verkregen inzicht in de belangrijke omstandigheid niet lichtzinnig op het spel te zetten en er veeleer 'om te beginnen' nauwgezet zekerheid over te verkrijgen. Wij stellen het uit om ons ernstig met de zaak in te laten ten overstaan van de begrepen belangrijke omstandigheid, en zo volharden wij 'consciëntieus' in onze vorige miskenning van de zaak.

8. Miskenning door inconsequentie: Het komt tot slot vaak genoeg voor dat wij voor een zaak belangrijke omstandigheden waarmee we geconfronteerd worden helemaal niet als het ware verwaarlozen omdat de zaak (naar we menen) ons niet aangaat, dat we evenmin uitstellen om ons met haar in te laten met de bedoeling dat zo nauwkeurig mogelijk te doen, dat we veeleer door deze omstandigheden geraakt en bewogen worden en van plan zijn om ons met de zaak onverwijld in te laten, dat wij echter in ons geraakt zijn als verlamd op die omstandigheden en op die zaak zelf wezenloos staren en het ons aan moed ontbreekt om uit het gekende de consequenties te trekken, en wij zo, ondanks ons inzicht in de belangrijke omstandigheden, de zaak niettemin miskennen. Het wordt mij bijvoorbeeld duidelijk dat ik mijn laatste levensjaren tegemoet ga (een voor mijn leven belangrijke omstandigheid), ik laat mij er heel zeker mee in, maar het ontbreekt mij aan moed om uit het besef van die belangrijke omstandigheid de nodige conclusies te trekken.

Hier moet nog het volgende aan toegevoegd worden: Enkele van de zo pas volgens hun oorzaken onderscheiden vormen van miskenning zijn niet zonder verwantschap met fenomenen die van elders bekend

zijn. Zo heeft wat hier als vormen van 'miskenning ten gevolge van een gebrekkig ingaan op belangrijke omstandigheden' beschreven werd, veel weg van wat doorgaans 'zelfbedrog' en in de taal van de psychoanalyse 'verdringing' genoemd wordt. 'Zelfbedrog' zet echter, zoals elk bedrog, niet enkel kwaadwilligheid voorop (wat in het geval van zelfbedrog alleen de boze wil van een deel van mezelf jegens een ander stuk van mezelf kan zijn), maar ook dat het 'tegen beter weten in' geprobeerd wordt. En wanneer dit 'beter weten' zich staande houdt, mislukt het zelfbedrog. Maar wanneer dergelijk 'beter weten' ontbreekt, is het vermeende 'zelfbedrog' niet langer 'bedrog', maar, als men wil, enkel nog loutere 'verdringing'; en de aangevoerde vormen van 'miskenning ten gevolge van een ontbrekend ingaan op belangrijke omstandigheden' geven dergelijke 'verdringing' inderdaad mischien wel te kennen.

De in eerste instantie op de voorgrond geplaatste mogelijkheid om een zaak te miskennen ondanks de vergissing omtrent allerhande (onbelangrijke) omstandigheden, is verwant met *ironie*. Ironie uit zich bijvoorbeeld in de uitspraak: 'Prachtig weer', terwijl er een koude wind waait en het regent. Maar het ontbreekt de ironie aan de kwade bedoeling om ons te misleiden en te bedriegen, ze wil ons veeleer afwenden van het 'onwezenlijke' (of het nu regent of de zon schijnt) naar iets anders, meer 'wezenlijks'. Zo is, zoals men gezegd heeft, de ironie het levenselement van de *roman*. Hij vertelt allerhande zaken die met geen enkele werkelijkheid overeenstemmen; maar daarmee kan en wil hij juist aandacht vragen voor omstandigheden die voor ieders leven belangrijk zijn, los van de juistheid van de bijkomstige omstandigheden die voor de rest romanesk aangenomen worden.

De in het tweede tot en met het vijfde punt boven op de voorgrond geplaatste gevallen van mogelijke 'mis-

kenning ten gevolge van de onopvallendheid van belangrijke omstandigheden' zijn verwant met de *satire*. Ook de satire gaat in de regel uit van onvervalste feiten en samenhangen (ongetwijfeld soms ook van alleen maar voorgespiegelde feiten) in een confrontatie met een groteske miskenning die best met al dergelijke juiste vaststellingen verenigbaar is. Ook het theatrale drama bezit dergelijke satirische karakteristiek; het stelt de tragische gevolgen voor ogen van een op een waan gebaseerd gedrag van de aard van de miskenning.

In al deze gevallen is het *kernpunt* dat wij, ook zonder ons te vergissen, het gevaar lopen een zaak te miskennen als ons voor de zaak belangrijke omstandigheden ontgaan (hoewel dit af en toe ook op basis van een vergissing kan). Dan is in al deze gevallen de *kernvraag* echter om *welke zaak* of om *welke vraag* het überhaupt, of veeleer telkenmale, gaat; want zoals al gezegd, 'op zichzelf' is alles of is niets belangrijk of onbelangrijk. En vermoedelijk zijn we er steeds op aangewezen om reeds bij voorbaat te weten wat eigenlijk telkens de vraag of de zaak is waar het om gaat, om ook maar belangrijke en onbelangrijke omstandigheden uit elkaar te kunnen houden en om desnoods naar belangrijke omstandigheden te kunnen uitkijken die we moeten kennen omdat anders de zaak het gevaar loopt miskend te worden.

## § 8. Interpretatie als vraag van topische waarheid

De vraag van de topische waarheid stelt zich echter niet alleen maar wanneer we niet door anderen bedreven willen worden of überhaupt zelf een zaak niet willen miskennen, maar ze is zelf een kennisvraag. En wel is de kenniswijze, waarop men het minste 'vat krijgt' met behulp van een begrip van puur 'logische waarheid' en die het meeste nood heeft aan een begrip van 'topische waarheid', de *interpretatie*. Strikt genomen is een interpretatie nooit 'waar' of 'vals' (of ook 'verkeerd'), in de zin namelijk van juistheid of vergissing, maar altijd enkel een 'goede' of een 'slechte' interpretatie, en wanneer ze goed is, misschien 'treffend', 'geldig', en in deze zin 'voortreffelijk' – een interpretatie die niet 'naast de kwestie' is.

Een interpretatie kan weliswaar 'onjuist' zijn, doordat zij zich vergist wat betreft de auteur van een tekst, het ogenblik waarop hij is ontstaan of zelfs wat zijn oorspronkelijke taal betreft, doordat zij de tekst onjuist citeert of zelfs in tegenspraak is met wat in de tekst uitdrukkelijk wordt gezegd (wanneer het object van de interpretatie bijvoorbeeld een 'tekst' is); andere interpretaties kan men dergelijke verwijten *niet* maken. Maar *geen enkele* interpretatie is 'waar' in de zin van de volmaakte overeenstemming met de tekst die eraan ten grondslag ligt: elke interpretatie kort de tekst in door er alleen maar een selectie van fragmenten uit te citeren en rukt onontkoombaar *alle* citaten uit hun verband, verbindt ze anders met elkaar dan ze in de tekst met elkaar verbonden (of van elkaar gescheiden) zijn, voegt er 'verbindende' teksten (van de interpretator) tussen die niet tot de tekst behoren, plaatst vele zaken uitdrukkelijk op de voorgrond die in de tekst maar terloops gezegd worden (of in elk geval lijken gezegd te worden), ja verwaarloost totaal een en ander van wat in de tekst integendeel nadruk-



kelijk op de voorgrond geplaatst wordt (of lijkt geplaatst te worden). Om volledig met de tekst overeen te stemmen zou zij moeten ophouden interpretatie te zijn en zich tot pure informatie herleiden, d.w.z. zich beperken (of zich verstouten) tot pure woordelijke onverkorte weergave van de tekst in facsimile zonder welke verdere toevoeging ook (hoewel misschien bovendien aangevuld door de even woordelijke weergave van alle al verspreide interpretaties van de tekst, juiste of valse, goede of slechte, geldige of naast de kwestie zijnde – voor de informatie levert dat niets op, zie § 5).

Men zou het vermelde procédé van interpretatie moeiteloos kunnen onderbrengen in een opsomming van methoden, analoog met de boven (in § 2) opgesomde ‘methoden van bedrog’ of met de boven (in § 7) op een rij gezette ‘oorzaken van de miskenning’. (Ik ga hier zo’n derde lijst niet opstellen.) Het grote *verschil* is ‘alleen’ dat het de bedoeling of toch de taak van de interpretatie is om, in tegenstelling tot bedrog en miskenning, een zaak of vraag voor ogen te stellen door het *op de voorgrond plaatsen* van omstandigheden die er *belangrijk* voor zijn en door de *verdringing* van alles wat er *onbelangrijk* voor is en zich oppervlakkig aan ons opdringt (door weglating, inkorting, marginalisering, loutere invlechting, loutere toegeving, door naar het einde te verplaatsen of door louter bij het begin ‘op de voorgrond te plaatsen’). (Terloops gezegd, bij de interpretatie is de kwaadwilligheid van het bedrog haast altijd ver weg; zoals de interpretatie zich ook verzet tegen de normale passiviteit van onze miskenningen.) Een interpretatie is ‘goed’ als ze daar in slaagt; ze is nog niet ‘slecht’, wanneer ze daar maar in slaagt tegen de prijs van enkele of zelfs van talrijke vergissingen ‘van feitelijke aard’, maar daar dan toch in slaagt. (Een interpretatie is zelfs gerechtigd om de ‘tekst’ die aan haar grondslag ligt, te ‘corrigeren’ en hem in zoverre ‘tegen te spreken’; zie wat verder

gezegd zal worden over de opvatting en de betekenis van een tekst.) Maar of een interpretatie ook *geldig* is, hangt ervan af of zij met datgene wat zij op de voorgrond plaatst, ook de zaak, het thema, de vraag treft waar het in de tekst om gaat (of dat nu een gedicht, een drama, een epos of een filosofische tekst is); of de zaak, *waarvoor* het op de voorgrond geplaatste relevant is, inderdaad de – of toch een – zaak is waar het in de tekst in kwestie om gaat.

Ten laatste moet hier nu het volgende eenvoudige begrip ingevoerd worden: een ‘zaak’, een ‘thema’, een ‘vraag’ noemen we gewoonlijk niet ‘waar’ of ‘vals’ (eventueel spreken we van een ‘valse vraag’), maar belangrijk of niet belangrijk; en wel terecht, wanneer onder ‘waarheid’ enkel juistheid, en onder ‘valsheid’ enkel vergissing begrepen wordt. Een interpretatie is evenwel *geldig*, en in *deze* zin *waar*, wanneer de zaak die zij ‘uitbrengt’ van *belang* is, en op grond hiervan is de interpretatie, wanneer zij voor de rest ook goed is (zoals zopas bepaald), dan ook zelf belangrijk. Voor een interpretatie vallen dus ‘waarheid’ (geldigheid) en ‘het belang dat eigen is aan de zaak’ die zij uitbrengt in grote mate samen. – Hieraan moet onmiddellijk worden toegevoegd: met het oog op *verschillende* zaken (thema’s, vragen) kan een tekst van zijn kant belangrijk zijn; bijgevolg kunnen ook *verschillende* interpretaties van een en dezelfde tekst ‘in gelijke mate’ belangrijk zijn en heel goed naast elkaar bestaan zonder elkaar bijvoorbeeld te ‘weerleggen’; zoals ook verschillende interpretaties heel sterk van elkaar kunnen afwijken zonder elkaar nochtans ‘tegen te spreken’. –

Men heeft recentelijk, misschien enerzijds alleen uit onvermogen om het begrip van waarheid als juistheid te overstijgen en anderzijds onder de indruk van het feit dat een interpretatie onmogelijk volkomen met haar tekst kan overeenstemmen, de opvatting ingang

doen vinden – en men houdt er tot vandaag veelal aan vast – dat een *juiste* interpretatie uitsluitend met de *mening van de auteur* moet overeenstemmen en dat deze mening voor een interpretatie ook het enig belangrijke is. Men kan tegen deze opvatting evenwel een hele reeks bezwaren inbrengen:

Ten eerste: Waaraan wil men dan zo'n overeenstemming van de interpretatie van een tekst (als het om een tekst gaat) met de opvatting van zijn auteur toetsen? Deze opvatting ligt toch niet voor het grijpen, ze blijkt zelf ook alleen maar uit de voorliggende tekst (en ten hoogste uit enkele 'parallele plaatsen' en uitlatingen op andere plaatsen, bijvoorbeeld in brieven van de auteur); er is dus nogmaals een 'juiste' *tekst*-interpretatie vereist, wat opnieuw de boven opgeworpen vraag oproept, zelfs wanneer de 'zaak', die de interpretator te weten wil komen, alleen maar de opvatting van de auteur is.

Ten tweede: Waarom zou de opvatting van de auteur zo belangrijk, ja waarom zou enkel en alleen zijn opvatting van belang zijn? Zij kan het ten hoogste zijn als het een auteur betreft die van zijn kant belangrijk is. Maar dit kan hij toch maar zijn als hij zelf tot een belangrijke vraag iets belangrijks heeft bijgedragen. Dit te weten te komen blijft dus, als de vraag naar de opvatting van de auteur tenminste enige betekenis moet hebben, de eerste taak van de interpretatie.

Ten derde: Er is het onderscheid tussen de *opvatting* van een auteur en de *betekenis* van een (van zijn) tekst. De opvatting van de auteur is alleen de voor hem *bewuste* of door hem *bedoelde* betekenis van de tekst. Een tekst kan echter – 'op zich of voor ons', zoals Hegel pleegde te zeggen – veel minder, maar ook veel meer betekenen dan de auteur bedoelde. In het eerste geval (wanneer de tekst zelf 'onbeduidend' is) is de opvatting van de auteur echt irrelevant; in het

andere geval echter is de betekenis van de tekst voor een belangrijke vraag veel belangrijker dan de loutere opvatting van de auteur, zelfs wanneer zij ervan afwijkt door er bovenuit te stijgen. Zo heeft bijvoorbeeld Shakespeare met zijn *Macbeth* ongetwijfeld niet Hitler bedoeld (waarmee ik niet gezegd wil hebben dat hij in het stuk alleen zijn 'ware opvatting' over de Macbeth die Schotland ooit werkelijk geregeerd heeft ten beste heeft willen geven). Maar voor ons is Shakespeares voorstelling van de wandaden en het lot van 'zijn' Macbeth vooral betekenisvol en belangrijk voor zover zij iets te verstaan geeft dat ons toelaat ook de wandaden en het lot van een Macbeth van onze eeuw beter te begrijpen. Of om een voorbeeld uit de geschiedenis van de filosofie te citeren: uit een voetnoot (!) in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, waarmee hij klaarblijkelijk alleen maar zijn begrip van de (morele) praxis bedoelde toe te lichten, zou men kunnen opmaken dat alle 'theorie' alleen een 'technische' betekenis – in dienst van de bevrediging van de menselijke behoeften – kan hebben; hoewel nauwelijks aan te tonen valt dat dit zijn opvatting is, laat ze dan misschien betekenisvoller en belangwekkender zijn dan zijn opvatting over de 'praktische rede' van de moraal. (Deze voetnoot zal verder nog ter sprake moeten komen.)

Tot slot: Interpretaties hebben niet alleen te maken met literaire teksten (romans, drama's, mythen of filosofische teksten); en ook niet alleen met andersoortige manieren om iets doelbewust uit te drukken (zoals muziek en beeldende kunst) waarbij de vraag naar de opvatting van de 'auteurs' nog meer problemen oproept; bijvoorbeeld vanwege de anonimiteit van een 'stijl', waaraan men maar ternauwernood een 'auteur' en dus een 'opvatting' kan toeschrijven. Ook onvrijwillige uitdrukkingen, zoals bijvoorbeeld het gedrag en de manier van spreken van geesteszieken maar zelfs van 'geestelijk gezonden', vereisen inter-

pretatie, vermits het vanzelfsprekend is dat de betekenis en het belang van die uitdrukkingen hier volkomen kan afwijken van wat de betrokkenen menen ('waarom zegt hij dat nu, waarom gedraagt hij zich zo?'). Maar ook de symptomen van een psychische ziekte vereisen interpretatie (van welke ziekte zijn ze symptomen?), en dat is zelfs het geval voor alle nog zo onbetwifelbare meetresultaten van de exacte wetenschappen; hier kan van de vraag van de overeenstemming met de opvatting van wie dan ook zelfs geen sprake meer zijn.

En misschien is interpretatie überhaupt niet alleen maar *een bepaalde* 'kenniswijze', maar bestrijkt haar noodzakelijkheid het gehele gebied van de kennis. Als *zij* een vraag van de topica, een vraag van topische waarheid is, dan zou uiteindelijk alle kennis 'als het ware' (zoals we voorlopig voorzichtigheidshalve toevoegen) een vraag van de topica of een vraag van een met de vraag van het belang onlosmakelijk verbonden waarheid zijn; zeker niet in de zin van het toevallig belang van een willekeurige interpretator, maar in de zin van het belang dat eigen is aan een *zaak*, dat *zij* verdient, en dat haar om die reden vanuit de zaak zelf ook van onze kant toekomt.

## § 9. Discussie als vraag van topische waarheid

Interpretaties kunnen niet bewezen of weerlegd (en al helemaal niet de ene door de andere) maar enkel be-discussieerd worden. En omgekeerd: dat datgene waar het in een discussie om gaat een vraag van de topica is, blijkt al uit het feit dat steeds alleen interpretaties voorwerp van discussie zijn, en zeker nooit feitenvragen. Waar discussies resp. interpretaties 'feitelijk' op feitenvragen uitdraaien, eigenlijk op vragen van 'logische waarheid': of iets 'feitelijk' dit of dat, zo en niet anders is, daar houdt de discussie onmiddellijk op of moet zij onverwijld onderbroken worden om – minstens voorlopig – deze feitenvraag op te lossen, en dat kan geen zaak van discussie zijn.

De discussie van twee of meerdere tegenover elkaar staande beweringen – die elkaar niet eens hoeven tegen te spreken, maar eventueel 'alleen' sterk van elkaar afwijken – kent veeleer het volgende typische verloop: de ene geeft de andere zonder meer toe dat alles wat hij zegt best juist kan zijn maar dat het 'alleen' niet daarop maar op iets heel anders aankomt; waarop de ander met dezelfde toegeving antwoordt dat het heel zeker alleen aankomt op de door hem aangevoerde feiten en op de daaruit getrokken conclusies, en helemaal niet op diegene die men er tegenover stelt. Wat steeds ter discussie staat, is dus de vraag *welke* geobserveerde of geconcludeerde feiten *belangrijk* zijn en waarmee men zich moet inlaten; en dus uiteindelijk de vraag wat eigenlijk de zaak of de vraag is waar het eigenlijk om gaat; van de beantwoording van deze vraag hangt de beslissing af welke omstandigheden belangrijk, relevant, zijn.

Het merendeel van de dagelijkse gesprekken die men kan beluisteren, bezit reeds de kenmerken van dergelijke discussie. De vaakst gehoorde flarden van een

gesprek, bijvoorbeeld in een winkelstraat, luiden: 'Ja, maar ...', 'Kijk eens wat een wondermooie mantel' – en het antwoord: 'Ja, maar heb je de prijs gezien?' of 'Maar ik heb toch geen mantel nodig, maar schoenen'. Telkens wordt weliswaar de juistheid van de opmerking van de begeleider toegegeven maar als onbelangrijk afgewezen, vermits het de betrokkene om een andere voor hem belangrijke zaak gaat (in het voorbeeld: een gebruiksvoorwerp dat hij nodig heeft).

De indruk zou weliswaar kunnen bestaan dat het toch eenvoudigweg de feiten zelf zijn die ter discussie stonden. Maar wanneer men nauwkeuriger toekijkt, zal men steeds het volgende zien. Ofwel is het toch niet de feitelijke juistheid van de feiten in kwestie die ter discussie staat, maar hoe belangrijk of onbelangrijk ze zijn. Ofwel staat eigenlijk de vraagstelling op grond waarvan de feiten in kwestie 'naar voren gebracht' werden, ter discussie, en dus eigenlijk nogmaals of hun vraag op het belangrijke gericht was. Of ten slotte betreft het een geval waarin een reeks van feiten vastgesteld kon worden maar nog niet uitgemakt is hoe zij geïnterpreteerd moeten worden; dat is de vraag waarop de feiten een antwoord zouden kunnen geven.

Dikwijls staan ook *reeds* opgestelde 'hypothesen' over hoe vastgestelde feiten te beoordelen of te 'verklaren' zijn, ter discussie. Maar het is typisch dat zij alleen maar object van discussie zijn als het op grond van de vastgestelde feiten zelf niet mogelijk is om te beslissen over de juistheid of veeleer de geldigheid van de ene of andere hypothese. (Het is dan ook dikwijls zo dat verschillende hypothesen dezelfde feiten kunnen 'verklaren'.) Het element van de discussie is überhaupt de 'feitelijke' onbeslisbaarheid ('l'indécidabilité', in de taal van de hedendaagse scheppers van dit begrip) in de zin van de 'logische waarheid'.

Alle discussies plegen daarom, zoals men zegt, 'te verzanden'. Deze vaststelling is gerechtvaardigd wanneer men van een discussie verwacht, ja verlangt, dat zij tot een beslissing leidt over de juistheid van een bewering, tot een weerlegging van de ertegen ingebrachte bewering (of van andere afwijkende beweringen) en tot de onvermijdelijke intrekking van deze laatste). Maar waar dergelijke beslissing door bewijs en weerlegging mogelijk is, komt het helemaal niet eerst tot een discussie. Het doel en het (mogelijke) resultaat van een discussie kan veeleer altijd alleen maar de opheldering zelf zijn van de vraag waarop het aankomt, preciezer gezegd, kan het alleen maar een misschien *eensgezinde* beslissing zijn over *wat* de vraag of de *zaak* is die ter discussie staat (of moet staan), over de treffende *beantwoording* of 'behandeling' waarover men het niet eens is. (Het kan bijgevolg zelfs lijken dat men in de discussie steeds alleen maar te weten wil komen waarover men eigenlijk moet discussiëren.)

Zo kan men bijvoorbeeld van een discussie tussen een liberaal en een socialist bezwaarlijk verwachten dat zij – eventueel op grond van vastgestelde feiten – erop uitdraait dat de liberaal zich gedwongen ziet zijn liberalisme op te geven, of dat de socialist zich verplicht voelt zijn socialisme af te zweren. De reden moet zeker niet alleen maar in de onwrikbaarheid en onverzoenbaarheid van beide standpunten gezocht worden, maar veeleer in het feit dat beide niet alleen op 'feitenmateriaal', maar op een andere interpretatie ervan (niet eens noodzakelijk op elkaar regelrecht tegensprekende interpretaties) gefundeerd kunnen worden. Dergelijke discussie zou echter wel tot het resultaat kunnen leiden dat men het *eens* wordt over de *vraag* of de *zaak* waar het de beide deelnemers 'gelijkerwijs' om te doen is: namelijk om de vraag welke soort van economie en productie het best geschikt is om het doel 'Ieder volgens zijn vermogen,



ieder volgens zijn behoeften' te bereiken (laat dit de leuze van het communisme zijn). Als men het *hierover* eens zou kunnen worden, zouden heel zeker ook de feiten in een ander licht verschijnen (namelijk met het oog op de vraag welke feiten belangrijk en welke onbelangrijk zijn) en zou men beter de voorkeur voor een van beide interpretaties kunnen beargumenteren (vgl. § 8).

De discussie benadert nog het best het 'bewijs' van een bewering, en wel *door* de tegenovergestelde of de afwijkende bewering te 'weerleggen', als het spel van *ja* en *maar* de volgende vorm aanneemt: 'Wanneer je dit beweert, moet je ook met deze of gene bewering instemmen – wat je toch niet in alle ernst zal willen.' En wanneer deze conclusie juist is, is het volstrekt belachelijk als degene die zo aangesproken wordt, zoals men dat in discussies maar al te vaak meemaakt, daarop antwoordt dat hij dit laatste toch helemaal niet beweerd *heeft*. Het gaat toch juist om het verwijt dat hij de gevolgtrekking uit zijn eerste bewering gewoon niet in overweging genomen heeft. Eigenlijk gaat het om het verwijt van een miskennis van de aard van een 'inconsequentie' (zie § 7). De betrokkene wordt werkelijk in het nauw gedreven en er blijft hem niets anders over dan ofwel de uit zijn bewering volgende implicatie eveneens op zich te nemen, ofwel, vermits hij daartoe toch niet bereid is, zijn eerste bewering in te trekken (zich gewonnen te geven) of haar zo te wijzigen dat zij niet langer de gevolgtrekking impliceert. Daarmee gaat het er hier alweer niet om dat de gevolgtrekking uit de eerste bewering misschien niet in overeenstemming is met onaanvechtbare feiten, het gaat er veeleer om of door de miskennis door inconsequentie iets *belangrijks* verwaarloosd wordt, of, zoals de betrokkene zal beweren, alleen maar iets onbelangrijks, het gaat er om of hij dan de gevolgtrekking luchtigjes op de koop toe neemt ('en dan?') of er zich van afmaakt door de eerste bewering te precise-

ren, wat hem toelaat om de ongewenste gevolgtrekking te pareren. Het object van de discussie is ook hier alweer de vraag van het belang bij een zaak. –

We moeten hieraan de volgende opmerking toevoegen: discussies zijn niet noodzakelijk ‘dialogen’ tussen verschillende mensen. Wie een bewering ernstig neemt, zal er weliswaar in geïnteresseerd zijn om ze ook anderen in een discussie voor te leggen, maar hij zal ze ook en in ieder geval voor zichzelf ter discussie stellen door zich niet alleen de moeite te getroosten om ze voor zichzelf te bewijzen maar ook door voor zichzelf na te gaan of de zaak, waar het hem om te doen is, ook voor andere interpretaties vatbaar is, en of ze werkelijk *de zaak* is waar ‘het’ – hem zowel als anderen – om te doen is.

‘Denken’ heet in het Frans ‘penser’, d.w.z. ‘overwegen’ (en ook in andere Romaanse talen). Enkel in deze zin kan het ‘filosoferen’ zelfs zonder meer als ‘denken’ bestempeld worden. In de zin van het Duitse woord ‘Denken’ (en ook de eraan verwante woorden in andere Germaanse talen) ‘denkt’ iedereen onophoudelijk dat het met zus of zo zo gesteld is en niet anders.

## § 10. Over de *topica* van Aristoteles

Ik heb de hier ter sprake gebrachte vraag een ‘vraag van de *topica*’ genoemd: deels in aansluiting bij het Engelse gebruik van het woord ‘topics’, deels omdat ‘topos’ (‘oord’, ‘plaats’) ook kan dienen ter aanduiding van een ‘gezichtspunt’ van waaruit een zaak moet worden beschouwd, maar niet in de laatste plaats in de zin van een heropname van het object dat behandeld wordt in het werk van Aristoteles dat overgeleverd werd onder de titel *Topica*. Deze titel gaat weliswaar bezwaarlijk terug op Aristoteles zelf; hijzelf wijst onder deze titel nergens naar het bewuste geschrift; en in de tekst zelf schijnt het woord ‘topos’ weinig meer te betekenen dan een ‘punt’ waarover ‘nog’ gesproken moet worden, zoals in het Latijn ‘punctum’ een ‘plaats’ in een betoog of geschrift kan betekenen.

Een aanknopingspunt lijkt vooreerst alleen maar te zijn dat ook Aristoteles’ geschrift een aanleiding tot *discussie* wil zijn, een aanwijzing waarover en hoe men moet discussiëren, zoals hij zelf aangeeft: een ‘dialectiek’. Zo luiden de eerste drie zinnen van de *Topica*: “Het voornemen van deze verhandeling is een methode te vinden die ons in staat stelt met betrekking tot elk voorgelegd probleem iets te bewijzen uitgaande van algemeen aanvaarde opinies en, wanneer we zelf een argument staande houden, niets te zeggen dat zichzelf tegenspreekt. Om te beginnen moeten we dus zeggen wat een bewijs is en welke verschillende soorten ervan zijn, zodat het dialectische bewijs aan het licht komt. Want hiernaar vragen wij in de onderhavige verhandeling” (I-1, 100 a 18-24). Een betere titel voor het geschrift zou dus ‘Dialectiek’ zijn.

Men heeft het begrip *dialectiek* al te ijverig verbonden met de voorstelling van ‘dialogue’, een gesprek tussen

verschillende personen. Daarom moeten we ook hier van meet af aan opmerken dat Aristoteles zelf zegt, “voor wie en waarvoor de verhandeling nuttig is. Dat is ze drievoudig: om te oefenen, om te spreken, om te begrijpen conform een filosofie” (I-2, 25-28). Zo is het hier niet nodig dieper in te gaan op zijn verdere toelichting bij de drievoudige ‘toepassing’ van de dialectiek; het is duidelijk genoeg dat hij niet alleen maar een discussie met anderen voor ogen had maar ook en vooral een discussie die iemand met zichzelf voert.

Ook volgens Aristoteles kan een discussie niet leiden tot een beslissing over een ‘probleem’, tot zijn oplossing; zij dient ‘alleen maar’ ter ‘uiteenzetting’ van de ‘problemen’, die aan hun beslissing en oplossing moet voorafgaan. Zoals boven aangekondigd maakt hij als volgt het onderscheid tussen een ‘dialectisch’ en een ‘apodictisch’ bewijs (ik vertaal ‘syllogisme’ niet zoals gebruikelijk met ‘conclusie’, maar met ‘bewijs’, want ook een dialectische ‘conclusie’ ‘bewijst’ *iets*, zoals onmiddellijk aan te geven is; ‘apodeixis’ echter betekent ‘verklaring’): “Nu is een bewijs een exposé, waarin, wanneer iets geponeerd wordt, zich, door het voorliggende, iets anders dan het voorliggende met noodzaak voordoet. Het is een verklaring wanneer het bewijs volgt uit wat waar en eerst is of toch uit datgene waarvan wij vertrokken zijn op grond van het inzicht in het hiervoor instaaende eerste en ware; dialectisch echter is een bewijs dat iets bewijst op grond van algemeen aanvaarde opinies ... Algemeen aanvaarde opinies echter zijn opinies die plausibel zijn voor allen of voor de meesten of voor de wijzen, en ook onder deze laatsten, voor de meesten of de meest bekenden en voornaamsten” (I-1, 100 a 25 - 100 b 18, b 22-24).

Het zou duidelijk moeten zijn dat men dus heel zeker dialectisch kan *bewijzen* dat, wanneer men uitgaat van deze of gene ‘algemeen aanvaarde opinie’ (en Aristo-

teles maakt in het citaat duidelijk wat hij daarmee bedoelt), dit of dat fenomeen zus of zo te beoordelen is, het ermee verbonden 'probleem' zus of zo op te lossen is; ook duidelijk zou moeten zijn dat dergelijk bewijs nooit meer kan zijn dan een bijdrage tot een discussie die betreffende de zaak zelf niets, of toch nauwelijks iets, kan beslissen. (Kan men ontkennen dat het in het merendeel van onze hedendaagse bijdragen tot de filosofie alleen maar gaat om juist dit soort van bijdrage tot de discussie, of zelfs maar om een aanzet tot zo'n bijdrage? Ze is beslist welkom zolang ze maar niet probeert de alleen doorslaggevende beslissingen op grond van 'waar en eerst' van hun plaats te verdringen.)

Maar er steekt hier een eerste bedenking de kop op. Het lijkt weliswaar op het eerste gezicht volkomen duidelijk dat ons niets anders rest dan te vertrekken van iets wat aannemelijk lijkt voor allen of de meesten of de deskundigen, voor hen allemaal of voor de meesten of de bekendsten, of de voornaamsten zolang wij ons voor een bepaalde vraag niet kunnen baseren op "datgene waarvan wij (zouden kunnen) vertrekken op grond van het inzicht in het hiervoor instaaude eerste en ware". Maar er bestaan zoveel algemeen aanvaarde opinies, alleen al de geschriften van de 'bekendste en voornaamste' schrijvers omvatten (onder-tussen, sinds de tijd van Aristoteles) duizenden bladzijden, hun elkaar opvolgende interpretaties misschien al miljoenen bladzijden, en misschien zou de helft van de daarin verdedigde opvattingen zelfs wel eens 'waar' (juist) kunnen zijn (als men bijvoorbeeld aanneemt dat tegenover elke opvatting iemand ook ooit wel de tegenovergestelde opvatting geplaatst heeft). Van welke van de algemeen aanvaarde opinies over een zaak moet men dan uitgaan bij de discussie van een 'probleem'? Ze zou toch minstens voor de zaak of voor het gestelde 'probleem' *relevant* moeten zijn, *haar* aanname zou voor de zaak een verschil moeten

maken. Om te kunnen beoordelen of dit het geval is, zou men dus al bij voorbaat moeten weten wat de vraag, wat de zaak eigenlijk is waar het bij het gestelde probleem om gaat. En hoe is dit voorafgaandelijk bij voorbaat uit te maken? Kan men alle hier en overal verspreide opvattingen een na een doornemen om van geval tot geval uit te maken of zij een verschil maken voor de zaak die ter discussie staat?

Maar het zijn ook niet al deze wijdverspreide opvattingen ‘van allen of van de meesten of van de deskundigen’ enz. die volgens Aristoteles ter discussie gesteld moeten worden, maar de ‘problemen’ die van hen uitgaan. En wat zijn – ‘de problemen’? Het woord ‘probleem’ heeft zich vandaag zelfs in ons dagelijks taalgebruik ingeburgerd, en men bedoelt er zonder onderscheid elke vraag mee, elke vervelende situatie, elke moeilijkheid; en men zal er zich wel reeds over verwonderd hebben waarom ik in wat voorafgaat de vraag stelde – de vraag van de topica – wat dan ‘de vraag’, ‘de zaak’, ‘het thema’ is, waar het om ging, in plaats van ‘gewoon’ te vragen wat dan ‘het *probleem*’ is, en dit zelf ‘tot *probleem* te maken’.

Wanneer Aristoteles het zich echter tot taak stelt, “een methode te vinden die ons in staat stelt met betrekking tot elk voorgelegd *probleem* iets te bewijzen uitgaande van algemeen aanvaarde opinies”, dan is daarmee reeds een zwaarwegende *voorafgaande beslissing* genomen over wat überhaupt de vraag, de zaak, het thema van elke discussie kan en moet zijn. Aristoteles bepaalt wat een ‘probleem’ is, als volgt: “Het probleem en (een andersoortige) voor-opstelling (op een andere plaats ook ‘vraagstelling’ genoemd, I-10, 104 a 8-9) onderscheiden zich door de zinswending. Wanneer we als volgt spreken: ‘Is ‘tweevoetig voetgangerachtig dier wel de definitie van de mens?’ en ‘Is dier wel het geslacht van de mens?’, dan ontstaat een voor-opstelling. Wanneer we evenwel (vragen) of

tweevoetig voetgangerachtig dier de definitie van de mens is of niet, dan ontstaat een probleem. En zo ook voor al het andere. Zodat de problemen en de vooropstellingen gelijk in aantal zijn. Want van elke vooropstelling kan men een probleem maken door verandering van de zinswending” (I-4, 101 b 29-37). Een ‘*probleem*’ is dus een vraagstelling (‘erotesis’) die zo geformuleerd kan worden dat ze met ‘ja’ of ‘neen’ kan worden beantwoord; en volgens Aristoteles kunnen klaarblijkelijk *alle* vraagstellingen zo geformuleerd worden; maar ook alleen *zo* geformuleerde vraagstellingen moeten voorwerp van discussie (kunnen) zijn.

Maar het is de vraag of dit het geval kan zijn: of werkelijk alle vragen en ‘problemen’ herleid kunnen worden tot ‘ja-of-neen’-vragen; of niet door de eis om alle vragen tot ‘problemen’ te herleiden, enerzijds, *onzinnige* vragen toegelaten worden – onzinnige, omdat zij ons voor valse alternatieven plaatsen, zoals bijvoorbeeld of de mens een tweevoetig voetgangerachtig wezen is ‘of niet’ –, anderzijds, *zinvolle* vragen opgelost worden in een zinloze veelheid van ‘problemen’, bijvoorbeeld de eenvoudige vraag ‘hoe laat is het?’ in de problemen ‘Is het 00u00? Of is het 00u01?’ of ‘Nul uur twee?’ enz., of de vraag ‘Hoe gaat het met jou?’ in de problemen van een vragenlijst: ‘Hoeveel weeg je op dit ogenblik?’, ‘Slaap je goed?’, ‘Heb je klachten van ...’, enz.

Door de poging om alle vragen tot ‘problemen’ te herleiden, wordt intussen vooral de ‘vraag van de topica’, zoals zij *hier* gesteld werd, ontweken, verdrongen, sterker nog, voor onmogelijk verklaard. Zij wordt ontweken aangezien de vereiste probleemformulering van een vraag geheel op de maat gesneden is van vragen van ‘logische waarheid’ (zoals ze hierboven aangeduid werd) van de aard van: is iets dit of dat, zus of zo, of niet? – waarbij de vraag volkomen

over het hoofd gezien wordt *waarmee* dan een juist antwoord op *deze* vraag moet of zou moeten overeenstemmen; en dit trouwens, hoewel – wat door Aristoteles toegegeven wordt – juist een *discussie* absoluut niet geschikt is om *deze* vraag van ‘logische waarheid’ of juistheid afdoend te beantwoorden. De vraag van de ‘topische waarheid’ (zoals zij *hier* gesteld werd) wordt verdrongen, sterker nog, onmogelijk gemaakt, vermits zij alleen maar als ‘probleem’ gesteld zou kunnen worden in de vorm van: ‘Is dit of dat de zaak, de vraag waar het om gaat, waar het om moet gaan?’ Maar daarvoor zouden we eerst de ‘vooropstelling’ van een *bepaalde* zaak of vraag waar het om zou kunnen gaan, moeten kennen. Daarvoor zou men echter alweer moeten teruggrijpen op de ‘algemeen aanvaarde opinies’ van allen, van de meesten of van de deskundigen, waarmee dan echter, zoals voorheen al opgemerkt werd, alleen maar opnieuw de ‘vraag van de topische waarheid’ de kop opsteekt.

De regelrechte *tegenstelling* tussen het probleemdenken van de topica van Aristoteles en de *hier* opgeworpen ‘vraag van de topica’ vormt het eigenlijke aanknopingspunt van de laatste bij de eerste. We zullen erop moeten terugkomen (in het vierde hoofdstuk van onderhavig geschrift).



## **TWEEDE HOOFDSTUK**

### **DE OMVANG VAN DE VRAAG VAN DE TOPICA**



## **§ 1. De ‘problematiek’ van de moderne natuurwetenschap**

Het eerste hoofdstuk van deze verhandeling beperkte zich tot het voornemen om het bestaan of het voorkomen van de vraag van de topica aan te tonen en om tegelijkertijd toch ook aan te geven waarin deze bestaat of wat ermee bedoeld wordt. De topische vraag kan echter nog steeds blijken iets bijkomstigs te zijn dat eventueel voorkomt in de context van moraal en recht, in fenomenen als reclame en informatie, in vragen van interpretatie en in onderwerpen van discussie. Deze contexten, die veeleer als maatschappelijke contexten beschouwd kunnen worden, kunnen weliswaar met kennisvragen in verband staan, zoals trouwens ook kennisvragen met deze contexten een zekere relatie kunnen onderhouden, hoewel ze in het beste geval zelf alleen maar optreden in de marge van de eigenlijke kennisvragen die vragen van de wetenschappelijke kennis zijn. Daarentegen moet nu in het volgende hoofdstuk het bewijs geleverd worden dat de vraag van de topica zich over het hele gebied van de kennis en van het weten überhaupt uitstrekt, en wel als de kernvraag ervan. In het bijzonder moet dit met betrekking tot de problematiek van de moderne natuurwetenschap aangetoond worden. Slaagt dit bewijs, dan zal daarmee aangetoond zijn dat de omvang of de draagwijdte van de vraag van de topica allesomvattend is, wat zal blijken uit het vierde hoofdstuk: want het specifieke doel van de thematiek van de moderne natuurwetenschap – zoals ook van de wetenschappen van de mens die haar tot voorbeeld nemen – bestaat er juist in de vraag van de topica uit de weg te gaan. Wanneer zelfs dit een vraag van de topica is, dan omvat de vraag van de topica alle kennisvragen.

Vooraf kan de opvatting op de volgende wijze duidelijk gemaakt worden. Nadat Werner Heisenberg, een

van de vaders van de vandaag de fysica dominerende kwantummechanica, zich op zeker ogenblik met een vergelijkend onderzoek van de atoomfysica van de antieke natuurfilosoof Democritus had ingelaten, zag hij zich tot de volgende bemerking genoodzaakt: “Op het eerste gezicht zou het kunnen lijken alsof de Griekse filosofen door een soort geniale intuïtie tot dezelfde of minstens tot gelijkaardige resultaten waren gekomen als degene die wij pas in de nieuwe tijd bereikt hebben na enkele eeuwen van de moeilijkste experimentele en wiskundige arbeid. Dergelijke duiding van onze vergelijking zou echter het gevaar inhouden grof verkeerd begrepen te worden. Er bestaan zeer grote verschillen tussen de moderne natuurwetenschap en de Griekse filosofie, en een van de belangrijkste is precies de empiristische houding van de moderne natuurwetenschap. Sinds de tijd van Galilei en Newton berust de natuurwetenschap op de zorgvuldige studie van afzonderlijke processen in de natuur en op de eis dat men alleen uitspraken over de natuur mag doen die door experimenten geverifieerd werden of minstens geverifieerd kunnen worden” (*Physik und Philosophie*, Ullstein, Frankfurt a. M., 1959, blz. 54-55). Volgens Albert Einstein is echter “de hoogste taak van de fysicus ... het zoeken naar die algemeenste ... wetten waaruit het wereldbeeld door zuivere deductie gewonnen kan worden” (*Mein Weltbild*, 1934, blz. 168; geciteerd door Karl Popper, *Logik der Forschung*, 4<sup>de</sup> oplage, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1971, blz. 7). Welnu, een van de eerste van dergelijke wetten die de moderne natuurwetenschap opstelde, indien niet de eerste zonder meer, was Galilei's valwet. Hij luidt:  $s = g t^2/2$ , waarbij  $g$  de gravitatieconstante,  $s$  de bij de valbeweging doorlopen afstanden en  $t$  de telkens verlopen tijd aanduidt. In deze wet krijgt de zwaarte, het gewicht van het vallende lichaam, nergens een plaats. Aristoteles daarentegen beweerde langgeleden dat zware lichamen sneller vallen dan lichte. Doe eens het volgende eenvoudig

experiment: laat tegelijk en van op dezelfde hoogte een blad papier en een potlood vallen. Herhaal het experiment naar believen. Het geeft Aristoteles gelijk. Misschien wijt men het aan de zwevende beweging van het blad. Stel je een met lucht en een met water gevulde ballon van gelijke vorm voor. Zal men eraan twifelen dat de waterballon veel sneller op de bodem terecht zal komen dan de luchtballon? Een 'zorgvuldige studie van afzonderlijke processen in de natuur' lijkt 'de Griekse filosoof' gelijk en 'de moderne natuurwetenschap' ongelijk te geven. Maar neen. Met betrekking tot het beschreven experiment zou zich tussen Aristoteles en Galilei ongeveer de volgende discussie kunnen ontspannen. Aristoteles: jouw wet is vals. Geen enkele valbeweging op deze aarde en zeker ook elders gehoorzaamt aan jouw wet. Galilei: zeer zeker niet. Maar mijn wet geldt, en geldt uitsluitend, onder de voorwaarde van een luchtledige ruimte. Aristoteles: het kan zijn dat hij onder deze voorwaarde geldt. Maar wat hebben wij mensen daaraan, wij mensen, die leven en alleen kunnen leven in een luchtruimte waarin wij kunnen ademen? En in deze luchtruimte van onze leefwereld geldt niet jouw zogenaamde wet, maar geldt wat ik zeg: zware lichamen vallen sneller dan lichte. Galilei: en wat heb jij daarmee eigenlijk gezegd? Wat heet 'snel', en wat heet 'sneller'? Jij kan zelfs met een minimale nauwkeurigheid niet voorspellen hoe snel een lichaam zal vallen en hoeveel sneller het zal vallen dan een ander lichaam. Van al datgene wat zich op de aarde afspeelt, kan men überhaupt niets nauwkeurig weten. Maar in het geval van een val in de luchtledige ruimte kan ik een nauwkeurige wet aangeven. Aristoteles: het kan zijn dat hij een nauwkeurige wet is, maar hij klopt nooit. Galilei: het kan zijn dat hij nooit klopt, maar hij is een nauwkeurige wet. Aristoteles: jouw nauwkeurigheid kan geen mens interesseren, aangezien een mens niet onder jouw voorwaarden kan leven. Galilei: het is uiterst belangrijk dat men onder voorwaarden

van het luchtledige zo'n nauwkeurige wet voor de valbeweging kan aangeven; misschien zullen we op een dag ook de – aerodynamische en meteorologische – wetten vinden ten gevolge waarvan de luchtweerstand de valbeweging doet afwijken van de wet van de vrije val. Aristoteles: vind eerst ook die wetten. Ondertussen kan ik je vandaag al zeggen: zware lichamen vallen sneller dan lichte.

Waar draait deze of gelijkaardige – imaginaire of toch noodzakelijke – discussie om? Klaarblijkelijk niet om de vraag of Aristoteles of Galilei gelijk of ongelijk hadden, in de zin van de vraag of de vaststelling van de een of de formulering van de wet van de ander juist of verkeerd was; maar om de vraag waarover gesproken wordt, waarmee men zich moet inlaten, waarop men acht moet slaan: op bewegingen in de luchtruimte of in de luchtledige ruimte; op bewegingen zoals ze zich in onze leefwereld dagelijks werkelijk en onberekenbaar voordoen, of op bewegingen die weliswaar alleen maar onder zeer bijzondere omstandigheden plaatsvinden, hoewel ze onder deze voorwaarden nauwkeurig te berekenen zijn. Zonder een voorafgaande beslissing over deze vraag van themakeuze blijft onbeslisbaar wat waar en wat onwaar is: Aristoteles' vaststelling of Galilei's natuurwet. Desnoods kan men nog relativistisch tot het besluit komen dat ten aanzien van de verschijnselen waarover Aristoteles spreekt, Aristoteles gelijk heeft, en dat ten aanzien van de processen waarover Galilei het wil hebben, Galilei gelijk heeft. Eigenlijk zijn de uitspraken van beiden absoluut niet met elkaar te vergelijken, in het bijzonder niet vanuit het gezichtspunt van bijvoorbeeld vooruitgang of onderontwikkeling – tenzij er een redelijke oplossing bestaat voor de vraag van de 'juiste' themakeuze, voor de vraag van de topica.

Dat zo'n situatie – zoals ze hier werd beschreven aan de hand van het voorbeeld van de valwet – karakteristiek is voor de problematiek van de moderne natuurwetenschap zonder meer, moet in wat volgt (in dit hoofdstuk) gestaafd worden, niet in een directe confrontatie met deze wetenschap zelf maar door rekening te houden met bevindingen van de 'wetenschapsfilosofie' van Kant tot vandaag. Ik kies deze weg, deels om, wat redelijk is, hier – minstens voorlopig – aan de noodzaak te ontkomen om zelf een 'wetenschapsfilosofie' te ontwerpen; want een rechtstreekse confrontatie zou toch op een eigen interpretatie neerkomen. Deels geef ik daar ook de voorkeur aan omdat op deze manier erop gewezen kan worden dat de vraag van de topica (zoals ik haar betitel) eigenlijk allang en om zo te zeggen van alle bevoegde zijden onderkend is geworden als het kernstuk van de problematiek van de moderne wetenschap. De getuigenissen die ik zal moeten citeren, winnen bovendien nog aan belang doordat zij verregaand onafhankelijk van elkaar werden afgelegd.

Het was Kant, zo stel ik vast, die het eerst de vraag van de topica zoals ik haar bedoel en in het eerste hoofdstuk uiteengezet heb, besproken heeft en wel met het oog op de fundamenteën van de wetenschappelijke kennis zelf; en dit geenszins alleen maar in de vorm van het reeds in de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk geciteerde aforisme, maar zelfs als het eigenlijke thema van de *Kritik der reinen Vernunft* (§ 2 van dit tweede hoofdstuk). De vraag van de topica keert terug in Husserls kritiek van de moderne wetenschap waarin hij op buitengewone wijze voor het eerst de thematiek van de moderne wetenschap inhoudelijk poogt te omlijnen en de motivering ervan aan te geven (§ 3). De oorsprong van het door Karl Popper – terecht – onderkende gevaar van een 'conventionalistisch' wetenschapsbedrijf dat hij – tevergeefs – meende uit de weg te kunnen ruimen door de

eis van ‘falsifieerbaarheid’ van empirisch-wetenschappelijke oordelen, vindt eigenlijk, zoals mijns inziens aangetoond kan worden, zijn oorsprong in de verdringing van de vraag van de topica (§ 4). Dat is deels aantoonbaar op basis van het feit dat Popper in zijn beschrijving van een conventionalistisch wetenschapsbedrijf eigenlijk reeds voor een stuk Thomas Kuhns beschrijving van de gebondenheid van alle ‘normale wetenschap’ aan bepaalde ‘paradigma’s’ geanticipeerd heeft. De aard en de manier waarop dergelijke paradigma’s in een wetenschapsbedrijf een principiële rol (de rol van principes) spelen, heeft Kuhn ongetwijfeld veel duidelijker ingezien dan Popper zelf; zijn inzichten komen heel sterk in de buurt van het inzicht in de fundamentele betekenis van de vraag van de topica voor de (moderne) wetenschap (§ 5). De al bij Popper en nog meer bij Kuhn duidelijke neiging tot een sceptische beoordeling van de kenniswaarde van de moderne wetenschap (zoals ze vandaag feitelijk bedreven wordt) heeft zich volledig doorgezet in de radicale wetenschapskritiek van Paul Feyerabend. Er zal ook aangetoond moeten worden dat de moderne wetenschap dan, maar ook alleen dan, het door Feyerabend geschetste beeld van de ‘anarchie’ (dit is van de afwezigheid van principes) moet ophangen als het geen antwoord op de vraag van de topica weet te geven (§ 6). Nu moet er enerzijds op gewezen worden dat voor enkele van de wetenschapskritische vragen waarop zowel Popper, Kuhn als Feyerabend het antwoord schuldig bleven, reeds Kant en Husserl oplossingen wisten voor te stellen (§ 7). Anderzijds lijkt uitgerekend Husserls laatste stellingname betreffende de vraag van de topica, voor zover hij ze over het hoofd zag, uitzicht te bieden op een onontkoombaar, oeverloos relativisme, zoals dit intussen overal om zich heen grijpt (§ 8); zelfs ook Kants inzicht lijkt uiteindelijk uit te lopen op de vernieuwing van de leer van een (minstens) ‘dubbele waarheid’ – een met betrekking tot de ‘verschijningen’ en een met



betrekking tot de 'dingen zelf'. Deze 'ontwikkelingen' in de – eigenlijk op de moderne natuurwetenschap betrokken – wetenschapsfilosofie sinds Kant hebben er ongetwijfeld toe bijgedragen dat ook in de hermeneutische filosofie de tendens naar een sceptisch relativisme volledig is doorgebroken, een doorbraak die vooral blijkt uit de bijdragen van Michel Foucault en van Jacques Derrida. Maar ook zij verwijzen minstens indirect naar de vraag van de topica waarvan de beantwoording meebrengt dat zelfs in de hermeneutische wetenschappen zo'n scepsis verkeerd lijkt. Tot slot moet hier nog opgemerkt worden dat ook de geschiedenis van de filosofie totaal niet te begrijpen is zonder de vraag van de topica in rekening te brengen; weliswaar bevat deze geschiedenis ook verschillende antwoorden van verschillende filosofen op dezelfde vragen. Maar wat de grote verschijnselen in deze geschiedenis van elkaar onderscheidt, zijn totaal van elkaar afwijkende vraagstellingen (§ 10).

In de uiteenzettingen van dit tweede hoofdstuk bedoelen we nadrukkelijk aan te tonen dat er ook in de wetenschappelijke kennis zoiets als topische waarheid moet bestaan, indien althans de prestaties en de successen, in het bijzonder die van de moderne natuurwetenschap, begrijpelijk moeten worden. Anders moet deze wetenschap letterlijk beschouwd worden als een grandioos bedrog en als het zich succesvol doorzetten van een gewelddadige usurpatie (zoals zich bijzonder duidelijk laat zien bij Popper, Kuhn en Feyerabend, en met betrekking tot de hermeneutische wetenschappen überhaupt bij Foucault en Derrida). Maar dat kan het geval niet zijn, daarvoor staan de onbetwistbare prestaties en resultaten van de wetenschap borg (beide genomen in de volstrekt 'neutrale' zin van deze woorden) – die de genoemde sceptici niet eens bij machte zijn op te helderen.–

Om die reden (de nadruk op het aangegeven doel van dit hoofdstuk) heb ik trouwens overwogen om een uiteenzetting te geven die zich in de tegenovergestelde richting van de chronologie begeeft. Dat heeft ook het voordeel de misschien door de chronologische uiteenzetting gewekte schijn te vermijden van een ‘consequent voortschrijdende ontwikkeling’ van de ‘wetenschapsfilosofie’. (Die is er helemaal niet. Popper, Kuhn en Feyerabend kennen weliswaar elkaar maar weten haast niets van Husserl en Kant. Husserl heeft Kant intensief bestudeerd maar heeft juist wat de vraag van de topica betreft Kants voorloperschap vreemd genoeg niet onderkend. Ook hebben de laatsten de eersten nauwelijks overtroffen, maar zijn ze zelfs op vele plaatsen bij hen achtergebleven). Toch heb ik afgezien van deze omkering, omdat het me niet waard leek hierdoor op nog een andere manier aan het vooruitgangdenken toegevingen te doen. Want weliswaar glimlacht vandaag iedereen graag om het naïeve vooruitgangsgeloof van ‘weleer’, maar tegelijk voelen degenen die zo glimlachen zich vanzelfsprekend mateloos superieur tegenover elk inzicht dat ouder is dan de twintigste eeuw. Dat ‘wij’ van Kant of zelfs van Husserl bijvoorbeeld nog altijd iets te leren hebben, lijkt deze mensen in hun ijdelheid bij voorbaat uitgesloten. Ik evenwel meen dat wij van Kant en Husserl ‘nog altijd iets te leren hebben’, niet alleen in de zin dat hun oude inzichten ‘nog altijd niet volledig achterhaald zijn’, maar in de zin dat wij hun inzichten tot dusver nog steeds niet goed begrepen hebben. Daarom moest ik zo aanvagen en wilde ik door een tegenovergestelde voorstelling van zaken te allen prijze de indruk vermijden als wilde ik mij op de autoriteit van de allermooisten steunen om mijn gehechtheid aan archivalia begrijpelijk te maken en om mij dat te doen vergeven.

## § 2. Kants inzicht in de vraag van de topica bij de fundering van de moderne natuurwetenschap

Kant heeft niet alleen, als eerste, het begrip van een topische waarheid aangeduid, zoals aan het begin van het eerste hoofdstuk behoedzaam gezegd werd. Het inzicht in de vraag van de topica, zoals ik haar betitel, is veeleer het punt van zijn *Kritik der reinen Vernunft* waar omheen alles draait. Want dit inzicht kan de paradox in zijn grondgedachte uit de weg ruimen volgens dewelke de ‘objectieve realiteit’ van de kennis alleen maar te verzekeren is door af te zien van de kennis van de ‘dingen op zichzelf’. (Paradox: de ‘realiteit’ lijkt toch alleen maar de realiteit van de ‘dingen’ te kunnen zijn, en ‘objectiviteit’ alleen maar de realiteit van een ‘op zichzelf’ zo zijnde .) Wanneer wat aan de ‘dingen’ als ‘objectieve realiteit’ kenbaar is, alleen overeenkomt met dit bepaalde thema en kennisdoel, dan spreekt het vanzelf dat het bereikte, als dit doel bereikt wordt, niet gelijk te stellen is met wat deze ‘dingen op zichzelf’ zijn.

Het is heel merkwaardig dat Kant de vraag van de topica uiterekend ontdekt heeft in de fundering van de moderne natuurwetenschap die toch door deze vraag op het eerste gezicht nog het minst, indien überhaupt, geraakt lijkt te worden. Hij heeft zelfs aan de stichters van de moderne natuurwetenschap zelf het inzicht in de fundamentele betekenis van deze vraag voor hun onderneming toegeschreven. En na hierop gewezen te hebben, sluit hij in het ‘Woord vooraf’ uit 1787 tot de tweede uitgave van het werk (B XII-XIV) af met een uiteenzetting van wat de zin van zijn *Kritik der reinen Vernunft* is.

“Toen *Galilei* zijn kogels met een door hemzelf gekozen gewicht van een hellend vlak liet afrollen, toen *Torricelli* de lucht een gewicht liet dragen, waarvan

hij vooraf meende dat het gelijk moest zijn aan dat van een bepaalde kolom water, of toen weer later *Stahl* metalen in kalk en kalk weer in metaal veranderde, door er iets aan toe te voegen en dat er later weer aan te onttrekken, toen ging de natuuronderzoekers een licht op. Ze begrepen dat de rede alleen inziert wat ze volgens een eigen ontwerp zelf voortbrengt, dat ze met de principes van haar oordelen volgens vaste wetten vooruit moet gaan en de natuur moet dwingen antwoord op haar vragen te geven, en dat ze zich door haar niet alleen als aan een leiband mag laten meevoeren. Want in dat laatste geval zouden toevallige observaties, verricht zonder vooraf ontworpen plan, helemaal niet volgens een noodzakelijke wet samenhangen, terwijl de rede zo'n wet juist zoekt en nodig heeft. De rede moet met in de ene hand haar principes, volgens welke met elkaar overeenkomende verschijnselen als wetten kunnen gelden, en met de andere hand het experiment dat ze volgens die principes heeft uitgedacht, de natuur benaderen om zich door haar te laten onderrichten; niet echter in de hoedanigheid van een leerling die zich alles door de leraar laat voorzeggen, maar in die van een rechter in functie die de getuigen dwingt antwoord te geven op de vragen die hij hun stelt. En zo heeft zelfs de natuurkunde de zo gunstige revolutie in haar denkwijze uitsluitend aan de inval te danken om aan de hand van wat de rede zelf in de natuur legt, datgene in haar te zoeken (en niet haar toe te dichten) wat ze van de natuur moet leren, en wat ze zelf nooit aan de weet zou komen. In de eerste plaats hierdoor heeft de natuurwetenschap de zekere weg betreden van een wetenschap ...” (B XII-XIV).

De hoofdgedachte is hierbij die van de voorrang, of veeleer van het noodzakelijke voorafgaan, van een welbepaalde *vraag*, of de bepaling van alle kennis louter als *antwoord* op zo'n vraag (de vraag als ontwerp van het antwoord), die dus vooraf gesteld moet

worden. Dat in de wetenschap waarover we het in dit hoofdstuk hebben, het ontwerp van het antwoord in de vraag de vorm moet aannemen van een ‘wet’, is in verhouding daartoe enkel een bijgedachte; in de navolgende toepassing van het aan de natuurwetenschap aanschouwelijk gemaakte inzicht op de vragen van de ‘metafysische’ kennis is van ‘wetten’ geen sprake meer, enkel nog van ‘begrippen’ of ‘regels’. – Zeer zeker beschouwt Kant het als vanzelfsprekend dat alle natuurwetenschappen op kennis van ‘wetten’ uit moeten zijn – ‘wat de rede (hier) toch zoekt en nodig heeft’ – en hij schrijft deze doelstelling ook toe aan de ‘fysica’ die aan de ‘revolutie van haar denkwijze’ sedert Galilei voorafgaat. Maar ook dat betekent wat hier de hoofdgedachte is: de noodzakelijke omkering (revolutie) van de opeenvolging van observatie en ontwerp. – De vraag anticipeert absoluut niet op het antwoord, de vragende, hier de natuurvorser, ‘benadert de natuur ... om zich door haar te laten onderrichten’, om ‘datgene in haar te zoeken (en niet haar toe te dichten) wat (hij) van de natuur moet leren, en wat (hij) zelf nooit aan de weet zou komen’. Toch anticipeert de voorgaande vraag op *iets*, namelijk juist op ‘datgene *in*’ de natuur, wat de vorser ‘zoekt’ te weten, ‘wat (hij) van deze’ *wil* ‘leren’. De vorser die begrijpt dat dit zo moet zijn, bekent dat hij alleen maar *iets* wil weten en kan willen weten, en niet alles tegelijk, ja gewoonweg niet alles; en indien al iets, dan uitsluitend *wat* de dingen hem op zijn vraag als antwoord geven, of wat *aan* de dingen beantwoordt aan zijn ontwerp (in het voorbeeld: de ontworpen ‘wet’).

Men heeft gepoogd deze wenk van Kant uit te leggen als een bekentenis en getuigenis van het gebruik van geweld tegen de natuur en als een machtsgreep over de natuur, waaraan de moderne mens, in het bijzonder de moderne natuurwetenschap en ook de filosofie van Kant (en ook van anderen) zich, door deze goed te

keuren, schuldig zouden hebben gemaakt, zoals men tegenwoordig vaak denkt. Dit lijkt me om drie redenen volkomen verkeerd. Ten eerste, geeft Kants wenk onontkoombaar te denken of het noodzakelijk 'voorafgaan' van een ontwerp, onder de vorm van een vraag, niet typisch is voor *elke* denkbare kennis, of niet elke kennis dergelijk 'ertegenaan gaan', toezien, 'op-iets-afgaan', zelfs nog 'op-zich-laten-toekomen' vereist. Wanneer kennis steeds op een ontmoeting berust, hoe zou de kennende dan datgene wat gekend moet worden niet tegemoet treden en daarmee steeds iets van zichzelf in de ontmoeting en in de kennis mee binnenbrengen? Dit belast hem natuurlijk met een verantwoordelijkheid, in deze zin is geen enkele kennis onschuldig; diegenen die klaarblijkelijk dromen van een kennis zonder welke tegemoetkoming ook, laden de verdenking op zich zich van hun kant aan alle verantwoordelijkheid voor hun kennispraxis te willen onttrekken. – Ten tweede, wanneer men zo'n vragend ontwerpen als machtsgreep, ja als gebruik van geweld zou beschouwen, zou het resterend tegenovergestelde enkel nog loutere onmacht, onvermogen en impotentie zijn. Het krachtigste beeld dat Kant gebruikt (en dat hem wellicht werd ingegeven door de 'wetten', die de natuurvorser moet 'opstellen' of achterhalen), is dit van 'aangestelde rechter die de getuigen dwingt op de vragen te antwoorden die hij hun voorlegt'. Maar een rechter is geen wetgever, en in dit beeld treedt hij niet eens als oordelende op, maar louter als onderzoeksrechter. Wil men een rechter die getuigen ondervraagt alleen daarom al beschuldigen van gewelddadigheid en van onrechtmatige aanmatiging van macht omdat 'wat (hij) zelf nooit aan de weet zou komen moet leren'? Uiteraard verplicht zijn verantwoordelijkheid er hem toe de juiste vragen te stellen – hij *kan* de zaak, waar het om gaat, ongewild of opzettelijk (dan is hij een bedrieger) miskennen. – Wat, ten derde, speciaal de ontwerpen van de moderne natuurwetenschap betreft zou het er op aankomen

meer in detail vast te stellen wat de vraag of de thematiek is die haar eigen is, vermits zij het noodzakelijke voorafgaan van een vragend ontwerp voor het verkrijgen van kennis deelt met elke andere gedraging die op kennis uit is. In de geciteerde uitspraak van Kant is daarover tot dusver niet meer gezegd dan dat haar thema wetten zijn, natuurwetten, die zij ontwerpt, en dat de aard van haar vraag het ‘experiment is dat ze volgens die principes heeft uitgedacht’; wat zij wil weten is of en in hoeverre ‘observaties’ of ‘verschijningen’ ‘volgens een noodzakelijke wet samenhangen’, welke deze wetten en welke de ermee ‘overeenkomende verschijnselen’ zijn. Maar dit zou al moeten volstaan om er de aandacht op te vestigen dat juist deze moderne natuurwetenschap met een soort van vragen ‘de natuur benadert’ die absoluut willen weten wat ‘volgens vaste wetten’ volstrekt aan de natuur zelf eigen is. In zijn soort van ontwerpen en vragen houdt een moderne natuurwetenschapper zichzelf zo verregaand op de achtergrond dat het juist daarom heel merkwaardig is en een buitengewone prestatie van Kant was, zelfs hier nog, en dan bijgevolg voor elke denkbare kennis, de fundamentele betekenis van de vraag van de topica te ontdekken.

Alleen om deze fundamentele betekenis van de vraag van de topica voor elke maar denkbare kennis als de kerngedachte van de *Kritik der reinen Vernunft* ter sprake te brengen, heeft Kant dan ook in de geciteerde alinea (zoals in de voorafgaande alinea het voorbeeld van de wiskunde) het voorbeeld van de moderne natuurwetenschap aangehaald. “De voorbeelden van de wiskunde en de natuurwetenschap, die door een plotseling tot stand gekomen revolutie zijn geworden wat zij nu zijn, lijken mij opmerkelijk genoeg om eens goed na te denken over de wezenlijke trekken van de verandering in de denkwijze die voor hen zo voordelig is geweest, en tenminste te proberen hen daarin na te volgen, voor zover hun analogie met de metafysica,

als kennis gebaseerd op de rede, dat toelaat. Tot dusver nam men aan dat al onze kennis zich naar de objecten moest richten, maar alle pogingen ... zijn onder die vooronderstelling op niets uitgelopen. We zouden daarom eens kunnen proberen of we inzake de opgaven van de metafysica niet verder zouden komen met de aanname dat de objecten zich naar onze kennis moeten richten, wat al beter overeenstemt met de gewenste mogelijkheid van *a priori*-kennis die iets vastlegt over die objecten voordat ze ons gegeven zijn. Het is hiermee net zo gesteld als met de eerste gedachte van *Copernicus*, die, toen bleek dat het niet goed wilde vloten met de verklaring van de beweging der hemellichamen zolang hij aannam dat de hele sterrenhemel rond de toeschouwer draaide, probeerde of het niet beter zou gaan als hij de toeschouwer liet ronddraaien en de sterren in rust liet" (B XV-XVI).

De inleidende woorden van deze beroemde tekst bevestigen wat boven gezegd werd over de 'hoofdgedachte' die Kant met het voorbeeld van de aanpak van de moderne natuurwetenschap (zoals voorheen met dit van de wiskunde) heeft willen introduceren. Deze vindt nu haar uitdrukking in het 'ontwerp' om het overgeleverde waarheidsbegrip, 'al onze kennis moest zich naar de objecten richten', op zijn kop te zetten: 'de objecten moeten zich naar onze kennis richten'. (We kunnen de vraag van de 'metafysica' voorlopig rustig buiten beschouwing laten; de aanduiding volstaat dat Kant hier onder metafysica een mogelijke kennis verstaat van *a priori* objecten, 'voordat ze ons gegeven zijn'; en dat eigenlijk alle, of minstens alle wetenschappelijke kennis daarop uit is; wat de vraag oproept of en in hoeverre zij dat kan bereiken.)

Het is niet moeilijk aan te tonen dat ook volgens Kants eigen opvatting hierin de sleutel tot het begrijpen van de gehele *Kritik der reinen Vernunft* gezocht moet worden. Want ten eerste is het 'Woord vooraf



tot de tweede oplage' toch wel Kants laatste woord over de zin van zijn *Kritiek*. Ten tweede bevatte het 'Woord vooraf' van de eerste oplage (die Kant in de tweede oplage weglief) al de wenk: "Ik ken geen onderzoek dat belangrijker is voor het doorgronden van het vermogen dat we verstand noemen, alsmede voor de bepaling van de regels en grenzen van het gebruik ervan, dan het onderzoek dat ik in het tweede hoofdstuk van de transcendentale analytica onder de titel *Deductie van de zuivere verstandsbegrippen* heb verricht. ... Ik moet de lezer er in dezen echter op wijzen dat als de subjectieve deductie hem niet zo volstrekt overtuigt als ik verwacht, de objectieve deductie, waar het hier vooral om gaat, haar volledige kracht behoudt. Wat daarover op de bladzijden 92 en 93 gezegd wordt, volstaat op zich al" (A XVI-XVII). Kant verwees daarmee naar de eerste twee bladzijden (A 92-93; in B 124-126 tot daar volledig ongewijzigd) van § 14: 'Overgang naar de transcendentale deductie', die met de woorden begint: "Er zijn maar twee gevallen mogelijk waarin synthetische voorstellingen en hun objecten kunnen samenkomen, zich noodzakelijk op elkaar betrekken en elkaar bij wijze van spreken ontmoeten. Ofwel wanneer het object de voorstelling, of wanneer de voorstelling het object mogelijk maakt" (A 92 / B 124-125). Dan volgt de beslissing dat – enkel met uitzondering "van wat in hen tot de gewaarwording behoort ..." (A 92 / B 125) – alleen het laatste het geval kan zijn. Hoe dat precies te verstaan is, heeft Kant blijkbaar in het Woord vooraf tot de tweede oplage nogmaals willen verduidelijken. (Voor mijn eigen opzet zou Kants daar uitgesproken inzicht evenwel niets aan belang verliezen, ook niet als hij het zelf minder betekenis zou toegeschreven hebben. Van een zeker belang is wellicht het resultaat dat zonder inzicht in de vraag van de topica ook de betekenis van Kants hoofdwerk, en in het bijzonder van zijn 'transcendentale deductie', een gesloten boek moet blijven.) –

Na wat hier voorafgaat kunnen we begrijpen welke beslissende betekenis Kants schijnbaar terloopse – maar toch met betrekking tot “de oude en beroemde vraag ...: *wat is waarheid?*” gemaakte – opmerking krijgt: “Te weten wat men redelijkerwijs moet vragen, is al een groot en noodzakelijk bewijs van wijsheid en inzicht” (A 57-58/B 82; zie boven, eerste hoofdstuk, § 1). Derhalve zou men van Kant in het bijzonder een antwoord op de vraag kunnen verwachten wat dan eigenlijk het thema van de (moderne) natuurwetenschap is en hoe de prioriteit van dit thema zijnerzijds gefundeerd of gemotiveerd wordt. Van wat hij daarover gedacht heeft, vinden we in zijn werk echter maar enkele hoewel ongetwijfeld duidelijke sporen.

De eerste aanduiding werd boven al vastgesteld: de ‘natuurwetenschap’ moet de vraag stellen in hoeverre ‘observaties’ of ‘verschijnselen’ van de natuur ‘in een noodzakelijke wet’ samenhangen, die de rede toch zoekt en nodig heeft (zie boven). Deze themabepaling van de natuurwetenschap vindt Kant dus, tot zover zelfs zonder enige verdere fundering, juist en noodzakelijk. Zijn ‘kritiek’ richt zich niet tegen deze themabepaling (alleen vanuit het gezichtspunt van de ‘praktische rede’ keert hij zich tegen de aanspraak op exclusiviteit van deze ‘theoretische rede’, vgl. onder § 8) maar alleen tegen de miskennis dat het hierbij enkel gaat om een welbepaalde onderzoeksrichting, en, alles bij elkaar genomen, niet om de kennis van de ‘dingen op zichzelf’. Het is dezelfde miskennis als de aanname ‘dat de hele sterrenhemel rond de toeschouwer draaide’, terwijl Copernicus (volgens Kants geciteerde woorden) begreep dat het ‘beter zou gaan als hij de toeschouwer liet ronddraaien en de sterren in rust liet’. Zo ook mag de natuurvorser niet ten prooi vallen aan de aanname dat de hele natuur – ‘de dingen zelf’ – ‘zich’ rond zijn onderzoeksthema’s ‘draait’ of (zoals Kant zelfs toegeeft) rond datgene wat ‘de rede zoekt

en nodig heeft'. Dat wil opnieuw absoluut niet zeggen dat de rede of de natuurwetenschap de door haar gezochte en gevonden wetten de natuur alleen maar 'toedicht'. Dergelijke wetten zijn uitsluitend – maar dan ook werkelijk: '*datgene in haar*', namelijk in de natuur, *wat* als wet of als wetmatig *aan haar* gekend kan worden. (Dat heldert het boven in § 1 besproken voorbeeld op van de tegenstelling tussen Aristoteles' valbeweging en Galilei's valwet: Galilei wil niet zeggen hoe alle lichamen in werkelijkheid vallen, maar alleen wat aan de valbewegingen als wetmatig weerhouden moet worden – ondanks de anarchie van de verschijnselen.)

Kants opvatting is misschien nog preciezer op te maken uit wat hij al in 1764 zegt met betrekking tot zijn overtuiging: "De echte methode van de metafysiek is in de grond van de zaak dezelfde als degene die *Newton* in de natuurwetenschap invoerde, en die daarin zo'n nuttige uitwerking had. Men moet, zo wordt daar gezegd, door betrouwbare ervaringen, desnoods met de hulp van de meetkunde, de regels opsporen waarnaar zich bepaalde natuurverschijnselen voordoen. Hoewel men dan ook de eerste oorzaak ervan in de lichamen niet inziet, is men er niettemin zeker van dat ze volgens deze wetmatigheden werkzaam zijn, en men verklaart de ingewikkelde natuurverschijnselen door duidelijk aan te tonen hoe zij overeenkomen met deze goed bewezen regels. Zo ook in de metafysica: zoek door zekere innerlijke ervaring ... die kenmerken op die zeker in het begrip van om het even welke algemene hoedanigheid liggen, en hoewel gij het hele wezen van de zaak niet kent, dan toch kunt gij u er met vertrouwen van bedienen om er veel uit af te leiden in het ding" ('*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*', 1764, A 82). 'Regels' en 'wetten' moet hier duidelijk als hetzelfde begrepen worden en ze zijn bovendien hetzelfde als wat volgens de *Kritik der reinen*

*Vernunft* in eerste instantie de natuurwetenschap ‘zoekt en nodig heeft’. Ook hier weer de beknopte, maar leerrijke wending: uit wetten kan men ‘veel *in* het ding’ kennen, zoals boven de wending: ‘datgene *aan* (de natuur)’, wat aan wetten beantwoordt. Toch moet men weten dat men daarmee ‘niet het hele wezen van de zaak kent’, en evenmin ‘de eerste oorzaak’ van de verschijningen ‘in de lichamen’. Deze nieuwe thematische oriëntering van de natuurwetenschap beschouwde Kant blijkbaar zelfs als de grootste verdienste van Newton.

Om verschillende redenen is het interessant hier te vermelden dat meer dan een halve eeuw later Auguste Comte, de grondlegger van het moderne positivisme, bijna letterlijk hetzelfde zegt (zonder van Kants uitspraak melding te maken en vermoedelijk zonder hem te kennen): “Het fundamentele kenmerk van de positieve filosofie bestaat erin alle fenomenen als aan invariabele natuurwetten onderworpen te beschouwen, waarvan de nauwkeurige ontdekking en herleiding tot het kleinst mogelijke aantal het doel van al ons streven is, vermits wij het onderzoek naar zogenaamde *oorzaken*, zowel primaire oorzaken als doelloorzaken, als voor ons absoluut ontoegankelijk en zinloos beschouwen ... Zo beschouwen wij, om slechts het meest bewonderenswaardige voorbeeld aan te halen, de algemene fenomenen van de kosmos als, zoveel als dat mogelijk is, *verklaard* door Newtons gravitatiewet, want ... deze mooie theorie toont ons de immense variëteit van astronomische feiten als slechts een en hetzelfde feit beschouwd vanuit verschillende gezichtspunten: de constante neiging van alle moleculen naar elkaar in onmiddellijke verhouding tot hun massa’s en in omgekeerde verhouding tot het kwadraat van hun afstanden ... Uitmaken wat die aantrekking en die zwaarte op zichzelf zijn, wat hun oorzaken zijn, dat zijn vragen die wij allemaal als onoplosbaar beschouwen, die niet langer tot het domein behoren van

de positieve filosofie, en die we met reden overlaten aan de verbeeldingskracht van de theologen en aan de scherpzinnigheid van metafysici” (*Cours de philosophie positive*, 1830, Première leçon). Hier heerst dus eensgezindheid tussen het ‘transcendentale idealisme’ en het ‘positivisme’, hoewel bij Comte de vraag van de topica pas op de achtergrond opduikt en bijna het slachtoffer wordt van de verleiding om datgene wat voor hem geen thema van de wetenschap kan zijn tot iets haast onwerkelijks te maken (Kant zou zeggen: het slachtoffer wordt van de metafysische verleiding om aan te nemen dat ‘de hele sterrenhemel rond de toeschouwer draait’).

Als een tweede aanduiding van de wijze waarop Kant dacht dat het thema van de (moderne) natuurwetenschap bepaald en gefundeerd is, zou men kunnen denken aan de in het Woord vooraf van 1787 herhaalde malen terugkerende zinswending van de ‘zekere weg van een wetenschap’ (B XI, XIV en XXIII). Dat zou kunnen betekenen dat (in de moderne tijd) het thema van de wetenschap zo gekozen werd, en ook (volgens Kant) zo gekozen moest worden, dat het de meeste kansen maakt de wetenschappelijkheid van de wetenschap zelf en de verzekerde vooruitgang van die wetenschap (zelfs ‘voor altijd en tot in een oneindige tijd’! B XI) te waarborgen. De manier waarop Kant al in 1764 (zoals geciteerd werd) zich het voorbeeld van Newton eigen maakte, zou er kunnen voor pleiten dat hij de voorkeur voor het onderzoek naar wetten (in de door Kant geschetste zin) vooral als volgt gemotiveerd zag: in het belang van de ‘zekere weg van een wetenschap’. Maar daar staat tegenover dat Kant in het Woord vooraf tot de *Kritik der reinen Vernunft* van 1787 de ‘zekere weg van een wetenschap’ eenduidig afhankelijk maakt van het inzicht in de voorrang van, of in het noodzakelijk voorafgaan van, een welbepaalde vraag aan elke observatie van de verschijningen, en in zoverre dus niet van de specificiteit

van het door een bepaalde vraag opgeroepen thema. Bijgevolg zou het motief van de 'zekere weg van een wetenschap' niet te beschouwen zijn als datgene wat een bepaalde themakeuze motiveert, en in het bijzonder niet als de themakeuze van de (moderne) natuurwetenschap. Niettemin zouden beide, ook in de ogen van Kant, onmiddellijk met elkaar kunnen samenhangen. Ook kunnen we niet verhehlen dat wij tot dusver geen antwoord op de vraag vonden waarom wat de natuurwetenschap, ja wat 'de rede zoekt en nodig heeft, het inzicht is in hoeverre verschijnselen 'in een noodzakelijke wet samenhangen'.

Maar er is nog een derde, weliswaar verborgen, maar toch, zoals mij voorkomt, zeer duidelijk spoor. Dat treffen we weliswaar niet aan in Kants 'begrip' van ervaring dat hij nauwelijks ooit gedefinieerd heeft, maar misschien toch in datgene wat hij eigenlijk onder 'ervaring' begrepen moet hebben wanneer hij 'bijvoorbeeld' boven de 'deductie van de zuivere verstandsbegrippen' (of toch van de tweede sectie ervan) schreef: "De apriorische gronden van de mogelijkheid van ervaring" (A 95) en zich opmaakte om te "onderzoeken welke de *a priori* voorwaarden zijn waarvan de mogelijkheid van ervaring afhangt" (A 95-96). (Wat 'ervaring' is, moet hier het principe zijn waaruit deze voorwaarden gededuceerd worden.) Het komt me voor dat Kant (hier) 'ervaring' bedoelt in de zin waarin we gewoonlijk spreken van een 'ervaren man', van een man die van zichzelf kan zeggen: 'met deze zaken heb ik voldoende ervaring, ik zal de zaak in orde brengen' of ook 'daar valt niets aan te doen'; in tegenstelling tot iemand die misschien een en dezelfde zaak steeds opnieuw heeft meegemaakt maar daar niets uit geleerd heeft, die zich de ervaring nooit eigen heeft gemaakt. Een bewijs daarvoor zie ik bijvoorbeeld in Kants opmerking over een oordeel, dit is, "een relatie ... die objectief geldig is. Daarin bestaat het beslissende verschil met een relatie tussen dezelf-

de voorstellingen volgens bijvoorbeeld de wetten van de associatie: die zou alleen subjectieve geldigheid hebben. Volgens laatstgenoemde wetten zou ik alleen kunnen zeggen: als ik een lichaam draag, voel ik de druk van zijn gewicht. Maar niet: dit lichaam *is* zwaar. Want dat betekent dat deze beide voorstellingen in het object verbonden zijn, ongeacht de toestand van het subject dus, en niet slechts in de waarneming (hoe vaak ze ook herhaald wordt) tezamen zijn” (B 142; schijnbaar afwijkend van Kants af en toe voorkomende bepaling van ‘ervaring’ als “kennis ... die door het verbinden van waarnemingen verkregen wordt”, B 161). Ervaring verwerven wil zeggen, door een ‘waarneming (hoe vaak die ook herhaald wordt)’ niet altijd opnieuw verrast worden, maar begrijpen: zo is het, en zo zal het altijd zijn. Het thema van de (moderne) wetenschap, naar wetten zoeken, is misschien voor Kant eenvoudig gemotiveerd door het rationele belang ervaring te verwerven en mogelijk te maken. Vandaar dat deze wetenschap zonder meer datgene is wat ‘toch de rede zoekt en nodig heeft’; want zonder zo’n ervaring kan men zich niet redelijk gedragen.

Wie vindt dat deze ‘interpretatie’ niet voldoende onderbouwd is, is vergeten dat ik hier in de vraag naar de bepaling en fundering van de thematiek van de moderne natuurwetenschap alleen maar geprobeerd heb om aan Kant het maximum toe te geven van wat hem misschien niet helemaal ontzegd kan worden. Ik geef immers toe en ik beklemtoon zelfs dat hij hierin tekortschiet; en we zullen nog moeten onderzoeken of het werkelijk en zelfs alleen maar dat is wat ‘de rede zoekt en nodig heeft’ – ervaring in de aangeduide zin.

### § 3. Husserls topische bepaling van de thematiek van de moderne natuurwetenschap

Het is letterlijk het identiteitsplaatje van de fenomenologische school, waarvan Husserl de stichter is, dat haar leden weliswaar ‘bij voorbaat’ zeer kritisch staan tegenover de moderne natuurwetenschap en tegenover haar alle perken te buiten gaande voorbeeldfunctie voor de wetenschappen van de mens (en er zou ook geen aanleiding meer zijn om te filosoferen als deze moderne wetenschappen geen aanleiding tot kritiek zouden geven) maar dat zij zich nooit hebben laten verleiden de juistheid, zelfs de objectiviteit van de onderzoeksresultaten van deze wetenschappen te bestrijden of zelfs maar in twijfel te trekken. Wat Husserl ten slotte nog direct in de eerste paragraaf van zijn laat werk over *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) zegde: “De strengheid van de wetenschappelijkheid van al deze disciplines, de evidentie van haar theoretische prestaties en haar aanhoudende successen zijn onbetwifelbaar” (Gesammelte Werke, VI, blz. 2). Hetzelfde had hij dertig jaar eerder al gezegd: “De grote wetenschappen, die zich sinds de renaissance ontwikkeld en aan de mensheid een overvloed van nauwkeurig gestaaftde theorieën geschonken hebben, bezitten voor elk redelijk wezen onbetwistbare geldigheid. Elkeen maakt gebruik van de reorganisatie van de menselijke levenswerkelijkheid door middel van natuurwetenschappelijke techniek, de gegrondheid van haar voorspellingen wordt door elke deskundige erkend, ook al doet hij zich voor de rest nog zo sceptisch voor” (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, Vorlesungen 1906/07, Gesammelte Werke, XXIV, blz. 182). “En toch ...”, zo ging Husserl toen al verder; en in 1936: “toch” zijn er “motieven ... om de wetenschappelijkheid van alle wetenschappen aan een *ernstige en zeer noodzakelijke kri-*



*tiel* te onderwerpen, zonder daarom hun eerste, de rechtmatigheid van de methodische prestaties betreffende onaanvechtbare zin van wetenschappelijkheid prijs te geven” (ibidem, blz. 3). Het voorwerp van Husserls ‘ernstige en zeer noodzakelijke kritiek’ op de (moderne) wetenschap, in het bijzonder de natuurwetenschap, betreft haar beperkte thematiek en haar onbegrip voor haar eigen slechts thematische bepaaldheid en de daaruit voortvloeiende beperktheid. Wat deze wetenschap volgens Husserl volledig en principieel miskent, is ‘de leefwereld als thema’ (bijvoorbeeld blz. 158): “Geen objectieve wetenschap, geen psychologie, die toch universele wetenschap van het subjectieve wilde zijn, geen filosofie heeft dit rijk van het subjectieve ooit tot thema gemaakt en dus werkelijk ontdekt. Ook niet de filosofie van Kant, die toch naar de subjectieve mogelijkheidsvoorwaarden van de objectief ervaarbare en kenbare wereld wilde teruggaan” (blz. 114). In de plaats daarvan constateert Husserl “een zich al bij *Galilei* voltrekkende onderschuiving van de mathematisch vooropgestelde idealiteiten (van de moderne natuurwetenschap) onder de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, altijd ervaren en ervaarbare wereld – onze alledaagse leefwereld” (blz. 48-49). Mocht de volgende dubbele bewering waar blijken te zijn: dat ‘onze alledaagse leefwereld’ ‘de enig werkelijke wereld’ is en dat de moderne wetenschap haar ‘verkeerdelijk’ als ‘de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, altijd ervaren en ervaarbare wereld’ de ‘objectieve wereld’ van haar ‘mathematisch vooropgestelde idealiteiten’ ‘ondergeschoven’ heeft, dan zou reeds blijken dat weliswaar ‘de strengheid van de wetenschappelijkheid van al deze disciplines, de evidentie van haar theoretische prestaties en haar aanhoudende successen’ absoluut ‘onbetwifelbaar’ kunnen zijn maar toch naast het ‘thema’ van de ‘werkelijke wereld’ heen kunnen schieten.

Nu kunnen we de waarheid van het eerste deel van Husserls dubbele bewering (de zin ervan hebben we nog niet aangegeven; en van de waarheid van deze zin hangt geheel en al de zin van het tweede deel van de bewering af) voorlopig in het midden laten en aanknopen bij een opmerking van Husserl die er nog aan voorafgaat en die moeilijk betwist kan worden: in ieder geval moet de leefwereld tot thema gemaakt worden als men bereid is een ‘herbezinning’ op de moderne wetenschap “radicaal door te voeren tot aan het uiteindelijke doel dat de nieuwe natuurwetenschap met de van haar niet los te maken uit het voorwetenschappelijke leven en zijn omringende wereld voortkomende meetkunde vanaf het begin moest dienen, een doel dat toch *in dit leven* zelf moest liggen en op zijn leefwereld betrokken moest zijn. De zoals de natuurvorser in deze wereld levende mens kon al zijn praktische en theoretische vragen alleen tot *haar* richten, kon theoretisch alleen maar *deze wereld* in haar open oneindige onbekendheidshorizonten aantreffen” (blz. 50). Alleen in een voorwetenschappelijke leefwereld kon een wetenschap haar oorsprong vinden en alleen op de leefwereld (die niet ophoudt de leefwereld te zijn als in haar schoot wetenschappen ontstaan) kon het ‘uiteindelijke’ doel van een wetenschapsbedrijf betrokken zijn. En Husserl meent dit ‘doel’, in het bijzonder het doel van de moderne natuurwetenschap, heel eenvoudig te kunnen aangeven: “Deze werkelijk aanschouwelijke, werkelijk ervaren en ervaarbare wereld, waarin zich ons gehele leven praktisch afspeelt, blijft als degene die hij is ... wat wij ook met of zonder kunst doen. Zij wordt dus niet veranderd doordat wij een bijzondere kunst, de meetkundige kunst en de kunst van Galilei, die bij hem fysica heet, uitvinden. Wat brengen wij werkelijk door haar tot stand? Precies een tot in het oneindige uitgebreid *vooruitzicht*” (blz. 51). Dit dus, besluit Husserl, was vermoedelijk het ‘doel dat de nieuwe natuurwetenschap ... vanaf het begin moest dienen’,

en dit en dit alleen is haar thema: het voorzienbare (voorzienbaar, omdat het het wetmatige is). Kan men niet veronderstellen dat dit en dit alleen het zonder meer met zekerheid voorzienbare, 'de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, de altijd ervaren en ervaarbare wereld' uitmaakt?

Het is opmerkelijk dat Husserl deze overwegingen ook reeds dertig jaar eerder maakte, zoals in het manuscript van zijn boven reeds aangevoerde voorlezingen uit de winter van 1906/07: "De empirische wetenschappen zijn geen scheppingen van een zuiver theoretische geest: gebouwd op een absoluut kritisch fundament volgens streng logische methodes. Voortgekomen uit de voorwetenschappelijke wereldopvatting en wereldwijsheid dragen ook de hoogst ontwikkelde, meest exacte natuurwetenschappen onkritische, uit die voorwetenschappelijke wereldapperceptie stammende begrippen en vooropstellingen met zich mee ... Hoe ver ook ... de wetenschappelijke kennis boven de opvattingen en de bepalingen van de natuurlijk-naïeve opvatting van de wereld uitstijgt, hoeveel zij ook als schijn afwijst wat deze voor naakte waarheid aanneemt, toch blijft ze onafgebroken op een gemeenschappelijke bodem met haar staan ... De natuurvorser bekommert zich daar niet om ... En dit hoofdzakelijk omdat een hoogst waardevol, namelijk voor de praktische natuurbeheersing waardevol doel bereikt werd: een verrijkende oriëntering in de empirische werkelijkheid, de mogelijkheid, om wetsformules te construeren door middel waarvan wij het verloop van empirische processen exact kunnen vooruitzien en voorspellen" (XXIV, blz. 96-97). Daarmee heeft Husserl een motief aangegeven dat niet zoveel verschilt van het motief dat we bij Kant moesten raden, een motief voor het door Kant en ook door Comte goedgekeurde, bevoorrechte onderzoek naar 'wetten', volgens het eveneens door Einstein erkende voorbeeld van Newton.

Maar wat is zij dan, de ‘werkelijke wereld’, die Husserl de ‘leefwereld’ (1906/07: de ‘levenswerkelijkheid’, zie boven) noemt en die volgens wat hij beweert door de (moderne) wetenschap miskend wordt? Husserls eigenlijke invoering van het begrip van de ‘leefwereld’ in de ‘Krisis’-verhandeling vertrekt van de volgende eenvoudige opmerking: wij ervaren de wereld “in veelvuldige verandering”, maar “klaarblijkelijk scheidt zich in evidentie de inhoudelijke verandering van het waargenomen object, als de aan het object zelf waargenomen verandering of beweging, af van de verandering van de verschijningswijzen (bijvoorbeeld van de perspectieven, van het van nabij en veraf verschijnen) waarin iets dergelijk objectiefs als zelftegenwoordig naar voren treedt” (blz. 107). Onze leefwereld is een wereld, zo is men vooreerst geneigd te zeggen, tot de werkelijkheid waarvan deze ‘fenomenale’ verandering behoort. Maar in waarheid is deze fenomenale wereld, in verhouding tot de ‘objectieve wereld’, meer omvattend: een ‘verandering van de verschijningswijzen’ van een ‘waargenomen object’ kan optreden – en treedt in ons leven ook werkelijk onophoudelijk op, van zodra we ook maar een stap zetten of ook maar ons hoofd bewegen –, zonder dat daaraan een ‘verandering of beweging’ van het waargenomen object moet beantwoorden. Maar omgekeerd is het niet mogelijk dat ‘iets dergelijk objectiefs (voor ons) als zelftegenwoordig naar voren treedt’ zonder dat zich dit ook in een ‘subjectieve’ ‘verandering van de verschijningswijzen’ te kennen geeft. Ja dergelijke ‘inhoudelijke verandering’ van een object is hierzonder niet alleen niet ervaarbaar maar kan hoe dan ook niet plaatsvinden zonder toch op een of andere plaats of op een of ander tijdstip voor iemand of toch aan iets waarneembaar te zijn. – ‘Scheidt zich’ nu de inhoudelijke verandering van een object werkelijk ‘in evidentie’ af van de verandering van zijn verschijningswijzen? ‘In principe’ zeker, dat

zal iedereen toegeven. In vele particuliere gevallen daarentegen is geenszins altijd zo evident wat bij een ervaren verandering aan bijvoorbeeld de verandering van perspectief en wat aan de verandering van de beweging van het object zelf toe te schrijven is. (De schijnbare omwenteling van de zon en de vaste sterren is alleen toe te schrijven aan de verandering van ons perspectief door de draaiing van de aarde; de maan en de planeten beschrijven werkelijk hun eigen baan. Het heeft moeite gekost om dit 'evident' te maken; tot op vandaag is dit voor de grote meerderheid van de mensen nog steeds niet zo gemakkelijk 'evident' te maken; wat nog iets anders is dan op school van buiten leren en napraten.) De elementaire taak van objectief- 'wetenschappelijk' onderzoek bestaat er hier in de nodige scheidingen aan te brengen (in de ruimste niet tot het voorbeeld van de moderne natuurwetenschap beperkte zin). Hoe minder dergelijke objectieve 'wetenschap' verworven wordt, hoe minder zij verspreid is, des te meer blijven beide soorten verandering ongescheiden en ononderscheidbaar; maar blijkbaar kan ook het objectieve onderzoek dat zo'n scheiding tot stand wil brengen hiervoor op niets anders steunen dan op een of andere bijzondere – waargenomen of zelf veroorzaakte – verandering van de verschijningswijzen die geschikt is om de scheiding in het gegeven geval evident te maken.

Laten we nu eens aannemen dat we in een leefwereld leven waarin nog geen enkele scheiding aangebracht of ten uitvoer gebracht is. Wat zouden we dan ervaren – of, vermits Husserl in het volgende citaat terecht in de indicatief spreekt, wat ervaren we dan? "Wij, die leven in een wakker wereldbewustzijn, wij zijn voortdurend actief op grond van het passieve wereldbezit; van daaruit werken de in het bewustzijnsveld voorgegeven objecten op ons in; al naargelang onze belangen zijn we gericht op dit of dat object, we zijn er op verschillende wijzen actief mee bezig, zij zijn in onze

acten 'thematische' objecten ... We zijn als actsubjecten (ik-subjecten) georiënteerd op de thematische objecten in de modi van het primair en secundair en bovendien eventueel nog van het terloops gericht-zijn ... Zo is het wereldbewustzijn in een voortdurende beweging, voortdurend is wereld in een of ander objectgehalte in een verandering van de verschillende wijzen (aanschouwelijk, niet aanschouwelijk, bepaald, onbepaald enz.) bewust, maar ook in de verandering van de affectie en de actie, op zo'n wijze dat er voortdurend een geheel domein van inwerkingen bestaat en de in dit domein op ons inwerkende objecten nu eens thematisch dan weer onthematisch zijn" (blz. 110-111). Aangezien, en zolang als, er zich nog helemaal geen vragen van objectieve waarheid stellen (of: reeds vóór ze zich stellen), is wat in deze leefwereld overheerst ons 'belangenleven' (blz. 108), of veeleer een wisselspel van 'thema's' en 'belangen', waarin nu eens een 'passief' getroffen zijn ons belang op een bepaald thema richt, dan weer een 'actief' betrokken worden op ons belang iets anders tot thema maakt. In overeenstemming met ons overgeleverd waarheidsbegrip noemen we een 'thema' niet waar of onwaar, niet juist of vals, maar belangrijk, min of meer belangrijk of niet belangrijk. Maar onze belangen treden in werking in ons handelen, voor ons handelen en door ons handelen, en zij bepalen aan alles voorafgaand de thematiek die ons bezighoudt (en met betrekking waartoe we eventueel de waarheid willen kennen); zoals onze belangen ongetwijfeld ook mee bepalen hoe de dingen aan ons verschijnen (al of niet in overeenstemming met de 'werkelijkheid'), zo niet omgekeerd onze thematische belangen bepaald worden door de manier waarop de dingen aan ons verschijnen (en al of niet verschijnen zoals ze 'werkelijk' zijn).

Maar is dat werkelijk alleen het geval 'zolang als zich nog helemaal geen vragen van objectieve waar-

heid stellen', in een 'primitieve', in ieder geval voorwetenschappelijke leefwereld waarin die twee soorten verandering nog op geen enkele manier van elkaar gescheiden zijn? Husserl spreekt in de geciteerde woorden, zoals gezegd, in de indicatief, los van de vooropstelling die ik zo net gemaakt heb. Hij wil zeggen: de leefwereld 'waarin zich ons gehele leven praktisch afspeelt, blijft degene die hij is ... wat wij ook met of zonder de kunst doen. Hij wordt dus niet veranderd doordat wij een bijzondere kunst ... uitvinden, die fysica heet' (zie boven). En inderdaad, ook alle nog zo objectieve wetenschap wordt niet in eerste instantie bepaald door haar objectieve waarheid, maar door 'objectieve waarheid' als haar thema en door haar prioritaire, ja exclusieve belangstelling voor dit thema. Voor mensen die voor dit thema geen belangstelling opbrengen (en dat is de overgrote meerderheid van de mensen, en voor alle mensen is dat het geval voor het grootste deel van hun leven), of wanneer dit thema überhaupt van geen enkel of maar van een incidenteel en voorlopig belang is (Is het voor onze oriëntering, bijvoorbeeld in de scheepvaart, luchtvaart en zelfs ruimtevaart, niet volkomen eender of de bewegingen van de sterren moeten worden toegeschreven aan een verandering van de verschijningswijzen of aan een verplaatsing van de hemellichamen zelf?) – voor die mensen betekenen de waarheden van de objectieve wetenschap helemaal niets of maar heel weinig. Zonder de voorafgaande bepaling van de thematiek van deze wetenschap kan zelfs over de waarheid of onwaarheid van haar uitspraken (in de zin van haar overeenstemming met de 'werkelijkheid') niets beslist worden, ja ze kunnen niet eens bediscussieerd worden. Maar als de belangstelling voor de thematiek van de objectieve wetenschap, in het bijzonder van de moderne natuurwetenschap, eenmaal gewekt is en zich verspreidt (zoals in onze hedendaagse levensvorm), treedt deze belangstelling (en daarmee de wetenschap) zelf nog steeds in

eerste instantie in werking in ons handelen, voor ons handelen en door ons handelen – volledig of zo goed als onafhankelijk van de vraag naar de objectieve waarheid van de uitspraken van de wetenschap. (Bijna niemand heeft ze zelf gecontroleerd, slechts weinigen hebben zelfs maar kennis genomen van de berichten van anderen – de wetenschappers – betreffende de ‘bewijzen’ die zij voor deze uitspraken gevonden hebben. Men raakt misschien passief betrokken bij het ‘feit’ dat men blijkbaar werkelijk op grond van de kernfysica met kerncentrales elektriciteit en met deze licht, warmte, koelte of beweging kan voortbrengen.) De wetenschap zelf verwijst onophoudelijk naar de werkzaamheid van haar belangrijke toepassingen, zelfs om daarmee de objectieve waarheid van haar uitspraken te bewijzen, dikwijls zelfs met de ‘toegeving’ dat, als men van haar werkzaamheid abstractie zou maken, van de objectieve waarheid van haar uitspraken helemaal geen sprake meer zou kunnen zijn. (Vgl. de boven, in § 2, geciteerde ‘toegevingen’ van Kant en Comte met betrekking tot Newton!)

Voor de boven gegeven beschrijving van de leefwereld was het dus helemaal niet nodig de vooronderstelling te maken dat het om een ‘primitieve’ in ieder geval nog voorwetenschappelijke leefwereld zou gaan waarin ‘zich vragen van objectieve waarheid nog helemaal niet stellen’. Ze blijft ook dan nog geldig wanneer – en daar waar – de moderne natuurwetenschap haar (vermeende) heerschappij is beginnen uitoefenen. “Wanneer we ophouden”, zegt Husserl, “in ons wetenschappelijk denken verzonken te zijn, wanneer we er ons van bewust worden dat wij wetenschappers toch mensen zijn en als zodanig mee deel uitmaken van de leefwereld, van de altijd voor ons zijnde, voortdurend voorgegeven wereld, dan treedt de hele wetenschap met ons mee de – louter ‘subjectief-relatieve’ – leefwereld binnen. En wat wordt er dan van de objectieve wereld zelf? Wat



met de hypothese van het op-zichzelf-zijnde ...? Is deze hypothese, die ongeacht de idealiteit van de wetenschappelijke theorieën actuele geldigheid heeft, voor de wetenschappelijke subjecten (de wetenschappers als mensen), niet alleen maar *een* van de praktische hypothesen en voornemens onder de vele die het leven van de mensen in hun leefwereld – ... – uitmaken, en behoren niet alle doelen, zowel de op een of andere manier in een buitenwetenschappelijke zin ‘praktische’ als de onder de titel ‘theoretisch’ praktische, eo ipso ook tot de eenheid van de leefwereld, voor zover wij ze enkel in hun hele en volle concreetheid nemen” (blz. 133-134)?. Maar wanneer ook de objectieve wereld van de wetenschap om zo te zeggen alleen maar binnen de leefwereld plaatsvindt, dan zou deze laatste inderdaad ‘de enig werkelijke wereld’ kunnen zijn. –

Inhoudelijk is dus de leefwereld, die voor de (moderne) wetenschap geen thema is en waarvoor zij volgens Husserl geen enkele belangstelling heeft, zelf de wereld van de thema’s die onze belangstelling wekken of waarnaar wij ons richten overeenkomstig onze (vermeende of werkelijke) belangen. Maar niet alleen is ook de wetenschap zelf daarin noodzakelijk geworteld en kan zij ook alleen daarin haar laatste doel hebben, van de waarheid van de wetenschap kan niet eens sprake zijn, er kan aangaande de wetenschap geen beslissing genomen worden, zonder haar specifiek thema en haar meest eigen belang in de overwegingen te betrekken – en bijgevolg de wetenschap in die wereld terug te plaatsen. Mocht blijken dat het een mogelijkhedenvoorwaarde van de moderne wetenschap is, niets van onze leefwereld te weten, er niets van te kunnen weten en er ook absoluut niets van te willen weten, dan zou dit uiteindelijk betekenen dat zij principieel niet in staat is om een begrip van haar eigen waarheid op te doen, zelfs om de vraag betreffende haar eigen waarheid maar te stellen. We zullen

de vraag nog moeten stellen (in het vierde hoofdstuk) of dat inderdaad zo is. –

In zijn hoofdwerk *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (eerste boek, 1913) heeft Husserl gezegd: “De titel van het probleem dat de gehele fenomenologie omspant, heet intentionaliteit” (§ 146, inleidende paragraaf van het laatste hoofdstuk); zij is “het algemene thema van de ‘objectief’ (!) georiënteerde fenomenologie” (§ 84), zelfs (volgens de titel van deze paragraaf) het ‘fenomenologische hoofdprobleem’ zonder meer. We hebben het boven opmerkelijk gevonden dat Husserl in voorlezingen uit de winter van 1906/07 overwegingen maakt over de verhouding van de (moderne) wetenschap tot de leefwereld (‘levenswerkelijkheid’) die volstrekt in overeenstemming zijn met de veel later ontstane ‘Krisis’-verhandeling, om reden dat die overwegingen het mogelijk maken de vraag van de topica, zoals zij zich hier in de begrippen van ‘thema’ en ‘belangstelling’ manifesteert, in verband te brengen met dat oude ‘fenomenologische hoofdthema’. Het eenvoudigste is deze samenhang tot stand te brengen door te verwijzen naar enkele zinnen van Husserl uit het nagelaten fragment (uit 1936) dat onder de titel ‘Over de oorsprong van de meetkunde’ (de titel is niet van Husserl zelf) bekend geworden is: “Wetenschap, in het bijzonder meetkunde” – “(onder de term ‘meetkunde’ rangschikken we ter wille van de bondigheid alle disciplines die zich bezighouden met de vormen die een mathematisch bestaan bezitten in de zuivere ruimtelijkheid en tijdelijkheid)” – “moet volgens deze betekenis van haar bestaan een historisch begin gehad hebben; deze betekenis zelf moet haar oorsprong hebben gevonden in een productieve activiteit: eerst in een project en later in de geslaagde verwezenlijking ervan. – Blijkbaar moet het hierbij zo geweest zijn als bij elke uitvinding. Elk geestelijk product waarin een eerste project tot verwezenlijking komt, is voor het eerst gegeven in

de evidentie van het actuele slagen ... Evidentie betekent zelf niets anders dan het vatten van een zijnde in het bewustzijn van het oorspronkelijk zelf-gegeven-zijn van dit zijnde. Geslaagde verwezenlijking van een project betekent voor het actieve subject evidentie; daarin is het verwezenlijkte op oorspronkelijke wijze zelf gegeven” (Gesammelte Werke, VI, 367 en 365<sup>4</sup>). In deze regels legt Husserl weliswaar de grootste nadruk op de ‘productieve activiteit’, het ‘actuele slagen’ de ‘geslaagde verwezenlijking’ van een wetenschap en de daarmee verbonden ‘evidentie’; maar tegelijk brengt hij hierbij zijn leer in herinnering dat alle ‘evidentie’ steeds alleen de ‘vervulling’ van een (eraan voorafgaande) ‘intentie’ kan zijn en dat bijgevolg ook van de ‘productieve activiteit’ van een ‘geslaagde verwezenlijking’ of ‘verwerkelijking’ steeds alleen maar sprake kan zijn met betrekking tot een welbepaald ‘voornemen’ (onmiddellijk daarop ook in de tekst, in de plaats van ‘project’). ‘Intentionaliteit’ zou dus niet alleen een woord zijn voor de wat magere vaststelling dat elk bewustzijn ‘bewustzijn van iets’ is, maar een begrip voor dergelijk ‘voornemen’ waarvan, in de bepaling, alle mogelijke ‘evidentie van actueel slagen’ – ook in de verwezenlijking van een kennisintentie – afhangt, maar die van haar kant klaar-blijkelijk bepaald moet zijn door het ‘belang’ bij een geprefereerd ‘thema’.

---

<sup>4</sup> Husserl, *Over de oorsprong van de meetkunde*, Baarn, 1977, blz. 45, blz. 51-52.

#### § 4. Het door Karl Popper onderkende gevaar van een wetenschappelijk conventionalisme als vraag van de topica

In zijn ook reeds in 1934 (met het jaartal 1935) verschenen *Logik der Forschung* zag de sindsdien zo invloedrijk geworden wetenschapsfilosoof Karl Popper zich ertoe verplicht om “als demarcatiecriterium”, d.w.z. als “criterium ..., waardoor wij de empirische wetenschap ten overstaan van wiskunde en logica maar ook ten overstaan van ‘metafysische’ systemen kunnen afbakenen” (blz. 9), “niet de verifieerbaarheid, maar de *falsifieerbaarheid* van het systeem voor te stellen; met andere woorden: we stellen niet de eis dat het systeem langs empirisch-methodische weg definitief positief onderscheiden kan worden maar wel dat de logische vorm van het systeem het mogelijk maakt dit systeem via een methodische controle negatief te onderscheiden: *een empirisch-wetenschappelijk systeem moet aan de ervaring schipbreuk kunnen lijden*” (blz. 15; geciteerd naar de 4de oplage, Siebeck-Mohr, Tübingen, 1971). Duidelijk een uitermate milde eis, hoewel Popper hem met zeer strenge bevoordingen lijkt te stellen. Wat heeft hem ertoe bewogen zich op het gebied van de wetenschapsfilosofie op deze minimumeis terug te plooiën, om hem vervolgens zo nadrukkelijk te stellen? Naar alle schijn, maar het is een schijn die hij zelf heeft gewekt, het opduiken van een wetenschapsfilosofisch ‘conventionalisme’ dat de vervulling van die minimumeis in de weg staat. Maar niet alleen richt Popper het verwijt van ‘conventionalisme’ – het verwijt onvrijwillig maar onvermijdelijk naar zo’n conventionalisme af te glijden – eigenlijk tegen een veel invloedrijkere wetenschapsfilosofische school, het neopositivisme of het ‘logisch positivisme’: hij ziet blijkbaar een ‘conventionalistische’ tendens in de praktijk van het moderne wetenschapsbedrijf zelf werkzaam; vooral dit

laatste moet hem tot zijn stellingname gebracht hebben. Nu kan worden aangetoond: ten eerste, dat Poppers eis dat ‘een empirisch-wetenschappelijk systeem’ ‘aan de ervaring schipbreuk moet kunnen lijden’ en zelfs een mogelijke vervulling van deze eis, tegen zo’n tendens helemaal niets of toch maar weinig vermag uit te richten; ten tweede echter en vooral dat de wetenschappelijke toepassing van de voor Popper ongeoorloofde ‘methodes’ om “in het geval van een bedreiging het systeem ... te redden door een *conventionalistische draai*” (blz. 50), volkomen terecht, ja absoluut vereist is, indien een goed gefundeerd antwoord op de vraag van de topica van de wetenschap gegeven wordt. Het door Popper correct geziene gevaar van een wetenschappelijk conventionalisme als een grof dogmatisme heeft zijn oorsprong in een onbeslisbaarheid of in een op haar beurt dogmatische, ongefundeerde beslissing van de vraag van de topica (zoals bijvoorbeeld via een ‘onderschuiving van de mathematisch vooropgestelde idealiteiten’ van de moderne natuurwetenschap ‘onder de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, de altijd ervaren en ervaarbare wereld’; zie boven, § 3).

Wat bedoelt Popper met ‘conventionalisme’, dat hij met zijn eis tot falsifieerbaarheid van wetenschappelijke beweringen een halt tracht toe te roepen? “De natuurwetenschap is voor de conventionalist geen beeld van de natuur, maar een zuiver begripelijke constructie; niet de eigenschappen van de wereld bepalen de constructie, maar deze bepaalt de eigenschappen van een kunstmatige door ons geschapen wereld van begrippen, impliciet gedefinieerd door de door ons bepaalde natuurwetten. Alleen over *deze* wereld spreekt de wetenschap. – De conventionalistisch opgevatte natuurwetten zijn niet door observatie falsifieerbaar, want pas zij bepalen wat een observatie, wat in het bijzonder een wetenschappelijke meting is: op grond van de door ons vastgelegde na-

tuurwetten regelen wij onze uurwerken, corrigeren we onze ‘starre’ maatstaven; een uurwerk loopt ‘juist’, een maatstaf is ‘star’, wanneer de met behulp van deze instrumenten gemeten bewegingen voldoen aan de door ons vastgelegde axioma’s van de mechanica” (blz. 48). In een voetnoot voegt Popper hier nog aan toe dat volgens deze opvatting “de natuurwetten” eigenlijk “definities (dus tautologisch) zijn. Zo zou bijvoorbeeld volgens de opvatting van Cornelius (...) de stelling ‘Het smeltpunt van lood ligt bij 335°C’ een (door inductieve ervaringen geïnspireerde) *definitie* van het begrip lood en daarom onweerlegbaar zijn; een voor het overige loodachtige stof met een ander smeltpunt zou juist geen ‘lood’ zijn” (blz. 48, opm. 2).

Ik heb niet de bedoeling en geen reden om dergelijk conventionalisme te verdedigen. (Popper meent, blz. 47, het te kunnen terugvoeren op ‘Kants idealisme’, maar zo’n conventionalisme wijkt beslissend af van Kants eis dat de natuurwetenschap ‘van de natuur moet leren wat ze zelf nooit aan de weet zou komen’ – zie boven, § 2.) Desondanks moet toch het volgende opgemerkt worden. ‘Definities’ spelen in alle wetenschappen en ook in de filosofie nu eenmaal een onontbeerlijke rol. Deels oefenen zij traditioneel de eenvoudige functie van themabepaling uit (vaak versluierd doordat ze ‘woorddefinities’ worden genoemd); als zodanig zijn ze inderdaad ‘onweerlegbaar’, wat er juist op wijst dat ze vooraf moeten worden gefundeerd. Maar deels moeten definities (als zogenaamde ‘reële definities’) de uitdrukking zijn van de verworven kennis van het ‘wezen’ van een zaak. Dan bestaat hun meest eigen zin erin dat men op grond daarvan voorspellingen kan doen die door geen feitelijke vaststelling ‘meer’ weerlegd kunnen worden. Welke andere zin zou de wetenschappelijke bepaling van het smeltpunt van lood kunnen hebben dan ‘voortaan’ met zekerheid te kunnen voorspellen dat elk stuk lood dit smeltpunt zal hebben en met zekerheid te kunnen

uitsluiten dat ‘een voor de rest (misschien) loodachtige stof’ lood zou kunnen zijn? – Iets analogoos geldt dan ook voor de ‘natuurwetten’ (voor het geval men het aangeven van het smeltpunt die naam niet zou willen geven) die de natuurwetenschap durft te formuleren. Het is de zin van een wet dat hij zonder meer heerst en dat afwijkende observaties ofwel verkeerd moeten zijn, of dat iets geobserveerd is geworden dat niet onder de wet valt. Ik ben het niet die wens te verdedigen dat men reële definities en aangenomen natuurwetten niet meer wil laten ‘schipbreuk lijden op de ervaring’; toch moet men inzien dat deze onwrikbaarheid geheel de zin van zulke uitspraken uitmaakt – en de zin van een wetenschap die voornamelijk indien niet uitsluitend gericht is op dergelijke soort kennis. – Hoe staat het in dit opzicht met Popper zelf wanneer hij het als zijn taak ziet om “de empirische wetenschap adequaat te karakteriseren, de begrippen ‘empirische wetenschap’ en ‘metafysica’ te *definiëren*” (blz. 12, Poppers cursivering)? Wil hij enkel en alleen datgene aangeven waarmee hij denkt zich uitsluitend bezig te moeten houden (waarbij dan nog de vraag kan worden gesteld: waarom eigenlijk?), met beweringen namelijk ‘die aan de ervaring schipbreuk kunnen lijden’ (waarbij dan de omschrijving van zulke beweringen als ‘empirisch-wetenschappelijk systeem’ volstrekt om het even zou zijn en door een haast willekeurige andere vervangen zou worden, bijvoorbeeld door een of andere samenstelling van Griekse lettertekens)? Of wil hij een ‘reële definitie’ van ‘empirische wetenschap’ opstellen? En is hij dan bereid om zijn definitie (zijn ‘demarcatiecriterium’) te laten vallen mocht blijken dat de ‘empirische wetenschap’ er niet aan beantwoordt? (Mocht hij daartoe niet bereid zijn, dan wordt de schroef van de reflectie verder aangedraaid, dan zou hij dus veeleer ... in ‘metafysica’ of ‘logica’ geïnteresseerd zijn, in ieder geval niet in ‘empirisch-wetenschappelijke systemen’.)

Het conventionalisme, zo gaat Popper verder, stelt zich op het standpunt “dat de theoretische systemen van de natuurwetenschap ... niet falsifieerbaar” zijn: “Want men kan toch ‘... voor elk willekeurig axiomatisch systeem datgene bereiken wat men overeenstemming met de werkelijkheid noemt’, en wel (...) op verschillende wijzen: invoering van ad-hoc-hypothesen; wijziging van zogenaamde ‘toepassings-definities’ (...); voorbehoud ten overstaan van de betrouwbaarheid van de experimentator, wiens observaties men, voor zover ze een bedreiging vormen, uit de wetenschap elimineert door ze als niet gestaafd, als onwetenschappelijk, als niet objectief, als verzonnen of dergelijke te beschouwen (een procédé dat de natuurkunde terecht ten overstaan van occulte fenomenen gebruikt) en ten slotte twijfel aan de scherpzinnigheid van de theoreticus (...)” (blz. 49).

Laten we eens aannemen dat een tot dusver aanvaardde en veelvuldig bekrachtigde natuurwet plots door nieuwe observaties tegengesproken wordt. Dan doen zich inderdaad precies de vier door Popper aangesneden mogelijkheden voor. Het kan, ten eerste, om een verkeerde, niet gestaafde, zelfs om een verzonnen observatie gaan; zou het redelijk zijn om deze mogelijkheid bij voorbaat uit te sluiten? Ook onder wetenschappers zijn er onbekwame experimentatoren en zelfs eerezuchtige bedriegers. Het kan, ten tweede, om een op zichzelf juiste observatie gaan, maar een observatie die overhaast ‘theoretisch’ misduid medegedeeld wordt. Dit komt in het wetenschapsbedrijf nog veel vaker voor dan het eerstgenoemde geval. Maar wanneer de nieuwe observatie beschouwd kan en moet worden als goed gestaafd en theoretisch niet misduid, dan zijn er nog steeds twee mogelijkheden. Ofwel is vast te stellen dat het nieuw geobserveerde geval ‘dus’ niet voldoet aan de voorwaarden waaronder de wet moet gelden; dan kan het door deze wet niet verklaard worden, maar – geheel of gedeeltelijk –



op een andere wijze, door een ‘ad-hoc-hypothese’. Ofwel moeten de voorwaarden, waaronder de wet tot dusver als geldig beschouwd werd, inderdaad opnieuw, en wel scherper, bepaald worden; de toepassingsdefinities moeten gewijzigd worden. Dat is precies – een van deze beide gevallen – wat wordt verlangd door de wetenschappelijke eerlijkheid, en door niets anders. In beide gevallen is het besef beslissend dat een natuurwet alleen maar kan gelden voor de gevallen waarin het de natuur belieft eraan te beantwoorden, ‘wat de rede van de natuur moet leren en wat ze zelf nooit aan de weet zou komen’ (Kant, zie boven). In dergelijk geval gaat het niet om de vraag of de aanvaarde natuurwet geldt, ja of neen, maar om de vraag waarover de wet zich vermag uit te spreken, om het aangeven van het thema van wat hij uitspreekt, om de vraag van de topica. Een natuurwet in ’t algemeen kan zich toch alleen maar uitspreken over datgene wat ‘aan’ de natuurprocessen wetmatig is, en niet zonder meer over alles wat in de natuur gebeurt.

Laat mij herinneren aan het geschilpunt tussen Aristoteles en Galilei, de vraag betreffende de valwet. Wordt soms door de observatie van de verschillende valsnelheden van een blad papier en van een potlood Galilei’s valwet weerlegd? Neen, Galilei antwoordt terecht: ik heb mij niet uitgesproken over valbewegingen in het luchtruim. Deze zijn maar te verklaren in combinatie met ad-hoc-hypothesen. Wordt Aristoteles’ stelling dat zware lichamen sneller vallen dan lichte weerlegd door Galilei’s experimenten in de luchtledige ruimte? Neen, Aristoteles moet enkel zijn toepassingsdefinities preciseren: hij heeft niets gezegd over valbewegingen in een lucht- en weerstandsloze ruimte. –

Maar op een punt heeft Popper toch volkomen gelijk, namelijk wat betreft zijn verontwaardiging over de opvatting dat men in staat is om “... voor elk axioma-

tisch systeem datgene te bereiken, wat men ‘overeenstemming met de werkelijkheid’ noemt” (blz. 49, zie boven), waarmee hij (en wel op de volgende blz. 50 direct nog eens) een uitspraak van Rudolf Carnap citeert (‘Über die Aufgabe der Physik’, *Kantstudien*, 28 (1923), blz. 106). Door vast te stellen in hoeverre de werkelijkheid beantwoordt aan een bepaald ‘axiomatisch systeem’ wordt geenszins omgekeerd de verzekering gegeven dat dit systeem zonder meer met de werkelijkheid overeenstemt. – Dat Popper, onder andere te midden van de discussie over het ‘conventionalisme’, tweemaal betrekking neemt op Carnap zou de bevestiging kunnen zijn van het feit dat hij ook in deze samenhang eigenlijk nog steeds het ‘logisch empirisme’ viseert, waarmee hij zich van bij het begin (in het ‘Eerste deel’ van het boek) confronteerde. (De opvattingen die Popper aan het ‘conventionalisme’ toeschrijft, verwijderen zich ook relatief van de opvattingen van de door hem vermelde vertegenwoordigers van deze richting; het enige citaat van een ‘conventionalist’ dat Popper aanvoert, is het citaat van Hans Cornelius dat boven al werd weergegeven.) In dit ‘Eerste deel’ staat ook reeds Poppers antwoord op de (daar niet geciteerde) uitspraak van Carnap: “Ook door hun geverifieerde consequenties kunnen theorieën nooit als ‘waar’ of ook maar als ‘waarschijnlijk’ bewezen worden” (blz. 8). Zo kan worden vermoed dat Popper ook in de opsomming van ‘methoden’ om “in het geval van een bedreiging van het systeem dit ... te redden door een *conventionalistische draai*” (blz. 50; opgesomd blz. 49), eigenlijk de vertegenwoordigers van het ‘logisch empirisme’ wilde waarschuwen voor de overschatting van wat ‘verificaties’ werkelijk presteren. En alweer heeft Popper volkomen gelijk. Ook elke verificatie neemt onvermijdelijk de door Popper zo genoemde ‘conventionalistische draai’ en kan bijgevolg niet, zoals het ‘logisch empirisme’ meende, de in hun consequenties geverifieerde ‘theorieën’ “als ‘waar’ of ook maar als

‘waarschijnlijk’ bewijzen”, maar enkel en alleen vaststellen in hoeverre de ‘werkelijkheid’, de ‘natuur’, met deze theorieën overeenstemt. Het ‘logisch empirisme’ vergiste zich ten aanzien van de onvermijdelijke zelfbevestiging van wetenschappelijke theorieën in de procedure van de verificatie; onvermijdelijk – tot op een punt: het punt waarvan Popper nu juist meende te kunnen vertrekken en dat volgens hem het ‘conventionalisme’ ook nog overwon: het punt waarop een theorie of een systeem werkelijk regelrecht in conflict komt met de werkelijkheid of met de ervaring.

Maar de onontkoombaarheid van de vraag van de topica blijkt ook uit het feit dat Poppers eis tot ‘falsifieerbaarheid’ van een ‘empirisch-wetenschappelijk systeem’ absoluut niets vermag uit te richten tegen een ‘conventionalistische draai’. Ten eerste, Popper geeft dit in zijn boek in paragraaf 20 (‘Methodologische regels’) van Hoofdstuk IV (‘Falsifieerbaarheid’) zelf toe: “Het criterium van de falsifieerbaarheid is inderdaad vooreerst (?) niet eenduidig, want we kunnen door de analyse van de logische vormen van een systeem van zinnen niet uitmaken of dit systeem een conventionalistisch, d.w.z. niet aan het wankelen te brengen systeem van impliciete definities is of een in onze zin empirisch, d.w.z. weerlegbaar systeem” (blz. 50). Hijzelf heeft evenwel uitdrukkelijk de eis gesteld “dat de logische vorm van het systeem het mogelijk moet maken om dit via een controle negatief te onderscheiden” (blz. 15). Een krasse tegenspraak die van 1934 tot 1971 (en ongetwijfeld tot op vandaag) herdrukt werd zonder de minste poging om haar te corrigeren. – Ten tweede, zo gaat Popper voort: “De vraag of een voorliggend *systeem* (!) als zodanig conventionalistisch of empirisch te noemen is, is bijgevolg verkeerd gesteld: alleen met betrekking tot de methode (!) kan men van conventionalistische of van empirische theorieën spreken. We kunnen aan het conventionalisme alleen

door een *besluit* (!) ontsnappen: we besluiten (!) om zijn methoden niet te gebruiken en in het geval van de bedreiging van het systeem dit niet te redden door een *conventionalistische draai*, d.w.z. niet onder alle omstandigheden dat te ‘bereiken, wat men overeenstemming met de werkelijkheid noemt’” (blz. 50, met het herhaalde Carnap-citaat). Een zuiver besluit, verbonden met een dubbelzinnig ‘wij’, moet het dus ontgelden als ‘methode’ van wetenschappelijk onderzoek (ja als ‘logica van het onderzoek’ zelf, zoals het in de titel heet): als ‘methodologische regel’, volgens de titel van de paragraaf. – Maar, ten derde, kan Poppers ‘eis’ blijkbaar van meet af aan niet eens duidelijk geformuleerd worden. Een ‘systeem’ (weet hij wat een ‘systeem’ is?), zegt hij, ‘moet’ ‘schipbreuk kunnen lijden’. Wat betekent dit ‘kunnen’? Niets meer dan dat deze mogelijkheid zuiver logisch, d.w.z. door de wet van de niet-contradictie niet uitgesloten wordt? Dat zou erg weinig zijn, zoals onmiddellijk blijkt uit het enige hierbij aansluitende voorbeeld: “(De zin: ‘Hier zal het morgen regenen of ook niet regenen’ zullen wij, vermits hij niet weerlegbaar is, niet als empirisch kenmerken; wel echter de zin: ‘Hier zal het morgen regenen’.)” (blz. 15, boven aansluitend). Ik herinner mij een boerenspreuk van de Berlijners: ‘Als de haan op de mesthoop kraait, verandert het weer of blijft het zoals het is’. Moet het ‘demarcatiecriterium’ er alleen maar voor dienen zich tegen flauwe grappen te beschermen? – Verder moet het ‘systeem’ volgens de formulering weliswaar schipbreuk ‘kunnen’ lijden maar is het voor de wetenschap toch alleen maar bruikbaar wanneer het aan de ervaring geen schipbreuk lijdt. Maar weerlegt zo’n ‘schipbreuk lijden’ dan niet elke andere dan zuiver logische mogelijkheid van schipbreuk lijden? (‘Mogelijkheid’, Aristoteles heeft het al gezegd in Boek VI van zijn *Metafysica*, is de meest veelduidige categorie van alle categorieën. In de plaats hiervan kan men er ook Nicolai Hartmanns *Möglichkeit und Wirklichkeit* uit 1938 op na-

slaan.) – Ten vierde, en ten slotte, laten we eens aannemen dat men, ondanks dit alles, van een ‘systeem’ in een of andere positieve zin kan vaststellen dat het ‘aan de ervaring schipbreuk had kunnen lijden’, maar dat het vervolgens dan toch niet aan de ervaring schipbreuk lijdt (want dat is het eigenlijk toch wat Popper eist). Wat zou daarmee dan gewonnen zijn behalve de vaststelling dat het systeem de ervaring niet gewoonweg tegenspreekt? Maar juist hier ligt het ‘probleem’: noch Aristoteles’ bewering over de valbeweging noch Galilei’s valwet spreken ‘de ervaring’ gewoon tegen als men tenminste de ervaringen waarover de ene en de andere zich had willen uitspreken in de overweging betreft.

Nu goed, Popper maakt zich ook weinig illusies. Hij weet best dat wat hem verontrust en wat hij ‘conventionalisme’ noemt niet alleen maar een nogal vreemd, gedurende een zekere tijd voorgekomen bijverschijnsel van de wetenschapsfilosofie is of was, en ook niet alleen maar een bedenkelijke positie waarnaar een veel invloedrijkere wetenschapsfilosofie het gevaar loopt af te glijden: het ‘logisch empirisme’, maar een in de praktijk van het moderne wetenschapsbedrijf zelf bestendig werkzame tendens, die, mocht ze al niet tot het wezen zelf van dit bedrijf behoren, toch de dreiging inhoudt er de heerschappij over te verkrijgen. Dit blijkt uit de volgende beschrijving van ‘tijden van crisis’ in de ‘wetenschappelijke ontwikkeling’ waarmee hij al – in maar enkele regels – Thomas Kuhns voorstelling van de ‘structuur van wetenschappelijke revoluties’ (zie onder, § 5) voor een groot stuk anticipeert: het ‘doel’ van het ‘conventionalisme’ is altijd bereikbaar, “want elk op een bepaald ogenblik voorliggend wetenschappelijk systeem kan als systeem van impliciete definities geïnterpreteerd worden; en in rustige tijden van wetenschappelijke ontwikkeling zullen er tussen de conventionalistisch ingestelde en de met onze bedoelingen instemmende onderzoeker

geen of toch alleen maar zuiver academische tegenstellingen bestaan. Anders in tijden van crisis. Telkens wanneer een bepaald ‘klassiek’ systeem door experimenten bedreigd wordt die *wij* als falsificaties zouden duiden, zal de conventionalist zeggen dat het systeem er onaangetast bij blijft. De optredende tegenstrijdigheden verklaart hij door te stellen dat wij met het systeem nog niet weten om te gaan, en hij elimineert ze door ad-hoc-hulphypothesen in te voeren of door correcties aan de meetinstrumenten aan te brengen” (blz. 48-49). Als (conservatieve) ‘conventionalisten’ en als (vooruitstrevende) voorlopers van Poppers eigen opvattingen treden in deze beschrijving de partijschappen van de in dergelijke crisistijden elkaar bestrijdende wetenschappers zelf op. En in dezelfde samenhang laat Popper zich ook een woord ontvallen waarmee hij nogmaals het standpunt van Kuhn benadert: “Onze tegenstelling tot het conventionalisme kan niet uitgevochten worden in een zakelijk-theoretisch debat” (blz. 49) – en bijgevolg evenmin de tegenstellingen die ‘in tijden van crisis’ onder de wetenschappers zelf opdoemen.

Deze toegeving van Popper is heel zeker in overeenstemming te brengen met zijn algehele instelling en bedoeling. Helemaal in het begin van het boek waarmee hij naam gemaakt heeft (zijn *Logik der Forschung*) bekennt hij: hij – of zoals hij zegt: “de kennislogica” – “interesseert zich niet voor *feitenvragen* (Kant: ‘quid facti’), maar alleen voor *geldigheidsvragen* (‘quid juris’)”, en “de taak van de kennistheorie of van de kennislogica” ziet hij daarin “dat zij uitsluitend de methoden van systematische controle moet onderzoeken waaraan elke inval, wil hij ernstig genomen worden, onderworpen moet worden” (blz. 6). ‘Onderworpen moet worden’! Wat hem bezighoudt, is eigenlijk eerder een ‘kennisethiek dan een ‘kennistheorie’ (in de zin van de beschouwing van een onpartijdige toeschouwer, zoals het er in het wetenschaps-

bedrijf van onze tijd ook feitelijk aan toe gaat.) De zin van zijn stellingname tegen het ‘conventionalisme’ zou er dientengevolge alleen maar in kunnen bestaan een ‘conventionalistisch’ wetenschapsbedrijf af te wijzen waarvan hij de werkelijk dreigende heerschappij weliswaar wilde bestrijden, maar geenszins wilde loochenen; hoewel het moderne wetenschapsbedrijf, mocht hij gelijk hebben, natuurlijk een schrikwekkend beeld zou bieden.

Een laatste opmerking. Eenmaal opgestelde definities – en wat Popper verontrust, is dat ‘elk op een bepaald ogenblik voorliggend wetenschappelijk systeem als systeem van impliciete definities geïnterpreteerd kan worden’ – zijn als loutere themabepalingen volgens het traditionele waarheidsbegrip ‘onweerlegbaar’. Wat volgt daar anders uit dan dat zij een fundering en rechtvaardiging behoeven vooraleer zij worden toegepast? Maar Popper begint zijn eerste hoofdstuk – ‘Grondproblemen van de kennislogica’ – met de zinnen: “Het werk van de wetenschappelijke onderzoeker bestaat erin zinnen of systemen van zinnen op te stellen en systematisch te controleren ... Wij willen vastleggen (‘wij’ ‘willen’ ‘vastleggen’!) dat de taak van de onderzoekslogica of kennislogica erin moet bestaan dit procédé, de empirisch-wetenschappelijke onderzoeksmethode, aan een logische analyse te onderwerpen” (blz. 3). Drie bladzijden verder: “We hebben het werk van de wetenschappelijke onderzoeker bij het begin gekarakteriseerd als het opstellen en controleren van theorieën. – De eerste helft van dit werk, het opstellen van theorieën, lijkt ons niet logisch geanalyseerd te kunnen worden noch dat nodig te hebben ... Wij willen dus ... de taak van de kennislogica of kennislogica (...) zodanig bepalen dat hij uitsluitend de methoden van systematische controle moet onderzoeken ...” (blz. 6). ‘Lijkt ons’!

## § 5. Thomas Kuhns inzicht in de paradigmatische fundering van een wetenschap als toenadering tot de vraag van de topica

Meer recentelijk is de vraag van de topica ook als funderingsprobleem van de natuurwetenschap bekend – hoewel daarmee nog niet erkend – geworden, en wel onder een andere naam: als de vraag van de ‘paradigma’s’ die de verschillende wetenschappen in hun verschillende stadia bepalen. Dit begrip van het ‘paradigma’ staat, zoals bekend, in het middelpunt van het voor het eerst in 1962 verschenen poging van Thomas S. Kuhn om *The Structure of Scientific Revolutions* op te helderen. (In wat volgt citeer ik uit de tweede, vermeerderde oplage van 1970, 5<sup>de</sup> druk van 1974; University of Chicago Press, Chicago en Londen<sup>5</sup>. Mijn eigen eerste gepubliceerde verwijzing naar de vraag van de topica – evenmin onder deze naam – verscheen ook reeds in 1962, in een opstel over ‘Husserl und Nietzsche’, opgenomen in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, I, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968.)

Het begrip van het paradigma, dat Kuhn zich noodzaak zag in te voeren, is een ‘functie’-begrip: het wijst niet iets aan dat inhoudelijk tot nog toe niet bekend was maar een tot dusver (volgens Kuhns opvatting) onopgemerkte functie die in de wetenschappen iets dat inhoudelijk welbekend is ten uitvoer brengt. ‘Paradigma’ betekent ‘voorbeeld’ in de zin van ‘beeld vooraf’. In de natuurwetenschappen hebben onder andere ooit een paradigmatische, tot voorbeeld dienende, voorbeeldige rol gespeeld (of ze spe-

---

<sup>5</sup> In vertaling: Th. Kuhn, *De structuur van wetenschappelijke revoluties*, Boom, Meppel, Amsterdam, 1972, 1976, 1979. Bij de paginavermeldingen verwijst de tweede aanduiding naar de Nederlandse vertaling.



len die rol vandaag nog steeds): ‘klassieke’ werken van belangrijke grondleggers, zoals – “Aristoteles’ *Physica*, Ptolemaeus’ *Almagest*, Newtons *Principia* en *Opticks*, Franklins *Electricity*, Lavoisiers *Traité élémentaire de chimie*, en Lyells *Geology*”, vandaag zijn dat wat Kuhn ‘textbooks’ noemt, waarmee hij wellicht de meest gangbare en jaar in jaar uit in nieuwe oplagen geactualiseerde ‘handboeken’ van de verschillende wetenschappen bedoelt (blz. 10, blz. 28); algemener en tegelijk preciezer gezegd, “voorbeelden die zowel wetten, theorieën, als toepassingen en instrumenten bevatten” (blz. 10, blz. 29) of bepaalde “feitelijke of theoretische vernieuwingen en ... ontdekkingen, of nieuwe feiten en ... uitvindingen of nieuwe theorieën” (blz. 52, blz. 79). Dat (of wanneer) bepaalde ‘ontdekkingen van nieuwe feiten’ of ‘uitvindingen van nieuwe theorieën’ tot paradigma’s verheven worden (ze moeten volgens wat ik zelf vastgesteld heb absoluut niet zo ‘nieuw’ zijn, dat kan met aanzienlijke vertraging gebeuren), (dan) betekent (dit) dat zij van dit ogenblik af “gedurende lange tijd impliciet ertoe dienen de erkende problemen en methoden te bepalen voor de elkaar opvolgende generaties van beoefenaren van een bepaalde wetenschap” (blz. 10, blz. 28). (Dergelijke paradigmakeuze voltrekt zich zelden onder de vorm van een uitdrukkelijke keuze; als zij door enkelingen uitdrukkelijk voltrokken en bekend gemaakt wordt, is het toch alleen het stilzwijgende gevolg dat anderen eraan geven dat deze keuze voor de wetenschap werkzaam maakt.) “Paradigma’s”, zet Kuhn verder uiteen, “geven alle verschijnselen, behalve de anomalieën, een door een theorie bepaalde plaats in het gezichtsveld van de wetenschapper” (blz. 97, blz. 135). “Ze zijn de bronnen van de probleemoplossende methoden en normen die op ieder moment door een bepaalde wetenschappelijke gemeenschap aanvaard worden. Daarom maakt de aanvaarding van een nieuw paradigma dikwijls een nieuwe definitie van de overeenkomstige wetenschap

nodig. Een aantal oude problemen kan worden verwezen naar een andere wetenschap of wordt volledig ‘onwetenschappelijk’ verklaard. Andere, die daarvoor niet bestonden of triviaal waren, kunnen vanwege het nieuwe paradigma juist dé voorbeelden worden van belangrijke wetenschappelijke prestaties. En met de problemen veranderen vaak ook de criteria die een werkelijk wetenschappelijke oplossing onderscheiden van een puur metafysische speculatie, een woordspelletje of een wiskundige puzzel” (blz. 103, blz. 141-142).

Tot zover wat Kuhns begrip van een paradigma betreft. Het is werkelijk – minstens voor de school waaruit het ontsproten is – zijn alle fundamentele omverwerpende stelling dat zulke paradigma’s de eigenlijke ‘grondslag’ (blz. 10, blz. 28), de eigenlijke ‘basisprincipes’ van gelijk welk wetenschapsbedrijf zijn. (Dit thema kondigt zich reeds aan in de bepaling die hij van het begrip paradigma geeft, vermits hij alleen wat dergelijke fundamentele betekenis gekregen heeft een paradigma wenst te noemen.) Preciezer gezegd, het is zijn opvatting dat wetenschappelijke ‘ontdekkingen’ of ‘theorieën’ enkel en alleen hun ‘fundamentele’ betekenis krijgen doordat zij in de geschetste zin een paradigmatische rol beginnen te spelen. Aanknopen bij Aristoteles’ bepaling van “principe” als het “eerste, van waaruit iets is, wordt of gekend is” (*Metaphysica*, V, I), lijkt me de volgende een nog betere verwoording van Kuhns stelling: de eigenlijke principes van de wetenschappen zijn paradigma’s, zij oefenen hun principiële functie als paradigmatische functie uit.

De originaliteit van deze stelling valt het duidelijkste op als men haar plaatst tegenover de gewone populaire voorstelling van het wetenschapsbedrijf, een voorstelling die, ook al doen ze alle moeite om ze preciezer te funderen, maar weinig verschilt van zowel de

opvatting van het ‘logisch empirisme’ als van die van het ‘kritisch rationalisme’ (van Popper). Vandaag nog denken zelfs ‘intellectuelen’ – de wetenschappers zelf niet uitgesloten – over de wetenschap zo ongeveer het volgende: ‘Er bestaan’ – ontelbare – problemen. ‘Er bestaan’ wetenschappelijke methoden (nadat ze eenmaal ‘ontwikkeld’ zijn) om deze problemen op te lossen. ‘Er bestaan’ bepaalde eisen waaraan de voorgestelde oplossingen van de problemen moeten voldoen indien ze als wetenschappelijke oplossingen moeten kunnen gelden. Wetenschappers bouwen verschillende theorieën op of ontwikkelen hypothesen om de problemen op te lossen met wetenschappelijke methoden en conform de eisen die aan een wetenschappelijke probleemoplossing gesteld worden. Deze theorieën of hypothesen treden met elkaar in het strijdperk, en de theorie of hypothese die het grootste aantal problemen vermag op te lossen op een wijze die het beste aan die criteria beantwoordt, zet zich door. Fout, zegt Kuhn (ik kan hem hier niet zelf citeren, aangezien hij jammer genoeg verzuimd heeft uitdrukkelijk te verduidelijken tegen welke gangbare andere opvattingen hij zich met zijn stelling wil verzetten). Aan al het andere, ook aan het ‘opzoeken van deze algemene ... wetten, waaruit door zuivere deductie het wereldbeeld te verkrijgen is’, gaat in elk wetenschapsbedrijf de keuze en de privilegiëring van een paradigma vooraf. Zo’n paradigma kan een van de vermeende ‘algemene wetten’ zijn ‘waaruit door zuivere deductie het wereldbeeld te verkrijgen is’. Maar niet in deze inhoudelijke of logische functie is het paradigma als paradigma van principiële betekenis, wel doordat vanuit het paradigma bepaald wordt wat de problemen zijn die men moet oplossen, welke methoden en welke manieren van oplossen als wetenschappelijke methoden en wetenschappelijke oplossingen erkend moeten worden – en welke niet. Zo kunnen verschillende theorieën of hypothesen met elkaar beslist geen ‘logisch-empirisch’ beslechtebare

strijd aangaan wanneer ze van verschillende paradigma's vertrekken. "Voor zover twee wetenschappelijke scholen van mening verschillen over wat een probleem is en wat een oplossing, en dat meningsverschil van fundamentele aard is hoewel er communicatie mogelijk blijft, zullen ze onvermijdelijk langs elkaar heen praten, als ze de relatieve verdiensten van de respectievelijke paradigma's bediscussiëren. In de gedeelde respectievelijk circulaire redeneringen die er regelmatig het resultaat van zijn wordt van elk paradigma getoond dat het min of meer voldoet aan de criteria die het voor zichzelf dicteert en dat het niet voldoet aan een paar van de criteria die door zijn opponent werden opgesteld. ... Bijvoorbeeld: aangezien geen enkel paradigma ooit alle problemen die het opwerpt oplost en geen twee paradigma's precies dezelfde problemen onopgelost laten, bevatten debatten over paradigma's altijd de vraag: welke problemen zijn de belangrijkste om op te lossen" (blz. 109-110, blz. 148-149). Hetzelfde moet ook voor de methoden gelden (Kuhn legt dit niet verder uit), de ene is geschikter dan de andere om de op grond van een paradigma bevoorrechte problemen op te lossen, resp. om te beantwoorden aan het bevoorrechte type van probleemoplossing.

Enkele van de beste voorbeelden die me zelf te binnen schieten om Kuhns stelling aanschouwelijk te maken, zijn de volgende (andere dan diegene waar Kuhn zelf zich op steunt.) Galilei's (boven, in § 1, vermelde) wet van de vrije val werd het paradigma van de moderne natuurwetenschap – hoewel absoluut niet direct nadat hij geformuleerd werd. Natuurlijk kon hij toch niet gelden als een 'van deze algemene wetten waaruit door zuivere deductie het wereldbeeld te verkrijgen is'. Maar hij deed van nu af aan dienst als voorbeeld: alleen probleemoplossingen van die aard, formuleerbaar door middel van dergelijke wiskundige wetten, kunnen als wetenschappelijk bevredi-

gend gelden (want dat hier was wel het eerste); enkel experimentele methodes die geschikt waren om zo'n oplossingen te leveren, kunnen nog als wetenschappelijke onderzoeksmethoden gelden; en men kan die en enkel die problemen stellen en onderzoeken die tot een oplossing door middel van een algemene, wiskundig nauwkeurig formuleerbare wet kunnen leiden. – Spinoza formuleerde zijn *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (1677) naar het voorbeeld van de 'Elementen' van Euclides (nadat Mersenne Descartes tevoren al had aangemaand om de ideeën van zijn 'Meditaties' volgens dit voorbeeld weer te geven); Newton volgde hetzelfde voorbeeld in zijn *Naturalis philosophiae principia mathematica* (1687) en ook Whitehead en Russell volgden het later in hun *Principia mathematica* (1910-1913). Geen van hen steunde zich logisch op de grondregels en consequenties van zijn voorgangers, terwijl ze zich toch op beslissende wijze door hun voorbeeld – paradigmatisch – lieten leiden. – Hoewel Kant de geldigheid van Newtons fysica zeker niet logisch vooropgezet heeft, zoals wel eens werd verondersteld, heeft hij toch het volgende gezegd: "De echte methode van de metafysiek is in de grond van de zaak dezelfde als degene die *Newton* in de natuurwetenschap invoerde, en die daarin zo'n nuttige uitwerking had. Men moet, zo wordt daar gezegd, door betrouwbare ervaringen, desnoods met de hulp van de meetkunde, de regels opsporen volgens dewelke zich bepaalde natuurverschijningen voordoen. Hoewel men dan ook de eerste oorzaak ervan in de lichamen niet inziet, is men er niettemin zeker van dat ze volgens deze wetmatigheden werkzaam zijn, en men verklaart de ingewikkelde natuurverschijnselen door duidelijk aan te tonen hoe zij overeenkomen met deze goed bewezen regels. Zo ook in de metafysica ... (zoals boven, § 2, reeds werd geciteerd; 1762). En het is merkwaardig, omdat het ook enig licht werpt op de paradigmatische bepaaldheid van het neopositivisme zelf, dat ook Comte, al

meteen in de eerste lezing van zijn *Cours de philosophie positive* (1830), over Newton (zijn werk als paradigma van het 'positivisme') haast hetzelfde gezegd heeft als Kant.

Heeft Kuhn de waarheid van zijn stelling bewezen? Hij geeft (niet met zoveel woorden) toe dat de populaire en neopositivistische opvatting tot op zekere hoogte klopt voor 'normal science', voor een wetenschapsbedrijf namelijk dat zich fundeert op een door alle deelnemers 'impliciet' (of ook expliciet) erkend paradigma. Maar hij wijst op het verschijnsel van 'wetenschappelijke revoluties' waarin zich voor het eerst een (nieuw) paradigma (tegen een ouder) doorzet, en die een wetenschapsbedrijf 'funderen' dat vervolgens als 'normal science' aan het daglicht treedt. (Kuhn stelt het letterlijk zelfs zo voor als zou het de taak van de opheldering van de 'structuur van wetenschappelijke revoluties' zijn die tot de aanname van zijn paradigma-these zou noodzakelijk zijn; terwijl het misschien eerder zo was dat hij, om het vermoeden van de stelling te rechtvaardigen, genoodzaakt was om de diepgang van wetenschappelijke revoluties te beklemtonen.) Hij vraagt omgekeerd: "Waarom moet een verandering van paradigma een revolutie genoemd worden?" (blz. 92, blz. 128). Uitgaand van de volgende beschrijving van een politieke revolutie, antwoordt hij: "Omdat ze van mening verschillen over het institutionele kader waarbinnen politieke veranderingen tot stand gebracht en geëvalueerd moeten worden, en omdat ze geen supra-institutionele macht erkennen die de revolutionaire geschillen kan oplossen, moeten de partijen bij een revolutionair conflict uiteindelijk hun toevlucht nemen tot technieken die dienen om de massa mee te krijgen, en vaak behoort daartoe ook geweld ... De rest van het essay is erop gericht aan te tonen dat het historisch onderzoek van paradigmatische veranderingen duidelijk soortgelijke kenmerken in de ontwikkeling der wetenschappen aan

het licht brengt.” (blz. 93-94, blz. 130). Scherp uitgedrukt mondt Kuhns fundering van zijn stelling uit in het volgende idee: een normaal wetenschapsbedrijf berust op de algemene erkenning van een paradigma. Dit is het resultaat van een wetenschappelijke revolutie. In zo'n revolutie zet een paradigma, het eigenlijke principe van ieder wetenschapsbedrijf, zich door met de 'technieken om de massa mee te krijgen, en vaak behoort daartoe ook geweld'. Kuhns stelling komt er bijgevolg op neer dat onder het mom van rationaliteit alle wetenschap, en wel principieel, enkel en alleen gebaseerd is op succesvolle propaganda, met inbegrip van het gebruik van geweld. Eigenlijk komt dit neer op de stelling dat alle wetenschap niets anders is dan een mengeling van bedrog en chantage.

Is dat zo? Kan dat zo zijn, moet dat zo zijn? Ik bedoel, zijn we verplicht deze conclusie te trekken als we vinden dat Kuhns observaties van toepassing zijn?

Wat de eerste van deze drie vragen betreft: de wetenschap, in het bijzonder de moderne wetenschap, vertoont historisch niet het beeld van dergelijke gewelddadige propagandaslag, ook niet in tijden van wetenschappelijke revoluties, hoewel vernieuwingen ongetwijfeld op weerstand stootten en de confrontaties aan beide zijden zeker niet altijd met de zuiverste middelen gevoerd werden.

Wat de tweede vraag betreft: in het slothoofdstuk van zijn boek geeft Kuhn zelf zijn verlegenheid toe: "Als de beschrijving überhaupt is doorgedrongen tot de diepste structurele kenmerken van de voortdurende ontwikkeling van een wetenschap [moest het niet veeleer zijn: 'periodieke revolutie'?), heeft ze tegelijkertijd een speciaal probleem opgeworpen [hoezo 'speciaal'? niet veeleer 'een zeer algemeen probleem'?): waarom is er in de wetenschap een gestage vooruitgang, terwijl dat niet het geval is in bijvoor-

beeld kunst, politieke theorie of filosofie? Waarom is de vooruitgang bijna uitsluitend voorbehouden aan de activiteiten die wij wetenschap noemen? De meest gebruikelijke antwoorden op die vraag zijn in dit essay bestreden” (blz. 160, blz. 209; vgl. blz. 173, blz. 224).

Inderdaad en nog meer: indrukwekkend is niet alleen de – minstens sinds het begin van de 17<sup>de</sup> eeuw – over ’t algemeen ononderbroken voortdurende vooruitgang van de (moderne) wetenschap, en wel in een en dezelfde richting; maar ook de over ’t algemeen gestaag toenemende opstapeling van goed verzekerde inzichten, ongeacht het feit dat het af en toe nodig was om opvattingen die als verzekerd beschouwd werden te laten vallen; eveneens de opstapeling van de onbetwistbare successen bij het gebruik van de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek; en indrukwekkend is tot slot ook de groeiende superioriteit, in vergelijking met oudere en andersoortige inspanningen, van deze technologische successen die geenszins alleen maar als propaganda dienst deden en ons evenmin alleen maar met gewelddadige andere middelen opgedrongen werden dan juist die middelen die het gebruik van de wetenschap zelf ons aan de hand deed (ook al was dit op het gebied van de wapentechniek en van de industriële massaproductie in het algemeen). Al deze indrukwekkende zaken zouden onbegrijpelijk worden mocht Kuhn het met de extreme toespitsing van zijn stelling juist voor hebben.

Maar wat de derde vraag betreft: moet Kuhns paradigmastelling ons tot de stelling verplichten dat de paradigma’s die principieel aan het wetenschapsbedrijf ten grondslag liggen, en dat alle wetenschap dus, ons opgedrongen, ons opgelegd worden, zich doorgezet hebben, en niet anders ‘gefundeerd’ kunnen worden dan door ‘de techniek om de massa mee te krijgen, en vaak behoort daartoe ook geweld’? Vermoe-



delijk zag Kuhn zich alleen maar tot deze consequentie verplicht omdat de ‘rationaliteit’, zowel van het ‘logisch empirisme’ als van het ‘kritisch rationalisme’, wat betreft de principiekwestie van de paradigmakeuze, inderdaad tekortschiet, en hij, die in hun school gevormd werd, zich geen andere rationaliteit kon indenken. (Zijn bijdrage kon werkelijk nog als – voorlopig laatste – aflevering van de neopositivistische ‘International Encyclopedia of Unified Science’ verschijnen.) Toch moet de paradigmakeuze van de (moderne) wetenschap, na wat boven gezegd werd, op de een of andere manier ‘juist’ zijn. Nu kan de ‘juistheid’ van het bevoorrechten van een paradigma zeker noch logisch bewezen (op basis van welke principes als althans de paradigma’s zelf in de wetenschappen deze principerol vervullen?) noch empirisch geverifieerd worden (want dergelijke verificaties zouden, zoals Kuhn en vóór hem reeds Popper goed gezien hebben, steeds alleen maar zelfbevestigingen van het ten grondslag liggende paradigma zijn). De ‘juistheid’ van een paradigma kan niet van de aard van de ‘logische waarheid’ zijn. Kan ze dan niet en moet ze dan niet van de aard van de ‘topische waarheid’ zijn?

En inderdaad: welke andere keuze dan de keuze van een thema kan met de paradigmakeuze, in de betekenis die Kuhn eraan geeft, gemaakt worden? “Paradigma’s zijn de bronnen van de probleemoplossende methoden en normen” van een wetenschappelijk onderzoeksgebied. Met andere woorden: zij bepalen de ‘zaken’ waarmee men zich moet en wil bezighouden, de ‘objecten’ van het onderzoek die in aanmerking komen, de ‘dingen’ die men wil weten, de ‘vragen’ die men moet en wil stellen (bijvoorbeeld de vraag naar wat aan een proces met wiskundige nauwkeurigheid als wetmatigheid moet worden aangegeven: Galilei’s ‘probleemoplossende norm’, zijn valwet als paradigma van de moderne natuurwetenschap); en zij bepalen daarmee de methoden, hoe deze ‘zaken’ en

‘vragen’ nagegaan moeten worden, vermits methoden toch steeds maar volgen uit datgene wat daar nu eenmaal ‘nagegaan’ moet worden.

Het is hier nodig een vergissing waarvan Kuhn mij het slachtoffer lijkt te zijn, op te helderen, en dat verduidelijkt een en ander. Haast terloops – wat op zich al heel merkwaardig is – maakt hij de opmerking: “De normaalwetenschappelijke traditie die te voorschijn komt na een wetenschappelijke revolutie is niet alleen onverenigbaar maar vaak ook onvergelijkbaar met de ideeën uit het verleden” (blz. 103, blz. 142, onmiddellijk aansluitend bij het boven al aan deze bladzijde ontnomen citaat). Maar wat elkaar (logisch) niet verdraagt of onverenigbaar is (incompatible), kan niet daarbovenop nog onvergelijkbaar (incommensurable) zijn. Slechts wat vergelijkbaar is (commensurable), kan (logisch) onverenigbaar zijn (incompatible). Aristoteles’ en Galilei’s stellingen over de valbewegingen zouden alleen dan met elkaar onverenigbaar zijn mochten beide zich uitspreken over de valbeweging in het luchtruim, of beide over de valbeweging in de luchtledige ruimte. Maar zaken die onverenigbaar zijn, verdragen logisch gesproken elkaar altijd en zijn altijd met elkaar verenigbaar. Zo zijn Aristoteles’ en Galilei’s ‘valwetten’ logisch absoluut met elkaar te verenigen, juist omdat datgene waarover beide zich uitspreken (zo goed als) onvergelijkbaar is: een valbeweging in het luchtruim en een valbeweging in de luchtledige ruimte. (Misschien moeten we het voorzichtiger zo formuleren dat beide stellingen elkaar logisch verdragen *voor zover* ze zich uitspreken over twee verschillende ‘zaken’; want aan beide is in ieder geval dit algemene gemeenschappelijk dat ze zich uitspreken over valbewegingen.) Of anders gezegd: ‘zuiver logisch’ beschouwd zijn stellingen over totaal verschillende thema’s onvergelijkbaar (incommensurable) en bijgevolg met elkaar verenigbaar en is een beslissing ten gunste van (de waarheid van) de ene of

de andere noch mogelijk noch vereist. En toch leveren stellingen over zo verschillende thema's, wanneer ze een paradigmatische betekenis verwerven, volkomen verschillende wetenschappen op en moet het dus mogelijk zijn om beide thematieken topisch met elkaar te 'vergelijken', hun topische 'onverenigbaarheid' in rekenschap te brengen, de voortreffelijkheid van beide thematieken tegen elkaar af te wegen en op goede gronden te beslissen om aan de ene of aan de andere de voorkeur te geven.

En stelt Kuhns vraag van de paradigmakeuze zich bovendien niet pas dan wanneer ter keuze voorliggende, met elkaar strijdige paradigma's met elkaar logisch onvergelijkbaar of incommensurabel zijn – of veeleer: enkel doordat zij dit zijn –, met als gevolg dat de keuze logisch onbeslisbaar is? Als ze alleen maar met elkaar logisch onverenigbaar of incompatibel zouden zijn, zou en moest juist dan een 'logisch empirisme' en misschien zelfs het criterium van de 'falsifieerbaarheid' – minstens 'in principe' – een oplossing kunnen bieden. Maar wanneer bijvoorbeeld Kuhn zelfs de stelling verdedigt dat "de Einsteinse dynamica en de oudere dynamische vergelijkingen die teruggaan op Newtons *Principia* ... fundamenteel onverenigbaar zijn" (blz. 98, blz. 136), dan ondersteunt hij daarmee, blijkbaar zonder het zelf te beseffen, de opvatting van het 'logisch empirisme' en ondergraaft hij zijn eigen paradigmastelling. (Ikzelf meen dat de verhouding tussen Einstein en Newton enigszins gelijk op de verhouding tussen Galilei en Newton, hoewel de tegenstelling veel minder groot is, zie § 7.)

Tot enige verwarring kan de omstandigheid leiden dat uitspraken – in het bijzonder samengestelde uitspraken en zelfs hele 'systemen van zinnen' – dikwijls 'deels', op grond van hun vergelijkbaarheid, elkaar zowel verdragen als niet verdragen maar elkaar ook 'deels' logisch verdragen op grond van hun logische

onvergelijkbaarheid. Wanneer bijvoorbeeld iemand zegt: ‘Galilei had gelijk tegenover Aristoteles, en Einstein tegenover Newton’, en een ander zegt: ‘Galilei had ongelijk tegenover Aristoteles, maar Newton was een groot natuurkundige’, dan is het eerste deel van beide uitspraken vergelijkbaar hoewel onverenigbaar, maar het tweede deel van beide uitspraken is wel logisch verenigbaar maar alleen omdat het logisch onvergelijkbaar is. –

Volledigheidshalve moet gezegd worden dat Kuhn niet slechts een enkele in het voorgaande kritisch besproken toelichting over de motieven van een paradigmakeuze geeft, maar alles bij elkaar drie verschillende. We hebben de op het beslissende punt van zijn gedachtegang gegeven toelichting besproken dat de beslissing voor een paradigmakeuze bewerkstelligd wordt door ‘de technieken om de massa mee te krijgen, en vaak behoort daartoe ook geweld’. Zoals Kuhn dat bedoelt, kunnen dergelijke technieken ongetwijfeld alleen maar bij diegenen (wetenschappers!) motiverend werken die onder druk van dergelijke door anderen (eveneens wetenschappers) op hen aangewende propagandamethoden, met inbegrip van geweld, tot een keuze voor een nieuw paradigma besluiten (of tot de keuze besluiten om een oud paradigma te behouden). Enigszins anders geformuleerd zou dit gezichtspunt echt tot een minstens begrijpelijk motief voor een paradigmakeuze kunnen leiden: voor zover namelijk een bepaald paradigma geprefereerd zou worden omdat het het meest geschikt lijkt te zijn om zich met behulp van die methoden door te zetten. – Dat zou dan verbonden kunnen worden met het tweede motief dat Kuhn al aan het begin van zijn onderzoek vermeldt. Bepaalde ontdekkingen of nieuwe theorieën, zegt hij daar, konden zich als voorbeelden opwerpen “omdat zij twee essentiële kenmerken gemeen hadden. Hun prestatie was uniek genoeg om een stabiele groep van aanhangers aan te trekken, weg

van concurrerende wijzen van wetenschappelijke activiteit. Tegelijkertijd bleef er nog zoveel onvoltooid dat er voor de gevormde groep onderzoekers nog allerlei problemen op te lossen waren” (blz. 10, blz. 28). In dit geval zou de paradigmakeuze dus deels gemotiveerd zijn door de aantrekkingskracht van het nieuwe, deels door de belofte van een nog onontgonnen veld van activiteiten, door de verhoopte werkverschaffing. Ook dit kan, vooral bij jeugdige vorsers, zonder meer gelden als een al bij al begrijpelijk motief voor de keuze van een paradigma. Leraars zullen kunnen bevestigen dat ze dit motief bij jongeren vaak zijn tegengekomen. (Ik kan toegeven dat het ook bij mijzelf in mijn jongere jaren minstens als nevenmotief werkzaam is geweest, toen ik me door de school van Heidegger liet inpalmen.) Een tegenhanger daarvan is het vaak onaantrekkelijke effect van ‘prestaties’ die de indruk van een dreigende afsluiting doen ontstaan – tenminste voor de dadendrang van jongere vorsers. En dit tweede door Kuhn vermelde motief zou op zijn beurt nog verwant kunnen zijn aan het derde en laatste waarmee hij in het slothoofdstuk de daar nog uitgesproken vraag (zie boven het citaat van blz. 160, blz. 209) tracht te beantwoorden. Zich beroepend op een ‘analogie’ met Darwins ‘ontwikkelingstheorie’ probeert hij dat met de bewering: “Het proces beschreven ... als de beëindiging van revoluties” ... (door de keuze voor of het zich doorzetten van een nieuw paradigma) “is het door middel van een conflict binnen de wetenschappelijke gemeenschap selecteren van de meest geschikte wijze om in de toekomst wetenschappelijk onderzoek te verrichten” (blz. 172, blz. 224). Zeker blijft Kuhns ‘keuze’ voor het Darwinisme als paradigma voor de oplossing van zijn verlegenheid op haar beurt ongemotiveerd, ongefundeerd. Toch is goed mogelijk dat hij daarmee iets waars ontdekt heeft aangaande het motief dat in het moderne wetenschapsbedrijf bij elke paradigmakeuze overheerst: het motief van de instandhouding van het

wetenschapsbedrijf zelf ter wille van zichzelf, of het motief van het bevorderen van de wetenschap ter wille van de wetenschap.

Dit laatste moesten we nog toevoegen omdat het toont dat Kuhn zelf de mogelijkheid van een zekere rationaliteit in de vraag van de topica – of van de paradigmakeuze – toch niet uitsluit. – Heel merkwaardig staat daarmee weer in contrast hoe ook hij (zoals Popper, vgl. aan het einde van § 4) volledig zonder nadenken de (ondertussen zo genoemde) ‘context of discovery’ zonder meer aan de irrationaliteit prijsgeeft: “Meestal ... duikt het nieuwe paradigma, ... plotseling op, soms midden in de nacht, in het brein van een man die diep van de crisis is doordrongen. We kunnen hier niet verder ingaan op de aard van dit laatste stadium – op de manier waarop een individu een nieuwe ordening van de verzamelde feiten uitvindt of meent dat hij die uitgevonden heeft – en misschien zullen we er nooit achterkomen” (blz. 89-90, blz. 124). Kuhn weet daar, zo zegt hij toch, niets van, toch weet hij het heel precies. En passant is hij vergeten dat volgens zijn eigen leer niemand een paradigma kan ‘uitvinden’, noch ’s nachts noch overdag; want of een of andere uitvinding of ontdekking voor een wetenschap een paradigmatische betekenis verwerft, hangt uitsluitend van de ‘keuze’ van de ‘scientific community’ af.

## § 6. Paul Feyerabends opmerking over de anarchie in de fundering van wetenschappelijke kennis als sceptische toenadering tot de vraag van de topica

Sinds de tijd van Kant en Husserl werd het beeld van de moderne wetenschap, minstens in de ogen en in de voorstelling van de wetenschapsfilosofen, altijd maar meer misvormd; in de voorstelling van Paul Feyerabend, in zijn opzienbarend boek *Against Method* (1975), verschijnt het beeld uiteindelijk misvormd tot aan de onherkenbaarheid en onderscheidbaarheid toe. Kant en Husserl hebben de waarheid van de wetenschap ‘gerelativeerd’, maar haar wetenschappelijkheid en de onbetwistbare overeenstemming van haar uitspraken met haar – natuurlijk nauwkeurig te omgrenzen – objecten niet bestreden, veeleer uitdrukkelijk erkend. Karl Popper daarentegen ontwierp een twijfelachtig beeld van de fundering van de wetenschappelijke kennis: ‘het opstellen van theorieën’ leek hem ‘logisch niet geanalyseerd te kunnen worden noch dat ook nodig te hebben’; bij zijn verder onderzoek van de gangbare wetenschappelijke ‘methoden van systematische controle’ van eenmaal opgestelde theorieën (‘systemen van zinnen’) stootte hij op een sterke tendens om ‘in het geval van een bedreiging van het systeem dit ... te redden door een *conventionalistische draai*’, een tendens waartegenover hij niets anders wist te plaatsen dan het ‘besluit’ af te zien van dergelijk procédé van ‘verificatie’; en hij kon weten dat zelfs zo’n besluit alleen maar tot resultaat kon hebben om ‘systemen van zinnen’ die de werkelijkheid regelrecht logisch tegenspraken, prijs te geven. In de voorstelling van Thomas Kuhn krijgt het beeld van de wetenschap een nog ongunstigere vorm. Volgens zijn voorstelling vinden wetenschappen hun eigenlijke principes in ‘paradigma’s’, voorbeelden; de opstelling van paradigma’s kan net zo weinig zakelijk

gefundeerd worden als de opstelling van wetenschappelijke 'theorieën' volgens Popper; bovendien kan ook de keuze van een van een ander afwijkend paradigma, nadat het eenmaal is opgesteld (maar eigenlijk is pas die keuze zelf de opstelling ervan) logisch-empirisch niet eens gefundeerd worden, vermits paradigma's wezenlijk 'incommensurabel' zijn en de 'falsificatie' van een paradigma dus niet eens kan plaatsvinden; de keuze kan op niets anders gebaseerd zijn dan op de 'methode om de massa mee te krijgen, en vaak behoort daartoe ook geweld'. Toch slaagden ook Popper en Kuhn er nog in, of konden zij de bedoeling nog handhaven, om de moderne wetenschap een nog enigszins respectabel uiterlijk en aanzien te laten: Popper, doordat hij op het heilzame besluit wees om de falsifieerbaarheid van een empirisch-wetenschappelijke theorie hoger te taxeren dan haar verifieerbaarheid, Kuhn, doordat hij aan zijn geloof uitdrukking gaf dat een paradigma vermoedelijk uitverkozen wordt met het oog op 'de meest geschikte manier om in de toekomst wetenschappelijk onderzoek te verrichten'. Feyerabend ging echter nog een stap verder. In zijn voorstelling was het niet alleen niet mogelijk dat de vooruitgang van de moderne wetenschap bevorderd werd door de erkenning van de falsificatie van een theorie (in de zin van Popper) of door een of andere redelijke fundering van de voorkeur voor een bepaald paradigma (in de zin van Kuhn), bovendien zouden beide procédés de vooruitgang in werkelijkheid alleen maar tegenhouden of toch afremmen. De 'irrationaliteit' van hun onderneming was en is geen terloops of zelfs maar onvermijdelijk fenomeen van de moderne wetenschap en haar ontwikkeling maar is er de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van. "Samenvattend: welke voorbeelden we ook nemen, alles wijst erop dat de principes van het kritisch rationalisme (vat weerleggingen ernstig op; laat het gehalte stijgen; vermijd *ad hoc* hypothesen; 'wees eerlijk', ..., enzovoort) en a



*fortiori* die van het logisch empirisme (...) een foute voorstelling geven van de geschiedkundige ontwikkeling der wetenschap en diezelfde wetenschap dus in de weg kunnen staan” (blz. 179; geciteerd naar de Verso uitgave, Londen, 1978<sup>6</sup>). “Een vastberaden toepassing van de methoden van het criticisme waarvan gezegd wordt dat ze behoren tot de context van de rechtvaardiging, zou de wetenschap zoals wij ze kennen teniet gedaan hebben – of zou haar oprijzen vrijdeld hebben ... Om het nog anders te formuleren: in de geschiedenis van de wetenschap, sluiten standaarden van rechtvaardiging vaak zetten uit die door psychologische, socio-economisch-politieke en andere ‘externe’ condities veroorzaakt zijn en de wetenschap overleeft alleen omdat deze zetten wordt toegestaan de overhand te krijgen” (blz. 166).

Feyerabends conclusies luiden dan verder: “Het sprookje wil, dat de prestaties van de wetenschap voortkomen uit een subtiel, maar zorgvuldig uitgekend samenspel van vindingrijkheid en beheersing. Onderzoekers broeden *ideeën* uit, die ze met speciale *methoden* bijschaven. Wetenschappelijke theorieën hebben de toets der methode doorstaan en leveren een juister beeld van de werkelijkheid dan ongetoetste ideeën ... Maar het sprookje bleek niet op te gaan. Geen enkele methode levert gegarandeerd succes op of maakt de kans op slagen ook maar waarschijnlijk” (blz. 300, 302, blz. 353, 355). “Elke willekeurige methodologie heeft haar beperkingen en de enige ‘regel’ die overblijft luidt ‘alles is mogelijk’ ... De *moderne* wetenschap *overtuigde* de dwarsliggers niet zozeer, maar *overweldigde* ze. De wetenschap zegevierde niet door argumentatie, maar door *machtsvertoon*” (blz. 296, blz. 348). “Wetenschap en mythe

---

<sup>6</sup> P. Feyerabend, *In strijd met de methode*, Boom, Meppel, 1977, blz. 220. Bij de paginavermeldingen verwijst de tweede aanduiding naar de Nederlandse vertaling.

overlappen elkaar op vele wijzen ... Het is om die reden noodzakelijk om onze houding te herzien ten overstaan van mythe, religie, magie, hekserij en ten overstaan van al de ideeën die rationalisten graag voor altijd van de oppervlakte van de aarde zouden zien verdwijnen”. (blz. 296, 298-299)

Ook zonder eerst op Feyerabends argumenten in te gaan, moeten we bij voorbaat de vraag stellen: kan dit beeld van de (moderne) wetenschap (in het bijzonder van de natuurwetenschap) kloppen? Kunnen we het beschouwen als een ontmaskering, of is het een zodanige vervorming van het beeld van de wetenschap dat zij onherkenbaar is geworden? In dit beeld kan de moderne wetenschap niet meer onderscheiden worden van ‘mythe, religie, magie, hekserij’ en welke andere methoden van ‘natuurbeheersing’ ook. Zoals boven wat Kuhn betreft al gezegd werd en wat Popper betreft ook al gezegd had kunnen worden: de moderne wetenschap biedt onbetwistbaar het beeld van een (op zijn minst) indrukwekkende rationaliteit: in de geschiedenis van haar over ’t algemeen sinds eeuwen ononderbroken vooruitgang, in de eenvoudige experimentele verifieerbaarheid van haar verbluffende stellingen, in het uitkomen van haar voorspellingen, in het succesvolle gebruik van haar resultaten en in de superioriteit van haar gebruik tegenover andersoortige pogingen. Het is de taak van de wetenschapsfilosofie om het ‘geheim’ van deze indrukwekkende rationaliteit van de wetenschap op te helderen, of toch op zijn minst de schijn van deze rationaliteit te verklaren voor zover er aanleiding zou zijn om aan haar ‘werkelijke’ rationaliteit te twijfelen ondanks haar ‘indrukwekkende’ rationaliteit. Een wetenschapsfilosofie die – van Popper over Kuhn tot Feyerabend – dergelijk vervormd beeld van de moderne wetenschap voortbrengt, zoals laatstgenoemde ten beste geeft, brengt niet de zogenaamde aanmatigheden van deze wetenschap aan het licht maar getuigt veeleer van

haar onvermogen om haar eigen taak te vervullen. Al wat zij kan tonen, is hoe de indrukwekkende rationaliteit en de indrukwekkende successen van de moderne wetenschap *niet* te begrijpen zijn, en zelfs niet met de beste wil (want zowel Popper als Kuhn en Feyerabend zijn deze wetenschap ondanks alles gunstig gezind); en dit is dan ook de enige reden waarom ik mij hier met deze bijdragen inlaat.

Deze situatie laat zich bij Feyerabend bijzonder duidelijk zien aan een merkwaardige tegenspraak waarin hij verwickeld geraakt. ‘De moderne wetenschap’ zegt hij, ‘zegevierde door machtsvertoon, niet door argumentatie’ (zie boven). Moet men hem niet vragen wat hij daarmee bedoelt: dat de moderne wetenschap zich met geweld doorzette en haar tegenstanders overweldigde door zich van het enige ‘principe’ te bedienen: ‘alle middelen zijn goed’ (‘anything goes’) – of door dit ‘principe’ onverbiddelijk te onderdrukken? In het laatste geval verliezen zijn historische bewijzen (waarover ik het ga hebben) die moeten aantonen hoe willekeurig de wetenschap vaak haar middelen gekozen heeft, haast elke betekenis; want het is toch niet daardoor dat ze zich doorgezet heeft, maar uiteindelijk juist wel door middel van een ‘kritisch rationalisme’ in de zin van Popper. In het andere, eerstgenoemde, geval blijkt het ‘principe’ ‘anything goes’ een principe te zijn van een onverbiddelijk gebruik van geweld en van het afzien van elke overtuiging op grond van argumentatie; en men begrijpt de blijde verkondiging en verdediging van dit ‘principe’ van de zelfverkleerde anarchist Feyerabend niet meer. (Een rechtzetting van de zaak, die Feyerabend in zijn latere boek *Erkenntnis für freie Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, blz. 83-85 ondernomen heeft, is ook maar half gelukt.) Ook volledig afgezien van deze verwarring had men toch graag vernomen met welke middelen volgens Feyerabend de moderne weten-

schap dan ‘haar opponenten overweldigd’, hoewel niet ‘overtuigd’ heeft.

Bijna net zo betekenisvol is een tweede merkwaardigheid in Feyerabends gedachtegang (indien het al niet dezelfde is als de zonet aangeduide). Nadat hij in meerdere hoofdstukken (6-11) de zijns inziens niet bepaald ‘kritisch-rationalistische methoden’ aangewezen heeft waarvan Galilei zich bediende om het copernicaanse ‘wereldsysteem’ te verdedigen (in *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano*, 1632), besluit hij: “Als we ervan uitgaan, dat het Copernicanisme een Goede Zaak is, houdt dat tevens in, dat het voortbestaan ervan een Goede Zaak is. En als we dan zien op wat voor manier haar voortbestaan werd gewaarborgd, moeten we tevens toegeven dat het uitschakelen van de rede in de 16<sup>de</sup>, 17<sup>de</sup> tot zelfs 18<sup>de</sup> eeuw toe, een Goede Zaak was” (blz. 155, blz. 195). Nu zegt Feyerabend wel niet uitdrukkelijk dat (ook) hij het copernicaans systeem een ‘goede zaak’ vindt, maar indien we daar niet vanuit gaan, lost zijn conclusie zich in het niets op – en op haar berust het grootste deel van zijn stelling (zoals boven werd weergegeven in de citaten van blz. 179 en 166). Maar wat kan het dan betekenen dat dit systeem een ‘goede zaak’ is? Dat het waar is? Dat men dit gelooft? Of hoe weet men dit? Toch alleen maar doordat het dan toch goed gefundeerd kon worden (hoe slecht ook, volgens Feyerabend, de redenen waren waarmee Galilei het probeerde te verdedigen) en de fundering uiteindelijk ook gevonden werd. Dan moest er dus toch een rationele methode bestaan om dergelijk systeem ‘waar te maken’, en niet alleen maar een procédé volgens het motto ‘alle middelen zijn goed’. En om die reden kon men Galilei ook wel enige dank betuigen voor het feit dat hij zich – hoe zozegged onhandig ook – voor dit systeem zo uitdrukkelijk ingezet heeft. – Feyerabend zegt weliswaar ook eenmaal: “Galilei verdient applaus omdat hij verkoos

een interessante hypothese te verdedigen in plaats van een domme te beschermen”; maar niet hiermee komt hij in de buurt van de vraag van de topica, want “interessant’ vindt hij een “nieuwe theorie” klaarblijkelijk alleen vanwege haar nieuwheid, “want een nieuwe theorie zal zoals alle nieuwe dingen een gevoel van vrijheid, opwinding en vooruitgang geven” (blz. 98). Is dat niet zo wat de meest verfoeilijke wetenschapsopvatting die men zich kan voorstellen? –

Maar testen we eens een van de voorbeelden, en wel het eerste voorbeeld dat Feyerabend aanvoert voor de zijns inziens bedenkelijke methode waarmee Galilei het wereldsysteem van Copernicus trachtte te verdedigen. Onmiddellijk zal blijken, als men maar rekening houdt met de vraag van de topica, dat de bedenkelijkheid wegvalt en Feyerabends gehele argumentatie in elkaar stort.

Het voorbeeld dat voor Feyerabend als “een korte illustratie en als basis voor verdere discussie” dient en aan de bespreking waarvan hij in zijn boek drie hoofdstukken (6-8) wijdt, is “de manier waarop Galilei een belangrijk tegen-argument tegen het idee van de beweging der aarde onschadelijk maakte” (blz. 70, blz. 90): het zogenaamde torenargument, dat al te vinden is bij Aristoteles en bij Prolemaeus zelf. (Men vergeet gemakkelijk dat de eigenlijke grondlegger van het ‘copernicaanse systeem’, Aristarchus, rond 320 tot 250 vóór Christus leefde, iets later weliswaar dan Aristoteles, maar veel vroeger dan Claudius Ptolemaeus, die leefde van ca 100 tot 178 na Christus.) Dit argument luidde: iedereen kan zien dat een steen die men van een toren laat vallen, precies loodrecht en parallel met de torenmuur op de grond valt. Maar mocht de aarde zich om de eigen as draaien, dan moest de steen enkele honderden meter ten westen van de toren neerstorten, mocht zijn valbeweging ook maar een seconde duren; want tijdens deze duur zou

de toren zich naar het oosten verwijderd hebben met een snelheid tot wel 1.666 km/u of 460 m/sec (aan de evenaar; in onze streken beslist veel minder). En inderdaad: “Volgens Copernicus maakt een vallende steen een ‘gemengde recht-en-kromlijnige beweging’” (geciteerd naar Feyerabend, blz. 74, blz. 94, die Copernicus citeert naar de door hem gebruikte Engelse vertaling van Galilei).

Met betrekking tot deze “torenredenering die de Aristotelianen inbrachten tegen de beweging der aarde” is Feyerabend nu de volgende mening toegedaan – die hij ook aan Galilei toeschrijft: “Deze redenering brengt *natuurlijke interpretaties* met zich mee. Dat zijn ideeën die zo nauw samenhangen met observaties dat het bijzondere inspanning vereist achter hun bestaan te komen en de inhoud ervan vast te stellen. Galilei spoort de natuurlijke interpretaties die in strijd zijn met Copernicus op en stelt er andere voor in de plaats” (blz. 69, blz. 89; voorafgaande samenvatting van hoofdstuk 6). Om welke gangbare ‘natuurlijke interpretaties’ gaat het volgens Feyerabend? “Gewaarwordingen uit bovenstaande redenering ... spreken de taal van de echte beweging binnen de context van het 17<sup>de</sup>-eeuwse alledaagse denken. Dat wil Galilei ons tenminste doen geloven. Hij maakt ons duidelijk dat het alledaagse denken in zijn tijd uitging van het ‘werkzame’ karakter van *elke* beweging ... onvermijdelijke illusies die af en toe optreden daargelaten, valt schijnbare beweging samen met werkelijke (absolute) beweging ... Veeleer beschrijft, ervaart en benadert men beweging alsof het een reeds bestaande grootheid is. ... Toegegeven wordt dat voorwerpen in beweging kunnen zijn zonder dat men dat als zodanig waarneemt; ... Men laat schijnbare beweging niet altijd samenvallen met werkelijke beweging. Maar in bepaalde *paradigmatische gevallen* ligt het psychologisch bijzonder moeilijk (of is het zelfs onmogelijk) te erkennen dat men misleid wordt” (blz. 74-75, blz. 95-

96). Vergelijk dit met wat boven (§ 3) gezegd werd over Husserls verwijzingen naar het ‘evidente’ onderscheid tussen een ‘inhoudelijke verandering van het waargenomen object als (een) aan het object zelf waargenomen verandering of beweging’ en ‘de verandering van de verschijningswijzen (...), waarin iets dergelijk objectiefs als zelftegenwoordig naar voren treedt’. Feyerabend legt er nu bijzondere nadruk op dat de ‘naïeve’ ‘natuurlijke interpretatie’ in ieder geval het ‘operatief’, d.w.z. noodzakelijk waarneembaar karakter ‘van *alle* beweging’ aanneemt – hoewel hij dit in wat hij vervolgens zegt (wat geciteerd werd) zelf tegenspreekt. (Wat mij betreft, om niet verkeerd begrepen te worden, ik deel die naïviteit, ook de draaiing van de aarde om zichzelf kunnen we merken, namelijk aan de beweging van de zon boven de hemel, ook al mogen we deze als een ‘aan haarzelf waargenomen beweging’ en niet als een door de draaiing van de aarde teweeggebrachte ‘verandering van de verschijningswijzen’ van de zon duiden, terecht, of indien onterecht, verkeerd duiden. Wat daar ook van is, de opvatting van de “beweging als een absoluut proces dat altijd een bepaalde uitwerking heeft, ook op onze zintuigen”, was volgens Feyerabend in het bijzonder in Galilei’s tijd “een opvatting die ver doorgedrongen” was, die Galilei bestreed en moest bestrijden (blz. 85, blz. 107). Waarin dit resulteerde, was volgens Feyerabend: “een onjuiste visie (de Copernicaanse) vindt steun bij een andere onjuiste zienswijze (het idee dat gedeelde beweging geen invloed zou hebben) en beide theorieën winnen gaandeweg aan kracht”. (Feyerabend vindt deze opmerking zo beslissend dat hij er onmiddellijk aan toevoegt: “Men kan de overgang van de Aristoteliaanse optiek naar de kentheorie der moderne wetenschap herleiden tot genoemde verandering” (blz. 89, blz. 111) Want: “Het relativiteitsprincipe werd op twee manieren verdedigd. Eerst werd geschetst in welk opzicht Copernicus er baat bij had, hetgeen

natuurlijk een typische *ad hoc* verdediging was. En vervolgens werd nog eens benadrukt, dat het relativiteitsprincipe een bepaalde rol speelt in het alledaagse denken. Die functie werd echter op slinkse wijze gegeneraliseerd ... zonder dat er een nieuw argument voor deze stap werd aangevoerd” (blz. 90-91, blz. 112-113).

Dat dus is Feyerabends “beschrijving” van “de manier waarop Galilei een belangrijk tegen-argument tegen het idee van een beweging van de aarde onschadelijk maakte” (blz. 70, blz. 90), waaruit hij zo verregaande conclusies trok. Jammer genoeg is deze ‘beschrijving’ grotendeels een vrij verzonnen verhaal van Feyerabend zelf (jammer, want dit vermindert de bruikbaarheid van zijn bijdrage, ook voor mijn doel). Nergens ‘vertelt’ Galilei ‘ons’ iets over ‘natuurlijke interpretaties’, over het ‘alledaagse denken van de 17<sup>de</sup> eeuw’ of over het feit dat het voor deze manier van denken heel typerend (en voor de afwijzing van het copernicaanse wereldsysteem zelfs beslissend) zou zijn geweest aan te nemen dat *alle* bewegingen een ‘operatief’ karakter bezitten. Op de volgende plaats komt Galilei nog het meest in de buurt van wat Feyerabend wil: “Met betrekking tot de aarde, de toren en tot ons, wij die allemaal samen en tegelijk met de steen bewegen met de dagelijkse omwenteling, is deze beweging als ware zij er niet, blijft zij onvoelbaar, onwaarneembaar en zonder uitwerking, en uitsluitend observeerbaar blijft de beweging die wij niet ervaren, namelijk het rakelings langs de toren naar beneden vallen (van de steen). U bent niet de eerste die een grote tegenstand ervaart wanneer hij hoort dat deze beweging tussen dingen waaraan zij gemeenschappelijk is zonder uitwerking blijft” (Edizione Nazionale, Bd. VII, blz. 197; eigen vertaling uit het Italiaans). (Uiterekend deze plaats citeert Feyerabend, blz. 78, merkwaardig genoeg maar heel fragmentarisch.)



Bovendien gaat het in het tekstdeel waarop Feyerabend in deze context voornamelijk betrekking neemt (blz. 248 e.v. in de door Feyerabend gebruikte Engelse vertaling van de ‘Dialogo’, Ed. Naz., blz. 273 e.v.), helemaal niet meer over het torenargument, wel integendeel: aangezien hier een van de gesprekspartners (Simplicio) het nog eens ter sprake brengt, antwoordt de woordvoerder van Galilei (Salviati): “Dit is (weer) het eerste argument dat Aristoteles en Prolemaeus en al hun navolgers naar voren brengen: waarop reeds grondig geantwoord werd en waarvan de verkeerde conclusie aangetoond werd en waarbij duidelijk genoeg uiteengezet werd hoe een beweging die gemeenschappelijk is aan ons en aan andere bewegende dingen is als was zij er niet” (Ed. Naz., blz. 273). De hier bedoelde eigenlijke ‘weerlegging’ van het torenargument, waarop Feyerabend helemaal niet ingaat, luidt: “Nemen we eens aan dat de aardbol om zichzelf draait en bijgevolg ook de toren met zich meedraagt en op alle manieren zou te zien zijn dat de steen in zijn val rakelings langs de rand van de toren scheert: wat zou zijn beweging dan moeten zijn? ... Zijn beweging zou dan uit twee bewegingen samengesteld zijn, namelijk uit diegene waarmee hij de toren afmeet, en uit een andere waarmee hij hem volgt; uit hun samenstelling zou blijken dat de rotsblok niet meer die eenvoudige rechthoekige en loodrechte beweging beschrijft maar een transversale, en misschien niet rechthoekige. ... Dus alleen op grond van het feit dat men de vallende steen rakelings langs de toren ziet scheren, kunt u niet met zekerheid beweren dat hij een rechthoekige en loodrechte beweging beschrijft, tenzij al bij voorbaat wordt verondersteld dat de aarde vast staat ... Daar hebt u dus klaar en duidelijk het paralogisme bij Aristoteles en Ptolemaeus, ... waarin als bekend wordt vooropgesteld wat bewezen moet worden” – een “petitio principii” (Ed. Naz., VII,

blz. 165-166, met weglating van de antwoorden van de gesprekspartner).

Galilei 'weerlegt' dus het torenargument *niet*. Hij kan en moet het niet weerleggen. Want het is absoluut niet een argument tegen de bewering dat de aarde draait. Het drukt alleen de miskenning uit van datgene waarvan hier sprake is. Er is – bij Copernicus – sprake van hoe de dingen eruitzien mochten ze bekeken worden vanuit het standpunt van de zon. Niemand – en in het bijzonder ook niet een aanhanger van het ptolemaïsche wereldsysteem – kan betwisten dat bekeken vanuit het standpunt van de zon de aarde om zichzelf zou moeten draaien en de van de toren vallende steen geen 'loodrechte', maar eerder een gekromde beweging zou moeten beschrijven. Tegen de zin 'gisteren scheen de zon' kan men niet 'tegenwerpen': 'Maar vandaag regent het'. Net zo min kan men Galilei's wet van de vrije val (in de luchtledige ruimte) 'weerleggen' door beroep te doen op Aristoteles' – volkomen juiste – constatering betreffende de valbewegingen in het luchtruim (of omgekeerd). En zo kan men ook tegen de vaststelling dat bekeken vanuit het standpunt van de zon de aarde rond de zon en rond zichzelf moet draaien niet 'tegenwerpen' dat bekeken vanuit het standpunt van de aarde het 'echter' de zon is die rond de aarde draait. Het is een vraag van de topica. Tot zover staat de vraag van de 'juistheid' of 'valsheid' van het ene of het andere 'wereldsysteem' nog helemaal niet ter discussie. (Dat zou de vraag zijn of 'in waarheid' en 'in werkelijkheid' de zon nu rond de aarde of de aarde rond de zon en om zichzelf draait; of minstens de vraag welke van beide beschouwingswijzen 'interessanter' is.) Zo ging het volgens Kant 'met de eerste gedachte van Copernicus, die, toen bleek dat het niet goed wilde vlotten met de verklaring van de beweging der hemellichamen zolang hij aannam dat de hele sterrenhemel rond de toeschouwer draaide, probeerde of het niet beter zou

gaan als hij de toeschouwer liet ronddraaien en de sterren in rust liet” (zie boven, § 2). Dat was pas de vraag van Copernicus, nog geen antwoord, en nog minder een reeds goed gefundeerd antwoord.

Toch lijkt Feyerabend af en toe enig begrip te tonen voor deze verbanden. Zo wanneer hij helemaal aan het begin van zijn bespreking beklemtoont: “Ik gebruik de term ‘onschadelijk maken’ en niet ‘weerleggen’, omdat er in dit geval sprake is van een begrippenapparaat dat verandert ...” (blz. 70, blz. 90); of wanneer hij volkomen terecht opmerkt: “de uitdrukking ‘beweging van de steen’ moet niet worden opgevat als de waargenomen beweging (zoals de observator haar waarneemt in z’n blikveld, vanuit een bepaald gezichtspunt, maar als de *werkelijke beweging* die de steen maakt in het zonnestelsel of in de (absolute) ruimte”. (Deze toevoeging aan het slot is weliswaar reeds, zoals aangetoond, misleidend.) Zijn bespreking van het torenargument gaat als volgt verder: “Toch kan men de Copernicaanse hypothese slechts weerleggen met deze feiten als het bewegingsbegrip dat in de waarnemings-uitspraak voorkomt overeenstemt met het bewegingsbegrip waarvan sprake is in de Copernicaanse voorspelling” (blz. 74, blz. 95). Daarmee zou al bijna al het nodige gezegd kunnen zijn. Maar dan slaat Feyerabend de verkeerde weg in wanneer hij meent: “De redenering die men ontleent aan vallende stenen lijkt een weerlegging te zijn van de Copernicaanse zienswijze. Men kan dit op rekening schrijven van een zwak punt in het Copernicanisme, maar misschien gaat het evenzeer terug op natuurlijke interpretaties die nodig herzien moeten worden” (blz. 75, blz. 96). Hij lijkt toch geen ander alternatief te kennen dan het welbekende: ofwel is er (minstens) iets dat niet klopt aan Copernicus’ hypothese ofwel moet de bewuste observatie (van de beweging van de steen) gecorrigeerd worden. (Vgl. blz. 67, blz. 87: “de *onzuivere feiten*”). Ook Feyerabend blijft nog de ge-

vangene van zijn school, van de school van het 'logisch empirisme' en van het 'kritisch rationalisme' of, zoals men ondertussen nietszeggend zegt, van de 'analytische filosofie'.

Dit blijkt ook uit nog een ander gemeenschappelijk kenmerk dat Feyerabend deelt met Kuhn en Popper (alsook met het gehele neopositivisme): ook voor hem spreekt het zonder meer vanzelf dat in ieder geval de 'context of discovery' een domein van ondoordringbare irrationaliteit blijft. Wanneer hij (zoals Kuhn) ervoor pleit om het onderscheid tussen de 'context of discovery' en de 'context of justification' überhaupt te laten vallen, dan alleen omdat het hem voorkomt dat de irrationaliteit van de 'context of discovery' überhaupt geen grenzen kent. "Een vastberaden toepassing van de methoden van het criticisme waarvan gezegd wordt dat ze behoren tot de context van de rechtvaardiging, zou de wetenschap zoals wij ze kennen teniet gedaan hebben – of zou haar oprijen vrijdeld hebben. Omgekeerd, het feit dat de wetenschap bestaat bewijst dat deze methoden vaak terzijde geschoven werden, juist door de procedures waarvan we nu zeggen dat ze tot de context van de ontdekking behoren ..." (blz. 166; op blz. 167 identificeert hij deze 'procedures' in de 'context van de ontdekking' met het procédé dat Popper toeschrijft aan een 'conventionalistisch' wetenschapsbedrijf!). Maar waarover gaat het eigenlijk in deze 'context van de ontdekking'? Volgens Popper: om "het opstellen (in tegenstelling tot het 'controleren') van theorieën" (zie boven, § 4). En wat wordt daar eigenlijk 'opgesteld' of 'ontdekt' – let wel, nog vooraleer met de 'controle' (van de 'juistheid' van het opgestelde) zelfs maar begonnen kan worden? Op de keper beschouwd alleen een vraag (zie boven, § 2), die als zodanig nog geen 'bewering' (of 'stelling') opstelt, maar een 'thema' oproept. Zo heeft bijvoorbeeld Copernicus vooral de aandacht gevestigd op het thema 'de wereld, bekeken

vanuit het standpunt van de zon', doordat hij de vraag als volgt stelde: 'Is dit soms de wereld zoals hij werkelijk is?'; of 'hypothetisch' uitgedrukt: 'misschien is dit de wereld zoals hij werkelijk is'. Zijn grootste 'prestatie' bestaat erin deze *vraag* (na Aristarchus) andermaal opgeworpen te hebben. Galilei's 'weerlegging' of eerder (zoals Feyerabend het goed uitdrukt) '*het onschadelijk maken*' van het torenargument is een onderdeel en een voorbeeld van een volkomen rationele uitwerking van deze vraag, voorafgaand aan elke 'controle' van de juistheid van de hypothese (van het vermoede antwoord). Men zou natuurlijk graag willen weten wat Copernicus tot deze vraag motiveerde, en wel inhoudelijk, en niet alleen maar persoonlijk (bijvoorbeeld, bij Feyerabend, zie boven, de kinderlijke dweperij met nieuwigheden, en dit bij zulke ouderwetsheid); hoe dus de vraag *als zodanig* gefundeerd was. Misschien alleen maar omdat het met de verklaring van de bewegingen van de hemel zo niet meer verder kon (Kant, zie boven)? Wanneer op *deze* vraag, namelijk hoe de vraag van Copernicus zelf gefundeerd was of is, op haar beurt geen rationeel gefundeerd antwoord bestaat (of korter: wanneer de vraagstelling als zodanig niet goed gefundeerd was), dan breidt ongetwijfeld de irrationaliteit van de 'context of discovery', zoals Feyerabend vreest (of hoopt?), zich ook tot de 'context of justification' uit, zoals reeds Popper en Kuhn moesten ondervinden. –

We moeten hier nog het volgende aan toevoegen. Het was toch een *vraag* waartoe het torenargument aanleiding moest geven: want weliswaar beschrijft de van de toren vallende steen, bekeken vanuit het standpunt van de zon, inderdaad geen rechtlijnig-loodrechte maar een schuine of gekromde beweging, en ook geen beweging die westelijk achterop raakt bij de naar het oosten drijvende toren, maar een beweging die de toren op de voet volgt. Dit vroeg beslist om een verklaring, vooral als het copernicaanse systeem als het

in werkelijkheid ware systeem zou moeten doorgaan; en het copernicaanse systeem kon deze verklaring niet geven, alleen het inertieprincipe kon dat, Galilei voert het dan ook in (VII, blz. 171-173) bijna onmiddellijk aansluitend bij de boven weergegeven ‘weerlegging’ van het torenargument (Ed. Naz., VII, blz. 165-166). (Dat weet Feyerabend natuurlijk ook.)

## **§ 7. Een oplossing voor Poppers, Kuhns en Feyerabend's onopgeloste vragen vanuit Kant en Husserl**

Voorbereid door de reflecties van Popper heeft Kuhn de vraag van de topica als fundamentele vraag (ook van de moderne natuurwetenschap herontdekt; Feyerabend, door beiden zowel gestimuleerd als ontgoocheld, heeft duidelijk gemaakt – zo moet ik het zien – welk anarchistisch (principeloos) beeld deze wetenschap biedt wanneer de vraag van de topica onbegrepen blijft.

De vraag van de topica die Kuhn onder de naam van paradigmakeuze herontdekt heeft, werd reeds door Husserl en ook door Kant gesteld, ook al hebben zij ze geenszins opgelost. Zij hebben de vraag zo duidelijk gezien dat zij alleen daardoor reeds tot inzichten kwamen op grond waarvan een aantal vragen die Popper, Kuhn en Feyerabend niet konden oplossen, een antwoord gegeven kan worden (ook als het niet het antwoord op de eigenlijke fundamentele vraag is).

Zo schetst reeds Popper (blijkbaar zonder dat hijzelf en zijn aanhangers dat duidelijk beseffen) niet alleen een weinig vertrouwenwekkend maar ook een heel verward en verwarrend beeld van het moderne wetenschapsbedrijf. In de 'context of discovery' (zoals men die sindsdien heeft genoemd) zouden toeval, onverklaarbaarheid en irrationaliteit heersen. In de zogenaamde 'context of justification' zou de krachtige 'conventionalistische' tendens leven het op een bepaald ogenblik voorliggend wetenschappelijk systeem tegen elke bedreiging onverbiddelijk te verdedigen en het 'tegen elke prijs' onvoorwaardelijk te rechtvaardigen, een tendens die maar af en toe doorbroken wordt door het 'besluit' met weerleggingen rekening te houden.

Wat het eerste punt betreft: volgens Husserl is het prijsgeven van de ‘context of discovery’ aan de irrationaliteit een van de noodlottigste gevolgen van het ‘objectivisme’ (zie boven, § 3) dat het ‘louter’ subjectieve elke rationaliteit wil ontzeggen. Daartegenover herinnerde hij ons eraan dat “Deductieve ... theorie zich pas kan vestigen nadat de grondprincipes die haar dragen, gefundeerd zijn, en deze zijn niet opnieuw apofantisch gefundeerd maar hun fundering voltrekt zich in de empirische wetenschappen ... in ... observaties, experimenten, inductieve vaststellingen en hypothesevormingen; daar spelen waarnemingen, herinneringen, aannamen, vermoedens en dergelijke een rol” (Gesammelte Werke, XXIV, blz. 119). Het ‘subjectieve’ dat die rol vervult, kan van zijn kant niet enkel als object van een empirische wetenschap, van de empirische psychologie, beschouwd worden. (Dat bestempelde en bestreed Husserl als ‘psychologisme’. Het is paradoxaal dat Popper – *Logik der Forschung*, blz. 8 – zijn eigen afwijzing van de rationaliteit van de ‘context of discovery’ introduceert onder de titel ‘Uitschakeling van het psychologisme’. Want zijn opvatting dat “bij de vraag hoe het gebeurt dat iemand iets nieuws te binnen valt – ook ... een wetenschappelijke theorie –, wel de empirische psychologie belang heeft maar niet de kennislogica”, is haast zelf de opvatting van het psychologisme dat Husserl bestreden heeft.)

Wat het tweede punt betreft, het door Popper waargenomen tegenstrijdige gedrag van de wetenschap in de ‘context of justification’, in het bijzonder in tijden van crisis, heeft Kant reeds om zo te zeggen volledig opgehelderd; Kant, waarop Popper zich later vaak beroepen heeft voor zijn ‘kritisch rationalisme’ maar die hij in zijn *Logik der Forschung* – zeer ten onrechte – min of meer verantwoordelijk gesteld heeft voor de wetenschapsfilosofie van het ‘conventionalisme’ (blz. 47). Heel de *Kritik der reinen Vernunft* berust op het



inzicht (waarvan boven, § 4, ook al gebruik gemaakt werd), dat de tendens tot ‘apriorisme’ (een woord dat Kant niet kent) onlosmakelijk tot alle wetenschap behoort, ook tot alle empirische wetenschap: willen weten wil nu eenmaal (onder meer) zeggen bij voorbaat willen weten, en wel voor eens en voor altijd, ‘onweerlegbaar’; bijvoorbeeld kunnen zeggen dat een fenomeen dat een opgestelde definitie of wet lijkt tegen te spreken, deze definitie of deze wet niet in vraag stelt maar alleen bewijst dat het er niet onder valt. Als gevolg van deze tendens ontstaat volgens Kant uit de wetenschap zelf de ‘metafysica’ (zie bijvoorbeeld het Woord vooraf van de eerste oplage van de *Kritik der reinen Vernunft* uit 1781; de inleiding van de tweede oplage uit 1787; § 13 – volgens de indeling der paragrafen van de tweede oplage – van de ‘Transcendentale basisleer’; en het hoofdstuk ‘Het zuivere gebruik van de rede’ in de inleiding tot de ‘De transcendentale dialectiek’). ‘Metafysica’ is bijgevolg niet, zoals men zich dikwijls voorstelt, iets totaal anders dan ‘wetenschap’ – in het bijzonder iets dat door de ‘wetenschap’ verdrongen zou worden of er toch door verdrongen zou moeten worden –, maar iets dat tot alle (in ieder geval moderne) wetenschap behoort en deels juist uit haar voortkomt. Deels: want voor een stuk ligt een metafysica als ‘systeem’ van a priori ‘grondbeginselen van het zuivere verstand’ (zie de titel: ‘Systeem van alle grondbeginselen van het zuivere verstand, A 148/B 187) rechtmatig en noodzakelijk ten grondslag aan alle (moderne), ook empirische, wetenschap. Kant heeft de vermetelheid gehad om uitgerekend precies veertien dergelijke grondbeginselen op een rij te zetten, niet meer en niet minder: de wet van de niet-contradictie (als het ‘hoogste grondbeginsel van alle analytische oordelen’, het ‘hoogste grondbeginsel van alle synthetische oordelen’ en een twaalftal inhoudelijke ‘grondbeginselen van het zuivere verstand’. Aan hen moet volgens Kant werkelijk ‘a priori’ onvoorwaardelijk vastgehouden

worden, zij kunnen inderdaad door geen enkele ‘ervaring’ weerlegd worden, aangezien ze topisch gefundeerd zijn, zoals het ‘hoogste grondbeginsel van alle synthetische oordelen’ dat zelf in hoofdzaak uitdrukt. Het grondbeginsel luidt: “de voorwaarden voor de *mogelijkheid van de ervaring* in het algemeen zijn tegelijk voorwaarden voor de *mogelijkheid van de objecten van de ervaring* en hebben daarom objectieve geldigheid in een synthetisch *a priori*-oordeel” (A 158/B 197). Dat wil niet zeggen dat de dingen zelf en op zichzelf aan de vervolgens opgestelde twaalf inhoudelijke grondbeginselen (moeten) gehoorzamen, veeleer – echter – dat een wetenschap die streeft naar het verwerven van ervaring (zie boven, § 2) alleen maar te maken kan hebben met objecten die beantwoorden aan de genoemde grondbeginselen. Waar de wetenschap de grenzen overschrijdt van zo’n gerechtvaardigd, zelfs in het belang van de ‘mogelijkheid van de ervaring’ noodzakelijk ‘apriorisme’, doordat ze, ofwel deze grondbeginselen – bijvoorbeeld het ‘grondbeginsel van de opeenvolging in de tijd overeenkomstig de wet van de causaliteit’ (B 232) – een verder reikende betekenis toeschrijft dan de topische rechtvaardiging toelaat, ofwel aan de ‘natuurwetten’, die alleen gebaseerd zijn op ervaring (maar niet op de voorwaarden van de mogelijkheid van de ervaring zelf), een dergelijke aan de grondbeginselen gelijke ‘objectieve geldigheid in een synthetisch oordeel *a priori*’ toekent, daar komt een niet legitieme metafysica tot stand, of precies datgene wat Popper onder conventionalisme verstaat. – Een kritische confrontatie met dit kantiaanse voorstel tot dergelijk ‘demarcatiecriterium’ is zowel het ‘logisch empirisme’ als het door Popper gepropageerde ‘kritische rationalisme’ tot vandaag schuldig gebleven doordat ze zich beperkten tot de aprioristische maar haast tautologische ‘demarcatiecriteria’ van de verifieerbaarheid of falsifieerbaarheid. – Kant vergiste zich weliswaar in zijn hoop met zijn grenstrekking de strijd tussen we-

tenschap en metafysica – ‘tussen de conventionalistisch ingestelde onderzoeker en hij die instemt met (Poppers) bedoelingen’ eens en voor altijd te kunnen beslechten. In de loop van de ontwikkeling van de wetenschap heeft zich haar tendens tot het ontwikkelen van een illegitieme ‘metafysica’ niet afgezwakt, integendeel, zoals Popper en Kuhn gezien hebben, versterkt. (De grondleggers van de moderne natuurwetenschap, Galilei en Newton, maar ook denkers als Descartes en Boyle, waren zich veel scherper bewust van wat ze deden dan haast al hun navolgers, om nog te zwijgen van de hedendaagse wetenschapsfilosofen van de gevestigde school.) –

Kuhn staat aan het einde van zijn ontwerp van de ‘structuur van wetenschappelijke revoluties’ voor de vraag: “Waarom is er in de wetenschap een gestage vooruitgang, terwijl dat niet het geval is in bijvoorbeeld kunst, politieke theorie of filosofie? Waarom is de vooruitgang bijna uitsluitend voorbehouden aan de activiteiten die wij wetenschap noemen?” (zie boven, § 5). Zoals aangetoond, wat hij zelf meent op deze vraag te kunnen antwoorden, is niet echt bevredigend, hoewel hij (in de pas nog eens aangevoerde formulering) de vraag niet eens in de volle omvang terug opneemt waarin zij zich stelt. Maar hij maakt het zich onnodig moeilijk doordat hij – zoals de titel van zijn boek al aanduidt – de geschiedenis van de wetenschappen voorstelt als een reeks van talloze, onophoudelijke ‘revoluties’ (blijkbaar maar kortstondig onderbroken door perioden van ‘normal science’), terwijl hij alle wetenschappelijke objectiviteit en daarmee alle wetenschappelijke rationaliteit überhaupt (aangezien hij geen andere rationaliteit dan objectiviteit kent) opgeheven ziet in de strijd om een paradigma-keuze. Beide gedachten zijn gezien vanuit Kant en Husserl (en wat de eerste betreft, ook bijvoorbeeld vanuit Comte, zie boven, § 2), nutteloos, zelfs verkeerd. In hun ogen heeft er ‘maar’ die ene werkelijke

grote revolutie plaatsgegrepen, ze is verbonden met de namen van Copernicus, Galilei en Newton, en ermee begon wat wij tot vandaag nog als 'de moderne wetenschap' kennen en sinds die revolutie als een haast ononderbroken vooruitgang beschouwen. (Deze revolutie heeft ongetwijfeld pas later andere disciplines dan de astronomie en de mechanische fysica in haar greep gekregen, de scheikunde bijvoorbeeld pas met Lavoisier, zoals trouwens Kant, zijn oudere tijdgenoot, al vroeg begrepen had.) Werkelijk 'incommensurabel' was het copernicaanse wereldsysteem met het ptolemeïsche, Galilei's valwet met die van Aristoteles, Galilei's traagheidwet met de oudere bewegingsleer, Newtons wiskundige natuurwetenschap met het oorzakenonderzoek van alle oudere natuurkunde (tot aan Galilei). Het allesbeheersende paradigma van de nieuwe wetenschap werd het ideaal van objectiviteit zelf, voornamelijk veraanschouwelijkt (volgens Husserl) door het voorbeeld van de meetkunde van Euclides (natuurlijk niet van de 'euclidische meetkunde' in tegenstelling tot de 'niet-euclidische meetkunde'). Elke betekenisvolle vooruitgang die de natuurwetenschap sindsdien gemaakt heeft, kan zeker vergezeld gegaan zijn van paradigmatische verschuivingen ('van de probleemoplossende methoden en normen die op ieder moment door een bepaalde wetenschappelijke gemeenschap aanvaard worden') van een ondergeschikte soort; zoals al aangeduid kunnen 'systemen van zinnen' voor het grootste deel met elkaar vergelijkbaar (en dan met elkaar verenigbaar of niet verenigbaar) zijn, en maar voor een kleiner deel niet vergelijkbaar (incommensurabel) en vandaar dan voor dit deel ook met elkaar verenigbaar zijn. De beslissing voor de keuze van een nieuw paradigma van zo'n ondergeschikte soort kan dan op een absoluut rationele wijze getroffen worden, misschien niet helemaal 'om objectieve redenen', maar wel in het licht van het ideaal van de objectiviteit dat de moderne wetenschap als een soort 'hyperparadigma' beheerst.

Een voorbeeld: zoals hij het zelf voorstelde vond Einstein – of was het Lorentz? – de oplossing voor “de schijnbare strijdigheid tussen de wet van de lichtvoortplanting en het relativiteitsprincipe” van de klassieke mechanica doordat hij belangstelling kreeg voor “twee door niets gerechtvaardigde hypothesen”, waarvan de klassieke mechanica stilzwijgend gebruik maakte: “1. het tijdsinterval tussen twee gebeurtenissen is onafhankelijk van de beweging van het referentielichaam. – 2. Het ruimtelijke interval (de afstand) tussen twee punten van een star lichaam is onafhankelijk van de beweging van het referentielichaam. – Als men nu deze hypothesen laat vallen, dan verdwijnt het dilemma” (Einstein, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1917, § 11; vert. W. den Boer). Voor zover het voorgestelde nieuwe relativiteitsprincipe zonder de vooropstelling van deze beide ‘hypothesen’ zou moeten gelden, was het inderdaad met het klassieke relativiteitsprincipe (gedeeltelijk) incommensurabel. Maar er bestond een goede reden om deze ‘door niets gerechtvaardigde hypothesen’ zonder meer ‘te laten vallen’: ze bleken louter aan de ervaring van de leefwereld ontleende, subjectieve vooroordelen te zijn die hoe dan ook ooit eens objectief gecontroleerd moesten worden. (Kuhn, die de invoering van Einsteins relativiteitstheorie absoluut “als een prototype voor revolutionaire heroriënteringen in de wetenschappen” wil zien – *ibidem*, blz. 102 –, heeft van Einsteins eigen uitspraken ter zake blijkbaar geen kennis genomen; bronnenstudie is in ‘t algemeen niet bepaald zijn sterke kant.)

Kuhns verlegenheid vindt wellicht hoofdzakelijk haar oorsprong in het feit dat hem objectiviteit en het ideaal van objectiviteit zelf niet te verenigen lijken met een principiële paradigmatische bepaaldheid van alle wetenschap en van de ‘revolutionaire’ processen, waaraan een paradigma het opkomen van zijn heer-

schappij dankt. Blijkbaar is het ideaal van objectiviteit voor hem een zo vanzelfsprekende norm van wetenschappelijke rationaliteit (hoewel hij denkt dat het nauwelijks bereikbaar is) dat hij zelfs niet op het idee komt dat objectiviteit zelf nog een vraag van de topica zou kunnen zijn, dat de absoluut eigenaardige thematiek van de moderne wetenschap een alleen maar paradigmatisch fungerend principe zou kunnen zijn. Boven (§§ 2-3) werd al uiteengezet dat dit precies het inzicht was dat voor het eerst door Kant begrepen en door Husserl in zeker opzicht verdiept werd, het inzicht dat objectiviteit zelf en als zodanig niet anders dan als een 'paradigma' te begrijpen en – waar mogelijk – te rechtvaardigen is: volgens Kant is de 'objectieve realiteit' van de kennis alleen onder de voorwaarde te funderen en veilig te stellen dat de aanspraak van dergelijke objectieve kennis op kennis van de 'dingen op zich' prijsgegeven wordt. En zoals al geciteerd zegt Husserl: 'En wat wordt er dan van de objectieve wereld zelf? ... Is deze hypothese ... niet alleen maar *een* van de praktische hypothesen en voornemens onder de vele die het leven van de mensen in hun leefwereld – ... – uitmaken ...?' Een bezinning op de bevindingen van zijn eigen onderzoek had Kuhn voldoende aanleiding kunnen zijn om de opvattingen van Kant en Husserl (maar waarvan hij wellicht niets afwist) als werkelijk onontkoombare inzichten te erkennen. De principiële rol van paradigma's in de 'ontwikkeling' (ook) van de (moderne) natuurwetenschap is absoluut niet onverenigbaar met hun indrukwekkende, ja hun werkelijke objectiviteit, waarbij objectiviteit zelf enkel de rol van proto-paradigma vervult. Dit inzicht brengt evenwel op zijn beurt 'enkel' de uiterste verscherping van de vraag van de rationaliteit van de moderne wetenschap tegelijk met haar objectiviteitsideaal überhaupt met zich mee. De vraag is hoe dit proto-paradigma, 'objectiviteit', zelf gefundeerd is – in welk belang. –

De verlegenheid waarmee Feyerabend eindigt, vindt haar duidelijkste uitdrukking in de volgende reeds boven (§ 6) voorlopig besproken zinnen van zijn slothoofdstuk: “Elke willekeurige methodologie heeft haar beperkingen en de enige ‘regel’ die overblijft luidt ‘alles is mogelijk’. Deze ontdekkingen leveren een nieuwe kijk op het aloude vraagstuk van de uitnemendheid der wetenschap. De moderne geschiedenis heeft hiervan de primeur, want de *moderne* wetenschap *overtuigde* de dwarsliggers niet zozeer, maar *overweldigde* ze. De wetenschap zegevierde niet door argumentatie, maar door *machtsvertoon*” (*Against Method*, blz. 296, blz. 348). Ook afgezien van wat we daarbij al hebben opgemerkt, rijst de vraag naar de zin van deze door Feyerabend geponeerde volstreckte tegenstelling tussen ‘overweldiging’ en ‘overtuiging’, ja tussen ‘macht’ en ‘argument’. Een overtuigingskracht kan overweldigend zijn, een sterk argument kan onweerstaanbaar zijn. Of omgekeerd: zou de moderne wetenschap de moderne mens niet juist van zichzelf en van haar waarde overtuigd hebben doordat zij diegenen die haar beheersten en zich van haar bedienden, werkelijk een onbetwistbare macht gaf – ‘macht’, om te beginnen in de eenvoudige betekenis van het woord, namelijk het vermogen om iets tot stand te brengen of af te breken, en dan ook in de zin van een overmacht van diegenen die door de moderne wetenschap daartoe in staat gesteld zijn over andere mensen die deze wetenschap niet beheersen? En – ‘weten is macht’, zegde Francis Bacon – hoe kan men zonder meer uitsluiten dat de moderne wetenschap deze macht die zij effectief bezit, inderdaad dankt aan het eigenaardige, door haar verworven, werkelijke weten? Gelooft men echt dat de ontwikkeling van machtsinstrumenten zoals atoomraketten uitsluitend en alleen berust op de ontplooiing van het ongeremde machtsstreven van hun makers?

Zo lost zich ook Feyerabends verlegenheid op, als men maar vasthoudt aan Kants en Husserls onwrikbare erkenning van de indrukwekkende rationaliteit, objectiviteit en macht van de moderne wetenschap. Ook al is haar indrukwekkende rationaliteit, objectiviteit en macht als vraag van de topica, tot nu toe niet, of in elk geval onvoldoende, begrepen, als ‘feit’ is ze zonder meer onbetwistbaar. Enkel en alleen op de onzinnige ontkenning ervan berust de zelf ook zinloze vraag die Feyerabend beweert beantwoord te hebben: ‘of de moderne wetenschap haar tegenstanders overtuigd of overweldigd heeft, of zij zich doorgezet heeft met argumenten of alleen met geweld’.

Wanneer Feyerabend trouwens meent dat zijn ‘ontdekkingen’ “een nieuwe kijk leveren op het aloude vraagstuk van de uitnemendheid der wetenschap” en dat “de moderne geschiedenis hiervan de primeur heeft” (zie boven), dan getuigt dit – hoe men het ook moet begrijpen – alleen maar van een gebrek aan historische kennis en van een ontoereikende filosofische vorming. Al in 1750 beantwoordde Rousseau de prijsvraag van de academie van Dijon, “si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs” – ontkennend. Van Kant en Husserl schijnt Feyerabend ook niets te weten. En er zouden waarlijk nog andere namen en werken op te noemen zijn.



## § 8. De miskenning van de vraag van de topica als oorzaak van het sceptisch relativisme

Voor Husserl gold van meet af aan: “De grote wetenschappen die zich sinds de renaissance ontwikkeld en aan de mensheid zo’n veelheid van nauwkeurig gestaafe theorieën geschonken hebben, bezitten voor elk redelijk wezen onbetwistbare geldigheid. Elkeen maakt gebruik van de reorganisatie van de menselijke leefwerkelijkheid door middel van natuurwetenschappelijke techniek, de gegrondheid van haar voorspellingen wordt door elke deskundige erkend, ook al doet hij zich voor de rest nog zo sceptisch voor” (1906/7, zie boven, § 3). En dat bleef voor hem zo tot het laatst, niet ondanks maar dankzij zijn aandacht voor de vraag van de topica of van de thematiek van de moderne natuurwetenschap: “De strengheid van de wetenschappelijkheid van al deze disciplines, de evidentie van haar theoretische prestaties en haar aanhoudende successen, zijn onbetwifelbaar” (1936, zie boven, § 3). Husserl was in staat om de evidentie van de theoretische prestaties, de indrukwekkende objectiviteit van deze wetenschap en haar indrukwekkende successen op het gebied van haar technische toepassing te *begrijpen*, hoewel, of veeleer, *omdat* hij ervan afzag aan deze wetenschap de “waarheid” toe te wijzen betreffende “de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, de altijd ervaren en er-vaarbare wereld – onze alledaagse leefwereld” (zie boven, § 3).

Niet zo voor de hedendaagse ‘wetenschapsfilosofie’, van Popper over Kuhn tot en met Feyerabend. We moeten hen er vooral op wijzen dat ze er absoluut niet in geslaagd zijn ten uitvoer te brengen wat toch hun enige taak had moeten zijn: het *begrijpen* en *verklaren* van de onbetwistbare *indrukwekkende* objectiviteit van de moderne natuurwetenschap en de niet minder

onbetwistbare *indrukwekkende* successen van haar technische toepassingen. In de plaats daarvan kwamen zij, van Popper over Kuhn tot en met Feyerabend, zoals uiteengezet, terecht in een sceptisch relativisme aangaande de 'objectieve waarheid' van deze wetenschap, ook al gebeurde dat ongewild, zoals zeker in het geval van Popper, min of meer ongewild, zoals in het geval van Kuhn, en zelfs nog ongewild in het geval van Feyerabend. De reden hiervan zou wel eens nergens elders te zoeken kunnen zijn dan in het 'objectivisme' dat niet alleen deze wetenschap, maar ook de 'wetenschapsfilosofie' zelf beheerst, precies door het idee of door de eis, volgens Husserls begrip, van de "*onderschuiving* van de mathematisch vooropgestelde idealiteiten (van de moderne natuurwetenschap) onder de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, de altijd ervaren en ervaarbare wereld". De moderne wetenschap moest niet alleen ontdekken wat zich in onze 'ervaren en ervaarbare wereld' aan objectieve wetmatigheden verbergt en laat ontdekken (en er in zekere zin werkelijk minstens 'aan ten grondslag ligt'), maar moest precies daardoor ook de enig 'ware wereld' ontdekken, de ons voorwetenschappelijk onbewuste, 'enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, de altijd ervaren en ervaarbare wereld'.

De hedendaagse 'wetenschapsfilosofie' kwam terecht in een toenemend sceptisch relativisme omdat Poppers, Kuhns en Feyerabends vaststellingen gewoon niet te verzoenen waren met dit idee, met dit 'objectivisme': niet Poppers vaststelling van een 'conventionalisme' (van 'door ons vastgelegde natuurwetten') dat de wetenschap onophoudelijk bedreigt, niet Kuhns vaststelling dat alle normale wetenschap beheerst wordt door paradigma's die voorafgaan aan elke wetenschappelijke fundering, niet Feyerabends vaststelling dat wetenschappelijke waarheid zich doorzet door pure overmacht.

In waarheid stooten Popper, Kuhn en Feyerabend met hun vaststellingen op de vraag van de topica, op de topica van de moderne objectieve natuurwetenschap. Vanuit het gezichtspunt van de vraag van de topica had men de onder de indruk van deze vaststellingen gerezen tegenwerpingen tegen de objectiviteit van de moderne natuurwetenschap, zoals aangetoond (in § 7), volkomen uit de weg kunnen ruimen. Popper, Kuhn en Feyerabend kwamen alsmaar meer terecht in een sceptisch relativisme aangaande de objectieve waarheid van de moderne objectieve natuurwetenschap omdat ze in hun vaststellingen de vraag van de topica weliswaar aantreffen maar niet bij machte waren haar te onderkennen.

Maar op een opmerkelijke wijze heeft ook Husserl – om Kant hier buiten spel te laten – een sceptisch relativisme minstens in de hand gewerkt. Hij vertrok van een – al vroeg ‘beoefende’, maar pas rond 1913 zo genoemde – “epoché, waarin wij ons van alle objectieve wetenschappen als bodem van de geldigheid moesten losmaken” (zo in *Die Krisis ...*, Gesammelte Werke, VI, blz. 150). Deze epoché beantwoordde exact aan de eis van het fenomenologische “principe van alle principes”, “dat *alles* wat zich in ons *in de ‘intuïtie’ originair* (om zo te zeggen in zijn lijfelijke werkelijkheid) *aanbiedt, eenvoudig te nemen is zoals het zich geeft* maar ook *alleen binnen de grenzen waarin het zich geeft*” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1913; Gesammelte Werke, III/1, blz. 51); want de ‘objectieve wereld’ is ons blijkbaar *niet ‘in de intuïtie originair’ gegeven*, anders was er per slot van rekening geen objectieve wetenschap nodig om ons ervan in kennis te stellen. Met deze epoché verschafft Husserl zich tegelijk tot twee zaken toegang: enerzijds tot onze ‘voorwetenschappelijke leefwereld’ (die hij evenwel pas later die naam gaf), anderzijds tot het ‘karakter van productieve activiteit’ van de objectieve

wetenschap en tot de eenvoudige vraag: “Wat brengen wij werkelijk door haar tot stand?” (*Die Krisis...*, blz. 51; zie boven, § 3). Let wel, met deze epoché is nog helemaal niet *beslist* of per slot van rekening deze ‘productieve activiteit’ van de objectieve wetenschap toch niet om zo te zeggen in de ondergrond van onze alledaagse leefwereld de enig ware en werkelijke wereld als de ‘objectieve wereld’ ontdekt. Maar wanneer blijkt dat, zoals Husserl zeker ingezien heeft, de “objectieve wereld” zelf “maar *een* van de *praktische* hypothesen en voornemens onder de vele (is) die het leven van de mensen in hun leefwereld – ... – uitmaken” (*Die Krisis ...*, blz.133; zie boven, § 3), “dan treedt met ons de hele wetenschap binnen in de – louter ‘subjectief-relatieve’ – leefwereld” (*ibidem*) en blijkt inderdaad “de enig werkelijke” wereld, “de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, de altijd ervaren en ervaarbare wereld – onze alledaagse leefwereld” te zijn (blz. 49; zie boven, § 3).

Maar steekt dan niet een ‘nieuwe’ vraag de kop op? ‘De enig werkelijke wereld’ zou ‘onze alledaagse leefwereld’ zijn; deze zou een door en door ‘subjectief-relatieve’ wereld, de wereld van ons “belangenleven” zijn (blz. 108; zie boven, § 3), namelijk: “Wij, die leven in een wakker wereldbewustzijn, wij zijn voortdurend actief op grond van het passieve wereldbezit; van daaruit werken de in het bewustzijnsveld voorgegeven objecten op ons in; al naargelang onze belangen zijn we gericht op dit of op dat object, we zijn er op verschillende wijzen actief mee bezig, zij zijn in onze acten ‘thematische’ objecten” (blz. 110; zie boven, § 3). Laten nu al deze veelvoudige, wisselvallige en elkaar verdringende “‘thematische’ objecten” en de eveneens veelvoudige, wisselvallige en elkaar verdringende *belangen* die telkens aan een uitverkoren thema ten grondslag liggen, ons *onverschillig*, zijn we alleen maar in staat *het onderscheid te maken* tussen belangen en belangwekkende thema’s

maar onvermogen om een oordeel te vellen over wat *ware* belangen en *werkelijk* interessante objecten (thema's) en wat *verkeerde* belangen en 'in waarheid' *onbelangrijke* thema's zijn? Meer in het bijzonder: volstaat het vast te stellen dat de ontdekking van objectieve wetmatigheden die (toch wel werkelijk) aan onze 'altijd ervaren en ervaarbare leefwereld' ten grondslag liggen, alleen maar 'een van de vele' belangrijke thema's van ons belangenleven uitmaken? Is niet aan een dergelijk relativisme alleen maar te ontkomen door middel van de zich voortaan opdringende vraag *hoe* belangrijk dit thema is en *of* het überhaupt van belang is, en door deze vraag te *beantwoorden*? En principiëler: als de enig werkelijke wereld de leefwereld van ons belangenleven is en 'waarheid' bijgevolg alleen de overeenstemming van een 'uitspraak' met een 'waarlijk' belangrijk thema kan zijn, moesten we dan, om dit *thema* te bepalen, niet ingaan op de vraag van ons 'waarlijk' of toch vermeend *belang*?

Husserl heeft zijnerzijds een sceptisch relativisme in de hand gewerkt doordat hij weigerde op deze belangenvraag in te gaan. Wat betreft het de leefwereld beheersende 'belangenleven' kwam hij veeleer tot de conclusie dat "de epoché (de 'eerste epoché, blz. 190) waarin wij ons van alle objectieve wetenschappen als bodem van de geldigheid moesten losmaken nog geenszins volstaat" (blz. 150). Hij voltrok een tweede epoché, waarvan hij zegt: "Elke opvatting van ..., elke mening over 'de' wereld heeft haar bodem in de voorgegeven wereld. Juist van deze bodem heb ik mij (door een tweede epoché) bevrijd, ik sta *boven* de wereld" (blz. 150). Was deze tweede epoché niet in *tegenspraak* met het 'principe van alle principes' van de fenomenologie (je kan het hierboven nalezen)? En dit zelfs ten aanzien van een leefwereld die zich als de 'enig werkelijke wereld' openbaarde? Wat bracht Husserl tot deze opvatting?

Hijzelf heeft deze tweede epoché en haar noodzakelijkheid gefundeerd met de bewering: “Alleen zo kunnen wij bestuderen wat de wereld als de bodem van de geldigheid van het natuurlijke leven met al zijn plannen en gedragingen is, en correlatief, wat het natuurlijk leven en de subjectiviteit ervan *uiteindelijk* is” (*Die Krisis ...*, blz. 151). Maar als de enig werkelijke wereld de leefwereld is, is het niet op zijn minst *de vraag* of wij, zonder *in te gaan* op ons belangenleven, in en van deze wereld en over haar überhaupt iets kunnen kennen?

Of voelde Husserl zich soms gewoon alleen maar afgeschrikt en afgestoten door het chaotische beeld van een door met elkaar strijdende belangen verscheurde leefwereld – als de enig werkelijke wereld? Maar alweer: biedt de wereld dit beeld, dit schouwspel, niet juist alleen maar wanneer wij *niet* ingaan op ons belangenleven en op de ermee verbonden thema's en haar nu onbetrokken en ongeïnteresseerd overschouwen?

Husserl heeft de vraag van de topica met betrekking tot de 'problematiek' en de toch onbetwistbare 'prestatie' van de moderne objectieve wetenschap absoluut onderkend, en toch heeft hij haar miskend doordat hij er de *consequentie* van afwees. Zo hebben het verval van de hedendaagse 'wetenschapsfilosofen' tot een (ongewild) sceptisch relativisme en Husserls (eveneens ongewilde) steun aan zo'n relativisme in de grond een en dezelfde oorzaak: het onvermogen namelijk of de onwil om, tegen een eeuwen-, ja millennia-oude Europese traditie in, met betrekking tot de vraag van de topica, kennis- en belangenvragen met elkaar te verbinden.

## § 9. De sceptische toenadering van de vraag van de topica in de doorbraak van een hermeneutisch relativisme bij Michel Foucault en Jacques Derrida

Een opvallende analogie met de tendens van de hedendaagse ‘wetenschapsfilosofie’ (zoals uiteengezet in §§ 4-6) komt in de ontwikkeling van het ‘probleembewustzijn’ van de ‘wetenschappen van de mensen’ (de vroeger zo genoemde ‘geesteswetenschappen’) aan het daglicht bij denkers als Michel Foucault en Jacques Derrida, op wie zich het zogenaamde ‘postmodernisme’ vandaag beroept. Foucaults onderzoekingen herinneren aan Poppers waarschuwing tegen het wetenschappelijk conventionalisme, Derrida’s beschouwingen aan Kuhns begrip van de ‘incommensurabiliteit’ van de het wetenschappelijk onderzoek beheersende ‘paradigma’s’.

Boven (in § 2) hebben we het ‘heel merkwaardig’ genoemd dat reeds Kant ‘de vraag van de topica uiterekend ontdekt had in de fundering van de moderne natuurwetenschap die op het eerste gezicht door deze vraag nog het minste, indien überhaupt, geraakt lijkt te worden’ – anders, zo moest dat heten, dan de wetenschappen van de mens (vgl. Eerste hoofdstuk, § 8). Dat blijft merkwaardig, namelijk opmerkelijk, maar zo verwonderlijk is het dan toch weer niet. Want enerzijds vonden de moderne ‘wetenschappen van de mens’ (dit niet in tegenstelling tot de *oudere* ‘wetenschappen van de mens’, want vóór de aanvang van de nieuwe tijd werd de studie van het menselijke geenszins als ‘wetenschap’ bedreven) überhaupt pas hun geleidelijke fundering onder de indruk van het ‘proto-paradigma’ van de moderne natuurwetenschap, van de objectiviteit (zie § 7); zo noemde bijvoorbeeld David Hume zijn *Treatise of Human Nature* (1739) in de ondertitel *An Attempt to introduce the experimental*

*Method of Reasoning into Moral Subjects.* (Wel kan men zich afvragen of de invoering van het objectiviteitsprincipe in de beoordeling van de *menselijke* gedragingen niet van meet af aan de *echte bedoeling* van de grondleggers van de moderne objectieve natuurwetenschap was.) Maar anderzijds hielden de hedendaagse ‘wetenschapsfilosofen’ (zoals Popper, Kuhn en Feyerabend) zich weliswaar uitsluitend bezig met de natuurwetenschappen (die zowel in het Engels als in het Frans gewoonweg de ‘wetenschappen’, ‘sciences’ worden genoemd), maar *begaven* zich zelf toch, zonder dat ze zich daarvan ook maar enigszins bewust waren, op het terrein van de ‘wetenschappen van de mens’, namelijk op dit van de *geschiedenis* van de (menselijke) ‘activiteiten die wij wetenschap noemen’ (Kuhn, zie boven, § 5). Zo getuigden hun bevindingen zelf al van het groeiende ‘probleembewustzijn’ – van een ‘wetenschap van de mens’.

Uiteindelijk zijn ook op het vlak van de wetenschappen van de mens zelf vooral Franse denkers als Foucault en Derrida op de vraag van de topica gestoten. Zij erkenden dat het begrip van ‘logische waarheid’ niet volstond om vat te krijgen op de vragen die de wetenschap van de mens betreffen. Bij beiden ging het, volgens Derrida’s begrip, om vragen van ‘beslisbaarheid’.

Hoewel Foucault filosofisch geschoold was, heeft hij zich toch vooral geprofileerd als een eigenzinnig historicus; met zijn studies over de prehistorie van de moderne psychiatrie (*L’histoire de la folie à l’âge classique*, 1961), van de moderne gezondheidszorg in ’t algemeen (*La naissance de la clinique*, 1963), van het moderne gevangeniswezen (*Surveiller et punir*, 1975) en tot slot van het moderne bewustzijn van de seksualiteit (*Histoire de la sexualité*, deel I, 1976; onvoltooid). In zijn eerste en fundamentele *theoretische* werk, *Les mots et les choses* (1966) (waarop hij



dan nog *L'archéologie du savoir*, 1969, heeft laten volgen), is het uitgangspunt van zijn historische onderzoeken de vaststelling van de 'indelingen', de 'classificaties' die altijd al ten grondslag liggen aan alle 'culturele' (en ook wetenschappelijke) aspiraties. Zo begint hij de 'Inleiding' van het genaamde werk met de weergave van de zogenaamde weergave van een 'Chinese encyclopedie', door de Argentijnse dichter Jorge Luis Borges, een indeling van de dieren: "de dieren kunnen worden verdeeld in: a) die de Keizer toebehoren, b) gebalsemde, c) tamme, d) speenvarkens, e) sirenen, f) fabeldieren, g) loslopende honden, h) die in deze indeling voorkomen, i) die in het rond slaan als gekken, j) ontelbare, k) die met een fijn kameelharen penseeltje getekend zijn, l) *et caetera*, m) die juist een kruik gebroken hebben, n) die uit de verte op vliegen lijken" (*Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, blz. 7, blz. 14<sup>7</sup>). De grap bestaat erin dat het niet gemakkelijk, indien niet gewoon onmogelijk, is om tegen een 'loutere' indeling, ook al is ze de (schijnbaar) meest absurde, doorslaggevende bezwaren te opperen. "Want het gaat er niet om, een verbinding tussen bepaalde consequenties vast te leggen maar om concrete inhouden dicht bij elkaar te brengen, ze te analyseren, te isoleren, aan elkaar te passen en in elkaar te doen sluiten. Niet is meer aftastend en, althans, schijnbaar, meer empirisch van aard dan de instelling van een zekere orde onder de dingen ... En toch zou een ongewapend oog wel in staat zijn om een paar op elkaar gelijkende gestalten bijeen te brengen en enkele andere op grond van deze of gene onderscheiding van elkaar los te maken. Feitelijk bestaat er, zelfs voor de meest kinderlijke ervaring, geen enkele gelijkenis en geen enkel verschil dat niet het resultaat is van een zeer nauwkeurige methode en van de toe-

---

<sup>7</sup> M. Foucault, *De woorden en de dingen*, Ambo, Bilthoven, 1973. De tweede plaatsaanduiding verwijst naar de Nederlandse vertaling.

passing van een tevoren vastgesteld criterium ... De orde is tevens dat, wat in de dingen, als innerlijke wet, wordt gegeven, het geheime netwerk volgens welks mazen die dingen elkaar in zekere zin bezien, en dat, wat alleen door het raster van een blik, van zekere aandacht of van een bepaalde taalvorm, bestaat. En alleen in de blanco vakjes der ruitjes van dat raster, manifesteert die orde zich in de diepte als 'reeds aanwezig' en in stilte wachtend op het ogenblik, waarop hij onder woorden zal worden gebracht" (blz. 11, blz. 14).

Een bewijs van de 'logische waarheid' van indelingen is inderdaad niet mogelijk; er is ook geen nood aan. Indelingen lijken afdoende gelegitimeerd te zijn door hun eigen mogelijkheid, die zij op hun beurt lijken te bewijzen door hun eenvoudige werkelijkheid. Ze zijn ook niet vatbaar voor de weerlegging van hun 'logische waarheid', om de eenvoudige reden dat zij weliswaar in talloze, zo niet alle samenhangen de rol van 'vooropstellingen' spelen (overeenkomstig de 'toepassingsdefinities' van wetenschappelijke theorieën, waarvan bij Popper sprake was, zie boven, §§ 4 en 7), maar zelf niets anders beweren, zoals gezegd, dan dat ze mogelijk zijn.

Het lijkt me in waarheid gemakkelijk in te zien dat ook indelingen en hun mogelijke rechtvaardiging of fundering een vraag van de topica zijn. Net zoals een interpretatie (zie Eerste hoofdstuk, § 8) halen indelingen (bijvoorbeeld verschillende indelingen van dezelfde of van samenhangende gegevens) *bepaalde* overeenkomsten en *bepaalde* verschillen als 'relevant' naar voren en gaan aan andere als 'irrelevant' voorbij. Indelingen zijn 'alleen maar' geschikt voor topische waarheid, een 'topische waarheid' die afhangt van het belang van het thema, van de zaak, van de vraag *waarvoor* de weerhouden of verwaarloosde overeen-

komsten en verschillen relevant resp. irrelevant zijn (of toch moeten zijn). –

Jacques Derrida, die ook filosofisch gevormd is, was vooral actief geweest als gepassioneerd *filoloog*. Het procédé dat hij bij zijn werkzaamheden gebruikte – indien men wil: zijn filosofie of toch zijn filosoferen – is bekend geworden als het procédé van de ‘deconstructie’. Zij is een soort ‘anti-interpretatie’, dat wil zeggen, zij bestaat in het vastberaden ondergraven van de aanspraak of de aanmatiging van interpretaties in staat te zijn om eenduidig en onbetwistbaar, of zelfs onweerlegbaar, de betekenis aan het licht te brengen van de teksten die aan die interpretaties ten grondslag liggen, in het bijzonder van de mening van de schrijvers over die teksten. Vragen van interpretatie – en blijkbaar gelden voor hem *alle* vragen als vragen van interpretatie, vermits alle teksten interpretatie vereisen en bovendien zelf al interpretaties zijn – zijn volgens hem ‘onbeslisbaar’. ‘Onbeslisbaarheid’ – ‘indécidabilité’ – is het altijd terugkerend woord waarmee hij begint en eindigt.

Afkerig van alle beslistheid en dus van elke definitie, die toch steeds een aanspraak op een beslissing inhoudt, heeft Derrida er zich zelf altijd tegen afgeschermd een *definitie* van de opvatting van zijn procédé van ‘deconstructie’ te moeten geven. Hij geeft steeds alleen maar een ‘voorbeeld’. Ik kies als voorbeeld een van de kleinere van zijn talrijke werken dat hij misschien zelf als programmatisch beschouwde, aangezien hij het herhaaldelijk bewerkte en liet uitgeven: *Éperons. Les styles de Nietzsche* (voor het eerst voorgelezen in 1972, in een ‘tweede versie’ in

1976 en in een definitieve versie gedrukt bij Flammarion, Paris, 1978<sup>8</sup>).

Typisch genoeg begint Derrida's eigen tekst met een tweevoudige verschuiving van het *thema* van zijn uiteenzetting. Hij begint met de volgende woorden: "De titel die voor deze bijeenkomst was voorbehouden luidde *de vraag van de stijl*." – wat reeds een kleine afwijking is van de (hier toch) vooropgestelde titel. En vervolgens: "Maar – de vrouw zal mijn onderwerp zijn. Het blijft de vraag of dat op hetzelfde neerkomt – of op het andere" (blz. 27, blz. 55). In wat volgt zegt Derrida nauwelijks een woord over 'de vrouw', hij geeft alleen een recapitulatie van enkele van de vele uitspraken van Nietzsche over 'vrouwen' of over 'de' vrouwen. Hij onderbreekt haar echter met de poging om een samenvatting te geven van 'drie typen van uitspraken' van Nietzsche over 'de' vrouwen, maar komt tot het besluit: "Als deze drie typen uitspraken een uitputtende code zouden moeten vormen, als we de systematische eenheid daarvan zouden willen herstellen, dan zou de parodistische heterogeniteit van de stijl, van de stijlen, beheersbaar moeten zijn en moeten kunnen worden gereduceerd tot de inhoud van een stelling. Aan de andere kant, maar deze twee voorwaarden zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden, zou elke waarde die in deze drie schema's vervat ligt *beslisbaar* moeten zijn binnen een paarsgewijze tegenstelling, alsof elke term, bijvoorbeeld de vrouw, de waarheid, de castratie, een tegengestelde hebben." (blz. 79, blz. 153). Daaruit trekt hij dan de verreikende conclusie: "Zodra de beslisbare tegenstelling tussen het ware en het niet-ware door de vraag van de vrouw wordt opgeschort [hoewel alleen zo als zij bij een zekere Nietzsche vaak maar toch steeds

---

<sup>8</sup> J. Derrida, *Sporen. De stijlen van Nietzsche*, Het Wereldvenster, Weesp, 1985. Bij het citeren verwijst de tweede plaatsaanduiding naar deze Nederlandse vertaling.

enkel maar incidenteel oprispt], zodra alle begrippen die tot het systeem van deze filosofische beslisbaarheid behoren door deze vraag onder het epochale regime van de aanhalingstekens worden gebracht, zodra het hermeneutische project, met zijn postulaat van de ware betekenis van een tekst, voor ondeugdelijk wordt verklaard ... wat zich ontketent, is ..., in een woord, de deconstructie” (blz. 86, blz. 171).

De opwerping ligt voor de hand dat de dubbele keuze van zijn voorbeeld waarop Derrida zich (tenminste hier) baseert, al te luchthartig gebeurde: het werk van Nietzsche, dat nu eenmaal niet uitblinkt door systematische consequentie en coherentie (wat, let wel, Derrida hem maar al te zeer in zijn eigen voordeel aanreken) en dan ook nog zijn inderdaad bijzonder weinig samenhangende uitspraken over ‘de vrouwen’. Men zou er bij Derrida willen op aandringen om zich aan moeilijkere voorbeelden te wagen, bijvoorbeeld aan de natuurfilosofie van Aristoteles of aan die van Galilei of aan de beslisbaarheid van de waarheid van wetenschappelijke theorieën door middel van experimenten. Maar het is wel waar: vragen van interpretatie – en wat is niet allemaal vraag van interpretatie? – kan men niet beslechten in termen van ‘logische waarheid’. De vraag van de ‘juistheid’ van verschillende interpretaties is zo goed als nooit beslisbaar precies omdat ze zo goed als nooit zonder meer ‘incompatibel’ zijn, en dit niet, omdat zij (grotendeels) ‘incommensurabel’ zijn. (Thomas Kuhns begrip van ‘incommensurabiliteit’ is een scherper begrip dan Derrida’s ‘onbeslisbaarheid’; maar men vergelijk de kritische opmerkingen die ik boven, in § 5, ook bij Kuhns begrip gemaakt heb.) De ‘waarheid’ van een interpretatie berust altijd alleen op het ‘topische’ belang van haar thema.

Zo is ook Derrida’s eigen interpretatie van Nietzsches uitspraken over ‘de vrouwen’ eigenlijk maar

*interessant*, en in zover uiteindelijk *waar*, omdat zij *culmineert* in de *vraag*: “Want als de vrouw *waarheid is*” (vanwege deze ‘als’ spreek ik hier van een *vraag*), “weet *zij* dat er geen *waarheid is*, dat de *waarheid* niet plaatsvindt en dat men de *waarheid* niet bezit. Zij is vrouw in zoverre zij niet gelooft aan de *waarheid*, dus aan datgene wat *zij* is, aan datgene wat men gelooft dat zij is, en wat zij dus niet is” (blz. 40, blz. 81). Bij deze vraag van de ‘*waarheid*’ gaat het nog steeds om de beslisbaarheid van een vraag van ‘*logische waarheid*’. En het is wel ‘*waar*’ dat vooral vrouwen *die* *waarheid* in twijfel trekken. Wat Derrida zelf betreft, hij doorbreekt hier zijn beperking door te pogen de ‘*ware mening*’ van Nietzsche vast te stellen. –

Ook Foucault en Derrida kwamen, zoals Popper, Kuhn en Feyerabend (maar niet zo ongewild), in een sceptisch relativisme terecht omdat zij (weliswaar) de vraag van de topica aantreffen maar niet in staat waren haar te onderkennen. Ze stooten op een ‘*onbeslisbaarheid*’ – volgens de maatstaf van de ‘*logische waarheid*’ en namen haar voor *onbeslisbaarheid* zonder meer.

De eerste reden voor het afglijden naar een sceptisch relativisme zou ook in hun geval een verborgen ‘*objectivisme*’ kunnen zijn. Het lijkt er op het eerste gezicht weliswaar op alsof beiden, Foucault en Derrida (integendeel?) ‘*alleen*’ bij voorbaat Husserls ‘*eerste epoché*’ mee voltrekken (‘*waarin wij ons van alle objectieve wetenschappen als bodem van de geldigheid moesten losmaken*’, zie § 8). Zo onthoudt Foucault zich in zijn vermelde historische werken op een indrukwekkende manier van elke ‘*objectieve*’ vooropstelling en van elk met dergelijke vooropstelling verbonden vooruitgangsgeloof. De titel van de eerste van de genoemde bijdragen spreekt boekdelen: ‘*Geschiedenis van de waanzin*’. De bijdrage gaat, als men wil, werkelijk alleen over (de geschiedenis van) de *opvat-*

*ting* van de waanzin ('in de klassieke tijd', d.w.z., in de 17<sup>de</sup> en 18<sup>de</sup> eeuw in Frankrijk); maar zonder in te gaan op een hedendaags begrip van waanzin of op de vraag van de vooruitgang in de richting van dit begrip, benadert hij die opvatting als de geschiedenis van de waanzin en het lot van de waanzinnige *zelf* – onder de heerschappij van die opvattingen. ('De woorden en de dingen' – 'Les mots et les choses' – gelden voor hem blijkbaar praktisch als ononderscheidbaar.) Derrida beperkte zich zelfs enkel tot de ontleding van 'teksten'. Reeds in zijn eerste werk (een Franse vertaling van Husserls boven in § 2 vermeld fragment 'Over de oorsprong van de meetkunde', met uitvoerig commentaar, 1962) beschouwde hij Husserls bevinding dat de objectiviteit (!) van ideële voorwerpen (zoals bijvoorbeeld meetkundige stellingen, maar ook reeds van een woord met een algemene betekenis) überhaupt pas tot stand komt door hun 'schriftelijke fixering' als het toppunt van fenomenologische wijsheid; en niet helemaal ten onrechte beschouwde hij deze 'ideële' objectiviteit als de enige 'absolute', hoewel in zekere zin armzalige objectiviteit. Maar in dezelfde mate onthielden Foucault en Derrida zich niet alleen 'van alle objectieve wetenschappen als bodem van de geldigheid', zij *ontkenden* hem eenvoudigweg. Het volstond voor hen blijkbaar om uitgaande (?) van Husserl het karakter van productieve activiteit van alle objectieve wetenschappen vast te stellen, en 'de strengheid van de wetenschappelijkheid van al deze disciplines, de evidentie van hun theoretische prestaties en hun aanhoudende successen' (Husserl) eenvoudigweg buiten beschouwing te laten, terwijl ze niets minder eisten van waarachtige 'objectiviteit' dan de – niet geslaagde – 'onderschuiving' van de wiskundig vooropgestelde idealiteiten (van de moderne natuurwetenschap) onder de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, de altijd ervaren en ervaarbare wereld' (Husserl); de eis van het objectivisme. Zo ontbrak het ook Foucault en Derrida aan

het inzicht dat de objectieve wetenschap, op de eerste plaats de natuurwetenschap, toch al lang vóór hen als *bestemming* had een halt toe te roepen aan het 'subjectieve relativisme' van de benadering van het menselijke; en dat het bijgevolg de *eerste* taak van de voorgenomen 'deconstructie' had moeten zijn om deze aanspraak van de moderne natuurwetenschap te 'deconstrueren', waartoe men bij beiden niet de minste aanzet vindt. (Rekenden zij daarvoor op Popper, Kuhn en Feyerabend, die zij niet eens een vermelding waard achten?)

Maar dit is nog niet alles: hoewel ook zij, Foucault en Derrida, op grond van hun scepsis tegenover alle objectieve wetenschap de door Husserl zo genaamde 'leefwereld' voor 'de enig werkelijke' moesten aanvaarden (wat ook bij Foucault duidelijk, bij Derrida minder duidelijk het geval is), voltrokken zij stilzwijgend ook Husserls bedenkelijke tweede epoché mee en 'maakten' zij zich van haar 'los' als 'bodem van de geldigheid'. In plaats van zich op grond van zijn inzicht in de fundamentele betekenis van 'indelingen' en in de onmogelijkheid van hun fundering in 'objectieve waarheid' de vraag te stellen bij welke indelingen wij werkelijk belang hebben, nam Foucault genoegen met de onwrikbare vaststelling van de (vermeende) 'irrationaliteit' van *alle* maar mogelijke indelingen. In plaats van op grond van zijn inzicht in de 'onbeslisbaarheid' van alle vragen van interpretatie volgens 'logische waarheid' de vraag te stellen op grond van *welke* 'waarheid' men in dergelijke vragen toch een beslissing zou kunnen treffen, neemt Derrida genoegen met het onwrikbare bewijs van de onbeslisbaarheid volgens de maatstaven van de 'logische waarheid'.

'Deconstructie' zou misschien een passender begrip zijn voor het procédé niet alleen van Derrida, maar ook van Foucault, en ook van Popper, Kuhn en



Feyerabend. Oorspronkelijk wilde Derrida blijkbaar onder deze naam Heideggers voornemen van een 'fenomenologische destructie van de geschiedenis van de ontologie' (zoals aangekondigd in het plan van *Sein und Zeit*, § 9) heropnemen en zegde alleen maar 'déconstruction' in plaats van 'destructie', omdat 'destruction' in het Frans gewoonweg niets anders betekent dan 'vernieling', ja 'vernietiging'. Niettemin bleef het procédé van Derrida en Foucault, zoals dat van Popper, Kuhn en Feyerabend, uiteindelijk toch maar *destructief*, vermits zij allen, en zelfs Husserl, zich ervan onthielden zich in te laten met het belangenleven van onze leefwereld, en het enkel nog zagen als een schouwspel dat zich voor hun ogen afspeelde maar waaraan ze geen deel probeerden te hebben.

## § 10. De vraag van de topica en de geschiedenis van de filosofie

Het 'relativisme' is evenwel niet enkel een nieuw verschijnsel van de hedendaagse 'wetenschapsfilosofie' en van de 'filosofie van de wetenschappen van de mens', zoals ik uiteengezet heb, het heeft zich al lang (hoewel pas ongeveer sinds het begin van de 19<sup>de</sup> eeuw), en wel fundamenteel, verspreid in de gebruikelijke benadering, behandeling en voorstelling van de *geschiedenis van de filosofie*. Deze verschijnt zo goed en zo kwaad als het gaat als een chronologisch geordend samenraapsel van allerhande verschillende standpunten, opvattingen, meningen, 'systemen', in het licht waarvan men uitzichtloos afstand moet doen van elke bedoeling om te 'beslissen' over 'waarheid' en 'onwaarheid' – en waarvan men inderdaad al lang met de grootste vanzelfsprekendheid eens en voor altijd afstand gedaan heeft. Het is evenwel niet al te verwonderlijk dat men ten overstaan van de geschiedenis van de filosofie tot dit vanzelfsprekende resultaat van 'onbeslisbaarheid' gekomen is. Want men beschouwt de verscheidenheid van de historisch voorgekomen 'filosofieën' alsof er op een of andere manier of op een of anders plaats een reeks van 'objecten' van de filosofie *zou bestaan*, bijvoorbeeld 'objecten' als 'zijn', 'waarheid', 'wereld', 'ervaring', 'kennis' en dergelijke die de verschillende filosofen of filosofieën telkens anders benaderen, beschrijven of 'bepalen'; ongeveer zoals natuuronderzoekers uit oudere of nieuwere tijden allerlei natuurfenomenen, zoals vastgestelde hemeltekenen, dier-, planten- of steensoorten, telkens anders beschrijven, 'bepaalden' of 'verklaarden'. Van de filosofen zou dan te verwachten zijn dat zij hun 'objecten' (zoals de natuuronderzoekers die van hen) min of meer 'juist' zouden opvatten, beschrijven en 'bepalen', en misschien 'verklaren'. Maar *bestaan* die 'objecten' (de zogenaamd

‘eeuwige thema’s’) van de filosofie werkelijk op een of andere manier of op de een of andere plaats, buiten en *vóór* alle filosofie – als iets dat eraan ‘ten grondslag ligt’? Hoe en waar dan? Mochten ze *bestaan*, dan konden ze alleen ‘bepaald’ zijn *vóór* en *na eliminatie van* de door de filosofen en de filosofieën eraan gegeven ‘bepalingen’ (‘zijn, waarheid, wereld’, enz., gedacht en ‘bepaald’ *vóór* alle filosofie), m.a.w. in de allergrootste *onbepaaldheid*. Maar waar zou men dan nog een *maatstaf* kunnen vinden voor de ‘juistheid’ of ‘onjuistheid’ van de verschillende filosofische opvattingen en bepalingen van deze vermeende ‘objecten’ van al deze filosofieën? In hun ‘voorfilosofische’ onbepaaldheid zouden ze *onverschillig* staan tegenover de meest verschillende filosofische bepalingen en zouden ze allemaal als ‘waar’ of allemaal als ‘onwaar’ kunnen gelden. Juist wanneer en omdat men onder ‘waarheid’ niets anders weet te verstaan dan juistheid (‘logische waarheid’), net zoals in het geval van de ‘wetenschapsfilosofische’ benadering van de natuurwetenschappen en van de ‘deconstructieve’ ontleding van de hermeneutische ‘wetenschappen van de mens’, blijft ook ten overstaan van de geschiedenis van de filosofie niets anders over dan een – in dit geval uiteraard niet luidkeels verkondigd maar eerder kalm aanvaard – sceptisch relativisme.

Bijna alle ‘filosofieën’ zijn inderdaad met elkaar (voor het grootste deel) volstrekt ‘compatibel’, zij noodzaken niet tot het nemen van een beslissing over de ‘logische waarheid’ van de ene of van de andere, juist *omdat* zij ‘incommensurabel’ zijn, en dit, omdat ze met elkaar contrasteren, zich van elkaar onderscheiden, niet door verschillende antwoorden op een en dezelfde vraag te geven maar doordat hun *thematiek* verschilt, doordat het telkens andere vragen zijn, telkens andere zaken, waarover zij zich buigen, ook al gebeurt dit onder dezelfde benaming omdat onze *taal* zo arm is of soms ook omdat men ‘propaganda’ wil

maken. Zo hebben bijvoorbeeld Locke, Kant en Hegel niet een van hen onafhankelijke ons allemaal welbekende 'ervaring' telkens anders 'bepaald', maar was het telkens iets anders dat zij onder dezelfde naam tot *thema* maakten: Locke alles wat (en wat alleen) 'van buiten' op ons afkomt, Kant datgene waarvan wij op grond van voorafgaande waarnemingen zeker mogen zijn, Hegel datgene wat ons overkomt wanneer we ons op dergelijke 'ervaringsmatige' zekerheden menen te kunnen steunen.

Zo had misschien ook Kuhn bij *zijn* 'thema', zijn aandacht veel meer moeten richten op de geschiedenis van de filosofie dan alleen maar op de geschiedenis en de 'structuur' van wetenschappelijke revoluties, wat, bij gebrek aan filosofische vorming, ongetwijfeld niet zijn bedoeling was. Maar wat in de geschiedenis van de wetenschappen een 'revolutionaire' uitzondering is, een 'paradigma-wissel', is in de geschiedenis van de filosofie de regel: de verandering van 'thema'. Wat hij 'paradigma' noemt, en waarvan hij de raadselachtige omslag in de geschiedenis van de wetenschappen beschrijft, heet in de geschiedenis van de filosofie gewoon 'definitie'. Want een definitie is filosofisch gezien niet zozeer een nieuwe 'bepaling' van iets wat monotoon aan elke 'filosofie' ten grondslag ligt, ze is veeleer de opgave van een nieuw 'thema' dat belangrijk genoeg is om in overweging genomen te worden.

Nu komt er ongetwijfeld in Kuhns begrip van 'paradigma' bij zijn loutere 'themabepaling' (voor hem) nog iets beslissends bij: het moet een themabepalend *voorbeeld* betreffen dat *navolging* krijgt en zich uiteindelijk algemeen *doorzet*. Dit is bij een filosofisch gedefinieerd nieuw thema evenwel maar zelden het geval. *Wanneer* echter zo'n nieuwe filosofie echt effect sorteert en wel niet alleen in de vorm van de ontwikkeling van een beperkte scholastiek, dan zeker

niet in de navolging van een nieuwe filosofie van betekenis (want die zou opnieuw alleen maar bestaan op grond van de definitie van andermaal een nieuw thema) maar in niets anders dan in de fundering – van een nieuwe *wetenschap*. Omgekeerd werd boven (in § 7) al opgemerkt dat Kuhn echt wel een veel te groot aantal ‘revoluties’ in de geschiedenis (in het bijzonder) van de (moderne) wetenschap aangenomen heeft. Zoals ook Kant, Comte en Husserl meenden, was er in de moderniteit in werkelijkheid alleen die *ene* grote revolutie die teruggaat op Copernicus en Galilei, en die zich stapsgewijs verspreidde vanuit de astronomie over de fysica, de chemie en ten slotte de biologie (en die ook de ‘wetenschappen van de mens’ in haar ban gehouden heeft). De vooruitgang die erop volgde was overwegend commensurabel maar incompatibel met vroegere opvattingen, en volgens ‘logische waarheid’ moest men in haar voordeel beslissen. Maar was de grote revolutie die de grondslag van de moderne wetenschap gelegd heeft, eigenlijk zelf – een *filosofische* revolutie? Ik zie er hier vanaf deze vraag met behulp van definities van ‘filosofie’ en ‘wetenschap’ te beantwoorden; ik kan dit doen vermits de bedoelde omwenteling in wat volgt (in het vierde hoofdstuk) nogmaals ter sprake moet komen. (De enige revolutie die aan de moderne revolutie voorafging, was wellicht degene die door de archaïsche Griekse natuurfilosofie geïntroduceerd werd en die in de fundering van de antieke natuurwetenschap werkzaam geworden is.)

Aangezien zij in wat voorafging opnieuw even aan bod kwam, kom ik hier terug op de vraag naar de *oorzaak* van het succes van een ‘intellectuele’ revolutie (of ze nu ‘filosofisch’ of ‘wetenschappelijk’ heet), van het zich paradigmatisch doorzetten van een nieuwe thematiek: een van de (drie) door Kuhn hierbij voorgestelde verklaringen bestond erin dat het nieuwe thema ‘uniek genoeg was om een stabiele groep van aanhangers aan te trekken, weg van concurrerende

wijzen van wetenschappelijke activiteit. Tegelijkertijd bleef er zoveel onvoltooid dat er voor de gevormde groep onderzoekers nog allerlei problemen op te lossen waren' (zie § 5). Dit was misschien toch te academisch gedacht, te uitsluitend betrokken op de kleine kring van aankomende nieuwe wetenschappers. Enigszins verwant met Kuhns vermoeden, maar eenvoudiger en toch diepgaander, is de opheldering die Benjamin Constant verstrekt: "De schrijvers zijn slechts werktuigen van de heersende meningen. Hun overeenstemming hiermee en de getrouwe uitdrukking die zij eraan geven, vestigen hun succes ... De bijval die zij in hun tijd geoogst hebben, en de lof die hun moed gaf, hebben zij minder te danken aan hun eigen verdienste dan aan de overeenstemming van hun doctrines met zulke die zich reeds begonnen door te zetten. Ze hebben meedogenloos en onverbloemd uitgesproken wat iedereen dacht" (*De la religion*, 1824, Oeuvres, ed. A. Roulin, Gallimard, Paris, 1385 f.). Het succes van een nieuwe filosofie (of wetenschap), het zich doorzetten van een nieuwe thematiek berust steeds alleen op het zich reeds succesvol doorgezet hebben van de nieuwe thematiek bij een reeds heersende of tot heerschappij bestemde klasse van de maatschappij, die alleen nog een *uitgesproken* fundering van het thema van haar belangstelling behoeft. (Zo begrijp ik de betekenis van een 'historisch materialisme'.)

## **DERDE HOOFDSTUK**

**NAAR DE FUNDERING VAN EEN ANT-  
WOORD**

**OP DE VRAAG VAN DE TOPICA**





## § 1. Behoeften en belangen

In de eerste twee hoofdstukken werd de *vraag* naar de topische waarheid gesteld en gemotiveerd, het was de vraag naar de *waarheid* in de bepaling van de zaak, van het thema, van de vraag met betrekking waartoe wij ons om logische waarheid zouden moeten bekommeren; en daarmee werd ons *belang* bij een mogelijk *antwoord* op deze vraag van de topica op de voorgrond geplaatst. Maar, zoals al gezegd, is daarmee nog geenszins gewaarborgd *dat* we zo'n antwoord op deze vraag kunnen vinden.

Er moet, of er moest, *waarheid* – en toch wel *gefundeerde* waarheid – in deze vraag en haar beantwoording bestaan. Er werd echter ook al toegegeven dat het lijkt alsof ‘zaken’, ‘thema’s’, ‘vragen’ niet ‘waar’ of ‘vals’ maar ten hoogste ‘belangrijk of ‘niet belangrijk’, van groter of kleiner ‘belang’ kunnen zijn. Ze lijken enkel gefundeerd te kunnen worden op een *belang*, ja ze *zijn* alleen zo te funderen. Belangen echter lijken in tegenspraak te zijn met welke waarheidsvraag ook. Enerzijds lijken de belangen van de mensen uiterst verscheiden en volstrekt onoverzichtelijk te zijn; iedereen interesseert zich voor iets anders, voor dit of voor dat, omdat het hem nu eenmaal interesseert. Anderzijds, en bovendien, kan er links en rechts wel iets zijn waarvoor iedereen ‘werkelijk’ geïnteresseerd *is* en waarbij iedereen ‘werkelijk’ belang *heeft*, maar telkens lijkt het daarbij om zijn meest ‘eigen’ belang, om zijn ‘eigenbelang’, te gaan, om een belang bij eigen *voordeel*, dat doorgaans maar te bereiken valt *ten nadele* van een ander. Zo lijkt de ‘leefwereld’ van het ‘belangenleven’ (Husserl, zie §§ 3 en 8 in het tweede hoofdstuk) alleen maar het anarchistische rijk van de irrationaliteit van ‘belangentegenstellingen’ te kunnen zijn, belangentegenstellingen die enkel door macht en geweld ‘beslecht’

kunnen worden. Het opeisen van topische waarheid lijkt, vermits zo'n 'waarheid' zich alleen op een belang vermag te funderen, inderdaad alleen maar een irrationeel relativisme in handen te spelen (zie §§ 6, 8 en 9, ook 10 in het tweede hoofdstuk): om welke reden wij rationaliteit dan ook met 'objectiviteit', d.w.z. met de belangeloosheid van een 'ongeïnteresseerde toeschouwer' plegen te vereenzelvigen.

Evenwel: heel zeker zijn alle belangen 'relatief', namelijk enkel 'van belang' *met betrekking tot de behoeften* die eraan ten grondslag liggen ter wille van hun mogelijke bevrediging. (Ze zijn, wat 'interest', wat verschijnt *tussen* zo'n behoeften en hun bevrediging.) 'Behoeften' zijn *aan het eigen lichaam ondervonden*<sup>9</sup> *afhankelijkheden*, 'belangen' zijn 'maar' *voorgestelde* – terecht of ten onrechte *aangenomen* – afhankelijkheden: voorstellingen van datgene waarvan men afhankelijk is om zijn behoeften te kunnen bevredigen. Zo zegt Kant in een diepzinnige opmerking bij zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785): "De afhankelijkheid van het vermogen van begeren van gewaarwordingen heet neiging en deze bewijst dus altijd een *behoefte*. Daarentegen heet de afhankelijkheid van een ... wil van principes van de rede *belang* ... Maar ... de menselijke wil kan ergens *belang bij hebben* zonder daarom *vanuit belang te handelen*. De eerste uitdrukking betekent het *praktische* belang bij de handeling en de tweede het *pathologische* belang bij het voorwerp van de handeling. De eerste toont slechts afhankelijkheid van de wil van principes van de rede op zichzelf, de tweede afhankelijkheid van principes ten behoeve van de neiging. In

---

<sup>9</sup> *Empfunden* betekent *gewaargeworden*, *ondervonden*, *ervaren*. *Empfindung* is gewaarwording. *Ervaren* past enkel als vertaling als uit de context duidelijk blijkt dat *gewaargeworden*, *ondervonden* bedoeld is (noot van de vertaler).

dat geval namelijk geeft de rede slechts de praktische regel hoe in de behoefte van de neiging voorzien kan worden” (BA 38)<sup>10</sup>. (Waarbij, met het oog op Kant, drie opmerkingen: Ten eerste, als Kant van een ‘pathologisch’ belang spreekt in tegenstelling tot een ‘praktisch’ belang, bedoelt hij daar natuurlijk niet een ‘ziekelijk’ belang mee, maar een belang dat beantwoordt aan het ‘pathos’, de ‘passiviteit’, de ‘passie’ van onze behoefte, terwijl hij alleen het ‘morele’ belang als waarachtig ‘praktisch’ wil laten gelden – vgl. § 8. Ten tweede, juist dit laatste had Kant in deze opmerking nogmaals willen verduidelijken, terwijl hij daarmee ongewild te verstaan gaf dat hij in alle ‘theoretische’ inspanningen van de ‘rede’ – het voorwerp van de *Kritik der reinen Vernunft* – geen andere zin zag dan het vinden van de ‘praktische (!?) regel’ ‘hoe in de behoeften van de neiging kan worden voorzien’. Ten derde heeft Kant daarmee nogmaals zijn overtuiging uitgedrukt – zie § 2 in het tweede hoofdstuk – dat inderdaad de moderne natuurwetenschap zich volop ‘ontwikkeld’ heeft in het belang van een mogelijke bevrediging van onze materiële behoeften.) In deze ‘verhouding’ (in deze ‘relatie’), in het feit dat zij beantwoorden aan onze ondervonden behoeften, op deze ‘verhouding’, op het feit dat zij met deze, met onze behoeften, ‘overeenkomen’, berust de mogelijke *waarheid* van onze belangen, het begrip van een ‘waar’ belang.

Verder zijn bovendien belangen hoe dan ook – meestal – ook in die zin ‘relatief’ dat ze – bijna altijd – ‘discutabel’ zijn. In het belang van een en dezelfde ondervonden behoefte kunnen verschillende zaken, verschillende manieren ‘waarop in de behoeften van de neiging kan worden voorzien’, belangwekkend zijn: van die zaken moeten de voor- en nadelen tegen

---

<sup>10</sup> Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, Amsterdam, 1997, blz. 63.

elkaar afgewogen worden. (Zo kan men zich – om het bij deze algemeenheid te houden – afvragen of de ‘theoretische’ kennis van een ‘regel hoe in de behoeften van de neiging kan worden voorzien’ echt altijd gelegen is in het belang van de bevrediging van een ondervonden behoefte, en of het niet veeleer vaak genoeg, ja meestal, zo is dat het belang betrekking heeft op iets dat eerder ‘onregelmatig’, ‘buitengewoon’, ja ‘uniek’ is.) Of en in hoever aangenomen belangen werkelijk beantwoorden aan onze ondervonden behoeften is in de dubbele zin ‘discutabel’ dat elke desbetreffende aanname ‘aanvechtbaar’ is, maar toch ook een ‘rationele’ confrontatie toelaat. Maar beide gevallen zijn typisch voor ‘rationaliteit’: ‘ratio’ betekent toch alleen maar ‘verhouding’, ‘rationaliteit’ dus alleen maar ‘het verhoudingsgewijze’ (‘relativiteit’), dat steeds een ‘oriëntatiepunt’ vereist; en ‘rationeel’ noemen we al datgene en alleen datgene waarmee men zich (‘rationeel’) kan confronteren. Zo tekent zich toch een – mogelijke – ‘rationaliteit’ van thema-en belangenvragen af, de mogelijkheid dus van een gefundeerd antwoord op de vraag van de topica.

Maar nogmaals: als een topische waarheid – een stelling over wat het ‘ware’ thema is, over wat de zaak is waar het ‘waarlijk’ om draait, over de ‘ware’ vraag – op een belang – op ons belang – gefundeerd moet zijn, als een ‘waar’ belang echter gefundeerd moet zijn op de overeenstemming met ‘werkelijk’ ondervonden behoeften, dan lijkt de vraag van de topica daarmee pas echt in volkomen irrationaliteit weg te zinken. Want de door de mensen ondervonden behoeften lijken nog veel irrationeler te zijn dan onze uiteenlopende belangen. Men weet niet waaraan de mensen behoefte hebben, wat ze als een behoefte ‘ondervinden’, ze weten het zelf nauwelijks; het betreft het meest verscheidene, ‘het meest onzinnige’, het meest onoverzienbare; zo wordt gedacht – maar gebeurt dat niet reeds met het oog op een zeker *belang*

bij het minachten van de menselijke behoefteigheid? Behoeften zijn inderdaad niet ‘rationeel’, maar ‘zinnelijk’<sup>11</sup>. Behoeften worden ondervonden of gevoeld, en gewaarwordingen en gevoelens zijn niet iets dat met het verstand of met de rede ‘ervaren’ wordt (vermits men onder ‘ratio’ ‘verstand’ of ‘rede’ verstaat), en zij staan ‘buiten elke verhouding’ (tegenover een ‘ratio’, die toch alleen ‘verhouding’, of tegenover een ‘rationaliteit’, die alleen ‘het verhoudingsgewijze’ betekent), ‘absoluut’ (als dit woord enkel het tegendeel van het ‘verhoudingsgewijze’, van het ‘relatieve’, aanduidt). Maar wanneer een belang alleen iets kan zijn dat ‘in verhouding’ staat, waarop moet het zich dan betrekken indien niet op iets dat ‘buiten elke verhouding’ staat? En berust onze ‘primaire’ wereld- en werkelijkheidsverhouding überhaupt op iets anders dan op gewaarwordingen en gevoelens? Zeker, het kan zijn dat de ‘indrukken’ die onze gewaarwordingen en gevoelens ons ‘bezorgen’, ons vaak – met betrekking tot de ‘objectieve’ werkelijkheid – misleiden en bedriegen en dat ze dikwijls om een ‘rationele’ correctie vragen. Maar het zijn toch onze *voorafgaande* gewaarwordingen en gevoelens zelf die tot zo’n correctie aanleiding geven; en zij zelf zijn, vooraleer zij als al of niet in overeenstemming met een ‘objectieve’ werkelijkheid beoordeeld worden, zelf *werkelijk*, ja zij zijn onze eerste ‘ervaring’ van werkelijkheid zonder meer.

Maar de schijn van een eindeloze veelsoortigheid en mateloosheid van de menselijke behoeften en hun ‘irrationaliteit’, ook in de zin dat ze vaak ongegrond en onverklaarbaar zijn, verdwijnt zodra hun bepaling als werkelijk ‘aan het eigen lijf’ ondervonden afhankelijkheden, in tegenstelling tot alleen maar – terecht of ten onrechte – geponeerde afhankelijkheden, ern-

---

<sup>11</sup> ‘Sensual’, niet: ‘sensuell’, zinnelijk (noot van de vertaler).

stig genomen wordt. De zogenaamd eindeloze veelsoortigheid van onze behoeften blijkt dan eerder die van onze – met onze behoeften verbonden – belangen te zijn, deze laatste kunnen trouwens ook niet eindeloos verscheiden zijn als de behoeften die aan onze belangen ten grondslag liggen dat zelf ook niet zijn. Nu kan beslist iedereen alleen maar voor zichzelf met voldoende zekerheid zijn werkelijk ondervonden afhankelijkheden (zijn behoeften) en zijn ‘alleen maar’ voorgestelde (door het verstand begrepen of verkeerdelijk aangenomen) afhankelijkheden (zijn belangen) uit elkaar houden en er een oordeel over vellen. Want wat anderen ondervinden, worden wij nooit zelf gewaar, en pas in het beste geval zijn wij in staat dit ‘achteraf te ondervinden’. Maar laten we ‘de dingen’ eens omdraaien: zijn wij niet in staat *in te zien* welke behoeften elke mens werkelijk aan zijn eigen lijf *moet* ondervinden en wat daarmee ‘alleen maar’ als zijn belang verbonden kan zijn; en zijn wij op grond van zo’n inzicht niet *gerechtigd* voor zogenaamde ondervonden behoeften die de begrepen behoeften overstijgen *verantwoording* te eisen, hun werkelijk ondervonden zijn in vraag te stellen om hen vervolgens te ontmaskeren als belangen die alleen maar uit andere, werkelijk ondervonden behoeften voortgesproten zijn en misschien onjuist voorgesteld worden? Deze vraag moet het voorwerp zijn van het hoofdstuk waarmee we hier beginnen.

De eenvoudigste afhankelijkheid waaraan de mensen (zoals uiteraard ook andere dieren én de planten) onderworpen zijn en die ze ook – tot aan de pijn toe – aan het eigen lijf ondervinden, is toch wel die van de bevrediging van hun – helemaal niet ten onrechte zo genoemde – ‘materiële’ behoeften, die zij moeten bevredigen om zelfs maar te kunnen overleven – zij het ook steeds maar voor een zekere tijd. Met deze ondervonden materiële behoeften verbindt zich echter duidelijk een niet ondervonden, maar wel te begrijpen

belang bij een vermogen, bij de ‘kunst’ datgene te ‘vervaardigen’ (‘zich aan te schaffen’) wat nodig is om de ondervonden behoeften te bevredigen, een ‘technisch’ belang; en aangezien wat hiervoor vereist wordt steeds uitsluitend uit de (niet-menselijke) ‘natuur’ te putten valt, verbindt zich dan weer met dit belang het belang bij een nuttige ‘natuurkunde’, en hiermee het belang bij een ‘filosofisch’ nadenken over een doelmatige manier om de ‘natuur’ te ondervragen en de ‘natuur der dingen’ te onderzoeken (§ 2).

Maar juist met deze door de mensen ondervonden materiële behoeften verbindt zich ook het net zo min ondervonden maar evenzeer begrijpelijke belang bij een vermogen, of bij de ‘kunst’, om van andere mensen gedaan te krijgen (mee) op te komen voor de bevrediging van onze eigen materiële behoeften en voor de behartiging van onze daarmee verbonden ‘technische’ belangen, een ‘politiek’ belang; en met dit belang verbindt zich alweer het belang bij een ‘kunst’ om tot uitdrukking te brengen wat wij ervaren nodig te hebben en waarbij wij menen groot belang te hebben – misschien het belang bij datgene wat wij vandaag zonder meer ‘de kunst’ noemen (§ 3).

Toch zou menselijk gedrag gewoon niet te verklaren zijn op grond van de aanname dat de genoemde materiële behoeften de enige zijn die de mensen ondervinden en dat alleen zij de oorsprong zijn van hun min of meer goed begrepen en naar best vermogen behartigde belangen. En ook fenomenaal staat tegenover zo’n aanname vooral het buitengewone menselijke vermogen tot *ascese*, het vermogen om minstens de *onmiddellijke* bevrediging van waargenomen materiële behoeften te verzaken, ook al gebeurt dat enkel ten voordele van de behartiging van de belangen die met deze behoeften zelf verbonden zijn; maar ook zelfs het vermogen om geheel en al de drift te verzaken om voor alles zijn materiële behoeften te bevredigen en

de hiermee verbonden belangen te behartigen – tot aan doodsverachting toe. (Door dit vermogen tot ascese onderscheiden de mensen zich wellicht het meest en haast totaal van alle andere dieren, om nog te zwijgen van de planten.) Dit menselijke vermogen is zo krachtig, zelfs ten overstaan van het ‘instinct tot zelfbehoud’ dat zich te kennen geeft in kwetsbare materiële behoeften, dat we welhaast *moeten* aannemen dat ook daaraan een driftmatig aan het eigen lijf ondervonden ‘behoefte’ ten grondslag ligt: vermoedelijk het verlangen naar een *zinvol* leven (§ 4).

Een tweede fenomeen wijst in dezelfde richting: het fenomeen van het onder de mensen wijdverbreide ‘*narcisme*’, dat het vaak aangeklaagde ‘*egoïsme*’ van de mensen (waaronder men toch vooral de drift verstaat om de eigen materiële behoeften te bevredigen en de daarmee verbonden eigen belangen te behartigen) maar al te vaak ver overtreft, ja zelfs verdringt. Het geeft uitdrukking aan het overmatige, zelfs in pathologische gevallen mateloze belang (of zelfs ondervonden behoefte?) bij de liefde, de achting, de grote waardering van anderen – voor de eigen persoon. Ter wille van deze behoefte (?) of van dit belang (?) zijn wij wellicht allen in staat om de behartiging van onze met onze materiële behoeften verbonden belangen terzijde te schuiven, ja zelfs de bevrediging van die materiële behoeften op te offeren. (Bijgevolg kan ook zo’n *narcisme* zich niet ‘*uitleven*’ zonder het vermogen tot ascese.) In tegenstelling tot het (zogezegd) welbekende ‘*egoïsme*’ van de mensen, is het ‘*narcisme*’ een ‘*altruïsme*’ – wat onze gangbare voorstellingen van het morele gedrag danig in de war stuurt. Het is er weliswaar de perverse verschijningsvorm van, maar, vermits ook het ‘*narcisme*’ gefundeerd is op het vermogen tot ascese, verwijst het naar het feit dat het verlangen naar een *zinvol* leven eigenlijk ondervonden wordt als onze behoefte aan anderen (in tegenstelling tot ons begrijpelijk belang bij hen),



verlangen dat alleen in de bevrediging van deze behoefte zijn vervulling kan vinden (§ 5).

Op deze plaats lijkt het geboden eventjes halt te houden, met de bedoeling de hier ondernomen omschrijving van ‘precies’ twee grondbehoeften van de mens, van de (in materiële behoeften belichaamde) overlevingsbehoefte en van het verlangen naar een zinvol leven (belichaamd in het buitengewone menselijke vermogen tot ascese en in het onder mensen wijdverbreid fenomeen van het ‘narcisme’) te confronteren met Freuds ontwerpen van een ‘driftenleer’, waarin hij, ondanks het feit dat hij ze meermaals gewijzigd heeft, steeds is blijven vasthouden aan de noodzaak om twee tegenover elkaar staande gronddriften aan te nemen. Uiteindelijk omschreef hij ze als ‘levensdrift’ en ‘doodsdrift’. Zou wat hij als de ‘levensdrift’ opvatte in waarheid niet veeleer het verlangen naar een *zinvol* leven kunnen zijn en wat hij ‘doodsdrift’ noemde de loutere behoefte van een (tijdelijk) overleven? (§ 6)

Dan keert echter de vraag terug waarin het verlangen naar een zinvol leven zijn vervulling kan vinden. En vermits de zin van een menselijk leven er alleen kan in bestaan voor ‘iets’ anders noodzakelijk of toch minstens goed of nuttig te zijn, en vermits dit ‘iets’ eigenlijk steeds alleen een ander mens of andere mensen kan zijn, verbindt zich met ons verlangen naar een zinvol leven ons *moreel* belang bij de bevrediging van de materiële behoeften van anderen en bij de behartiging van *hun* met deze behoeften verbonden belangen, of eventueel ook ons belang bij *hun* verlangen naar een zinvol leven en het ook bij hen daarmee verbonden morele belang. Verder nog is met ons moreel belang ons *hermeneutisch* belang verbonden bij het *verstaan* van de werkelijke behoeften en van het werkelijke verlangen van anderen en van hun werkelijk daarmee overeenstemmende belangen (§ 7).

De stelling van een op ons verlangen naar een zinvol leven gefundeerd ‘moreel *belang*’, en wel het belang dat we erbij hebben om werkelijk en werkzaam (mee) op te komen voor de bevrediging van de materiële behoeften van *anderen* en voor de vervulling van *hun* verlangen naar een zinvol leven, vereist de uitdrukkelijke confrontatie met de tot op vandaag nog heersende moraal van de loutere ‘goede wil’, zoals uitgerekend Kant die perfect tot uitdrukking gebracht heeft (§ 8).

Uit dit alles komt een begrip van *cultuur* in ’t algemeen naar voren dat men er misschien van zal willen beschuldigen een eenzijdig ‘materialisme’ te zijn, vermits alle takken van de cultuur, zelfs met inbegrip van ‘de kunst’ en van het hermeneutische belang, per slot van rekening op de ‘naakte’ materiële behoeften van de mensen, op hun behoefte om toch steeds maar tijdelijk te overleven, betrokken worden. We zullen moeten uiteenzetten dat het hier (zogezegd) verdedigde ‘materialisme’ haaks staat op het materialisme dat vandaag overal heerst en dat door Marx, maar ook al door Hegel en Nietzsche, verdedigd werd (§ 9).

Tot slot stelt zich natuurlijk de vraag in hoeverre de beschouwingen in dit hoofdstuk werkelijk een bijdrage leveren tot de fundering van een antwoord op de vraag van de topica. Ze zijn toch zelf alleen maar een onderdeel – van een weliswaar hoogst noodzakelijke – hermeneutiek. Ze kunnen inderdaad alleen maar bijdragen tot de *fundering* van een antwoord op deze vraag, ze kunnen de vraag niet zelf reeds beantwoorden (§ 10), zoals in het volgende vierde hoofdstuk zal blijken.

## § 2. Materiële behoeften en het technische, het natuurwetenschappelijke en het natuurfilosofische belang

“Omdat wij met Duitsers te maken hebben, die wars zijn van vooropstellingen, moeten wij beginnen met de eerste vooropstelling van elk menselijk bestaan, dus ook van elke geschiedenis, vast te stellen: de vooropstelling namelijk dat de mensen in staat moeten zijn te leven, willen zij ‘geschiedenis kunnen maken’. Tot het leven behoort echter vóór alles eten en drinken, woning, kleding en nog zo’n paar dingen. De eerste historische daad is derhalve de voortbrenging van de middelen om deze behoeften te bevredigen, de productie van het materiële leven zelf; en inderdaad is dit een historische daad, een grondvoorwaarde voor elke geschiedenis, waaraan nog heden evenals duizenden jaren geleden elke dag en elk uur moet worden voldaan om de mensen alleen maar in leven te houden” (Marx en Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1845, MEW, 3, 28)<sup>12</sup>.

Maar al te vaak vertrekken filosofische, ook filosofisch-antropologische, ja existentiële filosofische uiteenzettingen, maar ook wetenschappelijk-antropologische, psychologische, ja psychoanalytische onderzoekingen, en zelfs poëtische drama’s en romans van de haast stilzwijgende vooropstelling dat de vooropstelling die door Marx en Engels genoemd wordt, vervuld is. Men moet echter geen verdediger van een ‘historisch materialisme’ zijn (een benaming trouwens die de genoemden bijna niet gebruikt hebben) om onder ogen te zien dat de mensen *sterfelijk*

---

<sup>12</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *De Duitse ideologie. Deel 1 Feuerbach*, Nijmegen, 1972, blz. 28-29. Ik heb *vooronderstelling* vervangen door *vooropstelling* (noot van de vertaler).

zijn en bijgevolg behoeften hebben die ze *moeten* bevredigen om ook maar te kunnen overleven, bevrediging waarvan zij op leven en dood afhankelijk zijn. (Weliswaar waarborgt ook een duurzame bevrediging van deze behoeften steeds alleen een tijdelijk overleven; maar het ontbreken van de bevrediging leidt tot 'voortijdig' wegwijnen en tot de dood.)

En niet alleen *hebben* de mensen deze behoeften, *zijn* ze onderworpen aan dergelijke afhankelijkheden, *ondervinden* zij ze 'aan het eigen lijf': zij ervaren honger en dorst als de behoefte aan spijs en drank; ze ervaren ze, zwetend in de hitte en beriezend van de kou, als de behoefte aan bescherming tegen het barre weer door middel van kleding en behuizing; ze ervaren ze als moeheid ten gevolge van een te intens gebruik van hun lichamelijke krachten, als verlamming ten gevolge van het veroordeeld zijn tot stilzitten, als de behoefte aan rust of aan beweging. Ze ervaren deze behoeften en afhankelijkheden, in 't algemeen gezegd, als prikkelspanningen en wel tot het pijnlijk worden toe en tot het 'ten dodeziek-zijn', zodat de karakterisering van hun opheffing als 'bevrediging' treffend beantwoordt aan wat wordt ondervonden. (Zo heeft trouwens ook Freud, in navolging van de negentiende-eeuwse filosofie en psychologie, zelfs het 'lustprincipe' lange tijd opgevat als het principe van een gedrag dat alleen maar gericht is op de opheffing of toch de vermindering van prikkelspanningen.)

Vandaag de dag wijst men heel graag nadrukkelijk op de omstandigheid dat de mensen bijvoorbeeld niet alleen gewoon honger en dorst gewaarworden, maar veeleer (zogenaamd) de 'behoefte' om rijst, brood of aardappelen, schapenvlees, haring of biefstuk te eten, en om water of thee, wijn of bier te drinken; om te zwijgen van de 'behoeften' aan kleding en woning en dergelijke meer. Dat klopt heel zeker. Gaat het hierbij evenwel werkelijk om aan het eigen lijf ondervonden

*behoefden* en niet veeleer alleen om hoe levendig ook voorgestelde *belangen* geworteld zijn in een alleszins van alle materiële behoeften onderscheiden ander-soortige behoefte, waarover we het nog moeten hebben (en wel uitvoerig in de paragrafen 4 tot 7)? Maar hoe dan ook: al die verschillende smaken en ander-soortige gewoonten veranderen niets aan het feit dat mensen die honger en dorst hebben *iets* nodig hebben om te eten en te drinken, willen ze niet verhongeren of uitdrogen en doodgaan, en aan het feit dat mensen die onder hitte lijden of het koud hebben *iets* van kleding of behuizing behoeven, willen ze niet onder een zonnesteek bezwijken of doodvriezen; wat dan ook de ruw lijkende schets van de vermelde behoeften als '*materiële*' behoeften rechtvaardigt.

De 'postmoderne' Franse socioloog Jean Baudrillard (vgl. §§ 8 en 9 in het tweede hoofdstuk) heeft zelfs gemeend de stelling van de materiële behoeftigheid van de mensen te kunnen afwijzen als 'de mythe van de primaire behoeften' – 'Le mythe des besoins primaires': "De legitimiteit van dit begrip (van de primaire behoeften) is gebaseerd op het bestaan van een antropologisch levensminimum dat het begrip zou zijn van de 'primaire behoeften' – onherleidbaar gebied waarin het individu zichzelf bepaalt vermits het zou weten wat het wil: eten, drinken, slapen, de liefde bedrijven, een woning hebben, enz. Op dit niveau kan het van deze behoeften niet vervreemd geraken, het kan alleen beroofd zijn van de middelen om ze te bevredigen. – Dit bio-antropologisch postulaat leidt onmiddellijk tot de onhoudbare tweedeling in primaire en secundaire behoeften: eenmaal voorbij de drempel van het overleven weet de Mens niet meer wat hij wil: daar is het waar hij voor de econoom eigenlijk 'sociaal' wordt, namelijk onderhevig aan vervreemding, manipulatie, mystificatie" (*Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 'Tel', Paris, 1972, S. 84).

Maar de socioloog zal toch niet in alle ernst hebben willen loochenen dat mensen – zoals ook andere dieren – in *bepaalde* omstandigheden (vandaar de typeering van de ‘primaire behoeften’) van honger en dorst kunnen omkomen, doodvriezen of van uitdroging sterven of gewoonweg aan het einde van hun krachten zijn.

Ook ik behoed mij er evenwel voor om de materiële behoeften van de mensen hun ‘primaire’ behoeften te noemen, hoezeer ook hun overleven van de bevrediging ervan afhangt; maar om twee redenen die Baudrillard misschien wel bedoeld maar niet speciaal in overweging genomen heeft. Ten eerste: ik heb er al op gewezen dat het gedrag van de mensen nauwelijks te begrijpen valt zonder de aanname of het inzicht dat zij buiten hun materiële overlevingsbehoeften nog een andere behoefte ervaren, zonder dat het daarbij volstrekt duidelijk is of aan deze dan wel aan de andere behoefte het primaat moet worden toegeschreven. Maar ten tweede: (ook) de materiële behoeften die we ondervinden zijn steeds verbonden met *belangen* die we, aangezien de mogelijke bevrediging van onze behoeften ervan afhangt, moeten behartigen, belangen die wat dat betreft aan onze behoeften *voorafgaan*; terwijl wij ondertussen deze belangen toch niet ondervinden (zodat ze niet zo iets als ‘secundaire behoeften’ zijn) maar hen alleen – maar dan toch ook – kunnen *begrijpen* en bijgevolg ook *miskennen* (en dit ongetwijfeld ook omdat wij, niettegenstaande al datgene wat wij ervaren aangaande deze met onze gewaarwordingen verbonden belangen, ‘aan vervreemding, manipulatie, mystificatie onderhevig’ zijn). Het gaat hier inderdaad niet meer alleen om ‘te weten wat ik wil’ – d.w.z. om mijn bewustzijn van datgene wat ik als behoefte ondervind – maar om het passende inzicht in de ‘ware’ belangen die ik of die wij hebben

bij de middelen en de methodes 'die vereist zijn om in de behoeften van onze voorkeur te kunnen voorzien'.

Zo ondervind ik bijvoorbeeld gewoon de behoefte om een glas water te drinken. Maar wat ik daarbij werkelijk ondervind, is eigenlijk alleen maar het gevoel van mijn droge mond of van de uitdroging van mijn lichaam. De 'behoefte' aan een glas, om eruit te drinken, ondervind ik absoluut niet, en niet eens de 'behoefte' aan water, om mijn keel te bevochtigen. Mijn belang bestaat er alleen in dat er minstens water is om mijn dorst te lessen, en desnoods iets om uit te drinken (in plaats van alleen maar uit de holte van mijn hand te moeten drinken). Zo ben ik, verder, geïnteresseerd in het voorhanden zijn van een bron (die aangeboord moet zijn) of van een waterleiding (die aangelegd moet zijn) en in het laatste geval in leidingen (uit metaal of uit een ander materiaal), in pompstations die deze voltanken, in energiebronnen die voor hun werking nodig zijn, in hun ontsluiting, in tankschepen om er de brandstof naartoe te brengen, in werven waarop dergelijke schepen van stapel kunnen lopen, in machines en staalproductie, waaraan zo'n werven nood hebben, en nogmaals, in de voor deze en voor hun werking nodige energie.

Zo openen of ontsluiten reeds onze eenvoudigste materiële behoeften – zoals het drinken van een glas water – het uitgebreide gebied van belangen dat wij tegenwoordig aanduiden als het gebied van 'de techniek'; of veeleer: hun materiële overlevingsbehoeften *dwingen* de mensen om zich met dit gebied van het *technisch belang* in te laten.

De reden is eenvoudig de volgende: de mensen kunnen, wat hun materiële behoeften kan bevredigen of wat er tenminste behulpzaam bij kan zijn, uiteindelijk alleen maar uit de (niet-menselijke) 'natuur' halen. Maar anders dan wat (vermoedelijk ten onrechte) voor

de andere dieren en voor de planten het geval lijkt te zijn, stelt deze natuur hen niet vanuit haarzelf en zonder meer datgene ter beschikking wat dienstig kan zijn voor de bevrediging van hun materiële behoeften. Om uit de ‘natuur’ te halen wat hun behoeften kan bevredigen of wat hierbij toch dienstbaar kan zijn, zijn mensen gedwongen – maar ook in staat – om velerlei kunsten of technieken uit te vinden en toe te passen waarmee ze op basis van ‘natuurproducten’ allereerst datgene kunnen vervaardigen wat hun behoeften kan bevredigen of vooreerst wat bij hun bevrediging dienstbaar kan zijn: van akkerbouw, veeteelt en woningbouw over kookkunst en de kunst van spinnen en weven tot en met de ‘moderne technologieën’. Maar voordien moeten ze zelfs eerst nog de werktuigen uitvinden en vervaardigen die nodig zijn om al deze kunsten te kunnen toepassen (van houten en stenen gereedschap over smederijen tot en met allerlei machines). “Zonder productie geen consumptie ... treedt in de economie in velerlei formuleringen op” (Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Einleitung, MEW, 13, 625).

Weliswaar waren de mensen – indien we ervan uitgaan dat er van die soort (‘species’) al sinds ongeveer een miljoen jaren bestaan – haast duizend millennia lang in staat hun leven te rekken als pure ‘verzamelers en jagers’; en de visserij is tot op heden nog in grote mate een soort inzameling of jacht. Maar de ouderdom van de oudste gevonden – en duidelijk door mensenhanden vervaardigde – werktuigen wordt ook al geschat op ongeveer achthonderd millennia (terwijl uit vergankelijk materiaal vervaardigde werktuigen uiteraard niet meer teruggevonden kunnen worden). En tot aan het begin van de ‘agricultuurele revolutie’ – ten vroegste ongeveer tienduizend jaar geleden – leefden er volgens demografische schattingen op de hele aarde misschien maar vijf miljoen mensen. Zoals bekend bestond deze ware cultuurrevolutie erin dat



onze voorvaderen niet langer genoeg namen, of genoeg konden nemen, met het verzamelen van veldgewassen en bosvruchten waar zij ze ook maar konden vinden en consumeren en met het in niet omheind gebied op dieren jacht maken, ze neerschieten en bereiden, maar dat ze de taak op zich namen om de verteerde vruchten zelf weer te verbouwen en niet alleen dieren te doden maar zelf vee te houden en te fokken. (Een met deze landbouwrevolutie vergelijkbare en misschien wel voor ons noodlottige revolutie is op het gebied van de bosbouw pas veel later begonnen; in Europa pas tegen het einde van de middeleeuwen, in vele delen van de wereld tot op vandaag nog helemaal niet. – De moderne ‘industriële revolutie’ steunde en steunt dan op het feit dat weer teruggegrepen werd op het gewoonweg oprapen van ‘dingen’ die de ‘natuur’ vanuit haarzelf aanbood, namelijk vooral fossiele en andere brandstoffen – kolen, aardolie, aardgas en uranium – waarvan de voorraad langzaam uitgeput moet geraken.)

(Hier mag wellicht de voorlopige opmerking niet ontbreken dat de mensen niet alleen niet in staat zijn om voor de bevrediging van hun materiële behoeften genoeg te nemen met datgene wat de ‘natuur’ hen vanuit haarzelf te bieden heeft en dat ze ook niet alleen daartoe niet genoodzaakt worden als ze hun technische belangen weten te behartigen, maar dat ze al lang niet meer bereid zijn tot zo’n eventuele bescheidenheid; maar dit om redenen die alweer samenhangen met het feit dat zij nog een ander verlangen ervaren dan alleen maar materiële behoeften.)

Zou men nu daarmee willen zeggen dat dit alles toch ‘alleen maar’ betekent dat ongetwijfeld met de taak of met de noodzaak om een groeiend aantal mensen te voeden, om ze van kleren, woningen, verwarming, enz. te voorzien, allerlei ‘economische’ problemen verbonden zijn? Met ons *technisch* belang, en dus

reeds met onze materiële behoeften, *is* inderdaad een economisch belang verbonden, waarover we het wel-dra (§ 3) moeten hebben, maar dan in de werkelijke zin van het woord 'economie', als de kunst namelijk van het doelmatige '*huishouden*' met de op een gegeven tijdstip en op een gegeven plaats voorhanden middelen (van nature gegeven dingen, arbeidskrachten, werktuigen en technieken) ter bevrediging van de materiële behoeften van de mensen. (Zo is het in het boven gegeven voorbeeld een economische vraag of het interessant is om bijvoorbeeld een heel Afrikaans land met waterleidingen te overdekken in plaats van zoveel mogelijk plaatselijke bronnen aan te boren.) Deze mening, of toch haar verwoording, berust evenwel op een ontaard 'begrip' van 'economie' dat als 'economisch' aanduidt wat eigenlijk op de eerste plaats *technisch* is, en dat er zich goed toe leent, misschien zelfs bestemd is, om de voorrang te verbergen van het met onze materiële behoeften verbonden technische belang. Zo spreekt men in deze misleidende zin bijvoorbeeld van 'economische groei', terwijl men alleen maar de toename bedoelt van de *productie* van goederen en diensten. De economie in de betekenis van het huishouden met de voorhanden middelen kan daarentegen 'groeien' noch 'krimpen', ze kan alleen maar meer of minder doelmatig zijn.

Of men zou volstrekt in tegenstelling tot de zopas besproken mening kunnen denken dat het feit dat de 'natuur' niet vanuit haarzelf of zonder meer aanreikt wat de materiële behoeften van de mensen kan bevredigen, in de grond en vooral en heel algemeen enkel op de noodzaak van de menselijke *arbeid* wijst om zichzelf en ons allemaal (minstens voor een tijd) in leven te houden. En dat klopt: reeds het schijnbaar meest makkelijke verzamelen en de schijnbaar onbekommerde jacht waren en blijven tot vandaag arbeid, ja meestal zware arbeid (denk maar aan de visvangst en de bovenvermelde mijnbouw). En ook de meest

uitgekiende ‘moderne technologieën’, tot en met de automatisering, vereisen nog steeds harde arbeid, ook als die er enkel is voor de eigen ‘ontwikkeling’ of voor het beschikbaar stellen van de voor haar vereiste energiebezorgers (bijvoorbeeld de arbeid op olieplatforms). Maar zwaarder dan het feit dat ook de toepassing van alle techniek op menselijke arbeid aangewezen is, zou het, omgekeerd, voor de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen belangrijk kunnen zijn dat alle arbeid, hoe moeizaam, intens en uitputtend hij ook is, steeds een techniek vereist, wil hij ook maar iets opleveren of ook maar de naam arbeid verdienen. Om op basis van ‘natuurproducten’ dingen voort te brengen die geschikt zijn om de door mensen ondervonden materiële behoeften te bevredigen, is er nood aan “arbeid, zoals deze uitsluitend bij mensen voorkomt. Een spin verricht werkzaamheden, die lijken op die van een wever; een bij doet door het bouwen van zijn honingraat menig menselijke architect beschaamd staan. De slechtste architect onderscheidt zich echter al direct van de beste bij doordat hij de cellen in zijn gedachten heeft gebouwd voordat hij ze in werkelijkheid vormde. Aan het einde van het arbeidsproces komt een resultaat te voorschijn, dat van het begin af aan in de fantasie van de arbeider, dus ideëel reeds aanwezig was. Niet alleen dat hij een vormverandering van het natuurlijke tot stand brengt, hij realiseert in het natuurlijke tevens zijn doel, een doel dat hij kent, dat als een wet zijn wijze van handelen bepaalt en waaraan hij zijn wil moet onderwerpen”(Marx, *Das Kapital*, I, 1867, MEW, 23, 193; vert. I. Lipschits, eerste druk blz. 116-117; herziende druk (2010) blz. 170). Precies dit ‘ideëel’ of ‘intellectueel’ vooruitzicht van of vooruitlopen op een resultaat is het wezen van alle techniek; haar toepassing onderscheidt arbeid van loutere bedrijvigheid en van het louter gebruik maken van lichamelijke of zelfs geestelijke krachten (zoals bijvoorbeeld bij sport en spel, inclusief denksport).

Maar verder: Marx herinnert in zijn beschrijving van de ‘arbeid zoals die uitsluitend bij de mensen voorkomt’, aan Aristoteles’ ‘leer van de vier oorzaken’, die deze laatste ook reeds (zoals Heidegger terecht meende) aan de observatie van de techniek ontleende. Maar Marx voert slechts twee of drie van de vier door Aristoteles onderscheiden gronden aan: het doel (de ‘causa finalis’), de vorm (de ‘causa formalis’) en <de grond die> in zoiets als de beweegreden <ligt> (de ‘causa motrix’ of ‘motiva’, niet te verwisselen met wat wij vandaag enkel nog ‘motief’ noemen); Marx echter – hij, de ‘materialist’ – vermeldt niet de stof, de materie (de ‘causa materialis’), waaruit toch überhaupt pas iets door middel van arbeid vervaardigd kan worden.

Wanneer een ding vervaardigd moet worden dat er tot dusver nog niet was (dat ofwel niet dit ding ofwel nog helemaal geen ding van deze soort was) en dat dus zintuiglijk nog helemaal niet te zien is, dan moet het, om vervaardigd te kunnen worden, tevoren en om te beginnen onzintuiglijk, enkel in gedachten en dus in een zekere algemeenheid, dus in een begrip van zijn ‘vorm’ (‘eidos’) voorgesteld worden. De adequaatheid van deze ‘vorm’ hangt van het ‘doel’ (‘telos’) af waartoe het ding bestemd is (om namelijk een bepaalde materiële behoefte te bevredigen), en ook dit doel moet, wanneer het nog niet ‘gerealiseerd’ is, vooreerst in een begrippelijke algemeenheid voorgesteld worden. Men moet, verder, overwegen, d.w.z. bij voorbaat in gedachten en begrippelijk voorstellen, wat in overeenstemming met dit doel en met de daaruit voortvloeiende vereiste vorm van het te vervaardigen ding noodzakelijk is aan werkstadia, werktuigen en werkkrachten, en misschien nog aan andere (min of meer ‘natuurlijke’) drijfveren (de ‘arché tes kineseos’, de middelen om het hele arbeidsproces in gang te zetten). *Vooraf* echter – maar niet in de zin

van een 'logische' voorrang, die veeleer, ten eerste, aan het doel van de bevrediging van een menselijke behoefte en, ten tweede, aan de met dit doel overeenstemmende vorm van het te vervaardigen ding toekomt, maar in de zin van het eerste waarmee men bij het werken aan het vervaardigen van zo'n ding 'te maken heeft' – is de blik vereist op de 'van nature' voorhanden 'grondstof' (het 'hupokeimenon', het 'voorliggende', de 'hule', de 'materie') *waaruit* dat doelmatige ding vervaardigd moet worden; maar ook op de 'natuurkrachten' die hierbij eventueel de menselijke arbeidskrachten ondersteunen of eventueel tegenwerken.

En vermits de mensen, zoals reeds gezegd, alle 'stof' ter bevrediging van hun (om die reden zo genoemde) materiële behoeften uiteindelijk steeds alleen maar aan de natuur kunnen ontlenen, verbindt zich met ons technisch belang het belang bij een 'natuurwetenschap' of toch 'natuurkunde': een 'wetenschappelijk' belang.

Zo vereist bijvoorbeeld reeds de eenvoudigste woningbouw enige kennis van de plaats ('geografie'), bodemkunde ('geologie') en weerkunde ('meteorologie'); verder ook materiaalkennis ('chemie'), zowel met het oog op de in aanmerking komende bouwmaterialen als op het voor de vervaardiging van de vereiste werktuigen geschikte materiaal, en verder een zeker inzicht in de algemene verhoudingen tussen gewicht, rust en beweging van 'lichamen' ('fysica'), en ten slotte ook een zekere meetkunde ('wiskunde'). Iets gelijkaardigs geldt voor plant- en dierkunde ('botanica' en 'zoölogie') – ook hier komt nog een andere natuurkunde van pas – in het belang van de kunst van de akkerbouw en van de veeteelt, maar ook van de kookkunst, enz. enz. En hoewel het belang bij al dergelijke kennis aan een technisch belang ontspringt, moet er een zekere 'theoretische' grondtrek aan eigen

zijn, vermits het er in ons technisch belang zelf om gaat kennis op te doen van wat en hoe het 'natuurlijke' 'nu eenmaal' is, onafhankelijk van al onze behoeften, belangen en technische bedoelingen, of het nu aan onze behoeften en belangen tegemoetkomt dan wel er tegenin gaat. Maar ongetwijfeld betreft ons aldus gefundeerd kennisbelang niet echt de natuurkunde of de natuurwetenschap zelf, maar hun object: de 'natuur' zelf, wat zij is en hoe zij bestaat.

In zekere mate doet zich bij de mens weliswaar om zo te zeggen vanzelf een zekere natuurkunde voor: de mensen ervaren (op het grootste deel van de aarde) de voortdurende afwisseling van dag en nacht, de koude van de winter en de hitte van de zomer, ze ervaren dat blikseminslagen bosbranden doen ontstaan, dat het smelten van de sneeuw waterlopen doet aanzwellen en dat een onstabiele bodem huizen doet instorten, enz. Maar wat in ons technisch belang bij natuurkunde het meest nodig is, vraagt gerichte observatie, 'onderzoek' en 'experimenten': een weldoordachte *onderveraging* van de 'natuur'. Het is daarom een aan alle natuurkunde, natuurwetenschap, ja natuuronderzoek voorafgaande vraag hoe en met welke vragen de 'natuur', en dus de 'natuur van de dingen', onderzocht moet worden. Precies dit werd in het tweede hoofdstuk hierboven uitvoerig uiteengezet, en precies daarop heeft vooral Kant nadrukkelijk gewezen. En dit betekent dat in het belang van alle natuurkunde, overeenkomstig ons technisch belang, overeenkomstig onze materiële behoeften, een *'filosofisch'* belang gelegen is, het belang bij een 'filosofie' die zich met de vraag bezighoudt welke vragen en welke manier van vragen stellen nodig zijn om tot een 'ware' natuurkunde te komen, d.w.z. een natuurkunde die met onze 'ware' technische belangen, met onze 'werkelijk' ondervonden materiële behoeften overeenstemt. En het zal wel geen toeval zijn dat in ieder geval onze Westerse filosofie überhaupt pas bij de ontdekking of

uitvinding van datgene wat wij sindsdien “de natuur” noemen, als haar eerste *thema* (en bij de bepaling van dit thema), van start gegaan is. Boven (tweede hoofdstuk § 10) werd er al op gewezen dat feitelijk alle filosofie steeds met dergelijke vragen van de topica te maken heeft.

Zo strekt het met onze ‘primitieve’ materiële behoeften verbonden gebied van het technisch belang zich uit van het belangstellingsgebied van een zekere natuurkunde tot dit van een filosofische (als men wil: ‘natuurfilosofische’) belangstelling; maar dit staat los van de vraag of ‘een filosoof’ zich van zijn kant eventueel interesseert voor de fundering van een natuurwetenschap (zoals bijvoorbeeld Descartes en Kant) of er nauwelijks belangstelling voor heeft (zoals bijvoorbeeld Hume of Hegel); zoals dit ook losstaat van de vraag of een natuurwetenschapper zich van zijn kant misschien interesseert voor de technische (of ‘technologische’) toepassingen van zijn wetenschap (zoals wellicht Galilei en zeker Robert Boyle) of er zich nauwelijks voor interesseert (zoals Newton of Einstein), en zelfs los van de vraag of technici zich al of niet interesseren voor de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen.

In deze samenhang moet de filosofie zelfs de prioriteit krijgen; weliswaar niet de ‘logische’ of veeleer de topische – zoals de voorafgaande gedachtegang zelf laat zien, is deze prioriteit veeleer een kenmerk van de ervaring van onze materiële behoeften en dus van het inzicht in onze ermee verbonden belangen –, maar een ‘chronologische’ prioriteit: ‘vooraleer’ we in staat zijn om onze materiële behoeften te bevredigen, moeten we beschikken over daarvoor geschikte middelen; vooraleer we in staat zijn om deze uit te vinden en toe te passen, moeten we de daartoe noodzakelijke natuurkunde verworven hebben; en het heeft geen zin om zich in het wilde weg toe te leggen op een natuur-

kunde, zonder in 't algemeen 'te weten wat men redelijkerwijze moet vragen' (Kant). – Maar met wat voorafgaat is de beslissing nog niet gevallen of filosofie, wetenschap en zelfs techniek niet ook nog aan andere dan de met onze materiële behoeften verbonden belangen (kunnen) beantwoorden, ja of zij niet ook aan andersoortige ervaren behoeften (kunnen) ontspringen. Maar wel is een eerste keer aangeduid in welke zin en op welke manier filosofie, wetenschap en zelfs techniek topische waarheid kunnen bezitten: doordat technische middelen (werktuigen of arbeidsmethoden) beantwoorden aan onze behoeften, doordat welbepaalde objecten van wetenschappelijk onderzoek beantwoorden aan onze technische belangen en filosofische vragen beantwoorden aan datgene wat wij moeten weten en daarmee alle drie aan door ons allen aan het eigen lijf ondervonden (materiële) behoeften.



### § 3. Materiële behoeften, het economische, het politieke en het belang van de kunst van de uitdrukking

De door de mensen ondervonden materiële behoeften die ze moeten bevredigen om zelfs maar (een tijdlang) te overleven, zijn verbonden met belangen (van 'technische' aard), die ze niet ondervinden, die ze echter 'eveneens' *genoodzaakt* zijn te behartigen, en dit om hun materiële behoeften te kunnen bevredigen. De noodzakelijke of toch raadzame behartiging van dergelijke belangen, in het meest eigen belang van de bevrediging van de ondervonden behoeften, brengt nu in de regel met zich mee dat de bevrediging van deze behoeften of ook van andere behoeften of ook de behartiging van andere belangen (minstens voorlopig) *verhinderd* wordt, ja zelfs voor een hele tijd *ingeperkt* wordt. Ook is het dikwijls nodig of toch raadzaam de behartiging van een (in engere zin) technisch belang uit te stellen, omdat voorlopig nog meer ('wetenschappelijk') onderzoek vereist is, dat het zelfs nodig of toch raadzaam is om een wetenschappelijke belang op te schorten in het belang van de voorafgaande 'filosofische' overweging of een bepaald soort vraagstelling wel gefundeerd is. *Vandaar* dat zich met onze materiële behoeften, zoals al in § 2 opgemerkt is, naast de tot dusver aangevoerde belangen, een economisch belang verbindt, en wel niet alleen (hoewel toch ook) in de vandaag door de journalistiek ontaarde zin van het woord (waarin 'economisch' genoemd wordt wat eigenlijk 'enkel' technisch is) maar in de meest ware hierboven al aangegeven zin:

Op elk gegeven tijdstip (of in een bepaalde periode) en op elke gegeven plaats (of in een bepaalde streek) bestaan er altijd alleen in een beperkte mate 'dingen' die, in het belang van de bevrediging van de ondervonden behoeften, voor deze bevrediging als midde-

len in aanmerking komen: grondstoffen en energiebronnen (aarde, water, lucht en vuur), reeds vervaardigde werktuigen, met inbegrip van machines, arbeidskrachten met ook in verhouding tot hun lichamelijke en 'intellectuele' vermogens reeds verworven kennis. Men kan dit alles tezamen het ter beschikking staande 'potentieel' of 'kapitaal' noemen. Het kan alles maar *eenmaal* gebruikt worden. De economie is de 'theorie' (als economische wetenschap) en de 'praxis' (als 'management') van het meest doelmatige gebruik van dit 'potentieel' of 'kapitaal' in het belang van de materiële behoeften van de mensen (op een gegeven tijdstip en op een gegeven plaats). Het meest opvallend is het 'conflict' tussen het gebruik van de middelen om ondervonden behoeften 'onmiddellijk' te bevredigen en hun aanwending om een met deze behoeften verbonden technisch belang te behartigen. Minder opvallend is de vraag of de ter beschikking staande 'intellectuele' bekwaamheden van 'hier en nu' levende mensen alleen in dienst gesteld moeten worden van de technische 'ontwikkeling' of veeleer van het wetenschappelijk onderzoek (met inbegrip van de overige voor beide vereiste middelen). En het minst opvallend is de vraag hoeveel ruimte in de plaats van het voortschrijdend wetenschappelijk onderzoek aan 'filosofische' bezinning gegeven moet worden, hoewel zij de alles beslissende, maar ook de duurste kan zijn: zij kan immers de wetenschappelijke vooruitgang in zijn gehele omvang een halt toeroepen (vgl. bijvoorbeeld § 5 in het tweede hoofdstuk) en daarmee, in het belang van de bevrediging van behoeften die op een gegeven tijdstip en op een gegeven plaats ondervonden worden, veelbelovende technische toepassingen van verworven en nagestreefde wetenschap in de weg staan.

Met dit, met ons, economisch belang, dat zoals ons technisch, wetenschappelijk en filosofisch belang geworteld is in onze materiële behoeften, verbindt

zich echter 'onmiddellijk' ons *politiek belang*, begrepen als het belang van ieder van ons bij een vermogen, een 'techniek', de kunst, om van anderen gedaan te krijgen (mee) op te komen voor de bevrediging van de door ieder van ons ondervonden materiële behoeften en voor de behartiging van onze daarmee verbonden (technische, wetenschappelijke en filosofische) belangen. Want het zou vanuit het oogpunt van economie, van spaarzaamheid, van huishoudkunde toch uiterst onzinnig zijn als ieder van ons helemaal op eigen houtje zou arbeiden voor de bevrediging van zijn materiële behoeften, op eigen houtje de daartoe vereiste techniek zou pogen uit te vinden, de daartoe vereiste natuurkunde zou pogen te verwerken en met de daartoe noodzakelijke filosofische bezinning van start zou gaan.

Feitelijk steunen we ons ook in het belang van de bevrediging van onze materiële behoeften voortdurend en op velerlei manieren op de medewerking van anderen: op hun lichamelijke arbeid, hun ambachtelijke vaardigheden, hun raad, ook op hun aanwijzingen, hun kennis van zaken, hun vermogen om 'problemen' op te lossen of überhaupt eerst te stellen; we benutten onophoudelijk dingen die anderen ons geleverd of voor ons vervaardigd hebben, die weer anderen eerst uitgevonden of ontworpen hebben, terwijl nog weer anderen het eerst 'theoretisch' mogelijk gemaakt hebben dat ze uitgevonden werden zonder ze zelf te 'maken'; en dit alles niet alleen in de eigenlijke 'sfeer van de productie' (waar het al minder om onze behoeften dan om onze ermee verbonden belangen gaat), maar in elk nog zo bescheiden huishouden: het kan lijken alsof 'iemand zijn eten zelf bereidt', maar de levensmiddelen die hij klaar maakt betreft hij bij 'de landbouwer', oven en potten bij de 'industrie', brandstof om te koken bij de mijnbouw en energiecentrales, enz.

Inderdaad zijn wij ons dikwijls nog nauwelijks bewust van deze gemakkelijk te begrijpen afhankelijkheid van anderen (die ik ons 'politiek' belang noem): zoals de man of de vrouw aan de haard meent dat hij of zij helemaal alleen het eten klaarmaakt, zo denken arbeiders in een fabriek dat zij alle arbeid presteren, zonder nog te denken aan de herkomst van de techniek waarvan zij zich vlijtig bedienen; zo menen technici dat alleen zij (of iemand van hun slag) de machines uitgevonden hebben waarmee de arbeiders werken, zonder nog aan 'de wetenschap' te denken waarop hun uitvindingen gebaseerd zijn; zo zijn de wetenschappers ervan overtuigd dat zij op eigen houtje hun onderzoeksresultaten bereikt hebben, zonder nog aan 'de filosofie' te denken die hun onderzoek ooit de weg wees; en zo vergeten de filosofen dat zij niet in staat zouden zijn om wat ook te bedenken zonder begrippen die ooit door anderen uitgewerkt werden. Dergelijk 'onbewustzijn' heeft wellicht een tweevoudige reden:

Ten eerste, daar de mens (volgens Aristoteles) een 'politiek' dier is, hebben zich op de een of andere manier steeds reeds relaties van medewerking van anderen aan de bevrediging van onze materiële behoeften en aan de behartiging van ermee verbonden belangen

"ingesteld" en "ingeburgerd": ieder heeft zijn 'beroep' waaraan hij zich wijdt. Zo is het in deze verhoudingen in de regel nauwelijks nodig dat de behoeftigen en belanghebbenden uitdrukkelijk op de anderen 'beroep' doen om hen ertoe aan te zetten (mee) op te komen voor de bevrediging van hun behoeften en voor de behartiging van hun belangen. (Ten hoogste wordt in het alledaagse leven van een gezin gevraagd: 'ga je vandaag inkopen doen?' of moet dringend een dokter of de brandweer of een loodgieter of een electricien, "opgeroepen" worden.) Een tweede reden voor dit "onbewuste" zou kunnen zijn dat de mensen

hun op anderen aangewezen zijn – hun politiek belang – uit hun bewustzijn verdringen omdat ze – om hier nog niet ophelderbare redenen – zich maar al te graag inbeelden ‘het helemaal alleen’ te kunnen klaren en niemand ‘nodig te hebben’.

Soms echter ontwaakt het politieke belang, wordt het bewust, als de door allen gepresterde arbeid, als de algemeen toegepaste gebruikelijke techniek, als de gevestigde wetenschap en de heersende filosofie ontoereikend blijken te zijn om de door de mensen ervaren materiële behoeften te bevredigen en op een foutieve inschatting van de ermee verbonden belangen blijken te berusten: op dat ogenblik weerklinkt de luide roep naar nieuwe inspanningen en naar supplementaire arbeid op een of ander gebied, naar een nieuwe techniek, naar een nieuwe wetenschap en naar een verdere bezinning op de vragen die dergelijke nieuwe wetenschap in staat moet zijn te beantwoorden. Daar dergelijke roep steeds alleen tot andere mensen gericht kan zijn, daar zij alleen in staat zijn de vereiste prestaties op te brengen, is hij de duidelijkste uitdrukking van ons met onze materiële behoeften verbonden politiek belang.

Wordt nu met het hier aangesneden begrip van ‘politiek’ als het vermogen, als de kunst of ook als de ‘techniek’, om anderen op te roepen en ertoe te brengen (mede) op te komen voor de bevrediging van onze materiële behoeften en de behartiging van onze daarmee verbonden (technische, wetenschappelijke, filosofische, maar ook alweer politieke, waarover straks meer) belangen, niet ‘alle politiek herleid tot’ economische politiek of tot politieke economie? Geenszins: er werd integendeel beweerd dat ons economisch belang een politiek belang met zich meebrengt, dat een ‘economische economie’, een huishouden dus dat doelmatig met de voorhanden ‘productiemiddelen’ omspringt, niet mogelijk is zonder de

kunst van de politiek, waarop alle economie van haar kant aangewezen is. En ook dit betekent geenszins dat de enige zin van alle politiek erin zou bestaan onze met onze materiële behoeften verbonden economische belangen te dienen. Het voorgaande betekent 'enkel' dat politiek en ons politieke belang *in ieder geval* hun betekenis halen uit hun verbondenheid met ons economisch belang en dus uit hun overeenstemming met onze materiële behoeften; wat helemaal niet uitsluit, maar, zoals nog aangetoond moet worden (in § 7), veeleer insluit dat politiek nog een andere betekenis heeft en zich nog met een ander belang verbindt dan met het economische – met een moreel belang namelijk.

Merken we bij dit laatste voorlopig nog het volgende op: ons politiek belang zoals het hier bepaald werd is een *belang* bij andere mensen, dat wij kunnen begrijpen maar ook kunnen miskennen ter wille van de 'dingen' die ze ons kunnen geven en waaraan we een (materiële) behoefte ondervinden; het is *geen behoefte* aan anderen die we *ook* ervaren en waarvan nog (vanaf § 5) sprake zal moeten zijn. Dit 'louter geïnteresseerd zijn' in anderen, alleen ter wille van de 'dingen' die ze ons kunnen geven, lijkt het 'zuiverste egoïsme' te zijn. Maar bedenken we toch: *verlangen* wij er niet allemaal naar dat anderen zich 'voor ons interesseren', en menen we in ieder geval daarbij niet dat de anderen zich voor ons interesseren ter wille van de 'dingen' die *wij* hun kunnen geven en waaraan *zij* een behoefte ervaren of waarbij zij belang hebben of menen belang te hebben? Verlangen wij niet allen naar dergelijk 'egoïsme' van de anderen, op grond waarvan zij in ons belang stellen? Om hier (vooreerst) 'seksuele' relaties als voorbeeld te nemen: is een man of een vrouw in dergelijke verhouding er alleen in geïnteresseerd dat zij of hij bereid en in staat is de ('seksuele') behoeften van de andere te bevredigen (dat zou een soort van politiek belang zijn), of bestaat de onder-

vonden ('seksuele') behoefte van de man of van de vrouw er niet veeleer in dat hij of zij ter wille van *hun* ('seksuele') behoefte en de bevrediging ervan heel 'egoïstisch' belang stellen in *hen* die deze behoefte aan liefde hebben?

Ook is het hier gebruikte begrip van 'politiek' niet zo heel verschillend van wat men daar gewoonlijk onder verstaat, zoals men op het eerste gezicht zou kunnen denken. Dat blijkt reeds uit het feit dat 'geweld' of 'macht' (als het vermogen om geweld te gebruiken of toch met geweld te dreigen), dat 'recht' (als de bereidwilligheid tot 'geven en nemen') en dat 'moreel appel' (in de zin van het appelleren aan het morele gevoel of bewustzijn van wie zo wordt aangeropen of opgeroepen), die gewoonlijk als de 'middelen van de politiek' aangeduid worden, toch geen ander doel hebben dan de andere ertoe in staat te stellen (mede) op te komen voor de bevrediging van de eigen (van 'onze') materiële behoeften en de behartiging van de daarmee verbonden belangen; door het dreigen met het bestraffen van het onwettige, door het aanbieden van tegenprestaties voor de gevraagde prestaties of door het beroep doen op het onbaatzuchtig 'altruïsme' van de aangesprokenen. Alleen is het gangbare begrip van 'politiek' al te zeer bepaald door het feit dat men overwegend het oog gericht houdt op de verschijning van de – "zeer geziene" – politicus. Niet zonder reden: politici spelen inderdaad in het politieke leven een belangrijke maar toch niet onbedenkelijke rol, en wel een dubbelrol: enerzijds zijn ze toch alleen de door andere mensen (via welke wegen ook) verkozen waarnemers, zaakwaarnemers en woordvoerders van *hun* met hun materiële behoeften verbonden politieke belangen. Anderzijds echter is juist deze verhouding tot hun kiezers nog niet eigenlijk politiek, maar veel-  
eer moreel. De reden voor deze dubbelrol van de politicus is alweer dat politiek een kunst of 'techniek' is, zoals alle techniek, wetenschap en filosofie, en dat

het ook in dit geval gewoon oneconomisch zou zijn als iedereen op eigen houtje politiek zou uitvinden en bedrijven, te meer daar een politiek belang toch meestal het gemeenschappelijk belang van talrijke personen en hele volkeren en volksgemeenschappen is.

Waarom is politiek een 'kunst' waarvan in het bijzonder de zaakwaarnemers en woordvoerders van ons politiek belang die de politici zijn, verstand moeten hebben, en waarin bestaat die kunst? Politiek is of vereist, willen we anderen op doeltreffende wijze ertoe brengen op te komen voor onze behoeften en belangen, de kunst van de hiervoor geschikte *uitdrukking* van wat we als behoefte ondervinden en van het belang dat zich daarmee voor ons, voor zover we begrijpen, verbindt. Nu is het wel niet altijd gemakkelijk de beide zowel uit elkaar te houden als tegelijk in hun samenhang te zien: te begrijpen wat werkelijk onze ondervonden behoefte en wat 'alleen maar' ons vermeend daarmee verbonden belang is. Hierbij komt echter, zoals reeds meerdere keren vermeld moest worden (en wel reeds in § 2) dat klaarblijkelijk onze materiële behoeften niet de enige zijn die we aan het eigen lijf ondervinden, dat zich in deze behoeften zelf onophoudelijk een ander verlangen inmengt dat wij niet minder ondervinden (hoewel het tot nu toe niet bepaald kon worden) en dat van zijn kant met eigenaardige belangen verbonden zou kunnen zijn die we alweer kunnen inzien maar ook kunnen miskennen. Dat bemoeilijkt nogmaals het vinden van de gepaste en doeltreffende uitdrukking voor datgene wat wij als materiële behoefte of als een andersoortig verlangen ondervinden en voor datgene waarbij wij in het belang van deze behoeften of van zulke verlangens belang menen te hebben. (Men zal hier misschien het volgende willen opwerpen: om onze behoeften, om ons verlangen en onze belangen tot uitdrukking te kunnen brengen moeten we ze toch vooral eerst zelf *begrijp-*



*pen.* Juist, maar kan alleen maar begrepen worden wat op de een of andere manier reeds zijn uitdrukking gevonden heeft? En hier gaat het vooreerst alleen om ons politiek belang dat doet verstaan wat wij nodig hebben, waarnaar wij verlangen en waarbij wij dus belang hebben.) Is dergelijke *kunst van de uitdrukking* echter iets anders dan wat we heden gewoon 'de kunst' zonder meer noemen?

We noemen heden gewoon "kunst" wat nog tot in de negentiende eeuw onder de naam van de "schone kunsten" (muziek, dichtkunst, beeldende kunst, plastische kunst) onderscheiden werd van de "mechanische kunsten" en nog vroeger, in de oudheid en in de middeleeuwen als een van de kunsten (onder de naam 'technè', ars) bij de andere ingedeeld werd. Wat deze kunst, 'de' kunst in de huidige betekenis, ook nog mag zijn, ze is als 'kunst' wezenlijk de kunst van de uitdrukking. Evenwel, uitdrukking waarvan? Waarvan anders dan van datgene wat de mensen nodig hebben en waarnaar ze verlangen en waarin ze bijgevolg geïnteresseerd zijn? En toch wel niet alleen geïnteresseerd in de behoeften, in de verlangens en in de belangen van de 'kunstscheppende' individuele kunstenaars zelf. Alle kunst moet en wil toch de mensen überhaupt en eigenlijk alle mensen aanbelangen die zich tot kunst aangetrokken voelen zodra ze in de kunst de uitdrukking van al hun behoeften, verlangens en belangen onderkennen of denken te onderkennen. Bijgevolg zou alle kunst 'politieke kunst' zijn beantwoordend aan het met hun materiële behoeften verbonden politiek belang, en zou kunst alleen om die reden van belang zijn; of ze zou ongetwijfeld ook 'morele kunst' zijn, voor zover zich met een nog andersoortig verlangen van de mensen een moreel belang zou verbinden (zie eerst § 7).

Men zal, zoals reeds boven in betrekking tot de verhouding van politiek en economie, opnieuw de op-

werping maken of we niet, door ons belang bij een kunst van de uitdrukking van ons politiek belang 'af te leiden', gewoon 'alle kunst reduceren' tot een haar voorgeschreven 'politieke functie' (een voorstel dat recentelijk onder de titel van een al of niet noodzakelijk 'politiek engagement' in het bijzonder in de literatuur bediscussieerd werd). Maar opnieuw werd integendeel beweerd dat alle politiek, om te slagen, op allerlei kunst aangewezen is, er afhankelijk van is (en dus ook zelfs de economie, in het belang waarvan de politiek noodzakelijk is, en uiteindelijk zelfs de bevrediging van onze materiële behoeften). Zo gezien heeft ongetwijfeld alle kunst een uitgesproken 'materialistische' betekenis, voor zover ze de politiek, de economie en daarmee de bevrediging van onze materiële behoeften van dienst 'moet' zijn. Maar de noodzakelijkheid van dit 'moeten' is een noodzakelijkheid voor de politiek, en daarmee voor de economie, en daarmee in het belang van de bevrediging van onze materiële behoeften; niet een noodzakelijkheid voor de kunst zelf, tenzij dan om *een* mogelijke zin te verkrijgen. En er werd gezegd dat alle kunst nog een andere zin kan hebben, de zin namelijk in dienst te staan van de vervulling van nog een ander verlangen dan het verlangen naar de bevrediging van onze materiële behoeften; een ander verlangen dat in het bovenstaande reeds meerdere keren zij het ook op vage wijze vermeld werd en in de volgende paragrafen uitvoerig ter sprake zal moeten komen.

Toch zal men de vraag willen stellen wat de ware kunstenaar überhaupt met de politiek te maken heeft? En hoe zou van de politici verwacht kunnen worden de ware kunstenaars te zijn? De laatste vraag is gemakkelijk te beantwoorden: de politici, zoals we ze vandaag kennen, zijn inderdaad allesbehalve kunstenaars en daarom slagen ze er maar zelden in werkelijk en op werkzame wijze tot uitdrukking te brengen wat de mensen nodig hebben en waarin dus hun belang

gelegen is; terwijl ze ondertussen toch niet veel meer zouden moeten zijn dan goede toneelspelers die hun voorgeschreven redevoeringen op geloofwaardige wijze reciteren. Wat echter de eerste vraag betreft – wat de kunstenaars met politiek te maken hebben – men zou deze vraag aan de kunstenaars zelf moeten stellen, vooral aan de woordkunstenaars die toch bijzonder vaardig zijn in het houden van betoog en tegenbetoog; waarom eigenlijk betreffen speciaal hun dramatische gedichten (van Sophocles' 'Antigone' tot Goethes 'Faust', 'Der Tragödie zweiter Teil') haast uitsluitend politieke verhalen? En vervolgens: waarom is artistieke architectuur haast altijd uitsluitend die van tempels en kerken, van kastelen en paleizen? (Er bestaat zeker ook 'intiemere' kunst, die van vele gedichten en schilderijen, die 'persoonlijkere' gevoelens oproepen en aanspreken; maar ook hier werd ons politiek belang eerst als het belang van ieder van ons bepaald om het medegevoel en het begrip van anderen aan te spreken.)

Het interessegebied van de politiek en dus het gebied van alle met onze materiële behoeften verbonden belangen überhaupt, strekt zich dus ver uit, tot het gebied van alle kunst, tot aan Beethovens (oorspronkelijk aan Napoleon Bonaparte opgedragen) 'Eroica' en zelfs tot aan Goethes gedicht 'Über allen Gipfeln ist Ruh' (wat betekent: we kunnen alleen het mooie zien omdat we sterfelijk zijn).

#### § 4. Het ascetisch vermogen als blijk van het verlangen naar een zinvol leven

In het voorgaande (§§ 2 en 3) moest meermalen opgemerkt worden dat het gedrag van de mensen niet begrepen kan worden zonder de aanname van een andere hen bewegende behoefte dan hun aan het eigen lijf ondervonden materiële behoeften en daarmee verbonden belangen. Het meest in het oog springende bewijs voor de juistheid van deze aanname wordt in dit opzicht geleverd door het buitengewone menselijke vermogen tot *ascese*: het vermogen op zijn minst afstand te doen van de onmiddellijke bevrediging van de ondervonden materiële behoeften, of op zijn minst hun bevrediging tijdelijk in te perken, of zich zelfs totaal de volledige bevrediging van de drift te onzeggen en wel tot en met de doodsverachting. Zo sterk is dit vermogen tot *ascese*, zelfs ten overstaan van het verlangen om te overleven dat tot uiting komt in de gewaarwording van onze materiële behoeften, dat wel aangenomen moet worden dat het van zijn kant ontspringt aan een oorspronkelijk door de mensen aan het eigen lijf ondervonden behoefte die tegenover hun materiële behoeften staat, die ze ja in de weg staat. Hoe zou deze andersoortige behoefte of dit verlangen te bepalen zijn?

Reeds lang is men de mening toegedaan, en dat is vandaag niet anders, dat dergelijk van een materiële behoefte verschillend verlangen zich als de behoefte aan een ‘hogere’ cultuur, in het bijzonder aan filosofie en kunst aandient. Maar de grote meerderheid van de mensheid ondervindt toch geenszins een behoefte aan filosofie of kunst. En in het bovenstaande werd aangetoond dat beide – filosofie ter wille van de wetenschap en dus ter wille van de techniek, kunst ter wille van de politiek – in ieder geval in het *belang* van de bevrediging van onze *materiële* behoeften bevordert

worden (ook als de meerderheid van de mensen dat alweer misschien niet *begrijpt*) waarmee evenwel niet gezegd werd noch gezegd wil zijn dat het mensen niet ook aan filosofie en kunst in het belang van een andere behoefte gelegen kan zijn, precies de behoefte die wij hier pogen te onderzoeken. Het is ongetwijfeld waar dat zonder meer onze *bekwaamheid* om de bevrediging van onze ondervonden materiële behoeften op te schorten een vermogen tot ascese, en dus een drift die er aan ten grondslag ligt, vooropzet.

Het is echter niet minder waar dat het menselijke vermogen tot ascese zich geenszins alleen daar laat kennen waar dat ter wille van de behartiging van met onze *materiële behoeften* verbonden belangen bevorderlijk is. Veelmeer kan de 'activering' van dit vermogen bij de mensen, in volle tegenstelling tot *hun* belangen, ronduit *gekke* vormen aannemen. Zo was voor de jonge Freud een brief van zijn verloofde waarin ze hem over een volksfeest in Hamburg (in Wandsbek) vertelde, de aanleiding tot de volgende beschouwing: "mij schiet te binnen wat ik bij de Carmenvoorstelling heb gedacht: het gespuis leeft zich uit en wij lijden ontberingen. Wij lijden ontberingen om onze integriteit te behouden, wij zijn zuinig op onze gezondheid, op ons vermogen tot genieten, op onze emoties, we sparen onszelf voor iets, weten niet eens waarvoor – en deze gewoonte voortdurend natuurlijke driften te onderdrukken verleent ons het karakter van verfijning ... Onze hele manier van leven vooronderstelt dat we zijn beschermd tegen grove ellende, dat de mogelijkheid voor ons is weggelegd om ons steeds meer te vrijwaren van maatschappelijke kwalen. De armen, het volk, zij zouden zich niet kunnen handhaven zonder hun dikke huid en hun lichtzinnigheid; ... Als al het ongeluk dat natuur en maatschappij in petto hebben zich tegen hun dierbaren richt, waarvoor het ogenblikkelijke genoegens versmaden, als zij op geen ander genoegens kunnen wachten? De armen

zijn te machteloos, te kwetsbaar, om het ons te kunnen nadoen. Als ik het volk zich te goed zie doen met terzijdestelling van alle bezonnenheid, denk ik altijd: daarmee stellen ze zich schadeloos voor ...” (Brief aan Martha Bernays van 29 VIII 1883<sup>13</sup>. Men mag niet over het hoofd zien dat deze schriftelijke uitlating van de jonge Freud geenszins alleen maar anekdotische betekenis toekomt; dat hier veeleer, lang voor de conceptie van een “psychoanalyse”, Freuds pas in 1924 uitgebrachte leer van ‘neurose en psychose’ geanticipeerd wordt, dat namelijk de eerste in een verdringing van de drift ter wille van de ‘realiteit’, de tweede in een soort verdringing van de ‘realiteit’ ter wille van de ontketening van de drift hun wortels hebben.) Het (op zijn minst vermoedelijk) gekke bestaat erin dat langs de ene kant uitgerekend de bourgeois (Freud beschouwde zichzelf als een van hen) die er min of meer zeker van kan zijn dat hij zijn materiële behoeften zal kunnen bevredigen, geneigd is zich toe te leggen op een specifieke ascetische gedraging (‘voortdurend natuurlijke driften te onderdrukken’); en dat langs de andere kant uitgerekend de proletariër die bestendig onzeker is of hij zijn toekomstige behoeften zal kunnen bevredigen, er veeleer toe geneigd is, als hij ooit eens over middelen beschikt om zijn ellende een halt toe te roepen, deze lichtzinnig en ‘met terzijdestelling van alle bezonnenheid’ royaal en feestelijk te verkwisten. (Als deze observatie uit de vorige eeuw vandaag ‘sociologisch’ niet meer lijkt op te gaan, als het veeleer ondertussen de bourgeois lijkt te zijn die lichtzinnig is en de proletariër die zuinig lijkt te zijn, dan zou men dit kunnen toeschrijven aan de voortschrijdende verburgerlijking van de vroegere arbeidersklasse en van de decadentie van de toenmalige bourgeoisie.)

---

<sup>13</sup> S. Freud, *Bruidsbrieven: brieven aan Martha Bernays tussen 1882 en 1886*, Amsterdam, 1997.

Beide gedragingen echter – dat materieel in veiligheid verkerende lieden zich de bevrediging van hun materiële behoeften ontzeggen (als wij wat Freud ‘natuurlijke driften’ noemt ook als dergelijke behoeften mogen opvatten) en dat mensen die zich in een materieel benarde situatie bevinden tegen het met hun materiële behoeften verbonden belang in handelen – zijn enigszins op te helderen door op te merken dat zich klaarblijkelijk in beide gevallen in de materiële verhoudingen zonder meer het verlangen naar een *zinvol* leven inmengt, een verlangen naar een leven dat nog iets anders is dan het loutere – van tot tijd tot tijd verzekerde of onophoudelijk onzekere – overleven. Door zijn ‘verfijning’ geeft de burger te verstaan dat hij de zin van zijn leven toch niet in de pure beveiliging van zijn materieel bestaan vermag te zien, een zin die hij dan evenwel in niets anders dan in zijn vermogen tot ascese zelf lijkt te kunnen vinden. De proletariër schijnt, als hij daar ooit eens de middelen voor heeft, toch maar uit te breken uit de zinloze kringloop van een leven van alleen maar arbeiden om te arbeiden en om te overleven, en hij doet dit ‘met veronachtzaming’ van alle ascese; maar terwijl hij het versmaadt om deze middelen voor enige verbetering van zijn materiële toestand te gebruiken, betuigt hij in waarheid, door zijn verkwisting zelf, zijn vermogen tot ascese en laat hij blijken dat ook hij alleen in de activering van dit vermogen de zin van zijn leven vermag te zien.

Nietzsche heeft zelfs beweerd: “Ziet men af van het ascetisch ideaal, dan heeft de mens, het *dier* mens tot zoverre geen zin gehad ... *Dat* is nu juist de betekenis van het ascetisch ideaal: dat er iets *ontbrak*, dat de mens door een ontzaglijk *gat* werd omgeven – hij wist zich niet te rechtvaardigen, zich niet te verklaren, zichzelf niet te aanvaarden, hij *leed* aan het probleem van zijn zin. Ook voor het overige leed hij ... zijn probleem was *niet* het lijden zelf, maar het feit dat er

geen antwoord was op de prangende vraag: ‘*waarom lijden?*’ De mens, het dapperste en het meest aan leed gewende dier, wijst het lijden als zodanig *niet* af; hij *wil* het, hij zoekt het zelf op, op voorwaarde dat men hem een *zin* ervan aanwijst, een *daarom* van het lijden. De zinloosheid van het lijden, *niet* het lijden zelf, was de vloek die tot dusverre op de mensheid rustte, *en het ascetische ideaal reikte haar een zin aan!* Het was tot dusverre de enige zin ...” (§ 28 slotparagraaf<sup>14</sup>). Ook in deze observatie en beschouwing zijn, zoals in de vorige reflecties op het gedrag van bourgeois en proletariër, twee dingen met elkaar verstrengeld: enerzijds beschrijft Nietzsche de bereidwilligheid tot lijden van de mensen, dus eigenlijk het vermogen tot ascese, als geworteld in hun verlangen naar een zinvol leven, anderzijds echter meent hij te kunnen vaststellen dat ‘tot dusverre’, van oudsher, dit (aan een ascetische gedrag ten grondslag liggend) verlangen naar een zinvol leven geen andere vervulling vermocht te vinden dan in het ‘ascetische ideaal’ zelf, dus in de idealisering van het menselijke vermogen tot ascese zelf. Of dit in de ‘geschiedenis van de mensheid’ tot dusverre inderdaad zo was, is een vraag die ons in het volgende nog zal bezighouden, in het bijzonder in het vierde hoofdstuk over de “diepgang van de vraag van de topica”. In het bovenstaande echter en in de nu volgende paragrafen van dit hoofdstuk hadden we en hebben we het vooreerst alleen over het vermoeden dat het *vermogen* tot ascese zelf *wortelt* in het *verlangen* naar een zinvol leven, ook als het zijn vervulling in een leven overeenkomstig het ‘ascetisch ideaal’ meent te kunnen vinden.

Een twijfelachtige opwerping tegen het vermoeden dat het menselijk vermogen tot ascese zijn drijfveer

---

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *De genealogie van de moraal. Een strijdschrift, vertaald door Thomas Grafdijk*, Amsterdam, Antwerpen, 1980/2000.



put uit het *verlangen naar een zinvol leven* ontspringt uit de observatie dat dit vermogen zich op extreme wijze te kennen geeft als het vermogen om afstand te doen van het verlangen om te overleven (ondervonden als materiële behoefte) überhaupt: als zelfdoding of als offermoed, tot de bereidwilligheid toe het eigen leven op te geven voor anderen, voor een 'zaak', voor een 'idee', voor een 'geloof', ja voor een 'vlag' (ongetwijfeld ook alleen als symbool voor het hier opgesomde). Maar bij nader toezien bevestigen de beide verschijnselen veeleer ons vermoeden. De zelfmoordenaar wil (en wilde) wel niet volstrekt niet leven maar vindt alleen onder bepaalde voorwaarden zijn overleven niet langer zinvol: zijn verlangen naar een *zinvol* leven is sterker dan het louter verlangen om tegen elke prijs (nog een tijdlang) te overleven. Zo ook vindt de tot de doodsverachting toe offervaardige bij de aanblik van het lijden van anderen of van de ondergang van een 'zaak' of 'idee', van een 'geloof', die zijn leven een zin gaven, een leven zonder actie niet langer zinvol. Zo ook vinden mensen het, in het simpelste geval, zinloos zich alleen met de onmiddellijke bevrediging van hun ondervonden materiële behoeften in te laten in plaats van met de behartiging van de ermee verbonden belangen. 'De asceet' is überhaupt niet iemand die alleen maar wil sterven, maar iemand die naar nog een ander leven verlangt dan naar een leven dat het alleen maar (een tijd) uithoudt. Dat wordt ten overvloede bevestigd door de oorspronkelijke betekenis van het woord 'ascese': 'aske(n)sis' noemden de oude Grieken de 'repetities' van de acteurs en de oefeningen (de 'training') van de atleten vooraleer ze het toneel (de 'skene') betraden, vooraleer het er "echt" op aankwam.

Eigenlijk zou het vreemd zijn als de mensen het verlangen naar een zinvol leven niet even oorspronkelijk aan het eigen lijf zouden ondervinden als de materiële behoeften die ze moeten bevredigen om ook maar

(een tijdlang) te overleven. Want zoals de gevoeligheid van de mensen voor hun materiële behoeften haar grond vindt in hun sterfelijkheid (vgl. reeds § 2), zo ook vindt het ondervonden verlangen naar een zinvol leven zijn grond in hun geboortigheid ('nativiteit', 'naïviteit'). Ze is, volgens Heideggers treffende uitdrukking, 'geworpenheid': 'men' heeft hen 'in het leven geroepen' zonder dat zij zelf daarnaar verlangd hebben, 'men' lijkt hun nageslacht nodig gehad te hebben – maar waarvoor? Eenmaal op de wereld gezet zijn de mensen bestendig aan de noodzaak onderworpen om allerlei (materiële) behoeften te bevredigen om in leven te blijven. Moeten ze er daarom niet naar verlangen om ook een noodzaak voor hun eigen leven en overleven zelf te ondervinden, te ervaren dat het een zin heeft, dit is, dat het voor 'iets' (anders) noodzakelijk of toch goed of toch minstens nuttig is?

Het is echter beter deze behoefte aan een zin van het leven een *verlangen* te noemen. Want een 'behoefte', zoals onze materiële behoeften, ondervinden we als een spanningsverhouding die naar haar opheffing, als naar haar "bevrediging", verlangt. Maar de 'behoefte' aan een zin van het leven ontspringt niet uit een toestand van spanning, veeleer uit een terneergeslagen ontspanning, als *verlangen naar spanning* (naar een 'spannend' leven), een verlangen om opgeroepen, opgeëist te worden, een verlangen naar een stimulans om te leven, naar een 'prikkel' die er ons pas toe in staat stelt ons te bekommeren om de ter wille van ons overleven noodzakelijke bevrediging van onze materiële behoeften en om de behartiging van de ermee verbonden belangen. Het is een verlangen dat heel zeker vervulling, niet 'bevrediging' maar wel geprikkeld worden, zoekt; maar niet slechts in de zin van de prikkeling van zichzelf, van dit verlangen zelf, maar veeleer, als de vervulling van het verlangen tot leven überhaupt geprikkeld wil worden. Zo is ook Freud,

die lange tijd, zoals boven (in § 2) vermeld, 'het' lustprincipe alleen in de tendens tot opheffing van prikkelspanningen zag, ten slotte tot het inzicht gekomen: 'en het valt niet te betwijfelen dat er spanningen zijn die lust opwekken en ontspanningen die met onlust gepaard gaan. Het meest in het oog springende, maar zeker niet enige voorbeeld van zulk een prikkelvergroting die met lust gepaard gaat, is de staat van seksuele opwinding ('Het economische probleem van het masochisme', 1924; vgl. § 6<sup>15</sup>).

En zoals we het gebrek aan de noodzakelijke 'dingen' voor de bevrediging van onze materiële behoeften tot aan de pijn en tot aan 'de ziekte tot de dood' toe ondervinden, zo ook ervaren we het gemis aan een zinvol leven, de ontbrekende 'prikkel' tot het willen overleven, tot aan de pijn en tot aan de ziekte van het eigen lichaam toe: van de verveling, het gevoel van het nutteloos en overbodig zijn van het eigen leven tot aan de 'depressie' en de 'melancholie', 'psychische' aandoeningen die zich ook steeds 'somatisch' uiten.

Ten slotte blijkt de gelijksoortigheid van ons verlangen naar een zinvol leven en van de ervaring van onze materiële behoeften uit het feit dat we een in materieel opzicht veilig leven als zinloos kunnen ervaren als het tot niets dient, maar een materieel armzalig leven als zinvol kunnen aanvoelen als het wel voor 'iets' nuttig is.

---

<sup>15</sup> De vertaling van dit citaat en van alle andere die nog volgen zijn ontleend aan S. Freud, *Psychoanalytische Theorie 1, 2 en 3, Cultuur en Religie 5*, Meppel, Amsterdam, 1985-1988 (noot van de vertaler).

## § 5. ‘Narcisme’ als uitdrukking van het verlangen naar een zinvol leven

Naast het buitengewone menselijke vermogen tot ascese laat een tweede verschijnsel, dat er evenwel niet zonder verband mee is, begrijpen dat de mensen niet alleen materiële behoeften aan het eigen lijf ondervinden: we spreken sedert Freud van (en ten slotte van ons aller) ‘narcisme’. Het zou onder de mensen veel meer verspreid kunnen zijn, hun gedrag in een veel zorgwekkender zin (mede) kunnen bepalen dan hun veel beklagde zogenaamd ‘egoïsme’. Onder ‘egoïsme’ verstaat men toch wel de instelling en het gedrag van een mens die zich uitsluitend laat leiden door het streven naar bevrediging van zijn eigen materiële belangen en naar het behartigen van zijn eigen daarmee verbonden belangen. Onder ‘narcisme’ daarentegen verstaan wij de neiging van de mensen om veel meer ‘geïnteresseerd’ te zijn in de mening van anderen, in hun waardering, hoogachting en bewondering voor hun gedragingen; en aan hun waardering en liefde nog meer belang te hechten dan aan de bevrediging van de eigen materiële behoeften en aan de behartiging van de daarmee verbonden eigen belangen. Gedreven door dergelijk ‘narcisme’ zijn de mensen in staat zelfs de bevrediging van de eigen materiële behoeften op te zeggen en hun eigen daarmee verbonden belangen geheel en al te verwaarlozen; zich bijvoorbeeld in schulden te steken alleen maar om dingen te verwerven – kleren, voertuigen, de ‘modernste’ toestellen – en daarbij te denken door het demonstren van hun bezit de hoogachting en bewondering, ja de waardering en de liefde van de anderen te kunnen verwerven; ook al zijn die dingen, zelfs afgezien van aangegane schulden, hun eventueel van weinig nut. Zo gezien is het narcisme – wat ons gangbaar begrip van moraal (dat ‘egoïsme’ haast met het kwade en ‘altruïsme’ met het goede gelijkenschakelt) danig in de war

stuurt – eerder een 'altruïsme' dan een 'egoïsme' te noemen. Het narcistisch overwegende 'belangstellen' in de anderen is ook absoluut geen 'politieke' belangstelling, zoals die hierboven (in § 3) bepaald werd: als het belang dat men heeft bij het (mede) opkomen van anderen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften en voor de behartiging van de daarmee verbonden eigen belangen. Integendeel, zich op dergelijke wijze in het belang van de bevrediging van de eigen materiële behoeften van anderen afhankelijk weten, zich van anderen afhankelijk maken, krenkt de ijdelheid van de narcist: hij wil absoluut niet zichzelf van de anderen, uitsluitend de anderen van hemzelf, afhankelijk weten. Waaraan het hem gelegen is, is dat anderen bij hem een (politiek) belang hebben, ter wille van de dingen die hij hun vermag te geven. Alweer is hij 'altruïst' door er beslist bereid toe te zijn de anderen in zijn gaven te laten delen. Maar ook hierbij laat het hem in grote mate onverschillig of zijn gaven echt met de door de anderen ondervonden materiële behoeften en de daarmee verbonden belangen in overeenstemming zijn; het is hem er alleen aan gelegen te weten dat zijn gaven als zodanig zeer gewaardeerd worden en dat daarin liefde en achting voor hem, de schenker, tot uiting komen. (Wie heeft het niet meegemaakt geschenken te krijgen waarmee helemaal niets is aan te vangen omdat de schenker aan de behoeften en de belangen van de ontvanger totaal geen aandacht heeft geschonken en omdat zijn geschenk alleen bedoeld was om zijn ontvanger tot liefde en dankbaarheid voor de gever te verplichten.)

Nu is ook het narcisme als een vorm van veronachtzaming van de eigen materiële behoeften en de ermee verbonden belangen op het menselijke vermogen tot ascese aangewezen. (Narcisme zou ook *een*, indien niet *het* motief kunnen zijn van het hierboven in § 4 beschouwde ascetische gedrag van bourgeois en proletariër.) En we hadden reden om te vermoeden dat

het menselijke vermogen tot ascese zijn drijfveer, tegen alle aan het eigen lijf ondervonden materiële behoeften in, uit het oorspronkelijke menselijke verlangen naar een zinvol leven put. Zou niet dergelijk verlangen, hoewel op een dwaalspoor geraakt, ook aan het verschijnsel van het narcisme ten grondslag kunnen liggen?

Onder een zinvol leven, waarnaar dit verlangen verlangde, meenden we niets anders te kunnen verstaan dan een leven dat nog voor 'iets anders' noodzakelijk of toch goed of minstens nuttig is. Wat kan echter dit 'iets anders' zijn? Voor de 'natuur', klaarblijkelijk minstens de levenloze, maar verregaand ook de levende natuur, het leven van planten en ook van dieren, is het menselijk leven onbelangrijk, beslist niet onmisbaar of goed of minstens nuttig. Zo kan het leven van een mens alleen zinvol, misschien onmisbaar, of toch goed of minstens nuttig zijn voor een ander mens of voor andere mensen, voor een vereniging (of een organisatie), of eventueel voor individuele dieren (bijvoorbeeld een huisdier) of voor een God die als menselijk voelend voorgesteld wordt: andere mensen, individuele dieren, goden of minstens een God, die zich genoodzaakt voelen in ons belang te stellen. Is dus het onder de mensen wijd verspreide narcisme niet de uitdrukking van een met het verlangen naar een zinvol leven (haast) synonieme *behoefte* van een belangstelling die andere mensen (of een dier of een God) voor ons hebben? Onze *politieke* verhouding tot anderen, zoals beschreven in § 3, is toch 'alleen' een op onze materiële behoeften gefundeerd *geïnteresseerd* gedrag, terwijl ons narcistisch gedrag ten overstaan van anderen niet van deze 'egoïstisch' *geïnteresseerde* aard is. Laat het verschijnsel van het onder de mensen wijd verspreid narcisme, ook al is het op een dwaalspoor geraakt, niet, duidelijker nog dan het menselijke vermogen tot ascese, zien hoe

we het verlangen naar een zinvol leven aan het eigen lijf als behoefte ondervinden?

Hierboven werd deze 'behoefte' als een 'verlangen' beschreven, dat niet, zoals een 'behoefte', naar 'bevrediging' zoekt, maar naar zijn vervulling in een geprikkeld worden, in een spanning, in een verzoek gericht tot de overlevingsdrift (tot de gevoeligheid voor de ondervonden eigen materiële behoeften). Wij allen ondervinden het als het verlangen, of als de 'behoefte', om niet alleen ons belang bij de medewerking van anderen aan de bevrediging van onze materiële behoeften en van onze daarmee verbonden belangen te begrijpen en te behartigen. Maar wij verlangen dat ook *anderen* in *onze* bijdrage tot de bevrediging van *hun* materiële behoeften en tot de behartiging van hun ermee verbonden belangen geïnteresseerd zijn. Zijn wij allen er niet veel minder in *geïnteresseerd*, ook al is het in het belang van de bevrediging van onze eigen materiële behoeften, op de ondersteuning met raad en daad van de kant van anderen beroep te doen en 'ons daarop te verlaten' (!) dan dat we ernaar *verlangen* dat *anderen* op *ons* in hun meest eigen belang beroep doen en geneigd zijn zich op onze bijstand met raad en daad te verlaten; zoals we er veel minder in geïnteresseerd zijn te aanhoren en te luisteren naar wat anderen ons te zeggen hebben (of ook maar willen vertellen) dan dat we ernaar verlangen dat anderen ons aanhoren en luisteren naar wat wij hun te zeggen hebben (of hun ook maar willen 'vertellen')?

Het volmaakte narcisme laat zich begrijpen als een onvoorwaardelijk *liefdesverlangen*, als een verlangen om *onvoorwaardelijk* bemind te worden, helemaal 'zoals men nu eenmaal is', wat zich uit in de wens dat de andere, of dat de anderen "bekennen", dat hij (of zij) 'zonder mij niet kan, niet kunnen, leven', in de begeerte dus om, helemaal zoals men nu eenmaal is, voor de anderen onmisbaar en levensnoodzakelijk te

zijn. Maar al te vaak verwisselt men dergelijk *liefdesverlangen* (verlangen naar de liefde van hij of zij) met werkelijke *liefde* tot die of tot deze; en ik bedoel met 'men' niet alleen mensen die over dergelijke dingen spreken of schrijven, maar ons allemaal die een liefdesverlangen dat we ervaren voor liefde houden. Daarentegen heeft vooreerst Freud in zijn opstel 'Zur Einführung des Narzissmus' (1914) tussen twee types van erotische 'objectkeuze' onderscheiden: het "aanleuningstype" en het "*narcistisch* te noemen type van objectkeuze", waaraan hij onmiddellijk toevoegde: "in deze observatie is het sterkste motief te herkennen dat ons tot de aanname van het narcisme verplicht heeft" (*Gesammelte Werke*, Imago-Ausgabe, 10, 154). En deze tweede soort (vermeende) liefde definieerde hij als volgt: "Haar behoefte is er ook niet op uit om te beminnen, maar om bemind te worden" (155). Weliswaar moet hier reeds – vgl. § 6 – aangemerkt worden: stelt een 'behoefte om te beminnen' niet een toestand van aan het eigen lijf ondervonden liefdeloosheid voorop, is ze dus niet ook maar een 'behoefte' of veelmeer verlangen om door de een of de andere tot liefde geprikkeld te worden, en dus eerder liefdesverlangen dan liefde? ('Liefde', te onderscheiden van en in tegenstelling tot de zuivere 'behoefte om bemind te worden', zou dan veeleer het begrepen belang zijn bij wat hij of zij ons in ons eigen belang, zij het ook verbonden met onze materiële behoeften, zou kunnen geven.)

Nu is dergelijk narcistisch liefdesverlangen als het verlangen naar de onvoorwaardelijke liefde van anderen natuurlijk absoluut onervulbaar; zo'n 'liefde' voor ons zou ja volkomen onafhankelijk moeten zijn van wat wij van onze kant aan de ons zo onvoorwaardelijk 'liefhebbenden' zouden kunnen geven; of veelmeer, ze zou onder de valse naam 'liefde' alweer enkel een narcistisch liefdesverlangen kunnen zijn dat van ons niets anders verlangde dan ook alleen onze



liefde. (Dat twee of meer mensen zich alleen uit dergelijk beiderzijds liefdesverlangen aan elkaar binden gebeurt ongetwijfeld vaak genoeg; wat dan geregeld tot geruzie leidt, waarvan de kern in het wederzijds verwijt 'je houdt niet van mij' uitgedrukt wordt.)

Toch is het verschijnsel narcisme zelf een – weliswaar op een dwaalspoor geraakte – uitdrukking van ons verlangen naar een zinvol leven en van het feit dat wij het als onze 'behoefte' aan de anderen ondervinden vermits steeds alleen zij, de andere mensen, ons leven een zin kunnen geven door belang in ons te stellen (zij het ook 'alleen' in het belang van de bevrediging van hun eigen materiële behoeften; hierboven werd toch – in §§ 2 en 3 – aangetoond welke verreikende belangen zich reeds met de materiële behoeften van de mensen verbinden).

Ook heeft zelfs het narcistische liefdesverlangen een soort 'legitieme' oorsprong. Hierboven werd (in § 4) reeds het vermoeden uitgesproken dat, zoals de ervaring van onze materiële behoeften uit onze sterfelijkheid, de ervaring van ons verlangen naar een zinvol leven uit onze *geboortigheid* ('geworpenheid') voortkomt. Een nieuwgeboren kind, dat zonder daar om gevraagd te hebben, in het leven werd geroepen, heeft om zo te zeggen een rechtmatige 'aanspraak' op de onvoorwaardelijke liefde van de voor zijn bestaan verantwoordelijken, ondervindt 'terecht' het verlangen bemind te worden geheel en al zoals het nu eenmaal is en alleen omdat het bestaat, en moet dit verlangen haast als een materiële behoefte ondervinden vermits van dergelijke liefde, in zijn hulpeloosheid, zelfs zijn overleven afhangt. Slechts zeer langzaam ontgroeit het opgroeiende menskind aan dergelijk op zijn materiële behoefteigheid gefundeerd narcisme. En soms ontgroeit het er zelfs nooit aan en blijven de narcistische neigingen ook bij de reeds lang volwassene overeind, misschien omdat het als kind nooit de

onvoorwaardelijke liefde ervaren heeft waarop het als zodanig “aanspraak” kon maken. Veel ‘psychisch’ lijden – zo noemen we het lijden aan een onvervuld verlangen naar een zinvol leven – vindt wellicht daarin zijn oorsprong. Men kan ongetwijfeld de vraag stellen of niet ook de ‘vervulling’ van het in de kindshheid ‘rechtmatig’ verlangen naar onvoorwaardelijke liefde op het narcisme berust van de voor het bestaan van het kind verantwoordelijken die alleen maar naar een kindje verlangen dat onvoorwaardelijk van hen afhankelijk is en hen onvoorwaardelijk moet beminnen.

Maar het narcisme is en blijft ‘infantiel’. En het opgroeiende kind moet leren dat liefde niet alleen verlangd kan worden maar ook verdiend wil worden, en het *pedagogische* belang van alle ouders en opvoeders, zowel verbonden met hun eigen materiële behoeften als met hun eigen verlangen naar een zinvol leven, bestaat erin het kind dit bij te brengen.

## § 6. De verhouding tot Freuds driftenleer

Om verschillende redenen dringt zich een confrontatie van het door ons bedoelde met Freuds 'driftentheorie' op. (Een van de redenen is dat de hier opgestelde beweringen over de door de mensen ondervonden behoeften en het door hen ondervonden verlangen in niet geringe mate het resultaat is van een volgehouden overdenken van door Freud verworven inzichten en van verlegenheden waarin hij geraakt is). De voornaamste reden is evenwel dat ook Freud, bij de vele wijzigingen van zijn driftenleer er steeds van is uitgegaan dat het menselijke gedrag niet begrepen en verklaard kan worden zonder de aanname van *twee* elkaar vaak bestrijdende hoewel ook vaak met elkaar versmolten 'driften'. (Incidenteel heeft hij ook opgemerkt: "We kunnen de driftprikkel beter 'behoefte' noemen; wat deze behoefte opheft, is de 'bevrediging'"; "Triebe und Triebchicksale", 1915; Imago-Ausgabe, 10, 212).

Aanvankelijk liet Freud zich, zoals hij meerdere keren medegedeeld heeft, door Schillers eenvoudige uitspraak over 'honger en liefde' leiden; alleen zegde hij in plaats van 'honger' 'drift tot zelfbehoud' of 'ik-driften' en in plaats van 'liefde' 'seksuele driften'. 'Honger' en 'drift tot zelfbehoud', met enig voorbehoud (dat Freud ook na zijn 'Einführung des Narzissmus' zal moeten maken) ook 'ik-driften', zijn zonder probleem te vergelijken met wat hier het verlangen om te overleven en de materiële behoeften van de mensen genoemd werd. In plaats van 'liefde' heb ik wel (in § 5) als driftmatig oorspronkelijker en zelfstandiger, een *liefdesverlangen*, dat haast hetzelfde betekent als het verlangen van de mens naar een zinvol leven, op de voorgrond geplaatst. Dat moet evenwel niet per se in strijd zijn met Freuds eerste driftenleer. Hij maakte daar immers het onderscheid tussen

‘seksuele driften’ en ‘ik-driften’, en dit vooral met het oog op het feit dat de laatste alleen in dienst staan van het individu, de seksuele driften evenwel, in hun voortplantingsfunctie, in dienst van het ‘behoud van de soort’. Nu zou deze inschatting wel op een miskenning van het wezen van de (menselijke) seksualiteit kunnen berusten (zoals Freud later, alweer na de ‘Einführung des Narzissmus’ ook toegegeven heeft); ze verwijst, van mij uit gezien, inderdaad naar de aan het liefdesverlangen eigen behoefte om voor anderen noodzakelijk te zijn, ook al is het voor ‘iets’ anders dan voor het ‘behoud van de soort’.

Na enkele tussenstadia doorlopen te hebben heeft Freud zijn eerste driftenleer tenslotte op verwarrende manier helemaal omgedraaid. Vanaf zijn geschrift *Jenseits des Lustprinzips* (1920) stelde hij uitgerekend de ‘drift tot zelfbehoud’ (‘ik-drift’) met een ‘*doodsdrift*’ gelijk en liet hij als ‘*levensdrift*’ nog alleen de ‘seksuele drift’ gelden die hij voordien als tegenspeler van de ‘drift tot zelfbehoud’ (die zo lijkt het toch een overlevingsdrift is) beschouwde – wat hij ook in het vervolg zal blijven doen. Het motief voor deze omdraaiing geeft de zo pas geciteerde titel aan: ‘Jenseits des Lustprinzips’: Freud meende een ‘aan gene zijde van het lustprincipe’ ontdekt te hebben, een verschijnsel van het ‘zielenleven’ namelijk dat zich aan de (vermeende) heerschappij van ‘prikkelspanningen’ onttrok. Het leek hem een ‘feit’ te zijn “dat er in het zielenleven inderdaad een herhalingsdwang bestaat die boven het lustprincipe uit gaat” vermits dergelijke “herhalingsdwang ook belevingen van het verleden doet terugkeren die geen lustmogelijkheid bevatten, die ook toentertijd geen bevredigingen, zelfs niet van de kant van de sindsdien verdrongen driftprikkel geweest konden zijn” (13, 23). Deze (blijkbaar effectieve) ‘herhalingsdrang’ lijkt hem “oorspronkelijker, elementairder, driftmatiger te zijn dan het door hem opzij geschoven lustprincipe” (13, 22).

Het 'driftmatige' van deze 'dwang' is voor hem de aanleiding om van 'doodsdriften' te spreken (voor het eerst in een formulering die "ik(doods)-driften tegenover "seksuele(levens-)driften" plaatst, 13, 46; vanaf blz. 50, vervolgens onder de benaming "doodsdriften"); weliswaar via de omweg over een beschouwing op grond waarvan *elke* drift een "drang" is "om een vroegere toestand te herstellen" (13, 38, door Freud zelf onderstreept), waarnaar 'doodsdriften' dan verschijnen als uitdrukking van het "algemeenste streven van al het levende om tot de rust van de anorganische wereld terug te keren" (zo schrijft toch Freud op de voorlaatste bladzijde van het opstel, blz. 68).

Wat Freud echter bij dit alles voor ogen stond, was vooreerst het volgende: "Bij slachtoffers van zware mechanische schokken, treinbotsingen en andere levensgevaar opleverende ongevallen heeft men vandoord een toestand beschreven waarvoor later de naam 'traumatische neurose' is blijven bestaan. De verschrikkelijke, juist afgelopen oorlog heeft een groot aantal van dit soort ziektegevallen doen ontstaan en een einde gemaakt aan de geneigdheid ze aan een organische beschadiging van het zenuwstelsel door de inwerking van mechanisch geweld te wijten ... Nu vertoont het droomleven van de traumatische neurose het kenmerk dat het de zieke steeds weer in de situatie van zijn ongeluk terugbrengt, waaruit hij dan met nieuwe schrik ontwaakt. Hier verwondert men zich veel te weinig over" (13, 9-10). Maar ook alleen om reden dat het met de vooropgestelde heerschappij van het aangegeven 'lustprincipe' in tegenspraak was, heeft Freud dit verschijnsel tot een van alle verlangens naar lust (of van de vlucht voor onlust) onafhankelijke 'herhalingsdwang' teruggebracht. En verder blijft het raadselachtig waarom hij de uit deze 'herhalingsdwang' afgeleide 'doodsdrift' in de plaats zet van alle 'ik- of zelfbehoudsdriften'.

Dit raadsel krijgt echter op het einde van het opstel een oplossing, maar opnieuw op een verwarring brengende manier: door Freuds uiteindelijke verklaring: “Het feit dat wij als de overheersende tendens van het zielenleven, en misschien van het zenuwleven in zijn geheel, het streven beschouwden om de innerlijke prikkelspanning te verminderen, constant te houden, op te heffen (het *Nirwana-principe*, met een term van Barbara Low), zoals dat in het lustprincipe tot uiting komt, is immers een van onze sterkste motieven om aan het bestaan van doodsdriften te geloven” (13, 60). Maar het kan nu wel zijn dat welbeschouwd het volgende Freud tot de aanname van een doodsdrijf bracht: dat het leven in overeenstemming met het aangegeven ‘lustprincipe’ eigenlijk alleen uit de heerschappij van een doodsdrijf te verklaren is vermits toch alleen in de dood zich alle ‘interne prikkelspanningen’ opheffen. Maar deze ultieme verklaring van Freud staat in eclatante tegenspraak tot zijn uitgangsbekouwing (in het hier besproken opstel) waarin hij vooreerst tot het “bestaan van doodsdriften” besloot omdat “in het zielenleven inderdaad een herhalingsdwang bestaat die boven het lustprincipe uit gaat” ... (zie hoger). Dus zou deze (vermeende) herhalingsdwang nog steeds een ‘doodsdrijf’ blijken te zijn *hoewel* hij ‘boven het lustprincipe uit gaat’, of echter, *omdat* ook hij nog steeds aan een ‘lustprincipe’ gehoorzaamt.

Kan ook deze onmiskenbare tegenspraak indien niet een oplossing dan toch een verklaring krijgen? Aan beide door Freud uitgesproken aan elkaar tegengestelde motiveringen van zijn aanname van ‘doodsdriften’ is gemeenschappelijk dat hij nog steeds aan zijn ‘oorspronkelijk’ lustprincipe vasthoudt; weliswaar niet meer aan zijn onvoorwaardelijke heerschappij over het ‘zielenleven’, maar toch nog steeds aan het feit dat ‘lust’ alleen het resultaat van een opheffing of toch een afname van ‘driftspanningen’ kan zijn. Pas enkele

jaren later (in 1924, na 1920) is hij tot het besef gekomen dat we boven (in § 3) reeds vermeld hebben: “en het valt niet te betwijfelen dat er spanningen zijn die lust opwekken en ontspanningen die met onlust gepaard gaan”. Op basis van dit eenvoudige inzicht (dat eigenlijk wel datgene was dat zich begon af te tekenen en Freud in verwarring bracht) is dan het volgende te begrijpen:

Enerzijds moet de tendens tot steeds herhaald opnieuw beleven van oorspronkelijk geenszins ‘lustvolle’ belevingen absoluut niet alleen aan een pijnlijke ‘herhalingsdwang’ toegeschreven worden. De mensen hebben inderdaad de neiging op ‘dramatische’, ja ‘traumatische’ belevingen uit hun vorig leven steeds weer terug te komen en ze zich met ‘lustvolle’ herhaling van alle details weer te herinneren en ze aan anderen te vertellen (en wel niet alleen in de droom, zoals Freud (blz. 10-11) meent, wat inderdaad reeds een teken van neurotische verdringing is. Het eens beangstigende van dergelijke belevingen is reeds voorbij, en wat in de herinnering blijft en ‘lust’ opwekt, is nog ‘alleen’ dat het ‘spannend’ was. De toon van de herinneringen en vertellingen wordt gezet door de maar al te bekende kreten: ‘Dat waren toch tijden, dan was het leven nog spannend, daar was nog iets gaande’. De herhaling is even lustvol als de tegenwoordige ‘lustvolle spanning’ dat is, en dus wel ‘alleen’ de uitdrukking van het verlangen naar een zinvol leven dat (onbevredigde) spanningen volgens de beschouwing hierboven (in §§ 4 en 5) niet alleen op de koop toe neemt maar er, als naar de ‘prikkel’ van het leven, juist naar verlangt.

Anderzijds wordt uit hetzelfde inzicht (“dat er spanningen zijn die lust opwekken en ontspanningen die met onlust gepaard gaan”) de gegrondheid begrijpelijk om voor een leven dat enkel uit de ‘drift tot zelfbehoud’, dat enkel ter wille van de bevrediging van

materiële behoeften, ter wille van het verlangen om te overleven bestaat, met Freud een ‘doodsdrift’ te veronderstellen, als men namelijk onder een ‘waar’ leven alleen een zinvol leven verstaat (zoals dan ook de mensen van een als zinloos ervaren leven zeggen: ‘dat is toch geen leven’). In dezelfde zin zouden de ‘seksuele driften’ enkel als uitdrukking van de eigenlijke ‘levensliefde’ te begrijpen zijn, voor zover de ‘seksuele prikkeling’, ‘het meest opvallende voorbeeld van dergelijke lustvolle prikkelvergroting’ levert, ‘maar zeker niet het enige’: dus als uitdrukking van het verlangen naar een zinvol leven überhaupt.

(Vermelden we hier toch dat Freud op de laatste bladzijde – 13,69 – van *Jenseits des Lustprinzips* in ieder geval toegeeft: “Het moet ons bovendien opvallen dat de levensdriften ... als rustverstoorders optreden, onophoudelijk spanningen veroorzaken waarvan de opheffing als lust wordt gevoeld”, hoewel hierna deze spanningen zelf “nog” niet. Maar reeds na *Das Ich und das Es* (1923) “zijn het de eisen van de Eros, van de seksuele driften, die als driftmatige behoeften de niveaudaling” (van de spanningen naar een volledig spanningsloze toestand, zoals de doodsdrijven nastreven) “belemmeren en voor nieuwe spanningen zorgen” – 13, 275.)

Het mag nu toch wel verbazen dat de door Freud zo uitstekend onder de aandacht gebrachte (maar door hem tot aan zijn 68<sup>ste</sup> levensjaar, in 1924, nooit begrepen) menselijke ‘seksualiteit’ (die de mensen toch met bijna alle andere dieren en bijna alle planten delen) in het bovenstaande eigenlijk niet uitdrukkelijk ter sprake gekomen is (noch met het oog op de materiële behoeften van de mensen, in §§ 2 en 3, noch met het oog op hun verlangen naar een zinvol leven, in §§ 4 en 5). De simpele reden is dat ‘seksuele behoeften’ of ‘seksueel verlangen’ volstrekt niet in aanmerking komen als fundamentele behoeften van de mensen,



juist omdat ze, als men zo wil, 'alomtegenwoordig' zijn. 'Seksuele driften' zijn enerzijds de uitdrukking van het verlangen naar een zinvol leven als verlangen naar de liefde van hem of haar als prikkel van ons overlevingsverlangen, ze zijn anderzijds ook de behoefte aan de bevrediging van dit verlangen als 'materiële' behoefte door de lijfelijke 'overgave' van diegene naar wiens liefde men verlangt. 'Seksuele driften' zijn gespleten, ze hebben hun aandeel zowel in ons verlangen naar een zinvol leven als in onze 'materiële' behoeften; zoals onze smaak in eten zowel door onze honger als ook door ons verlangen naar de bevrediging ervan door middel van spijzen die met onze gemeenschappelijke gewoonten overeenstemmen, bepaald is. –

Freud heeft niet uitdrukkelijk het onderscheid gemaakt, dat wij hier maken, tussen onze 'behoefte' en onze 'belangen'. Dat betekent natuurlijk niet dat hij het menselijke 'vermogen tot ascese' miskend zou hebben en onvoldoende beseft zou hebben dat mensen in staat zijn om de bevrediging van hun behoeften of hun 'driften' op te schorten, in te perken, ja er helemaal afstand van te doen; integendeel, het was, onder de naam van 'verdringing' het hoofdthema van zijn 'psychoanalytische' arbeid. Ook heeft hij af en toe (zoals bijvoorbeeld in de hierboven geciteerde zin uit *Das Ich und das Es*) het bewustzijn uitgesproken dat driftontzeggingen zelf nog hun kracht uit 'driftbehoefte' putten. Al te vaak echter is hij tevreden met een oppervlakkige verwijzing naar een vaag 'realiteitsprincipe' ter wille waarvan wij bereid zijn ons een leven alleen volgens het 'lustprincipe' (hoe men het ook bepaalt) te ontzeggen.

## **§ 7. Het verlangen naar een zinvol leven, het morele, het hermeneutische en nogmaals het technische en het politieke belang**

Zoals met de materiële behoeften, die wij ondervinden, belangen verbonden zijn die we kunnen begrijpen – een technisch, een wetenschappelijk, een filosofisch, maar ook een politiek belang en het belang bij een kunst van de uitdrukking (zie §§ 2 en 3) –, zo zijn ook met ons verlangen naar een zinvol leven, dat wij niet minder ondervinden, belangen verbonden die we niet ervaren, die we echter wel kunnen begrijpen maar dan ook kunnen miskennen, en wel op de eerste plaats ons *moreel* belang, dat het *belang* is bij een morele gedraging tegenover anderen dat begrijpend, tot offervaardigheid bereid en betrouwbaar is. Dergelijk moreel gedrag is in het belang van ons verlangen naar een zinvol leven vermits wij ons alleen voor anderen onmisbaar kunnen *maken* (wat wij nooit door ons louter bestaan *zijn*), en dit verlangen daarmee tot vervulling kunnen brengen, door werkelijk en doelmatig (mede) op te komen voor de bevrediging van de materiële behoeften van deze anderen en voor de behartiging van hun daarmee verbonden belangen, in overeenstemming met hun politiek belang (zoals bepaald in § 3). Zonder de behartiging van ons moreel belang vervalt ons verlangen naar een zinvol leven (zoals uiteengezet in § 5) tot een hopeloos narcisme. En is het niet juist de toetssteen van een moreel gedrag dat het van de bereidwilligheid getuigt zich in te zetten voor de materiële nood van anderen, geheel onafhankelijk van het feit of de noodlijdende hulp ‘verdient’ of ‘niet verdient’ omdat hij misschien aan zijn materiële nood zelf schuld heeft?

Het is niet dat een morele gedraging aan het verlangen van anderen naar een zinvol leven en aan hun liefdesverlangen zoekt te beantwoorden; want dit

verlangen is ook bij de anderen met *hun* moreel belang verbonden dat liefde wil verdienen door bereid en bekwaam te zijn (mee) op te komen voor de bevrediging van 'onze' materiële behoeften en de behartiging van 'onze' daarmee verbonden belangen; en het zou onwaarachtig zijn hem of haar te beminnen enkel en alleen omdat ze ernaar verlangen bemind te worden. Ons moreel belang moet alleen de materiële behoeften van anderen betreffen; ons eigen politiek belang kan en moet enkel het verlangen van anderen naar een zinvol leven betreffen, en wel in hun eigen (moreel) belang.

Maar bovendien is met ons eigen moreel belang (zoals dan natuurlijk ook met dit van anderen) het belang verbonden 'vooreerst' te *begrijpen* wat de anderen eigenlijk nodig hebben, waarnaar zij verlangen en wat in hun belang is. Dat brengen de anderen meestal maar gebrekkig ter sprake en wel zelfs gebrekkiger naarmate hun nood groter en hun verlangen feller is (vgl. §3). Zo noemen we dit tweede belang, dat zich op grond van ons verlangen naar een zinvol leven met ons moreel belang verbindt, het '*hermeneutische*', het belang bij een kunst van de 'interpretatie' (vgl. § 8 in hoofdstuk 1). Hiermee echter dient zich het hele gebied aan van op begrijpen bedachte 'wetenschappen van de mens', van psychologie en sociologie via taal- en kunstwetenschap tot 'geschiedenis', hoewel daarbij niet uitgemaakt is of 'de kunst' zelf, als kunst van de uitdrukking (die toch steeds ook kunst van het verstaan moet zijn), niet, meer dan al dergelijke 'wetenschap', tot ons begrip van datgene wat ons en anderen motiveert, kan bijdragen. Juist daarom is ook hier een filosofie nodig die deze vraag aan bod laat komen, een filosofische hermeneutiek, zoals die hier, in dit hoofdstuk, ontworpen wordt.

Het volstaat evenwel voor ons moreel belang geenszins, wil het met ons verlangen naar een zinvol leven

overeenstemmen, 'correct' te begrijpen wat anderen in materieel opzicht nodig hebben en waarnaar ze 'alleen' ter wille van een zinvol leven verlangen en wat voor hen in beide opzichten waarlijk van belang is of ook niet, en het volstaat ook niet maar al te *be-reid* te zijn van onze kant (mee) op te komen voor de bevrediging van de door de anderen ondervonden behoeften en voor de behartiging van hun daarmee verbonden belangen; ons moreel belang vereist dat wij daartoe ook de *bekwaamheid* bezitten, en zo verbindt zich hiermee opnieuw (zoals met onze eigen materiële behoeften, zie § 2) een noodzakelijk technisch, wetenschappelijk en (ook) natuurfilosofisch belang: zonder de behartiging van deze belangen zijn we niet in staat ons moreel belang te behartigen. En feitelijk was het ook wel steeds het *morele* belang bij de bevrediging van de materiële belangen van *anderen* (en niet alleen van de eigen belangen, zoals ik het aanvankelijk, in § 2 moest voorstellen) dat de behartiging van ons aller belangen bij techniek, wetenschap en filosofie bevordert heeft; ook al gebeurde dit in het belang van het 'eigen' verlangen naar een zinvol leven of ten gevolge van verkeerde voorstellingen betreffende de 'waarlijk' met ons aller materiële behoeften verbonden belangen.

Zo ook verbindt zich met ons moreel belang opnieuw het belang dat wij hebben bij economie, ons politiek belang en het belang bij een kunst van de uitdrukking, daar ook deze belangen (zoals uiteengezet in § 3) met de materiële behoeften van anderen (zoals met onze eigen behoeften) verbonden zijn. Dus blijkt uit ons moreel belang speciaal ook het belang van 'politici' om te begrijpen en tot doelmatige uitdrukking te brengen wat anderen nodig hebben en wat in hun belang is, zoals ook het belang van de 'kunstenaar' bij een op begrijpen gefundeerde kunst van de uitdrukking van wat niet alleen zij maar alle mensen ervaren.

Onvermijdelijk moet de stelling dat een moreel gedrag 'enkel' in het *belang* van ons verlangen naar een zinvol leven gelegen is (zoals ook de andere dat ons moreel belang niet alleen maar een hermeneutisch, maar zelfs een technisch belang met zich meebrengt) een tweevoudige opmerking uitlokken. Ten eerste lijkt elk *belang*, en vooral 'eigenbelang', in tegenpraak te staan tot de eisen van de moraal, en ieder geïnteresseerd gedrag onverenigbaar te zijn met moreel gedrag. Ten tweede en bovendien werd een 'belang' hier toch als een afhankelijkheid bepaald die we 'alleen maar ' kunnen begrijpen (en dan ook miskennen), evenwel niet 'aan het eigen lijf' ondervinden. Wordt dan niet door de herleiding van alle moraal tot een belang dat wij zouden moeten begrijpen, alle morele gedrag om zo te zeggen "verintellectueeliseerd", terwijl het toch (verondersteld) niet een vraag van 'kennis', maar van een andersoortige instelling, van een 'gezindheid', van een 'wil', ja van een (morele) gewaarwording is?

Als antwoord op deze twee opwerpingen moet het volgende gezegd worden: ongetwijfeld veronderstelt ons moreel belang als zijn drijfkracht een gevoel, een gewaarwording, maar wat kan de ervaring van dergelijke gewaarwording anders zijn dan het verlangen naar een zinvol leven, en zonder het *inzicht* in een daarmee verbonden moreel belang, dat vervolgens ook een hermeneutisch en technisch belang is, blijft dit verlangen alleen maar narcistisch, immoreel (als men wil: moreel neutraal) en vermag het geen werkelijk en doelmatig moreel gedrag (beantwoordend aan de met de materiële behoeften van anderen verbonden belangen) voort te brengen. En bij de eerste opwerping: Het 'hoofdprobleem' van alle moraal is toch niet het probleem van de opstelling van een lijst van eisen waaraan een gedraging moet beantwoorden wil ze als moreel kunnen gelden. Wat deze eisen betreft zijn alle 'moralen' het verregaande met elkaar eens: ze eisen

oprechtheid ('waarachtigheid'), onbaatzuchtige hulpvaardigheid voor noodlijdende anderen en betrouwbaarheid; wat er nog bijkomt kan meestal gemakkelijk teruggevoerd worden op de eis tot respect voor (in deze of gene wereldstreek) 'nu eenmaal' heersende zeden en gebruiken (tot en met voeding, kleding, ja behuizing en 'seksuele' verhoudingen). Het eerste 'probleem' van alle moraal is niet het probleem van de formulering van de geboden, maar van het motiveren van de mensen die ze wil aanspreken om die geboden na te leven. Wat echter kan mensen beter motiveren om morele geboden na te leven dan het inzicht dat hun naleving in hun meest eigen belang is, en dit, hoewel niet in het belang van de bevrediging van hun materiële belangen, in het belang van hun verlangen naar een zinvol leven?

De opwerping tegen de inmenging van welke belangen ook in morele vragen zal wel gefundeerd zijn op de mening dat elk beogen van een beloning de moraliteit van een hierdoor (mede) bepaald gedrag ontwaardt. Men moet zich de vraag stellen of dat zo evident is. Een 'goede' daad houdt toch niet op een goede daad te zijn doordat de dader op een beloning hoopt, zo min als een misdaad ophoudt een wandaad te zijn doordat de misdadiger totaal 'onbaatzuchtig' en in de zuivere overtuiging handelde niets dan zijn plicht te doen? Maar hoe dan ook: een gedraging uit eigen moreel belang, zoals ze hier bepaald wordt, rekent inderdaad niet op een tegenprestatie in het belang van de bevrediging van de eigen materiële behoeften (zoals dat in rechtsverhoudingen het geval is, die om die reden ook niet zonder meer als moreel beschouwd kunnen worden); de hele 'tegenprestatie' waarin de handelende geïnteresseerd is in het belang van de vervulling van zijn verlangen naar een zinvol leven, is dat de andere of de anderen, voor wie hij zijn 'prestatie' levert, in het vervolg voortaan op hem bouwen, op hem rekenen, zijn bijstand inroepen.

Ter vergelijking: vóór mij heeft Arthur Koestler in zijn laatste boek – *Janus. A Summing up* (1978, *Pan-Books-Uitgave*, 1979 waaruit ik citeer<sup>16</sup>) – , zeker ook niet zonder invloed van Freud, in de plaats van diens ‘driftenleer’ (ook alweer) twee aan elkaar tegengestelde ‘tendensen’ geponeerd die het gedrag van de mensen (en niet alleen dit gedrag) diepgaand bepalen: een ‘*zelf-assertieve tendens*’ (‘the self-asserting tendency’) en een ‘*integratieve tendens*’ (‘the integrative tendency’). Met betrekking tot deze beide ‘tendensen’ formuleerde hij de volgende twee onbetwistbare beweringen. Enerzijds: “Een vluchtige blik op de geschiedenis is voldoende om ons ervan te overtuigen dat naast de enorme aantallen die werden afgeslacht uit onzelfzuchtige trouw aan stam, volk, koningshuis of politieke ideologie, *ad majorem dei gloriam* individuele misdaden uit zelfzuchtige motieven in de menselijke tragedie een vrijwel te verwaarlozen rol spelen. Enkele uitzonderingen daargelaten waarin sadisme of huurlingen een rol spelen, worden oorlogen niet gevochten uit persoonlijk gewin, maar uit trouw en toewijding aan een koning, land of zaak. Doodslag uit persoonlijke motieven is in alle culturen, de onze inbegrepen, een statistische zeldzaamheid. Doodslag uit onzelfzuchtige motieven, met gevaar voor eigen leven, is wat de geschiedenis beheerst”.

Anderzijds: “Het is een ironisch aspect van de menselijke conditie dat haar vernietigingsdrang niet uit het zelf-assertieve maar uit het integratieve potentieel van de soort ontspringt. De roemrijke daden van wetenschap en kunst en de holocausten van de geschiedenis die door een op dwaalspoor geraakte toewijding veroorzaakt zijn, werden tegelijk door een zichzelf overstijgend type van emoties gevoed”.

---

<sup>16</sup> A. Koestler, *De menselijke tweespalt*, Assen, Antwerpen, 1981, citaten, blz. 18, blz. 53, blz. 70.

Op te merken valt, enerzijds: dat Koestler onze 'zelf-assertieve tendens' of de uitwerkingen ervan, nog steeds te ongunstig inschat, tenminste als deze te herleiden is tot ons eenvoudig overlevingsverlangen en als met dit laatste niet alleen een technisch, maar ook een wetenschappelijk en een filosofisch belang verbonden is en verder een politiek belang dat toch niet op de toepassing van gewelddadige middelen hoeft uit te lopen, en bovendien het belang bij een kunst van de uitdrukking waaraan toch alle 'kunst' ontspringt veeleer dan aan een daarmee verwisselbare drang naar integratie. En anderzijds valt op te merken: wat Koestler als een '*integratieve tendens*' ('integrative tendency') opvat, poogden we hierboven (in § 5 en reeds in § 4) met ons verlangen naar een zinvol leven in verband te brengen, vermits een zin van ons leven alleen gezocht of gevonden kan worden in zijn noodzakelijk zijn of toch nuttig zijn voor anderen, dus ofwel in een narcistisch ingebeeld onontbeerlijk zijn van ons eigen leven voor anderen of in een werkelijk door feitelijk gepresteerde diensten verworven en 'verdiende' onontbeerlijkheid of toch nut; wat allebei de invoeging in een gemeenschap (als een onvervangbaar bestanddeel ervan) of het ondergeschikt zijn van de eigen (materiële) behoeften en belangen aan de leden van deze gemeenschap vereist. En inderdaad zou het louter narcistisch oogmerk om een onvervangbaar lid van *een of andere* gemeenschap te zijn (vooral 'van de eigen stam, van de eigen natie, dynastie, kerk of politieke ideologie'), zonder inzicht in het met het verlangen naar een zinvol leven verbonden moreel belang, zelf de oorzaak kunnen zijn van de ergste misstappen in dienst van dergelijke willekeurige gemeenschappen en van dergelijke narcistisch gevormde gemeenschappen; terwijl ondertussen ons in waarheid met ons verlangen naar een zinvol leven verbonden moreel belang ons niet toestaat ons aan welke gemeenschap ook over te geven enkel



en alleen om er toch maar toe te behoren en er min of meer onvervangbaar te zijn, maar veeleer de kunst van het verstaan van de werkelijke behoeften en van het ware verlangen en de daarmee verbonden belangen van de leden van dergelijke gemeenschap vereist.

Zo kan Koestlers heldere verwijzing naar de twee mogelijke uitwerkingen van de ‘integratieve tendens’ van de mensen (zowel ten gunste van de ‘roemrijke daden van onze wetenschap en kunst’ als van de ‘door de op een dwaalspoor gebrachte overgave veroorzaakte holocaust van de geschiedenis’) beschouwd worden als de bevestiging van de bovenstaande verklaring van zowel het onder de mensen wijd verspreide narcisme als ook van hun moreel belang bij hun verlangen naar een zinvol leven. Koestler zelf evenwel raakt met zijn eigen (correcte) observatie van de dubbele uitwerking van een ‘integratieve tendens’ – van het verlangen naar een zinvol leven – in verlegenheid: ofwel had hij naast de ‘zelf-assertieve tendens’ en de ‘integratieve tendens’ van de mensen een derde, ‘morele’ tendens moeten veronderstellen, ofwel had hij, zoals hier, het verschil moeten maken tussen behoeften en verlangens die de mensen ervaren en hun met beide verbonden niet ervaren maar toch kenbare of miskenbare belangen.

(Op het eerste gezicht identiek met wat hier – in §§ 4 en 5 – gezegd wordt: zoals we ons verlangen naar een zinvol leven op onze ‘geworpenheid’ en op het oorspronkelijk ‘legitieme’ narcisme van de boreling teruggevoerd hebben, zo heeft Koestler de uitwerkingen van de ‘integrative tendency’ bij de mensen pogen te verklaren uit de verderwerking van het buitengewoon afhankelijk zijn van het kleine mensenkind van het feit dat anderen voor de bevrediging van zijn materiële behoeften moeten opkomen: “Het mensenkind is aan een langere periode van hulpeloosheid en totale afhankelijkheid van zijn opvoeders onderwor-

pen dan het jong van enige andere soort. Deze langdurige ervaring staat wellicht aan de basis van de bereidwilligheid waarmee volwassenen zich aan willekeurige vormen van gezag onderwerpen, zoals ze ook een verklaring kan geven voor de schijnbaar hypnotische ontvankelijkheid van de mens voor dogma's en zedelijke geboden – van zijn drang om *ergens bij te horen*, om zich te identificeren met een groep en met de overtuigingen die daar van kracht zijn". Maar anderzijds kan dergelijk verlangen om tot een kudde te behoren en de daaruit voortvloeiende bereidwilligheid om het gezag van een leider te erkennen ook bij dieren geobserveerd worden waarbij de totale hulpeloosheid veel minder lang duurt dan bij het menselijk kind. Anderzijds lijkt mij deze bereidwilligheid tot 'onderwerping' pas in een later tijdstip op te treden dan in de periode die hier als de periode van een aanvankelijk 'legitiem' narcisme van de pasgeborene aangeduid werd. En ten derde heeft Koestler verzuimd te verklaren hoe vanaf dit tijdstip de wegen van een onzinnig in stand gehouden narcisme en het inzicht in het meest eigen moreel belang dat aan het verlangen naar een zinvol leven beantwoordt, uit elkaar gaan.)

## § 8. De verhouding tot Kants moraal van de loutere goede wil

Het is noodzakelijk de hier geformuleerde stelling van een in ons verlangen naar een zinvol leven gelegen moreel belang te confronteren met de kantiaanse moraal van de loutere goede wil. En dit vooral omdat zowel de invoering van de vraag van de topica in Hoofdstuk een (§1) als ook de weergave van haar omvang in Hoofdstuk twee (§§ 2 en 7) het beste bij Kant konden aanknopen. Maar hoewel de stelling in onderhavig derde hoofdstuk (§ 1) bij Kant aansluit, werd ze toch in een scherpe tegenstelling tot zijn moraalfilosofie opgesteld. (Om er nog over te zwijgen dat ook reeds in Hoofdstuk een, in § 3, de betekenis van de voornaamste eis van de kantiaanse moraal, de eis tot onvoorwaardelijke waarachtigheid, in twijfel moest worden getrokken.)

Kant heeft juist in de reeds boven in § 1 vermelde (en ook reeds voorlopig besproken) opmerking in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zo scherp het onderscheid gemaakt tussen het ‘*praktische* belang bij (een) handeling’ en een ‘*pathologisch* belang bij het voorwerp van de handeling’ om de laatste – “daar namelijk de rede alleen de praktische (!?) regel aangeeft hoe in de behoefte van de neiging voorzien kan worden” – elke *morele* ja zelfs eigenlijk elke ‘praktische’ betekenis en kwaliteit te ontzeggen.

Nu werd ook hier niet zo maar elk ‘pathologisch belang’ (in de zin van Kant) met een ‘moreel’ belang gelijkgeschakeld (vgl. §§ 2 en 3) maar iets dergelijks ‘alleen’ in de inachtneming van de (materiële) behoeften en de daarmee verbonden ‘pathologische’ belangen *van anderen* in beschouwing genomen (zie §§ 5-7). Kant echter verklaarde zelfs uitdrukkelijk: “De morele waarde van de handeling ligt dus niet in het

effect dat ervan wordt verwacht, dus ook niet in een of ander handelingsprincipe dat zijn beweegreden aan dit verwachte effect moet ontlelen. Want al deze effecten (tevredenheid met zijn situatie, *ja zelfs bevordering van andermans geluk*) konden ook door andere oorzaken tot stand gebracht worden en ...” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 15; mijn cursivering). De “bevordering van andermans geluk” kan inderdaad zelfs *alleen maar* tot stand komen door het belang dat ik er bij heb, in het belang van mijn verlangen naar een zinvol leven, te begrijpen wat de anderen nodig hebben en wat in hun belang is, en in staat te zijn om hun behoeften te bevredigen of toch hun belangen ‘technisch’ en ‘politiek’ te behartigen.

Maar Kant gaat uit van het wel niet te betwisten inzicht: “Het is geheel en al onmogelijk om in de wereld en zelfs ook daarbuiten iets te bedenken dat zonder restrictie voor goed gehouden kan worden, behalve dan een *goede wil*” (BA 1, eerste zin van de ‘Grundlegung’ na de ‘Vorrede’). En zo’n wil moet, *mag* zelfs überhaupt, om ‘op zich’ voor ‘goed’ gehouden te kunnen worden, totaal niets teweegbrengen. “Een goede wil is niet goed door wat hij tot stand brengt of verricht, niet door zijn geschiktheid om een gesteld doel te bereiken, maar hij is enkel goed door het willen, dat wil zeggen: op zich” (BA 4).

Volgens de traditionele beschouwingwijze, die op een vooropgestelde vraagstelling alleen met een ja of een neen vermog te antwoorden, volgt hieruit de “volmaakte” tegenspraak van Kants begrip van moraal met het hier ingevoerde begrip van een moreel belang of van Kants morele begrippen en zijn eigen *Kritik der reinen Vernunft* met de hier ondernomen aanknopng van de vraag van de topica bij uitspraken van de kantiaanse ‘Kritik der reinen Vernunft’, en het strijdig zijn van het hier in de vraag van de topica gestelde ‘morele belang’ met de principes van de

kantiaanse moraal. Maar in een andere, zelf ook topische beschouwing blijkt deze ‘tegenspraak’ absoluut niet zo ‘volmaakt’ te zijn: beiderzijds betreft het toch dezelfde vraag, de vraag namelijk of in ‘moreel’ opzicht alleen aan een ‘op zich’ goede wil, onafhankelijk van zijn doeltreffendheid, dan wel aan een ‘alleen’ op ons verlangen naar een zinvol leven gefundeerd ‘moreel’ belang en de doeltreffendheid ervan de voorkeur gegeven moet worden.

Kant heeft wel de werkelijkheid van ons “pathologisch belang”, zoals hij het niet ten onrechte noemde, “ten behoeve van de neiging die altijd een *behoefte* aantoot” geenszins bestreden; en hij wilde zeker ook de deelname aan dergelijk “pathologisch belang” van anderen niet afkeuren of denigreren; hij wilde alleen beide ‘op neigingen’ gefundeerde belangen ‘morele’ kwaliteit ontzeggen.

Van mijn kant wil ik absoluut niet betwisten, maar integendeel beklemtonen, dat met het ‘idee van het goede’ (Plato), dat ‘zonder restrictie voor goed gehouden kan worden’, dit is, ‘op zich’, en niet tot iets, voor iets, goed genoemd kan worden, misschien ‘alleen een goede wil’ kan overeenstemmen. Juist daarom lijkt me de (‘morele’) fixatie op de eis van het ‘op zich goede’ (in tegenstelling tot het ‘kwade’) ten koste van de behartiging van datgene wat tot en voor iets goed is (in tegenstelling tot het ‘slechte’) verkeerd. Want misschien moet wel toegegeven worden dat als een goede wil *ontbreekt*, met niets dat ‘op zich’ ‘voor iets’ goed zou zijn, iets goeds aan te vangen is. Toch lijkt het me dan dat de louter goede wil morele kwaliteit ontzegd moet worden, daar zijn (door Kant verdedigde) aanspraak op ‘achting’ om ‘zonder restrictie voor goed gehouden te worden’ (zonder ‘geschiktheid om een gesteld doel te bereiken’) *narcistische* trekken vertoont. Is het geen narcisme als een goede wil enkel ter wille van zijn aanwezigheid, onafhankelijk van

elke 'geschiktheid' voor het bereiken van wat dan ook, op 'achting' (of zelfs 'liefde') als het enige 'dat zonder restrictie voor goed gehouden kan worden' aanspraak wil maken? Hoe wil hij überhaupt voor een 'goede' wil kunnen doorgaan als wat hij wil niet iets is dat voor iets goed is, en dus niet alleen nogmaals het 'op zich' goede van een 'goede wil' is? De louter goede wil lijkt alleen in zoverre 'op zich' reeds achting te mogen opeisen als (ook) hij het buitengewone menselijke vermogen tot ascese laat zien door zich, door middel van het begrip 'plicht' (Kants begrip dat hier geen nadere toelichting nodig heeft) van de louter "behoefte der neiging die altijd een (materiële) behoefte aantoonst", niets aan te trekken. Nu is dit menselijk vermogen tot ascese zonder twijfel goed vermits het ons in staat stelt de met onze eigen behoeften verbonden verreikende belangen te behartigen en ons ook in het belang van ons eigen verlangen naar een zinvol leven om de behoeften en belangen van anderen te bekommeren. Maar daardoor wordt het toch niet "op zich goed". Daarvoor kan het alleen doorgaan als men het, in zijn werkzaamheid als het meest eigen menselijk vermogen, voor de gehele en enige zin van ons menselijk leven opvat: als een wel niet meer uitsluitend individuele maar veeleer 'menselijke' narcistische zin. Een zo op verachting en verdringing van de eigen materiële behoeften en ermee verbonden belangen gefundeerd 'humanisme' kan ook alleen de verachting en verdringing van de materiële behoeften en ermee verbonden belangen van de anderen met zich mee brengen. Kants moraal geldt als 'streng' (maar misschien alleen omdat hij ongetwijfeld scherp weet te formuleren). Maar althans Marx en Engels hebben opgemerkt: "Kant stelde zich met de louter 'goede wil' tevreden, zelfs als hij zonder enig resultaat bleef en verplaatste de *verwezenlijking* van deze goede wil, de harmonie tussen de wil en de behoeften en driften van de individuen, in het *Jenseits*" (*Die deutsche Ideologie*, MEW 3, 177). Goede wil, vooral zonder

‘geschiktheid om een gesteld doel te bereiken’ is inderdaad ruim verspreid. Als (volgens Kant) het ‘op zich goede’ onderscheidt hij zich van alles wat enkel verhoudingsgewijs, wat enkel voor iets goed is, en hij staat dan tegenover het ‘op zich slechte’, dat wij ‘het kwade’ noemen, in onderscheid met alles wat alleen verhoudingsgewijs, alleen voor iets slecht is. Maar is niet, volgens Koestler (zie § 7), het werkelijke ‘kwaad’ veeleer ‘een statistische zeldzaamheid’, en zijn er niet in ieder geval ‘overall ter wereld’ veel meer gewoon ‘slechte’ dingen (slecht eten, slechte lucht, slechte werktuigen, slechte kennis)? Moet men een morele opvatting ‘streng’ noemen waarvoor het gehele omvattende gebied van het ‘alleen maar’ verhoudingsgewijs goede of slechte, van het tot iets goed en van het voor iets slecht zijn, als moreel ‘indifferent’, irrelevant, geldt?

Maar Kant heeft inderdaad de nog vandaag (minstens in onze streken) heersende ‘moraal’ in alle scherpste tot uitdrukking gebracht, hoewel ze zeker niet pas door hem (door de verspreiding van zijn geschriften) dominant is geworden. Ze heerst inderdaad reeds sedert lang. Ze kan op zijn minst teruggevoerd worden tot de christelijke ‘blijde boodschap’ (het ‘evangelie’) zoals men ze aantreft in de verkondiging van Jezus van Nazareth, die bijvoorbeeld de evangelist Mattheüs als volgt weergaf: “Iedere zonde en godslastering zal aan de mensen worden vergeven; en wie iets zegt tegen de Mensenzoon, hem zal het worden vergeven; maar wie iets zegt tegen de Heilige Geest, hem zal het niet vergeven worden, noch in deze wereld noch in de toekomstige” (Mattheüs 12, 31-32). Nog (of misschien ‘reeds’) in de 13<sup>de</sup> eeuw heeft de door de katholieke kerk heilig verklaarde (maar ook door Luther zeer gewaardeerde) Thomas van Aquino dit als volgt uitgelegd: iedere zonde uit onmacht (‘ex infirmitate’) zelfs tegen God de Vader, kan de mens vergeven worden, want hij alleen is de macht (‘poten-

tia'); ook iedere zonde uit onwetendheid ('ex ignorantia'), zelfs tegen Gods zoon, kan de mens vergeven worden, want hij alleen is de wijsheid ('sapientia'); alleen de zonde tegen de 'Heilige Geest' is zonder meer onvergeeflijk, de afwijzing ('contemptus') namelijk van de vergeving van de zonden ('remissio peccatorum') zelf, die juist door hem – als de goddelijke liefde ('caritas', maar ook 'amor') aan de mensen beloofd wordt (zie *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 78, a. 1 en 3, en II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 14, a.1). Met andere woorden volgens deze christelijke moraal moeten de mensen alle zonden vergeven worden die ze uit onvermogen of onwetendheid begaan, alleen die ene niet, als ze namelijk hun onoverwinnelijke onmacht en onwetendheid en hun hierdoor aangewezen zijn op de genade van Gods liefde niet willen erkennen.

Klaarblijkelijk is Kants moreel privilegiëren van de 'goede wil', geheel onafhankelijk van het feit wat die wil (overigens) voor goeds tot stand vermag te brengen, een weerspiegeling (en ook wel meer dan dat) van deze christelijke moraal. Nog vandaag, of zelfs vandaag meer dan ooit, beroepen zich al te veel mensen 'moreel' op hun onmacht, ja onzekerheid om wat dan ook te doen, op hun zeker aanwezige goede wil. Ik echter zou er graag voor opkomen minstens van de hand te wijzen ons zelf onze eigen onbekwaamheid en onwetendheid te vergeven, de bevrediging van de behoeften van anderen en het in acht nemen van hun daarmee verbonden belangen ter harte te nemen, ja het zelfs van de hand wijzen anderen al te gemakkelijk hun onmacht en onwetendheid te vergeven, zonder ze daarom direct te 'oordelen'; en veeleer onszelf voor onze onmacht en onwetendheid verantwoordelijk te voelen en ook anderen voor de hunne verantwoordelijk te maken.

(Toch is het volgende wellicht het geheim van het verbazingwekkend *succes* van het christendom: niet



een oorspronkelijke, overtuigende en duidelijke geloofsleer (de drievuldigheid van God, brood en wijn als lichaam en bloed van de verlosser, de verrijzenis der doden en het eeuwige leven), niet eens ook de verkondiging dat Gods geest liefde is, maar de hiermee gedane 'indirecte mededeling' (Kierkegaard) van de 'rechtvaardiging' van het onvoorwaardelijke liefdesverlangen van de mensen (zie §§ 5-7) door de verklaring dat het gebrek eraan het enig onvergeeflijke is.)

## § 9. Materiële behoeften en het belang bij de cultuur in het algemeen

Boven in § 3 werd opgemerkt dat alleen reeds uit onze *materiële* behoeften omvattende gebieden van belangen ontspringen die tot het bestand van een *cultuur* überhaupt behoren en absoluut niet alleen maar tot de zogenaamde ‘materiële cultuur’. Reeds het technische belang strekt zich uit tot het gebied van de belangen van een natuurwetenschap en van een daaraan ten grondslag liggende filosofie. Ons evenzeer met onze materiële behoeften verbonden politiek belang verwijst verder naar de gebieden van de belangen van krijgskunst, van recht, en ook reeds naar het gebied van de moraal en in het bijzonder naar het gebied van de kunst der uitdrukking, waartoe de ‘kunst’ (in de zin van de zogenaamde ‘schone kunsten’) onlosmakelijk behoort. De ondertussen ter sprake gebrachte ‘tweede’ fundamentele behoefte van de mensen, hun verlangen naar een zinvol leven en het daarmee verbonden moreel belang, voert ten gevolge van het daarmee verbonden technische en politieke belang nogmaals terug naar de voordien reeds genoemde gebieden en verwijst daar bovenuit, naast naar het interessegebied van de moraal zelf, ook nog naar het gebied van de religie en vooral naar het hermeneutische gebied van een ‘wetenschap van de mens’ en van de eraan ten grondslag liggende filosofie. Dat zou dan het totale gebied van het belang bij een cultuur kunnen uitmaken.

Maar verder: als ook ons – met ons verlangen naar een zinvol leven verbonden – moreel belang zich in de eerste plaats door *materiële* belangen moet laten bepalen, door de belangen van de *anderen* namelijk, en zelfs daar waar het het verlangen van de anderen naar een zinvol leven moet laten gelden en het ook alweer met het morele belang ook van anderen bij de

materiële behoefte van weer anderen rekening moet houden, loopt *alles*, dit is, alle belang bij een cultuur überhaupt, in al haar gebieden, op de noodzakelijke of gepaste doelmatige behartiging van de met de *materiële behoeften* van de mensen verbonden belangen uit.

Men zal wel met het oog hierop de kans niet laten voorbijgaan het hier ontworpen cultuurbegrip van ‘materialisme’ te beschuldigen. Maar zou men niet even goed of even slecht de vandaag gangbare ideeën van cultuur ervan kunnen beschuldigen aan het hier ontworpen begrip tegengesteld te zijn? De vandaag algemeen heersende idee is toch dat alle in het bijzonder ‘hogere’ cultuur uitgaat van de *vooropstelling* dat de materiële behoeften van de mensen reeds voorafgaandelijk in hoge mate gewaarborgd zijn; pas op deze ‘materiële grondslag’ kan dan als iets hogers alle ware cultuur oprijzen – vooral de cultuur van de ‘schone kunsten’, maar ook de cultuur van een schone filosofie en van schone wetenschappelijke theorieën, ja zelfs van een schone religie, bevrijd als ze dan zijn van elke noodzaak om zich nog om de gewone materiële behoeften van de mensen en hun daarmee verbonden belangen te bekommeren; een bevrijding die dan zelf als voor elke ware cultuur noodzakelijk beschouwd wordt. Dat is bijvoorbeeld ook Marx’ (volgens zijn eigen mening) ‘materialistisch’ cultuurbegrip (zoals nog in een ruimer kader in het vierde hoofdstuk, § 8, moet worden aangetoond). Om evenwel een van alle marxistische sympathie onverdachte getuige te dagvaarden – Nietzsche: “Hebben we dat voor de toekomst onafwendbare economische totaalbeheer van de aarde eenmaal bereikt, dan *kan* de mensheid als machinerie in dienst daarvan haar meest optimale bestemming vinden: ... Tegenover deze kleinering en aanpassing van de mens aan een gespecialiseerde nuttigheid moet een omgekeerde beweging staan – de verwekking van de *synthetische*, de *som*

*opmakende, de rechtvaardigende mens, voor wie deze machinalisering van de mensheid bestaansvoorwaarde vooraf is, als een onderstel waarop hij zijn hogere vorm van zijn kan uitdenken ...*”. “Niet alleen een herenras, waarvan de enige taak erin zou bestaan om te regeren, maar een ras met een *eigen levenssfeer*, met een overschot aan kracht ten behoeve van schoonheid, dapperheid, cultuur, manieren tot op het hoogst geestelijke niveau; een *ja-zeggend* ras dat zichzelf elke grote luxe kan permitteren ... sterk genoeg om de tirannie van de deugdimperatief niet nodig te hebben, rijk genoeg om de spaarzaamheid en pedanterie niet nodig te hebben, voorbij goed en kwaad; een broeikas voor wonderlijke en uitgelezen planten” (*Werke*, ed. Colli-Montinari, VIII-2, blz. 128-129 en blz. 90<sup>17</sup>). Is dat niet als het ware de geheimtaal van de vandaag gangbare (en zich ondertussen voor ‘postmodern’ uitgevende) idee van cultuur?

Wat heet hier ‘materialisme’? De voorstelling dat de grondslag van alle cultuur het veilig stellen van de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen en de behartiging van hun daarmee verbonden belangen (met welke middelen?) is, zodat de cultuur zich daarvan ontslagen kan voelen en daarboven uit kan rijzen? Of de hier verdedigde stelling dat cultuur, inclusief haar ‘hoogste’ uitingen, onontbeerlijk is om ook maar de bevrediging van onze ‘elementairste’ materiële behoeften mogelijk te maken; en dat zelfs nog daar waar haar bevordering in het belang van ons verlangen naar een zinvol leven gelegen is, ze in waarheid alleen onontbeerlijk is voor ons vermogen om in overeenstemming met het moreel belang dat met dit verlangen verbonden is, voor de materiële behoeften en de daarmee verbonden belangen van anderen op te komen?

---

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Nagelaten fragmenten*, [deel 6], herfst 1885, herfst 1887, 9 [153] (105), 10 [17] (150).

Wel denkt men dat de waarde en de waardigheid van de cultuur een ontwaarding zouden ondergaan als, zoals hier, hun onontbeerlijke dienstbaarheid voor een mogelijke bevrediging van de materiële behoeften van de mensen door de behartiging van hun daarmee verbonden technische en politieke, morele en hermeneutische belangen op de voorgrond geplaatst wordt. Ondergaan evenwel de waarde en de waardigheid van de cultuur niet veeleer een devaluatie als ze eigenlijk als ‘in de grond’ overbodige luxe en als loutere stof voor het tijdverdrijf van een van alle materiële nood bevrijde (klasse van) mensen beschouwd wordt – zoals ze toch beoordeeld wordt door barbaarse cultuurverachters en helaas ook door de – dankzij het gevestigde onderwijssysteem – ongecultiveerde meerderheid van de proletariërs? (Het heersende onderwijssysteem beantwoordt trouwens zelf aan de idee van een ter wille van zichzelf nutteloze cultuur).

Wie, ook als hij aanhanger is van de traditionele idee van de ‘zin’ van de cultuur, dieper over de zaak nadenkt, zal zich misschien verwaardigen toe te geven dat cultuur *ook wel* noodzakelijk, onontbeerlijk, is in dienst van de bevrediging van de materiële behoeften, maar hij zal wellicht de vraag staande houden of ze *alleen maar* in haar dienst staat en kan staan. Maar hier werd enkel gesteld dat ze in de dienst van de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen moet staan door de ermee verbonden *belangen* te behartigen; belangen die niet kunnen worden ‘afgeleid’ van deze hoe dan ook aan het eigen lijf gevoelde of door anderen ‘nagevoelde’ behoeften, maar ‘rationele’ overweging vereisen en daar ook toegankelijk voor zijn. Zo brengt het met onze materiële behoeften verbonden technisch belang met zich mee dat wij bij (een zekere mate van) ‘objectieve’ natuurkunde belang hebben; en impliceert ons politieke belang dat wij bij (een zekere mate van) ‘objectieve’ kennis van

de mogelijke (voornamelijk talige) uitdrukking belang hebben. *Ter wille van* onze behoefte moet ons belang zich ook op 'dingen' richten die *onafhankelijk* van onze ondervonden behoeften zijn wat ze zijn en zoals ze zijn. Overal staat ons cultureel belang 'alleen' via deze *omweg* in dienst van de bevrediging van onze materiële behoeften zoals ook van de vervulling van ons verlangen naar een zinvol leven waarmee zich het belang verbindt dat we hebben bij de materiële behoeften van de anderen. Dat dergelijke omwegen bijna altijd de kortste wegen zijn om tot de bevrediging van onze behoeften en tot de vervulling van ons verlangen te komen, betekent evenwel niet dat de grootst mogelijke omweg van die aard tot het ideaal van een cultuur verheven moet worden.

Waar het hierbij echt om gaat, moet in het volgende vierde hoofdstuk vanuit een ander perspectief grondiger ter sprake gebracht worden. Ondertussen kan men toch argwanend de vraag stellen of niet de bewering dat de cultuur voor niets moet, zelfs voor niets mag dienstig zijn, alleen maar de verdediging van een cultuur dient die inderdaad voor helemaal niets meer dienstig is.

## § 10. Het onderscheid tussen behoeften en belangen als de grondslag van het antwoord op de vraag van de topica

Het project van de eerste twee hoofdstukken van deze verhandeling dat de fundering van een antwoord op de vraag van de topica beoogt, beantwoordt zelf aan een *hermeneutisch* belang. Op de verbondenheid van dit hermeneutisch belang met onze *morele* belangen en de verbondenheid van dit laatste met ons verlangen naar een zinvol leven werd boven (in § 7) gewezen. Dit verlangen vereist, in zijn moreel belang, de kunst van het *begrijpen* van de – meestal onhandig uitgedrukte – behoeften en belangen *van de anderen*. Dergelijk hermeneutisch belang moet echter reeds de uitdrukking van onze *eigen* uiteenlopende behoeften en belangen betreffen en dus ook aan ons *politiek* belang beantwoorden (overeenkomstig § 3). Deze verhandeling over een ‘hermeneutiek van de facticiteit’ (onder die titel vatte Heidegger de voorstudies van zijn hoofdwerk samen) zou dus zowel aan ons moreel belang, dat in ons verlangen naar een zinvol leven geworteld is, als aan ons politiek belang, dat niet minder dan ons technisch belang in onze materiele behoeften geworteld is, moeten beantwoorden. (Dat is, zoals uiteindelijk in het vierde hoofdstuk zal blijken, de enige zin van alle ‘filosofie’).

We ‘hebben’ dergelijke *poging* om te *begrijpen* ‘nodig’ – of beter: we hebben alle *belang* bij dergelijke poging, daar niemand van ons zonder meer *weet*, en evenmin bij een andere zonder meer te weten komt, of de zaak, de vraag, het ‘thema’ die iemand bezighouden, aan een werkelijk ondervonden behoefte of alleen maar aan een voorgesteld – ingezien of vermeend – belang beantwoorden; en als ze enkel aan een belang beantwoorden, of dit van technische, ‘zuiver’ wetenschappelijke of van filosofische, politieke, reto-

rische, morele of hermeneutische aard is; en als het belang ook uit een werkelijk ondervonden behoefte ontsprongen is, of deze een materiële behoefte of 'alleen' het ondervonden verlangen naar een zinvol leven is. Zo kan men bijvoorbeeld het bezit van een auto – vermeend – als een materiële behoefte ondervinden terwijl wellicht het belang van een ten grondslag liggende andere materiële behoefte aan de basis ligt, misschien alleen het – vermeende – belang bij het verlangen naar een zinvol leven voorgesteld als een leven dat niet achterblijft bij de 'moderne normaliteit', bij het actueel gebruikelijke; of zelfs als iets dat verwondering en bewondering, ja achting en liefde opwekt door het volume en de snelheid van het voertuig waarin en waarmee men zich verplaatst.

De reden van de vermelde onwetendheid aangaande onze uiteenlopende behoeften en belangen – en ons daaruit voortkomend hermeneutische belang – is dat onze beide zelfs aan elkaar tegengestelde en toch op elkaar aangewezen fundamentele behoeften (op elkaar aangewezen omdat de behartiging van onze met onze materiële behoeften verbonden belangen op ons vermogen tot ascese, dus op ons verlangen naar een zinvol leven aangewezen is en met dit laatste het belang, de deelname aan de materiële behoefte van anderen, verbonden is) en onze met beide verbonden uiteenlopende belangen 'concreet' steeds met elkaar 'vergroeid' zijn ('vergroeid' in een letterlijke vertaling van het Latijnse 'concretum'). Zo uit zich zelfs de materiële behoefte, die gewoon honger heet, 'concreet' als een verlangen naar brood, ja naar witbrood of zwartbrood, of naar rijst of aardappelen; wat als verlangen van een hongerlijdende alleen maar kan verklaard worden uit het verlangen, zelfs nog van een hongerige, naar wat – in zijn ogen – alleen een zinvol leven kan zijn, het mee leven met de gewoonten van de samenleving waartoe hij wenst te behoren. Zo ook vereenzelvigen zich – in het bewustzijn van de men-



sen – zowel hun materiële behoeften als hun verlangen naar een zinvol leven met bepaalde (er zeker mee verbonden) belangen: materiële behoeften, zoals gezegd, met het belang bij bepaalde voedingsmiddelen, maar ook het verlangen naar een zinvol leven met specifieke morele belangen (bijvoorbeeld bij het nakomen van de geboden van verschillende religies).

Ten aanzien van de vragen die rijzen bij deze ‘concrete’ verhoudingen ‘blijft’ de in dit hoofdstuk ondernomen verklaring en ontwarring van de menselijke behoeften en de ermee verbonden belangen ‘abstract’; dit is, ze neemt in gedachten uit elkaar wat in de ‘concrete’ werkelijkheid nauwelijks onderscheiden kan worden. Ze kan deze ‘concrete’ vragen niet beantwoorden, ze kan echter – of alleen maar – een leidraad voor hun beantwoording aanreiken: de uitnodiging aan iedereen om zichzelf en anderen voor de vraag te plaatsen aan *welke* behoefte of aan *welk* belang de ‘dingen’, de zaken, de vragen beantwoorden waarmee men zich bezighoudt, en indien enkel met een voorgesteld belang, met *welke* werkelijk onderzonden behoefte of verlangen dit belang verbonden is en of het daarmee echt overeenstemt. Pas de beantwoording van *deze* vraag, die ieder tot zichzelf richt of die hem door anderen gesteld wordt, kan ook het antwoord op de vraag van de topica zijn. De hier ondernomen fundering van een antwoord op de vraag van de topica kon er alleen in bestaan, door een analyse zoals die zo pas nog eens samengevat werd, de vraag te verduidelijken die ieder zichzelf en anderen te stellen heeft.

Men moet hier echter ook het volgende in overweging nemen: wat een mens van een ander mens *onderscheidt*, is tenslotte toch niet zijn uiterlijk, zijn geslacht, zijn leeftijd, zijn herkomst, maar alleen die dingen, die zaken, die vragen die hem (of haar) vooral of ook terloops interesseren en bezighouden en de

hem (of haar) bij deze belangen voornamelijk bepalende behoeften. En een mens *ontmoeten* – grondslag van alle menselijke samenleven en van alle politieke en morele omgang – kan ook alleen maar in het contact bestaan met de dingen, de zaken, de vragen die een mens bezighouden en in het begrijpen van de behoeften en belangen die hem bij deze bezigheid bepalen. De fundering van een antwoord op de vraag van de topica verwijst ons naar de grond van alle menselijke verhoudingen, inclusief, zoals we benadrukt hebben, de verhoudingen tot een onmenselijke natuur en tot alle menselijke cultuur.

## **VIERDE HOOFDSTUK**

### **DE DIEPGANG VAN DE VRAAG VAN DE TOPICA**



## § 1. De volledige omvang van de vraag van de topica

Alles wat tot hiertoe gezegd werd, zou de indruk kunnen wekken dat de vraag van de topica tot dusver gewoon over het hoofd werd gezien, of werd miskend, misschien zelfs krampachtig werd verdrongen of in ieder geval werd verwaarloosd; in het bijzonder in het moderne wetenschapsbedrijf maar ook in alle ons overgeleverde filosofie, tot misschien aan Kant en Husserl (zie boven tweede hoofdstuk); en dat dit het voornaamste punt van een kritiek van het denken tot nu toe over de vraag van de waarheid zou moeten worden. Maar dat is niet zo. Veeleer heeft de beperking tot de eis van logische waarheid en daarmee de afwijzing van elke vraag van de topica, en verder de uitbreiding van de eis van logische waarheid tot willekeurige objecten, en daarmee ook de beperking van alle belangen tot objecten die zich tot een ondubbelzinnige beoordeling op basis van logische waarheid lenen, zelf een weloverwogen fundering gekregen; en wel – een van haar kant *topische* fundering van deze *thematiek* in ons meest eigen *belang*, in overeenstemming met onze materiële behoeften of toch met ons verlangen naar een zinvol leven, of zelfs met beide.

Zo stelde Descartes in de eerste van zijn *Regulae ad directionem ingenii* ('Richtlijnen – voor de toepassing – van het aangeboren vermogen'): "Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia" – "Doel van al onze studies (of 'inspanningen' überhaupt) moet zijn ons aangeboren vermogen te richten op het voortbrengen van solide en ware oordelen over alles wat wij aantreffen". Vooreerst is deze eerste richtlijn klaarblijkelijk zelf reeds topisch, namelijk een uitspraak over wat überhaupt het thema, het object van al

onze studies of inspanningen moet zijn. Weliswaar blijft dit thema juist totaal onbepaald, veelmeer moet alles en nog wat – ‘alles wat we aantreffen’ – thema zijn; waarmee meteen elke vraag van de topica wordt afgewezen. En toch *is* deze grondregel een antwoord op de vraag van de topica, de vraag met welke zaken, thema's, met welke vragen we ons moeten inlaten; het eenvoudige antwoord namelijk: met zonder onderscheid alles, met het enige doel ‘over alles wat wij aantreffen solide en – in de zin van de logische waarheid – ware oordelen voort te brengen’. De vraag van de topica wordt *beantwoord* – met haar *afwijzing*, en *vervangen* door de uitsluitende eis ‘solide en ware oordelen’ van logische waarheid (‘uitsluitend’ in die zin dat ‘meer’, namelijk een verantwoording van het thema, niet gevraagd wordt; *niet* ‘uitsluitend’ in zoverre niets van ‘alles wat wij aantreffen’ uitgesloten wordt van de eis tot logische waarheid).

Dat dit inderdaad bij de formulering van zijn eerste richtlijn Descartes' mening was, wordt bevestigd door zijn tweede regel: “Circa illa tantum obiecta oportet versari, ad quorum certam et indubitata cognitionem nostra ingenia videntur sufficere” – “Men moet zich alleen met zulke objecten bezighouden waarvan onze aangeboren vermogens zekere en onbetwifelbare kennis lijken te kunnen verkrijgen”. Klaarblijkelijk is ook deze tweede regel een topische regel, een uitspraak over ‘de objecten waarmee men zich – uitsluitend – moet bezighouden’. Weliswaar: verrassend, maar toch heel consequent, wordt door deze tweede regel de (schijnbaar) *onbepaalde* themabepaling van de eerste regel (alles wat we aantreffen”) scherp *beperkt* – tot alleen zulke objecten die zich (voor ons) lenen tot ‘zekere en onbetwifelbare kennis’, dus (volgens de eerste regel) tot het “voortbrengen van solide en ware oordelen”. Dus luidt Descartes' antwoord op de vraag van de topica preciezer: ‘alles’ kan en moet thema zijn, als het evenwel tot een op basis

van logische waarheid beslist (onbetwifelbaar) oordeel gebracht kan worden. De vraag van de topica wordt tegelijk beantwoord en verdrongen door het feit dat de mogelijkheid tot besliste logische waarheid zelf verheven wordt tot het enige criterium van de – voor de rest totaal onbepaalde – ‘zaken’ en ‘vragen’ waarmee we ons zouden moeten inlaten.

Pas met deze beide grondregels heeft Descartes de fundering gelegd voor de beslissing voor of tegen de Aristotelische en de Galileïsche beschrijving van de valbeweging (van de boven in § 1 van het tweede hoofdstuk uiteengezette maar niet besliste vraag); en wel ten gunste van Galilei's wet van de vrije val die het paradigma van de moderne wetenschap zal worden en tegelijk ten gunste van de moderne en tegen de antieke ‘fysica’ überhaupt. Want Aristoteles heeft alleen gepoogd valbewegingen en andere natuurverschijnselen te beschrijven en te verklaren zoals ze zich nu eenmaal in onze leefwereld voordoen, onafhankelijk, wel niet van de vraag van de ‘waarheid’ (als overeenstemming van de uitspraak met deze natuurlijke verschijnselen), maar toch onafhankelijk van de ‘soliditeit’ van de oordelen en van de ‘zekerheid’ en ‘twijfelloosheid’ (van de ondubbelzinnige ‘beslisbaarheid’) van de uitgesproken kennis. Galilei daarentegen verkoos zich alleen over verschijnselen uit te spreken (ook al zijn het verschijnselen, zoals een valbeweging in het luchtledige, die op deze aarde nauwelijks voorkomen) ‘waarvan onze aangeboren vermogens zekere en onbetwifelbare kennis lijken te kunnen verkrijgen’, in het belang van het ‘voortbrengen van solide - onbetwifelbaar besliste – en – in de zin van de logische waarheid – ware oordelen (in mathematisch exacte en ondubbelzinnig verifieerbare formuleringen).

Toch hangt de ‘juistheid’ van de cartesiaans gefundeerde beslissing ten gunste van de moderne Galile-

ische natuurwetenschap af van de *topische waarheid*, van de *topische fundering* van deze grondregels (van hun gefundeerd zijn in onze 'ware' *belangen*, in overeenstemming met onze werkelijke behoeften), en deze grondregels waren zelf 'richtlijnen' van topische aard, ook al liepen ze uit op de afwijzing van elke topische vraag. En inderdaad heeft Descartes het op zich genomen om ook nog dergelijke topische fundering van zijn beslissende grondregels in ons *belang* – voornamelijk beantwoordend aan onze *materiële* behoeften – te leveren. We moeten in wat volgt uiteenzetten dat en hoe hij zich hierbij – in overeenstemming met de paradox van een topica die elke topische vraag afwijst – beriep op het met onze materiële behoeften verbonden belang dat wij hebben bij een interessante wetenschap (§ 2).

Met deze grondgedachten van een juist op onze materiële behoeften gefundeerd belang bij een belangeloosheid was Descartes echter absoluut geen Einzelgänger. Zo heeft ook Adam Smith, de grondlegger van de moderne 'liberale' economie, gemeend dat de materiële welvaart van alle leden van de maatschappij alleen maar gefundeerd kan worden op de onverschilligheid van de 'ondernemers' voor het algemeen welzijn, dat hun enig belang er veelmeer in bestaat in hun persoon het specifieke menselijke vermogen, dit van de ascese, te realiseren en te laten gelden (§ 3).

Beide motieven evenwel, zowel het cartesische van het (zelfs in onze materiële behoeften gefundeerde) belang bij een interessante wetenschap als ook het door Adam Smith beklemtoonde motief van de realisering van ons meest eigen menselijke vermogen tot ascese, gaan, hoe modern ze ook nog steeds zijn, op een antieke oorsprong terug, op de klassieke Griekse filosofie namelijk. Zo heeft reeds Aristoteles in alle duidelijkheid het ideaal van een 'zuiver theoretisch' weten, dit is, van een (willen) weten enkel en alleen



ter wille van het weten, zelf uitgesproken; en hij heeft het uitdrukkelijk gefundeerd op het belang van de mens om zijn meest eigen vermogen – dus dit van de ascese – te verwerklijken.

Bijgevolg was *daadwerkelijk* de weerstand tegen de vraag van de topica in de fundering van de moderne wetenschap, in het belang van een belangeloos weten, was de beklemtoning van het belang dat alle leden van de maatschappij hebben bij ‘ondernemers’ die zich op geen enkele wijze door interesse voor het algemeen welzijn en zelfs niet eens door hun materieel eigenbelang lieten leiden, in de fundering van de moderne economie, en was zelfs reeds de antieke fundering van het ideaal van een zuiver ‘theoretisch’ weten op het belang van de verwerklijking van het meest eigen vermogen – in de zin van een specifiek antwoord – op de vraag van de topica gericht; op een specifiek antwoord, dat namelijk deze vraag juist afwijst. Was dat ook *noodzakelijk*? Of bestond er en bestaat er toch een thema dat zich aan ons, los van de behoefte aan een topische fundering op een bijzonder belang, *als van zelf* opdringt en van ons een ‘zuiver theoretische houding’ verlangt: de ‘natuur’ namelijk of de onwrikbare ‘natuur der dingen’? We zullen moeten aantonen dat dergelijke ‘natuur’ of ‘natuur der dingen’ zich pas *op basis van* een theoretisch ‘gedrag’ opdringt (§ 5).

Of dringt zich misschien wel niet een bepaald noodzakelijk alles beheersend thema, de ‘natuur’ of de ‘natuur der dingen’ als van zelf aan ons op, maar toch de eis tot logische waarheid zelf? We zullen moeten aantonen dat ook deze eis zelf zich steeds door de blik op een ‘ontologische differentie’ laat leiden, die niet betwist kan worden, maar die van haar kant pas in een ‘zuiver theoretische’ instelling, op grond van een specifiek belang, aan het daglicht treedt (§ 6).

Zo hebben dan ook nog in de negentiende eeuw Hegel en Marx nog maar eens het belang bij zuiver theoretisch weten en belangeloos handelen in het algemeen gefundeerd op antiek-aristotelische en modern-cartesiaanse (en door Adam Smith samengevatte) motieven. Hegel die klaarblijkelijk de definitie van de logische waarheid als ‘de absolute idee’ zonder meer beschouwde, beriep zich hiervoor uitdrukkelijk op Aristoteles’ beschrijving van het ideaal van zuiver theoretisch weten; evenals op het feit “dat datgene waardoor de mens zich van het dier onderscheidt, het denken is” (§ 7). En niet anders dan Descartes en Smith verwachtte Marx van de moderne wetenschap vooral de zekerheid van de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen, die hij ongetwijfeld – dan alweer goed aristotelisch-hegeliaans denkend – ‘enkel’ als de absoluut noodzakelijke voorwaarde voor de aanvang van het eigenlijke mens-zijn beschouwde (§ 8).

Pas na de uitvoering van het hier aangekondigde kan de *volledige* omvang van de vraag van de topica blijken. Het bovenstaande tweede hoofdstuk gaf reeds aan dat topische vragen zich niet alleen in (vermeend) loutere grensgebieden van de hedendaagse cultuur stellen (in de moraal en in het recht, in verband met publiciteit en informatie, bij interpretaties en discussies), zoals in het eerste hoofdstuk weergegeven, maar ook in het rationele kerngebied ervan, de moderne natuurwetenschap, en zo ook in de hun voorbeeld (‘paradigma’) navolgende moderne wetenschappen van de mens. Wanneer dan tenslotte blijkt dat zelfs nog de principiële *afwijzing* van elke vraag van de topica ten gunste van de uitsluitende eis tot logische waarheid geen andere fundering vermocht te vinden (noch zou kunnen vinden) dan een *topische* fundering – onze (vermeend) ware belangen beantwoordend aan onze werkelijk ondervonden behoeften – dan blijkt de vraag van de topica als het ware ‘alomvattend’ te zijn.

Anderzijds echter blijkt daaruit ook wat ik de 'diepgang' van de vraag van de topica heb willen noemen: dat namelijk de stelling dat de topische vraag de voorrang heeft op elke bekommernis om logische waarheid op geen enkele wijze logisch te bewijzen is, maar *zelf* naar een vraag van de topica, naar de vraag van onze ware belangen terugvoert: het is de vraag *of* inderdaad de afwijzing van de vraag van de topica in ons belang gelegen is (of was). Anders gezegd, de stelling van de voorrang van de vraag van de topica kan alleen gefundeerd worden door haar *beantwoording* in een 'kritiek der grondslagen van onze tijd'; een kritiek die van zijn kant niet minder behoefte heeft aan de 'fundering van een antwoord op de vraag van de topica' (§ 9).

Tenslotte moet nog het volgende gezegd worden: 'op zich' is de vraag van de topica zelf eigenlijk niet interessant. De vraag is of het 'relevant' is haar op de voorgrond te plaatsen, of ze belangrijk is voor onze ware belangen, voor belangen die beantwoorden aan onze aan het eigen lijf ondervonden materiële behoeften en ons niet minder aan het eigen lijf ondervonden verlangen naar een zinvol leven (§ 10).

## § 2. Descartes' topische fundering van de moderne wetenschap

De eerste van de door Descartes in zijn *Regulae ad directionem ingenii* opgestelde regels luidde, zoals daar straks aangehaald: “Doel van al onze studies (of ‘inspanningen’ in het algemeen) moet zijn ons aangeboren vermogen te richten op het voortbrengen van solide en ware oordelen over alles wat wij aantreffen”. Voor het hedendaagse gewone verstand moet dit de evidentie zelf zijn: zonder uitzondering moet alles en nog wat “doorvorst” worden en het doel kan geen ander zijn dan over dit alles (wetenschappelijk) solide, correcte uitspraken te maken. Descartes' fundering van deze regel maakt echter tegelijk duidelijk dat hij geenszins zonder meer evident is, niet eens voor de “vorser” zelf.

De fundering ervan gebeurt in twee stappen: Voorerst is de regel ontsprongen aan het feit dat het in vragen die het weten betreffen niet zozeer om de verschillende zaken gaat die object van het weten zijn of kunnen worden maar op de eerste plaats *om het weten zelf*. In een tweede stap geeft Descartes dan de reden aan waarom het zich met weten bezighouden enkel en alleen ter wille van het weten zelf en zonder welk ander doel ook, in elk opzicht in ons meest eigen *belang* is.

Bij de eerste stap: Ligt het niet voor de hand de vraag te stellen waarom wij ons met *alles en nog wat* “dat wij aantreffen” (wetenschappelijk) zouden moeten bezighouden, en niet met ‘het wezenlijke’ of met zaken waarover we best meer te weten komen? En waarom ons doel zou zijn ‘solide en ware oordelen te vellen’? Waarom niet veelmeer enerzijds ons door passend inzicht in de zaak in staat stellen doelmatig te handelen, maar toch anderzijds ontoereikend weten

niet versmaden als blijkt dat het het beste is dat we nu eenmaal betreffende een belangrijke zaak kunnen verkrijgen – in plaats van ons te beijveren kennis van het irrelevante op te doen enkel en alleen omdat het meer kenbaar is dan het ‘wezenlijke’? Descartes stelt deze vragen niet (niet uitdrukkelijk) maar hij beantwoordt ze:

“Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subiectis applicata, nec maiorem ab iis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere: neque enim nos unius veritatis cognitio, veluti unius artis usus, ab alterius inventione dimovet, sed potius iuvat. Et profecto mirum mihi videtur, plerosque hominum plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similimque disciplinarum obiecta diligentissime perscrutari, atque interim fere nullius de bona mente, sive de hac universali Sapientia, cogitare, cum tamen alia omnia non tam propter se, quam quia ad hanc aliquid conferunt, sint aestimanda” – “Want daar alle wetenschappen niets anders zijn dan de menselijke wijsheid die altijd een en dezelfde blijft, op hoeveel verschillende objecten ze ook toegepast wordt, en geen grotere verscheidenheid eraan ontleent dan het zonlicht aan de menigvuldigheid van de dingen die het belicht, is het misplaatst ons vermogen welke beperkingen ook op te leggen; want de kennis van een waarheid verhindert ons niet, zoals de praktijk van een kunst, een andere te ontdekken, maar helpt ons veeleer daarbij. En bijgevolg lijkt het me verwonderlijk dat zoveel mensen met de grootste ijver de eigenschappen van de planten, de bewegingen van de hemellichamen, de omzettingen van de metalen en andere studieobjecten van die soort doorvorsen, maar dat daarbij haast niemand denkt aan het gezonde verstand of aan de universele wijsheid, terwijl toch al het andere niet ter wil-

le van zichzelf gewaardeerd moet worden maar alleen omdat het iets tot deze wijsheid bijdraagt”. Niet ‘op zich’ is ‘alles wat we aantreffen’ van belang (de eigenschappen van de planten, de bewegingen van de hemellichamen, de omzettingen van de metalen en al dergelijks dat we te weten komen), het is (wetenschappelijk) alleen van belang voor zover we erdoor in staat gesteld worden door zekere en juiste oordelen onze universele menselijke wijsheid uit te breiden.

Met deze eerste stap van de fundering van de eerste regel is eigenlijk ook reeds de tweede regel gefundeerd (waarvan de toelichting die volgt inderdaad enkel nog toelichting, geen verdere fundering, is): “Men moet zich alleen met zulke objecten bezighouden waarvan onze aangeboren vermogens zekere en onbetwifelbare kennis lijken te kunnen verkrijgen”. Het vermogen of de mogelijkheid “van zekere en onbetwifelbare kennis” (van de ‘beslisbaarheid’), dit is, van (wetenschappelijk) solide en juiste beoordeling (van logische waarheid) wordt zelf het criterium van de “selectie” van *de* objecten die van belang zijn om er zich mee bezig te houden.

Maar lijkt dat niet – letterlijk – gek? Niet de objecten die van belang zijn, niet ons belang bij objecten die ons ‘wezenlijk’ aangaan, moeten bepalen wat wij – naar mogelijkheid – als juist en goed gefundeerd moeten pogen te beoordelen (in logische waarheid) maar de (zelfs in eerste instantie genoemde) zekere en juiste beoordeelbaarheid, de zekere en onbetwifelbare kenbaarheid van de objecten, hun geschiktheid voor logische waarheid moet bepalen waarmee we ons bezig te houden hebben (de topische waarheid). Alweer stelt Descartes de in deze opmerking impliciete vraag niet (niet uitdrukkelijk), maar toch beantwoordt hij ze:

Bij de tweede stap: “Ac proinde non immerite hanc regulam primam omnium proponimus, quia nihil prius a recta quaerendae veritatis via nos abducit, quam si non ad hanc finem generalem, sed ad aliquos particulares studia dirigamus. Non de perversis loquor et damnandis; ut sint inanis gloria, vel lucrum turpe ... Sed de honestis etiam intelligo et landandis, quia ab his decipimur saepe subtilius; ut si quaeramus scientias utiles ad vitae commoda, vel ad illam voluptatem, quae in veri contemplatione reperitur ... Hos enim scientiarum fructus legitimos possumus quidem expectare; sed si de illis inter studendum cogitemus, saepe efficiunt, ut multa, quae ad aliarum rerum cognitionem necessaria sunt, vel quia prima fronte parum utilia, vel quia parum curiosa videbuntur omittamus” – “En we stellen deze regel niet voor niets als de eerste voor omdat niets ons gemakkelijker van het rechte pad van het zoeken naar waarheid kan verwijderen dan de oriëntering van onze studies op een of ander bijzonder doel in plaats van op het algemene doel. Ik spreek niet eens van immorele of laakbare doeleinden, zoals ijdele roem en het najagen van schandelijk profijt ... maar ik heb ook de eervolle en lovenswaardige op het oog, daar we vaak op subtielere wijze door hen bedrogen worden dan door de eerstgenoemde; zoals wanneer we kennis zoeken die van nut is voor het comfort van het leven of voor het plezier dat we in de beschouwing van het ware vinden ... Want ook al mogen we deze legitieme vruchten van de wetenschap verwachten, als we evenwel in onze studies op deze resultaten uit zijn, doen zij ons vaak aan veel voorbijzien dat voor de kennis van andere dingen noodzakelijk is, terwijl het er op het eerste gezicht ofwel weinig nuttig ofwel weinig interessant (‘merkwaardig’) uitziet”.

Descartes' beide – uit zichzelf reeds topische – grondregels zijn dus per slot van rekening topisch gefundeerd op ons belang bij de legitieme vruchten

die de wetenschappen kunnen voortbrengen: nuttige dingen voor het comfort van het leven en het geluk dat de beschouwing van de waarheid biedt. *Want*, zo luidt de *funderende* stelling, alleen dan mogen we hopen deze legitieme vruchten van de wetenschappen te plukken als we bij het beoefenen van de wetenschap er absoluut niet naar uitkijken. (We mogen niet eens al te zeer op de ‘beschouwing van het ware’ uit zijn!). *Ter wille van* ons belang bij de vruchten van de wetenschap mogen we alleen weten ter wille van het weten zoeken te bevorderen; waaruit dan de beide regels voortvloeien. De zelf topische fundering van de absolute voorrang van de logische op elke topische waarheid steunt op de stelling van wat ons voornaamste belang is – de belangeloosheid.

Is ook deze stelling nog *gefundeerd*? Misschien ‘a priori’? Toch wel niet; ze kan zelfs contradictorisch lijken. ‘A posteriori’ echter, zo zullen vele van onze tijdgenoten menen, is Descartes’ belofte inmiddels rijkelijk werkelijk geworden: Het natuurwetenschappelijk grondlagenonderzoek, absoluut niet bekommerd om zijn nut voor het comfort van het leven, heeft tot dit laatste naar het schijnt meer bijgedragen dan de meeste al te doelgerichte inspanningen van andere aard. (En daar tegen ingaan zou vermoedelijk op de vraag neerkomen: tegen welke prijs?)

Descartes heeft zijn reeds in 1628 opgetekende *Regulae ad directionem ingenii* niet gepubliceerd, in de plaats ervan in 1637 zijn *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Hier heeft hij het belang dat hij de (in ontwikkeling zijnde) wetenschap toeschreef veel grandiozer, om niet te zeggen veel aanmatigender tot uitdrukking gebracht dan in het nog bescheiden betoog (van de ‘Regulae’) over ‘wetenschappen die nuttig zijn voor het comfort van het leven’: “Zodra ik enkele algemene begrippen verworven heb betreffende de



fysica en ... ik opgemerkt heb tot waar ze kunnen leiden en hoezeer ze verschillen van de principes waarvan men tot dusver gebruik gemaakt heeft, ... hebben ze me doen inzien dat het mogelijk is tot zeer voor het leven nuttige kennis te komen en dat men er een praktijk kan door vinden waardoor, wanneer we een even duidelijke kennis van de krachten en de werkingen van het vuur, het water, de lucht, de sterren, de hemel en alle andere lichamen die ons omgeven zouden hebben als we hebben van de verschillende bekwaamheden van onze ambachtslui, we ze op dezelfde wijze zouden kunnen gebruiken voor allerlei zaken waarvoor ze geschikt zijn en ons zo om zo te zeggen tot meesters en bezitters van de natuur maken" (Zesde deel).

Men pleegt deze uitspraken aan te halen als bewijs voor de aanklacht dat Descartes een (vermeend gewetenloze) menselijke natuurbeheersing zou verdedigd hebben. Dat is echter noch voor Descartes noch voor de geest van de moderniteit überhaupt specifiek: de inspanningen van de mensen om zich de krachten van de natuur ten nutte te maken en ze te 'beheersen' zijn zo oud als de geschiedenis van de mensheid. Wat daarentegen voor Descartes specifiek is, is datgene *waarop* hij dergelijke beloften voor de toekomst – le bien général de tous les hommes (t.a.p) – meende te kunnen funderen, op een 'fysica' namelijk zoals die van Galilei (wiens naam niet vermeld wordt, naar wie nochtans overduidelijk gewezen wordt): een nieuwe wetenschap die zich inderdaad beslist reeds aan de door Descartes uitgesproken grondregels (de eerste twee van de 'Regulae') hield. En hierboven (in § 1, vgl. ook § 1 van het tweede hoofdstuk) werd reeds uiteengezet dat bijvoorbeeld met betrekking tot de beschrijvingen van de valbeweging door Aristoteles en door Galilei inderdaad alleen een *topische* fundering in het belang van de thematiek doorslaggevend kan zijn.

De grondgedachte van een belang bij belangeloosheid vermeldt Descartes in zijn 'Discours' evenwel niet opnieuw. Maar let op zijn formulering: "Wanneer we een even duidelijke kennis van de krachten en de werkingen van het vuur, het water, de lucht, de sterren, de hemel en alle andere lichamen die ons omgeven zouden hebben als we hebben van de verschillende bekwaamheden van onze ambachtslui, we ze op dezelfde wijze zouden kunnen gebruiken voor allerlei zaken waarvoor ze geschikt zijn". Zou men dan niet denken dat wij er geen belang bij kunnen hebben onze ambachtslui te gebruiken "voor alles en nog wat waartoe ze geschikt zijn", dat we er veelmeer belang bij hebben ze met *die* werken te belasten die voor *ons* noodzakelijk zijn (en niet zo maar om ze als arbeiders ' bezig te houden')? Maar zo ook wilde Descartes de natuurkrachten gebruikt zien: niet (alleen maar) beantwoordend aan onze noden, maar 'voor elk gebruik waarvoor *zij* geschikt zijn'. De idee van de mogelijke *toepassing* komt in de plaats van de ('loutere') doelmatige noodzakelijkheid.

Maar juist daarmee, meende Descartes, moest ook de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen het beste gediend zijn; want op deze laatste is tenslotte het overweldigend belang gefundeerd dat hij aan een wetenschap die zijn regels naleeft toeschrijft: de erdoor mogelijk gemaakte toepassing van de natuurkrachten en van hun werkingen, zo gaat hij aan de boven aangehaalde plaats verder, is "wenselijk voor de uitvinding van ontelbare kunstgrepen die kunnen maken dat men moeiteloos van de vruchten van de aarde en van alle erin aanwezige gemakken kan genieten, vooral echter voor het behoud van de gezondheid die zonder twijfel het eerste goed en de grondslag van alle andere goederen van dit leven is" (t.a.p).

### § 3. Adam Smith en de fundering van de moderne economie

Descartes was geen Einzelgänger. Of preciezer gezegd: ook op hem zou de boven (op het einde van het tweede hoofdstuk) aangehaalde opmerking van Benjamin Constant van toepassing kunnen zijn dat schrijvers hun succes, hun bijval en lof “minder aan hun verdienste” te danken hebben “dan aan de overeenstemming van hun leerstellingen met zulke die zich reeds begonnen te verspreiden. Ze hebben meedogenloos en onverbloemd uitgesproken wat iedereen dacht”. (Weliswaar, en Constant merkt dat niet op, is het een grote verdienste om wat stilzwijgend gedacht wordt *ter sprake* te brengen, vooral als het dan toch wel niet alledaagse gedachten betreft maar gedachten die pas ‘beginnen zich te verspreiden’.) Boven (in § 2) werd reeds gewezen op het feit dat de grondleggers van de moderne (natuur-)wetenschap (in het bijzonder Galilei) reeds in overeenstemming met de door Descartes uitgesproken grondregels dachten, wat zeker wel Descartes’ ‘succes’ verklaarde. Het zal wel niet gemakkelijk zijn iets dergelijks aan de hand van teksten te bewijzen, ja het moet wel haast uitgesloten worden, en dit precies als Constant correct zag dat *uitgesproken* gedachten volgen op *onuitgesproken* zich verspreidende gedachten.

Toch treft men wat Descartes’ grondgedachte leek te zijn, ons belang bij de belangeloosheid, geheel van hem onafhankelijk nogmaals op een belangrijke plaats aan, bij Adam Smith namelijk, de grondlegger van de moderne economie. Beroemd is zijn uitspraak:

“Elk individu werkt noodzakelijkerwijs om de jaarlijkse opbrengst van de maatschappij zo groot te maken als hij kan. Inderdaad, hij streeft er, over het algemeen, niet naar om het maatschappelijke belang te

bevorderen noch weet hij hoezeer hij dit aan het bevorderen is ... Hij heeft alleen zijn eigen voordeel op het oog en hij wordt hierbij, zoals in vele andere gevallen, geleid door een onzichtbare hand om een doel te bevorderen dat van zijn voornemen geen deel uitmaakte. Noch is het altijd slecht voor de maatschappij dat het van zijn voornemen geen deel uitmaakte. Door zijn eigen belang na te jagen bevordert hij vaak dit van de maatschappij efficiënter dan wanneer hij werkelijk de bedoeling zou hebben het te bevorderen” (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, Book IV, Chapter II). Het belang van de gemeenschap wordt het beste gediend door mensen die alleen hun eigenbelang op het oog hebben en zich daar bewust van zijn. Het is in het belang van de gemeenschap zich aan het niet geïnteresseerd zijn (van ondernemers) voor haar welzijn toe te vertrouwen. Een gedachte die een opvallende verwantschap vertoont met Descartes’ grondgedachte dat het ‘algemeen welzijn van de mensen’ het beste gediend wordt door het bedrijven van wetenschap enkel en alleen ter wille van de wetenschap zelf met voorbijzien aan ‘wetenschappen die van nut zijn voor het comfort van het leven’.

Adam Smith heeft deze uitspraak pas ongeveer honderdvijftig jaar na Descartes gedaan, zeker niet onder invloed van Descartes. Maar ongetwijfeld heeft hij zijn ‘succes’ aan de omstandigheid te danken dat ook hij ‘meedogenloos en onverbloemd uitsprak wat iedereen reeds dacht’ en aan het feit dat zijn werk een eerste (fundamentele) *historische balans* opmaakte van de reeds sedert de opkomst van de manufactuur behaalde resultaten van de moderne economie. En zijn het niet die resultaten geweest die ook de hoge vlucht van de moderne natuurwetenschap meegebracht hebben, waarvan Descartes dan, lang voor Smith, de achternakomende fundamentele verklaring gegeven heeft?

Wat kenmerkend is voor een *historische balans* blijkt reeds uit de eerste bladzijde van zijn werk. Smith noemt vooreerst twee ‘omstandigheden’ waarvan de welstand van een natie afhangt: ten eerste “de deskundigheid, de vaardigheid en het inzicht waarmee de arbeid over het algemeen wordt aangewend” en ten tweede “de verhouding tussen het aantal van diegenen die in nuttige arbeid worden tewerkgesteld en het aantal van diegenen die niet zo tewerkgesteld worden”. Maar tegelijk besluit hij: de welstand “lijkt meer van de eerste van deze twee omstandigheden af te hangen dan van de laatste. In wilde naties van jagers en vissers is elk individu in staat om te werken, wordt het min of meer ingezet voor nuttige arbeid. ... Dergelijke naties, evenwel, zijn vreselijk arm ... In beschaafde en welvarende naties, integendeel, is nochtans, hoewel een groot aantal mensen helemaal niet arbeiden ... het totale product van de arbeid van de maatschappij zo groot dat allen vaak overvloedig van goederen voorzien zijn, en een werkman, zelfs van het laagste en armste niveau ... kan van een groter deel van de noodzakelijke dingen en gemakken van het leven genieten dan mogelijk is voor gelijk welke wilde” (“Inleiding en plan van het werk”). Maar de hoofdreden voor dergelijke toename van de ‘productiekrachten van de arbeid’ zag Smith in de (voor de manufactuurproductie kenmerkende) arbeidsdeling (dat is geen tegenstelling tot Descartes die wat het ambachtelijke betreft daar eveneens voor opkwam) en de daaraan te danken mogelijkheid gebruik te maken van “een groot aantal machines die de arbeid verlichten en verkorten en een man in staat stellen de arbeid van velen te doen”; machines waarvan de uitvinding alweer grotendeels te danken is aan mensen “die filosofen of mensen van de beschouwing worden genoemd”, “en vaak in staat zijn om de krachten van zaken samen te brengen die ver van elkaar verwijderd en ongelijk zijn” (dit alles reeds in Book I, Chapter I).

Men begrijpt dat Smith van niets anders spreekt dan van wat Descartes voordien reeds voorzag – of reeds kon zien opkomen.

Men zou misschien kunnen denken dat er toch *een* groot verschil is tussen beider denkwijze: Smith verwachtte het grootst mogelijke (materiële) profijt voor de hele maatschappij van de activiteit van enkelen (de ondernemers) die alleen maar hun ‘eigen profijt’ op het oog hadden; Descartes daarentegen vooral van het bedrijven van wetenschap zonder enig vooruitzicht op ‘schandelijk profijt’.

Maar Smith dacht diepzinniger dan uit de uitspraak over de ‘onzichtbare hand’ op te maken is. Alle economie, zo had hij op een andere plaats reeds laten verstaan, berust op *spaarzaamheid*, in tegenstelling tot *verspilling*. En “Wat kwistigheid betreft, het principe dat tot uitgeven aanzet, is de passie voor onmiddellijk genot ... Maar het principe van het sparen is het verlangen om onze conditie te verbeteren” (Book II, Chapter III). ‘Ondernemers’, zijn dus mensen die bereid zijn en in staat zijn tot het afzien van “de passie voor onmiddellijk genot”. Waarom echter zou een mens zichzelf deze zelfverloochening opleggen? In zijn economisch hoofdwerk stelt Smith zich tevreden met het schijnbaar nietszeggend antwoord: op grond van een ‘verlangen zijn situatie of zijn toestand te verbeteren’. Ondertussen heeft hij reeds in een vroeger werk, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), expliciet de vraag gesteld: “wat zijn de voordelen die we ons voorstellen door dat grote doel van het menselijk leven dat we het verbeteren van onze conditie noemen?”. En daar luidde het onmiddellijk volgende verrassende antwoord: “Gezien worden, aandacht krijgen, met sympathie benaderd worden, zelfvoldaanheid en goedkeuring, dat zijn de voordelen die we ervan verwachten. Het is ijdelheid, niet gemakzucht of genot, die ons belang inboezemt” (Book I,

Chapter III). Het ‘eigen profijt’ dat de ondernemers op het oog hebben, zou dus tenslotte niet op materiële behoeften en belangen betrekking hebben (‘het gemak of het genot’) maar op geheel andersoortige ‘narcistische’ behoeften en belangen, zoals wij vandaag zouden zeggen (of, om met Descartes te spreken, op een verlangen naar ‘ijdele roem’ dat hij ongetwijfeld niet minder dan het streven naar ‘schandelijk profijt’ als immoreel en laakbaar’ beschouwde). – Als volgt legt Smith het verband: “wanneer we afzien van tegenwoordig genot om van een toekomstig groter genot zeker te zijn ... kan (de toeschouwer) niet verzuimen ons gedrag goed te keuren; en daar hij uit ervaring weet hoe weinig er zijn die in staat zijn tot deze zelfbeheersing, beschouwt hij onze houding met een behoorlijke graad van verwondering en bewondering” (Book IV, Chapter II). Maar dit toekomstige ‘grotere genot’, ter wille waarvan wij ‘van tegenwoordig genot afstand doen’ is volgens het voordien aangehaalde geen ander dan het genot van de daardoor veroorzaakte ‘verwondering en bewondering’ voor dergelijke ‘zelfbeheersing’.

De door Smith vermelde ondernemer is dus bijna even zelfverloochenend (en dat zijn ook wel de ‘filosofen of de mensen van de beschouwing’ die Smith belangrijk achtte voor de bevordering van de groei van de productieve krachten van de arbeid) als Descartes van de mannen van de wetenschap verwachtte, zowel ten aanzien van op zich ‘eervolle en lovenswaardige’ als ten aanzien van ‘immorele en schandelijke’ doeleinden; met uitzondering van zijn streven naar – volgens Descartes – ‘ijdele roem’. Daarvoor heeft – volgens Smith – de zelfverloochening van ondernemers, wetenschapslui en filosofen niet alleen een betekenis maar ook een motief: het motief van een nog andersoortige behoefte en belang dan het louter materiële. De beroemde uitspraak van Smith over de ‘onzichtbare hand’ die de lotgevallen van de

mensen leidt, betekent nu: in het meest eigen belang van de bevrediging van hun materiële behoeften hebben de mensen belang bij het bestaan van (enkele) anderen van wie hun beweegreden nog een andere is dan de louter materiële behoefte en het loutere belang (van de meeste mensen?). –

Van een ‘vraag van de topica’ was in deze paragraaf niet echt sprake; wel echter van een ‘belangenleven’ dat voordien reeds doorslaggevend leek te zijn voor datgene wat de mensen zich tot thema maken. Adam Smith was in de moderne tijd misschien de eerste die deze belangenvraag zelf tot zijn thema maakte.



#### § 4. Aristoteles' ethische fundering van de voortreffelijkheid van het zuiver theoretisch weten

Descartes en Smith waren moderne denkers en hun denken was veel moderner, tot op vandaag, het hoogtepunt van het hedendaagse denken, dan velen denken die nauwelijks meer dan hun naam kennen (om te zwijgen van diegenen die beweren heden reeds 'postmodern' te denken). Maar zo modern waren hun gedachten dan toch ook weer niet. In het bijzonder Descartes' verdediging van het streven naar weten enkel ter wille van het weten en dit *ter wille van de* 'legitieme vruchten' die het moet opleveren, gaat terug op het klassiek door Aristoteles – in navolging van Plato's, Socrates' en misschien reeds Anaxagoras' – verwoord ideaal van zuiver 'theoretisch' weten of 'theoretische' ideaal van weten.

Onmiddellijk in het Eerste Boek (tweede hoofdstuk) van zijn *Metafysica* prijst Aristoteles als het meest nastrevenswaardige weten en als de eigenlijke 'wijsheid' (die filosofen moeten nastreven) een weten dat van zijn kant niet ter wille van een of ander 'gebruik' (of 'nut') nagestreefd wordt, maar enkel en alleen 'ter wille van het weten zelf': dit is, het 'theoretische' weten, in tegenstelling tot het 'poëtisch' weten dat tot het maken van het een en ander en in tegenstelling tot het 'praktisch' weten dat tot rationeel handelen in staat moet stellen. (Dit 'Eerste Boek' werd misschien pas door Andronicus van Rhodos, die de *Metafysica* heeft samengesteld, vooraan geplaatst; welk ander van de overige dertien boeken had hij evenwel op de eerste plaats kunnen zetten?)

En uit dit theoretisch ideaal, uit deze voorkeur voor het weten enkel ter wille van het weten, ontspringt zonder enige twijfel ook reeds voor Aristoteles (en

dan verder ook voor Descartes) het *thema* of (minstens) de ‘thematiek’ van zijn ‘eerste filosofie’ (zoals hij zelf zijn *Metafysica* noemde). Weliswaar heeft hij een met Descartes’ eerste regel vergelijkbare grondregel niet uitdrukkelijk verwoord; maar gelijkt de bepaling van het doel van zijn *topica* daar toch niet erg op: “een methode te vinden die ons in staat stelt, met betrekking tot elk voorgelegd probleem iets te bewijzen”, vooral als men in rekening stelt dat een ‘probleemstelling’ typisch alleen op logische waarheid uit is (zie Eerste hoofdstuk § 10)? En verder heeft Aristoteles in het tweede hoofdstuk van het Eerste Boek van zijn *Metafysica* Descartes’ tweede regel zelfs eenvoudiger en duidelijker gefundeerd dan Descartes zelf: “Weten en begrijpen ter wille van henzelf past in de hoogste mate bij het weten van het in de hoogste mate weetbare; want wie het weten ter wille van het weten zoekt, zal het weten zoeken dat in de hoogste mate weten is; dit echter is het weten van het in de hoogste mate weetbare” (982 a 30 – 982 b 2). Het geschikt zijn voor ‘zekere en onbetwifelbare kennis’, zal Descartes zeggen, is de maatstaf voor de ‘objecten waarmee men zich uitsluitend bezig moet houden’ (zie § 2). (En dus zou eigenlijk Aristoteles zelf moeten instemmen met de verwerping van zijn fysica ten gunste van de Galileïsche fysica; volgens hem zelf zijn toch de ‘mathematische kunsten’ het ideale voorbeeld van theoretisch weten; zie onder). Aristoteles gaat weliswaar op de laatst aangehaalde plaats onmiddellijk verder: “in de hoogste mate weetbaar echter zijn de principes en de oorzaken; want door deze en vanuit deze wordt het andere gekend en niet dit door het ten grondslag liggende” (982 b 2-4). Maar ten eerste wordt zo de voorkeur voor de kennis (voor het weten) van de ‘principes en oorzaken’ *gefundeerd* op de bevoorrechting van het ‘weten ter wille van het weten’ (ze kon toch ook wel anders gefundeerd worden?), en ten tweede blijkt zo dat wat als ‘het eerste’ (‘principe’) en ‘oorzaak’ te beschouwen is in de eerste

plaats *bepaald* is *door* het streven naar een weten enkel en alleen ter wille van het weten zelf.

Hier zijn twee opmerkingen op hun plaats. Ten eerste, het was niet de bedoeling van onze weergave om Aristoteles reeds als 'cartesiaan' te bestempelen, het was er ons veeleer om te doen, met het oog op Aristotelische gedachten, de originaliteit van Descartes en de oorspronkelijkheid van de geest van de Europese moderniteit in vraag te stellen. Ten tweede: wel leek in onze weergave Aristoteles er haast toe voorbestemd de voorkeur te moeten geven aan de Galileïsche fysica boven zijn eigen in ieder geval (zoals gekend is, en hier niet moet worden uiteengezet) heel anders opgevatte fysica. Ik bedoel evenwel dat Aristoteles inderdaad dubbelzinnig bleef: en juist deze tweespalt maakt zijn grootheid uit: door ons nog heden voor de sedertdien nauwelijks meer besproken en zeker niet uitgemaakte beslissingsvraag te stellen of wat wij *willen* weten bepaald mag of moet zijn door een verlangen naar weten enkel en alleen ter wille van het weten, en niet veeleer 'alleen maar' door *wat* wij 'hoe dan ook' moeten weten, zij het ook dat wij het niet 'zeker en onbetwifelbaar' (Descartes) *kunnen* weten.

Maar daarmee terug naar de vraag van de *fundering* van de Aristotelische voorkeur voor het streven naar weten ter wille van het weten zelf. Aristoteles fundeert ons belang bij onze voorkeur voor zo'n weten uiteindelijk op ons verlangen naar *vrijheid*: "Duidelijk is dat wij het niet ter wille van het nut (of het gebruik) voor iets anders nastreven; maar zoals wij een mens vrij noemen die ter wille van zichzelf en niet ter wille van een andere bestaat, zo is ook alleen dit weten onder alle mogelijke soorten weten vrij te noemen" (982 b 24-27). En onmiddellijk wordt duidelijk dat hij met dergelijke vergelijking niet zo maar de 'vrijheid van het onderzoek' op het oog heeft, maar dat hij inderdaad zo'n weten als de weg naar de vrijheid van

de mens überhaupt opvat. Want hij maakt zichzelf direct de tegenwerping dat de *mens* ‘van nature’ *niet* vrij is: “Daarom zou men ook terecht het verwerven (van dergelijk vrij weten) niet voor menselijk (voor een menselijke mogelijkheid) kunnen houden; want de natuur van de mens is op vele wijzen geknecht, zodat het volgens Simonides alleen een God zou toekomen zich door zulk weten te onderscheiden (een waarlijk vrij weten te bezitten)” (982 b 28-30). Bedoeld is klaarblijkelijk dat de mens ‘van nature’ aan zoveel behoeften en noden onderworpen is dat hij absoluut niet in staat is tot een vrij weten maar ten hoogste tot een aan zijn behoeften en belangen beantwoordend ‘poëtisch’ (in het hedendaagse taalgebruik ‘technisch’) en praktisch (‘moreel’, ‘politiek’ en ‘economisch’) weten. (Dat zou dan ook, vanuit Descartes gezien, een weten zijn dat zich meer om de zaken zou bekommeren die ons aangaan dan om het ‘algemene doel’ van de bevordering van een ‘allesomvattende menselijke wijsheid’.) Aristoteles gaat vlug aan deze tegenwerping voorbij: “toch mag men geen ander weten voor nastrevenswaard houden dan juist dit (geheel vrije, theoretische) weten; want dit is (juist) het goddelijkste en het meest nastrevenswaard” (983 a 4-5). Dus wordt het ideaal van de theorie, van het weten enkel en alleen ter wille van het weten, en wordt dus wat het thema van zo’n weten moet zijn, *topisch* gefundeerd op ons verlangen naar *vrijheid* van al die behoeften en noden, of op ons belang bij zo’n vrijheid; en dat deze vrijheid en het weten waardoor zij moet worden verworven, bovendien ‘goddelijk’ genoemd wordt, zal wel niets anders betekenen dan dat zij – door Aristoteles – ‘vergoddelijk’, ‘verheerlijkt’ wordt.

Hoe moet echter deze grondverhouding tussen het streven naar weten enkel ter wille van het weten en het ideaal van het vrij zijn van alle behoeften en noden begrepen worden – volgens Aristoteles – en in

waarheid? Ik heb het ooit – als men wil ‘cartesiaans’ – zo begrepen dat in Aristoteles' mening het verkrijgen van een geheel vrij, zuiver theoretisch weten moest bijdragen tot de bevrediging van onze (materiële) behoeften en tot het wegwerken van onze noden, dat een vrij weten in dienst moest staan van de bevrijding van ons bestaan, dat een streven naar weten enkel ter wille van het weten dus zou aan te bevelen zijn – *ter wille van* iets anders: *om* een einde te maken aan ons verknocht zijn aan onze behoeften en noden (zie mijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, 1974, § 5). Dus zou het streven naar dergelijk vrij weten in het belang gelegen zijn dat wij hebben bij de bevrediging van onze materiële behoeften. Dat is in tegenspraak met het feit dat Aristoteles middenin deze samenhang een bevestiging van zijn idee ziet in het feit dat men pas “nadat bijna alles voor het gemak en het welslagen (van het leven) voorhanden was, dergelijke kennis begon na te streven” (982 b 22-24). Reeds voordien (in het voorgaande eerste hoofdstuk van het boek) had hij opgemerkt: “Pas als reeds al dergelijke kennis ontstaan was (namelijk ‘voor het noodzakelijke en voor het welslagen’) werd het weten ontdekt dat niet voor het gemak en voor het noodzakelijke bestaat, en pas in die streken waar men vrije tijd had. Dus kwamen de mathematische kunsten voor het eerst in Egypte op; want de priesterklasse kreeg er veel vrije tijd” (981 b 20-23; hier geciteerd naar Hegel, vgl. § 7). Dus kon niet eerst (zoals Descartes meende) het verwerven van een vrij weten er ook voor dienen die vrijheid tot stand te brengen die tot de bevrediging van materiële behoeften en de zekerheid van het materiële welslagen leidt; de nagestreefde vrijheid van het weten kon veeleer alleen datgene zijn ter wille waarvan men zich überhaupt om dit noodzakelijke bekommerde, de hoogste behoefte zelf.

Maar misschien is dit onderscheid zelfs niet zo belangrijk. Want – blijkbaar – of toch op het eerste ge-

zicht – fundeert Aristoteles het buitengewone belang bij het zuiver theoretisch weten dat van geen (andere) vraag van de topica (dan de vraag van wat op basis van logische waarheid kenbaar is) wil weten, nog eens geheel anders in de *Nikomachische Ethica*, zijn eigenlijke fundering van dit ideaal van weten. Hij fundeert het zelfs als het ideaal van het leven überhaupt. In deze ethiek gaat hij uit van de vraag naar het eigenlijke ‘werk’ (ergon) van de mens, dit is, naar datgene wat een mens (als mens) in zijn bestaan eigenlijk te doen heeft, waarvoor hij bestaat. En hij wil dit bepaald zien door wat het meest eigen menselijke vermogen is (bij Aristoteles: het eigene (idion), het heeft inderdaad de superlatief niet nodig), moderner uitgedrukt, wat ‘eigenlijk’ de mens van alle andere (levende) wezens onderscheidt. ‘Taak’, ‘levensdoel’ (ergon) van de mens kan toch niet het ‘leven’ zelf zijn, want dat zou enkel zich voeden en zich voortplanten betekenen, wat ook de planten doen. “Gezocht is het eigene” (*Nikomachische Ethica*, I-6, 1097 b 34). Het kan ook niet het waarnemen zijn, want dit heeft de mens ook “met het paard en de os en met elk dier gemeenschappelijk”. “Blijft alleen het vermogen over van wie tot verantwoording in staat is” (tou logon echontos, 1098 a 3-4). Enkel dit vermogen tot verantwoording (zo zou ik graag ‘logos’ vertalen om de dubbelzinnigheid van het woord recht te doen) en zijn activering zijn het eigene van de mens. Vervolgens onderzoekt Aristoteles zes boeken lang de verschillende vormen waarin de mensen dit specifieke vermogen kunnen activeren en cultiveren, om er uiteindelijk toe te komen de activering ervan enkel en alleen ter wille van dit vermogen zelf en met geen ander doel (en dus het streven naar weten enkel en alleen ter wille van het weten zelf) als het echt eigene (het ‘werk’) van de mens te ‘bepalen’.

Met andere woorden: het belang van een mens bij het zuiver theoretische weten, en voornamelijk bij objec-

ten die geschikt zijn om dit weten te bevorderen, zou dus gefundeerd zijn op het verlangen om het meest eigene (menselijke) te laten gelden; en niet dus op een soort-narcisme, dat zich echter, volgens Aristoteles' ethiek, ook individueel kan uitwerken?

Kan men hier toch niet reeds de vraag stellen waarom we vooral alleen datgene zouden 'cultiveren' dat wij (als mensen) 'eigenlijk' het beste kunnen, namelijk het 'verantwoorden' en vooral het streven naar weten enkel en alleen ter wille van het weten zelf, en waarom we niet veeleer datgene zouden 'cultiveren' dat we in vergelijking met andere dieren en planten minder goed kunnen: een zekerder gevoel bij onze voeding en voortplanting, vooral echter een waarneming die onbevangen is en vrij van vooroordelen – om het Aristotelisch uit te drukken?

Ondertussen zijn de beide Aristotelische motiveringen van het theoretisch ideaal (in de *Metafysica* en in de *Ethica*) gemakkelijk op een gemeenschappelijke noemer te brengen: de idealisering van het menselijke vermogen tot *ascese*. Is dat inderdaad in de grond niet het hoogst eigen vermogen dat mensen, en dus 'de' mens, van alle andere dieren en geheel en al van de planten onderscheidt? En beschouwt Aristoteles niet alle activiteiten van het menselijke vermogen tot verantwoording die niet zuiver theoretisch zijn, als ondergeschikt en als niet zo echt eigen omdat ze nog steeds op de een of andere wijze de verantwoording in de dienst stellen van het loutere leven dat de mensen met andere dieren en zelfs met planten gemeenschappelijk hebben? En wat is dit vermogen tot *ascese* anders dan de onloochenbare *vrijheid* van de mens om zich 'op zijn minst theoretisch' te onttrekken aan, af te zien van 'het geknecht zijn' door materiële levensbehoeften en ermee verbonden 'poietische' ('technische') en 'praktische' (politieke, economische, ja morele) belangen? Zo gezien is het misschien om het

even of dit vermogen tot ascese – of deze vrijheid – zich te kennen geeft in de bekwaamheid om een *behoefstig* (een schamel) leven *uit te houden* dan wel in de bekwaamheid om de condities voor een *behoefsteloos* leven – op grond van een ascetisch verkregen theoretisch weten – *tot stand te brengen*. Het ‘ideaal’ om het meest eigen menselijke vermogen te realiseren, of het nu door onthouding of door werkzaamheid bereikt wordt, blijft hetzelfde.

En *daarmee* zouden dan nog steeds – of opnieuw – in de moderne tijd – zowel de grondgedachten van Descartes over de ‘menselijke wijsheid’ (§ 2) als ook Smiths beschouwingen over de grondslagen van alle menselijke economie haast volledig met elkaar in overeenstemming zijn; in het bijzonder, en verrassend, de laatste: De grondslag van alle economisch handelen was ook volgens Smith de beoefening van een *ascese* (het zich onthouden van onmiddellijk genot) en dit ter wille van een ‘narcistisch’ verlangen om bij anderen verwondering en bewondering op te wekken; terwijl juist dergelijke beoefening tegelijk, als gevolg van dit verlangen, de zekerste, indien niet zelfs de enige grondslag was voor een economie die in dienst stond van de bevrediging van de materiële behoeften; een economie die inderdaad per slot van rekening op een filosofie moest steunen (een ‘theoretische’, die ondertussen evenwel de gestalte van een ‘mechanische’ filosofie aangenomen had, zoals van zijn kant Robert Boyle de door hem mede gefundeerde nieuwe natuurwetenschap genoemd had).

Het ‘wezenlijke’ (?) onderscheid tussen het moderne denken (van een Descartes of van een Adam Smith) en het antieke denken (zoals door Aristoteles verwoord) is misschien enkel het volgende: de narcistische ascese die voor Aristoteles nog het grondmotief van het theoretische ideaal van weten was, is voor Smith zelf reeds tot object van een theorie geworden



(van zijn *Theory of Moral Sentiments*); terwijl ongetwijfeld wat voor Descartes het voornaamste motief was om zich voor theoretisch weten in te spannen, namelijk materieel profijt voor iedereen, voor Smith het grondmotief was om deze narcistische ascese goed te keuren.

Toch is het ons in de voorliggende verhandeling niet zozeer om de stelling van de 'invloed' van antieke (in het bijzonder aristotelische) opvattingen op moderne (zoals die van Descartes en die van Adam Smith) te doen. Veeleer gaat er om te weten of niet Nietzsches antwoord op de vraag 'Wat betekenen ascetische idealen?' (1887) het juiste was: "De zinloosheid van het lijden, *niet* het lijden, was de vloek die tot dusver over de mensheid hing – *en het ascetische ideaal bood haar een zin!* Het was tot dusver de enige zin; ... het ascetische ideaal was in ieder opzicht het '*faute de mieux*' *par excellence* dat er tot dusver is geweest" (§ 28).

## § 5. De opdringerigheid van de ‘natuur’

Toch lijkt het alsof er toch *een* thema is dat niet om een speciale topische fundering vraagt en zich veelmeer (aan ons mensen) gewoon ‘van zelf’ (‘kath’ *hautó*?) opdringt en waaraan geen enkel menselijk belang zich kan onttrekken: de ‘natuur’ namelijk (als een zijnsgebied), of ook de ‘natuur van de dingen’. Want wat is deze ‘natuur’? Volgens een bepaling van Ludwig Feuerbach (en er zijn er merkwaardig genoeg niet zo veel andere te vinden): “het wezen zonder menselijk wezen, menselijke eigenschappen, menselijke individualiteit – is in waarheid niets anders dan de *natuur*”; en: “waarvan de mens afhankelijk is en zich afhankelijk voelt, is echter oorspronkelijk niets anders dan de natuur”; en dit is “het gevoel of bewustzijn van de mens dat hij niet zonder een ander van hem onderscheiden wezen bestaat en kan bestaan” (*Das Wesen der Religion*, 1848, §§ 1, 2 en 3). Nog iets preciezer gezegd: De natuur is zoals ze is, de ‘natuur der dingen’ is wat ze is, onafhankelijk van alle menselijke behoeften, van alle menselijke verlangens, van alle menselijke belangen en doelstellingen, terwijl welke mogelijke bevrediging van zo’n behoeften ook, welke vervulling van zo’n verlangens, welke verwerkelijking van zo’n belangen en doelstellingen ook, van haar afhankelijk is en blijft. En om deze stand van zaken ter kennis te nemen en eraan te beantwoorden lijkt enkel en alleen een zuiver ‘theoretisch’ belang geschikt te zijn, een belang dat zich niet door menselijke behoeften, door menselijke verlangens, door met beide verbonden menselijke belangen en doelstellingen laat leiden, dat enkel nog ‘het weten’ ter wille van het weten zoekt, waarbij het verwerven ervan dan ook geheel en al in het belang van de bevrediging van alle menselijke behoeften en van de vervulling van alle menselijke verlangens gelegen is.

En juist deze 'natuur' of deze 'natuur der dingen', was *het* grote thema waarmee in het Europese denken elk – dus theoretisch – belang (en in de moderne tijd ook zelfs het ('poëtische' en 'praktische' belang) voornamelijk, ja in zekere zin uitsluitend, bezig was en nog steeds bezig is. Met de 'natuurfilosofie' van de voorsocratische 'fysiologen' (zoals Aristoteles ze noemde), die trouwens niet gewoon maar begonnen met het 'doorvorsen' van 'de natuur' maar ze allereerst 'ontdekten', nam de Griekse en daarmee de Europese filosofie überhaupt haar aanvang. Sedert Socrates en Plato geldt ons zelfs de 'natuur der dingen' als gelijkbetekenend met hun 'wezen'. En de door Galilei gefundeerde nieuwe 'natuurwetenschap' (die evenwel weer bij Democritus, de voltooiër van de antieke 'natuurfilosofie', en ook bij Aristarchus en Archimedes aanknoopt) werd, door haar toepassingen, de grondslag van de Europese cultuur van de moderne tijd, die ondertussen haast de gehele mensheid in haar ban houdt. Deze 'natuurwetenschap' diende ondertussen zelfs tot voorbeeld voor een 'wetenschap van de mens' (wel niet voor een 'nieuwe' wetenschap van de mens, vermits menselijk gedrag en doen toen geenszins als 'object' van wetenschap beschouwd werden maar ter discussie stonden als een vraag van de praxis, zij het ook als een vraag van praktisch weten, van moraal, van politiek, van economie en – in esthetisch opzicht – van kritiek). Het hieraan beantwoordende belang kon dan ook nog alleen zuiver theoretisch zijn.

Maar is het dan *waar* dat het thema: 'de natuur', of eigenlijk de natuur zelf, zich, in overeenstemming met Feuerbachs definitie, geheel 'van zelf' aan ons opdringt en op ons voornaamste belang aanspraak maakt zonder dat dit belang nog een speciale topische fundering vereist? Volgens Feuerbachs definitie is deze 'natuur' een 'wereld', een 'wezen zonder menselijk wezen, menselijke eigenschappen, menselijke individualiteit', 'waarvan de mens afhankelijk is en zich

afhankelijk voelt'. Ze zou een mensenlege wereld, een wereld zonder mensen zijn. *Hebben* we ooit met dergelijke wereld *te maken*, zelfs in een zuiver 'natuurwetenschappelijke' instelling? En verder: Is niet volgens dezelfde logica (van Feuerbach) deze natuur evenzeer ook een 'wereld', 'een wezen zonder dierlijke en plantaardige eigenschappen, zonder dierlijke en plantaardige individualiteit', waarvan dieren en planten afhankelijk zijn en zich afhankelijk voelen' (of hoe men deze gevoeligheid van planten en dieren ook zou willen noemen)? Deze 'natuur' is niet alleen een mensenlege, maar zelfs een absoluut dode natuur, überhaupt zonder de levensverschijnselen dieren en planten. Noch minder *hebben* we op onze aarde met deze natuur *te maken*, tenzij dan in een zuiver 'natuurkundige' instelling. Ongetwijfeld heeft inderdaad 'de natuur' zoals ze dat op talloze sterren onafgebroken laat zien, absoluut geen levensverschijnsel nodig: ze is 'op zich' een dode natuur. Maar ook zelfs bergen en dalen, stromen en zeeën, stenen en luchten (zoals op onze aarde), ja zelfs zonnen, manen en sterren zijn van de 'natuur' 'afhankelijk', terwijl zij zelf, ter wille van zichzelf, noch onze aarde, niet eens onze zon, noch welke sterren ook, nodig heeft. Wat is, zonder dit alles, aan gene zijde van dit alles, deze 'natuur' eigenlijk nog? *Is* ze dan nog? Dringt ze zich aan ons op, of onttrekt ze zich veeleer, of is het veeleer deze dreigende onttrekking zelf die zich aan ons opdringt?

Het natuurbegrip van Feuerbach dat tot zulke overwegingen aanleiding geeft, werd hier echter geenszins zo maar willekeurig opgediept, het werd aangehaald omdat het precies op dezelfde logica teruggaat waardoor (volgens Aristoteles) zich reeds de Griekse 'fysiologen' haast uitsluitend lieten leiden. Volgens Feuerbachs bepaling is de 'natuur', zoals gezegd, een 'wezen' *waarzonder* (in het bijzonder) de mens *niet* 'bestaat en kan bestaan', terwijl het zelf (of terwijl zij zelf) best 'zonder menselijk wezen' is en zonder het

bestaan van menselijke wezens kan zijn. De zo begrepen 'natuur' is dus een (aan alle menselijk bestaan en zelfs aan alle bestaan) 'ten grondslag liggende' ('*hupokeimenon*'), exact in de betekenis waarin Aristoteles dit grond-begrip geschetst heeft als het begrip van datgene 'wat zonder iets anders vermag te zijn, (terwijl) dit andere niet zonder het eerste' (*Met.* V-11, 1019 a 2-4; vgl. *Das Grundlegende und das Wesentliche*, 1965, § 15 b). En juist de (vrijwel) uitsluitende fundering op *dit* grond-begrip was volgens Aristoteles de reden voor het feit dat "het merendeel van de eerste filosofen alleen de oorsprongen in de gestalte van de materie voor de oorsprongen van alles hielden (*Met.*, I-3, 983 b 7-8; vgl. trouwens reeds Plato, in de *Phaido*). Dus zou Feuerbachs natuurbegrip, resp. het hem leidende grond-begrip (van het 'ten grondslag liggende') nog steeds het begrip zijn waarmee ooit de Griekse 'natuurfilosofie' haar aanvang nam.

(In een voor hem zelf – in zijn werk over *Das Wesen der Religion* - beslissend punt zou Feuerbach zich evenwel vergist hebben. Volgens zijn mening was dit "afhankelijkheidsgevoel van de mens" met het oog op de 'natuur' "de *grond* van de *religie*" (ik moet hier 'religie' onderstrepen), was "de *natuur* ... het *eerste*, *oorspronkelijke object* van de *religie*" (§ 2). Pas later, zo lijkt hij te denken, heeft zich als "het *doel* van de *religie*" "de *opheffing* van deze *afhankelijkheid*, de *vrijheid* van de *natuur*" doen gelden (§ 29). De werkelijke toedracht zou vrijwel de omgekeerde geweest kunnen zijn. Het begrip van een 'natuur' als een 'wezen zonder menselijke wezen, menselijke eigenschappen, menselijke individualiteit' was het 'religieuze' denken of ervaren, ook reeds van de oude Grieken, juist volkomen *vreemd*. Het heeft toch – minstens in de gestalte van het polytheïsme, maar volgens Feuerbach zelf ook nog in de gestalte van het monotheïsme – juist ook de 'natuurkrachten' in zijn goden 'gepersonaliseerd' en hun daarmee beslist een 'menselijk

wezen, menselijke eigenschappen, menselijke individualiteit' toegeschreven. Juist daarmee leek het dit denken en ervaren dan ook mogelijk op deze – zeker geweldige – machten menselijke invloed uit te oefenen. Pas de Griekse 'natuurfilosofie' heeft met dit soort argeloos vertrouwen van de religieuze voorstellingen gebroken, doordat zij op grond van het begrip van het "ten grondslag liggende" het begrip van de 'natuur' schiep – in scherpe tegenstelling tot alle 'menselijk weten' – dat tot op heden nog steeds op ons indruk maakt.)

Aristoteles zelf heeft zich verzet tegen deze archaische Griekse 'natuurfilosofie' en tegen de haar overheersende dominantie van het grond-begrip van het 'ten grondslag liggende' en wel op basis van een overweging die goed trekt op wat hierboven gezegd is met betrekking tot Feuerbachs 'natuur'-begrip: het 'wezen' (de 'natuur'?) van alle dingen, of het 'wezenlijke' überhaupt, enkel als het (soms of uiteindelijk) 'ten grondslag liggende' opvatten leidt tot niets of leidt letterlijk alleen naar een niets dat zich zonder meer aan ons onttrekt – en dat eigenlijk aan alle dingen het zijn onttrekt. Dergelijke beschouwing moet (volgens zijn uiteenzetting in het derde hoofdstuk van het zevende boek van zijn *Metafysica*, uitvoerig toegelicht in *Das Grundlegende und das Wesentliche*, § 15) erop uitlopen dat als het enige 'wezen' nog alleen een 'laatste ten grondslag liggende' beschouwd kan worden dat "op zich zelf noch een wat noch een hoeveel, noch wat anders ook" is (*Met.* VII-3, 1029 a 16-18) – eigenlijk een niets. Want de 'fysische lichamen' zouden niet kunnen zijn zonder hun (stereometrische) begrenzingen en deze niet zonder hun mathematische bepalingen en deze laatste niet zonder een soort 'eerste materie' die 'op zich' elke kwalitatieve en zelfs kwantitatieve bepaaldheid ontbeert. (Daarmee lijkt Aristoteles zelf bijna het 'natuurbeeld' van de moderne fysica geanticipeerd te hebben; ook zij kent eigen-

lijk geen 'dingen' meer maar nog alleen 'elementaire deeltjes'; en 'in de hedendaagse kwantumtheorie kunnen we er nauwelijks aan twifelen dat de elementaire deeltjes tenslotte ... wiskundige vormen zijn"; en ongetwijfeld: "De elementaire deeltjes van de moderne fysica hebben een massa. Daar massa en energie volgens de relativiteitstheorie in wezen hetzelfde zijn, kan men zeggen dat alle elementaire deeltjes uit energie bestaan. Men kan dus de energie als de grondsubstantie, als de grondstof van de wereld beschouwen" (Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Ullstein-Bücher, Frankfurt a.M., 1959, blz. 52 en 51); deze energie is even onbepaald als de Aristotelische 'eerste materie'.)

De vraag is echter of Aristoteles zelf zich niet tevergeefs verzette tegen de oppermacht van het grondbegrip van het 'ten grondslag liggende' en het eruit voortkomend begrip van de natuur wanneer hij en vermits hij vasthield aan het ideaal van 'zuiver theoretisch' weten. Hierboven werd de in zekere zin hieraan tegengestelde vraag opengelaten of dit ideaal van theoretisch weten niet gewoon met het 'wezen' van een zich aan ons 'van zelf', zich 'vanuit haar zelf' opdringende 'natuur' of 'natuur der dingen' als met een thema dat geen topische fundering meer nodig heeft volop in overeenstemming zou kunnen zijn (hoewel Aristoteles dit ideaal, minstens schijnbaar, heel anders fundeerde; zie § 4). Wanneer echter dergelijk 'ten grondslag liggende', dergelijke 'natuur', ook volgens zijn eigen inzicht, zich geenszins 'van zelf' aan ons opdringt, zich aan ons veelmeer zoals een niets, ja bijna *als* een niets, aan ons onttrekt, stelt zich opnieuw de omgekeerde vraag, of dit thema, dit 'ten grondslag liggende', deze 'natuur', zich niet allereerst aan ons 'opdringt' *op grond van* (ten gevolge van) een nog alleen maar 'zuiver theoretisch' belang.

Om deze vraag ook maar even op te helderen aan de hand van Aristoteles' onderscheid tussen 'poietisch' (voor ons 'technisch'), 'praktisch' (moreel, politiek, economisch) en zuiver 'theoretisch' belang (zie § 4): "Voor zover er een weten van de natuur bestaat, zal het klaarblijkelijk niet een praktisch en niet een poietisch weten zijn. Want de oorsprong van het (object) van het poietisch weten ligt in de maker en niet in wat gemaakt wordt, dus in de kunst of in een ander vermogen. Zo ook is de beweging van (het object van) het praktisch weten niet gefundeerd in wat bewerkt moet worden maar in de handelende. Het weten van de natuurkundige echter is een weten van datgene wat de oorsprong in zichzelf heeft. (Zo) dat alle natuurwetenschap dus noch praktisch noch poietisch maar noodzakelijk theoretisch is ..." (*Met.* XI-7, 1064 a 10-18). Inderdaad: wat in de overgeleverde filosofie (tot aan Feuerbach en ook nog tot op vandaag) evenals in de moderne natuurwetenschap 'de natuur' heet, is elk 'poietisch' ('technisch') of 'praktisch' (moreel, politiek, economisch) belang *eigenlijk* volkomen vreemd. ('Eigenlijk', zo moet ik zeggen, vermits deze verhouding zich ongetwijfeld wijzigt als, zoals in de Europese moderniteit (vgl. §§ 2 en 3), ook het 'maken' en zelfs het 'handelen' zich voornamelijk op 'theoretisch' weten pogen te funderen.) Een 'poietisch' – in de hedendaagse taal: 'technisch' belang treft het 'natuurlijke' veeleer alleen aan als ('vooreerst en het meest', uitgenomen namelijk in het geval van 'natuurcatastrofen') een 'onopvallend, onopdringerig en niet weerbarstig ter hand zijnde', en bijna steeds als zelf vervaardigd werktuig: als iets waarover we kunnen beschikken en waarvan we ons kunnen bedienen (zo ook volgens Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 15, paragrafen waarnaar in het Eerste hoofdstuk, § 5, reeds verwezen werd); verder echter ook als zelf (door landbouw, veeteelt, bosbouw enz.) maakbare dingen, en ongetwijfeld ook als wat (vooral door middel van bouwwerken: huizen-, bruggen- en stratenbouw,



dammen en dijken enz.) afgeweerd moet worden. Een 'praktisch' (moreel, politiek, economisch) belang ervaart de 'natuur' zelfs nog alleen, met inbegrip echter van al wat erin reeds 'technisch' geworden is, als 'milieu' van het handelen (of, wat misschien hetzelfde is, als meer of minder pittoresk 'landschap' wat de milieubeschermers de natuur plegen te zien).

Alleen aan een zuiver theoretische beschouwing die zich eigenlijk van alle poietische en praktische belangen ontslagen acht, 'komt' direct zo wat alles (Descartes' 'omnia quae occurrit') nog alleen als 'vanuit zichzelf', als wat zich 'van nature' aan ons opdringt, 'tegemoet'. Wanneer een zuiver theoretisch belang echter nog alleen wil weten van dingen die zich 'werkelijk' en 'oorspronkelijk' vanuit hen zelf aan ons opdringen, is een 'toegangsweg' ('methodos') vereist, moet het hen 'controleren', *vermits* bij nader 'toezien' ('skepsis') het 'oorspronkelijk' vanuit zichzelf zich aan ons opdringende zich veeleer aan ons *onttrekt*. Bij 'nader toezien' (bij enige scepsis) moet vooreerst, in 'alles wat voorkomt', het onderscheid gemaakt worden tussen het 'van nature zijnde' ('fusei on') en het pas 'door kunst zijnde' ('techne on') dat zich niet vanuit zichzelf maar alleen ten gevolge van menselijke werkzaamheid aan ons opdringt. Maar dat onderscheid is niet eens eenduidig. Hoeveel van wat we in het alledaagse taalgebruik 'de natuur' noemen, is niet gedeeltelijk 'primitieve natuur' en tegelijk toch mensenwerk: velden, weiden en grasland zijn het werk van de landbouw, wouden van de bosbouw, waterlopen worden uitgegraven, gekanaliseerd, tot meren omgevormd; planten en dieren worden gekweekt; of 'natuurreservaten' worden kunstmatig afgeschermd. En niet alleen mensen, ook (andere) dieren wijzigen de 'natuur' van hun milieu en hebben het altijd al veranderd, en dit alleen reeds door het feit dat ze leven, zich voeden, zich voortplanten en zich voortbewegen. En hoe heeft niet de plantengroei vroeger en

nu de 'natuur' van onze planeet gewijzigd! Maar ook de 'toevallige' inwerking van 'anorganische' krachten – vuur, water, wind, in het algemeen het weer, erosie en vulkaanuitbarstingen – hebben 'natuurlijk' (?) vanouds de 'natuur' herschapen en ze doen dat nog steeds opnieuw. *Wat* dringt zich dan per slot van rekening aan het zuiver theoretisch belang vanuit dat weten zelf op? (Ik herneem voor de derde keer dezelfde gedachtegang). *Wat* zich 'oorspronkelijk' vanuit zichzelf aan ons opdringt, dringt zich in waarheid enkel aan het zuiver theoretisch belang op. Zo herhaalt zich de vraag naar de *grond* van dergelijk belang. Een Aristoteles, een Descartes en een Adam Smith (en heel zeker niet zij alleen) waren er zich dan ook van bewust *deze* vraag – voorafgaande aan elke zelf reeds theoretische vraag – te moeten beantwoorden.

Aristoteles fundeerde het theoretische belang (zoals uiteengezet in § 4) op de 'behoefte van de behoefte-loosheid' (om een formule van Hegel te anticiperen; zie § 7). Daarentegen heeft, volgens Plato's *Phaido*, Socrates het zich onthouden van alle zinnelijke verlangens, ja van alle zintuiglijke betrokkenheid noodzakelijk geacht *om* zo het enig 'ware' te kunnen inzien (namelijk de zogenaamde 'ideeën' of het 'wezen' van alle dingen); wat vergelijkbaar is, zoals hierboven in overweging genomen werd, met de vraag of misschien alleen een zuiver theoretisch belang bij de 'natuur' der dingen, zoals ze ongeacht alle menselijke behoeften en alle menselijke verlangens en daarmee verbonden belangen 'op zich' zijn, adequaat is. Zonder inhoudelijk op de desbetreffende overwegingen van Plato (of Socrates zelf) te kunnen ingaan – enkel nogmaals de opheldering van de *hier* besproken vraag:

Wat, als zou blijken dat pas nadat de mensen afgezien hebben van al hun zintuiglijk-lichamelijke behoeften en hun daarmee verbonden 'poietische' en

'praktische' belangen deze 'platonische ideeën' en 'zuivere wezenheden' als het enig 'ware' zich aan hen opdringen?

De Europese oudheid is er klaarblijkelijk nauwelijks in geslaagd dit zuiver theoretisch belang een *menselijke* zin te ontlokken, vermits het dreigde al het 'poetische' en 'praktische' belang van de mensen te ondermijnen, en ondertussen een zich aan het zuiver theoretische belang opdringende 'natuur', 'zonder menselijk wezen, menselijke eigenschappen, menselijke individualiteit' de mensen niets goeds beloofde. Het enige wat het theoretische inzicht in zo'n 'natuur' der dingen in de oudheid teweegbracht, was een sterke toename van het scepticisme (ook in het denken van Epicurus, van de Stoa en zelfs van het 'neoplatonisme') dat klaarblijkelijk van zijn kant de weg effende voor een nieuwe religieuze stroming: de 'christelijke', die in tegenstelling tot alle oudere religies (ook de joodse) de mens nog alleen in een Jenseits van 'deze wereld' het heil beloofde. De 'klassieke' platonisch-aristotelische filosofie sorteerde pas effect in een 'renaissance' (ook reeds in de 'renaissance' van de dertiende eeuw) waarvoor misschien vooral het heropleven van het joodse en door de islam behouden 'scheppings' geloof kenmerkend was, zoals Feuerbach dit – om het nogmaals te zeggen – opgehelderd heeft: "de leer: *God is de schepper van de wereld*, heeft haar *grond en zin* enkel in de leer: de *mens* is het doel van de *schepping*" (*Das Wesen der Religion*, § 43). Als *dat* zo was, en dan alleen, kon het zuiver theoretisch belang bij de 'natuur' als 'op zich' geschapen met de mens als doel, een menselijke zin hebben; wat Bacon, Galilei en Descartes wel reeds stilzwijgend vooropgesteld hebben. De reden van het heropleven van dit 'scheppingsgeloof' blijft ondertussen onbegrijpelijk, al kan de confrontatie van het 'christendom' met de 'islam' die tot in de dertiende eeuw de overlevering van de klassieke Griekse filosofie bewaard en vervol-

De diepgang van de vraag van de topica

gens voor het 'westen' toegankelijk gemaakt heeft, er  
aanleiding toe gegeven hebben.

## § 6. De absolute prioriteit van de eis tot logische waarheid

Of steunt het voorrang geven aan de eis tot logische waarheid misschien op het feit dat deze eis zich ‘van zelf’ aan ons opdringt, geheel onafhankelijk van een bepaald thema dat zich reeds ‘van zelf’ aan ons opdringt of dat van zijn kant nog een topische fundering vereist? In het voorgaande werd toch, zij het ook meestal stilzwijgend en misschien niet uitdrukkelijk genoeg, “toegegeven” dat als het thema, als de zaak, waarover het moet gaan, treffend bepaald en gefundeerd is, de belangstelling dan naar de daarvoor relevante logische waarheid uitgaat en moet uitgaan. Vermits echter tegenover de eis tot topische waarheid niets anders staat dan de voorrang van de logische waarheid (zoals bijvoorbeeld bij Descartes), is *deze* voorrang dan niet zonder meer prioritair, daar ze in ieder geval en in het algemeen haar geldigheid poneert? En werd niet eveneens ‘toegegeven’ dat de logica van de vraag *waarmee* een logische waarheid dan wel moet overeenstemmen al sedert lang met de eis beantwoord is het object van een uitspraak die op logische waarheid aanspraak maakt, in ieder geval aan te geven, te bepalen, te ‘definiëren’; ook als zij dit dan haast aan de willekeur lijkt prijs te geven.

Maar bekijken we de eis tot logische waarheid die aan de vraag van de topica de voorrang wil geven nader. Bedoeld is (hier) met ‘logische waarheid’ de *overeenstemming* van een voorstelling, van een begrip, van een uitspraak, van een oordeel (volgens Kant zelfs: van een ‘kennis’) met ‘haar’ object, met de ‘realiteit’, met de ‘werkelijkheid’. Op het eerste gezicht kan het lijken alsof het hier om niets anders gaat dan om de overeenstemming van het eigenlijk in een uitspraak gezegde, het ‘predikaat’ van een oordeel, met het reeds aangeduide object van de uitspraak, het

‘subject’ van het oordeel, uitgedrukt in de ‘copula’, het ‘is’, het ‘gelijkheidsteken’ in de formule ‘ $S = p$ ’. Maar *deze* overeenstemming, maar *dergelijke* overeenstemming (van het ‘predikaat’ met het ‘subject’) kan hoogstens plaatsvinden in (door Kant zo genoemde) ‘analytische’ oordelen (volgens Leibniz’ omschrijving: ‘veritates necessariae’ of ‘vérités de raison’); geenszins in ‘empirische’, (volgens Kant:) ‘synthetische’ oordelen (volgens Leibniz: ‘veritates contingentes’ of ‘vérités de fait’), en ook niet in ‘synthetische oordelen a priori’ (die door Kant begrip geworden zijn). ‘De hemel is blauw’ (kan zijn); maar noch is de hemel blauwheid, noch is blauwheid altijd alleen maar hemels. ‘Het kind is ziek’; maar noch is het kind ziekte, noch is elke ziekte een kinderziekte. ‘Alle lichamen zijn zwaar’; maar noch is lichamelijkeheid (‘uitbreiding’ in de ruimte) zwaarte, noch is zwaarte alleen maar een kwestie van uitbreiding. “Al wat gebeurt (begint te zijn) stelt iets voorop waarop het overeenkomstig een regel volgt” (Kants eerste formulering van de causale wet in de *Kritik der reinen Vernunft*, A 198); maar gebeurtenissen zijn geen vooropstellingen noch ‘op zich’ regelmatig, en vooropstellingen en regelmatigheden zijn geen gebeurtenissen, zelfs als zouden ze al het gebeuren bepalen. Overeenstemming tussen ‘predikaat’ en ‘subject’ is in al deze gevallen (‘synthetische oordelen’, ‘a posteriori’ of ‘a priori’) gewoon onbegrijpelijk, ja ondenkbaar. De door een logische waarheid opgeëiste, voor een logische waarheid noodzakelijke *overeenstemming* kan alleen die zijn van de *verbinding* van een bepaald ‘predikaat’ met een bepaald ‘subject’ in een oordeel met de ‘feitelijke’ (of in het geval van ‘synthetische oordelen a priori’: topische?) *verbondenheid* van het in het oordeel als ‘subject’ aangeduide ding met een in het oordeel als ‘predikaat’ uitgesproken bepaling in de ‘realiteit’, ‘in werkelijkheid’. – Maar nauwelijks anders staat het ‘in waarheid’ met de (volgens Kants omschrijving) ‘analytische’ oordelen. Wel

lijkt het vooreerst dat een oordeel zoals bijvoorbeeld ‘goud is een geel metaal’ (Kants voorbeeld) reeds daardoor logisch waar is dat het uitgesproken ‘predikaat’ – ‘een geel metaal’ – overeenstemt met het genoemde ‘subject’ – ‘goud’ –, namelijk met het ‘begrip’ ervan, of met de ‘definitie’ ervan. Maar daarmee stemt het oordeel toch maar overeen met een vooropgezette *mening*, precies deze: ‘goud is een geel metaal’, die van haar kant steunt op een ‘empirisch’ of ‘synthetisch’ oordeel. Het ‘analytische’ oordeel, ‘goud is een geel metaal’ kan alleen logisch waar zijn voor zover het eraan ten grondslag liggende ‘synthetische’ oordeel (toch wel als ‘definitie’ van het goud, wat moeilijk Kants mening kon zijn) overeenstemt met het feit dat goud in de ‘realiteit’, ‘in werkelijkheid’ niets anders is dan een geel metaal. En verder nog: mocht ‘goud is een geel metaal’ (of welke andere definitie ook) inderdaad als ‘definitie’ van goud kunnen gelden, dan zou dit betekenen dat goud in ’t geheel niets anders zou zijn dan een geel metaal (alle geel metaal zou goud zijn) en dat niets een geel metaal zou zijn dat niet goud zou zijn (niets zou geel metaal zijn dat niet goud zou zijn). Dan echter zou het vasthouden aan het woord ‘goud’ niets meer zijn dan de herinnering aan een traditioneel taalgebruik dat ook zou kunnen wegvallen en zou van het ‘analytische’ oordeel nog alleen de uitspraak overblijven: ‘dit is een geel metaal’ of veeleer: ‘dit metaal is geel’ – niet te onderscheiden van het ‘synthetische’ oordeel: ‘de hemel is (heden) blauw’.

De eis tot logische waarheid, of liever, de behartiging van haar ‘absolute’ voorrang (vóór elke vraag van de topica) vóór de mogelijkheid van haar vervulling, stelt dus hoe dan ook voorop dat de ‘werkelijkheid’, de ‘realiteit’ zelf analoog aan de verhouding van ‘subject’ en ‘predikaat’ in een oordeel gestructureerd is, dat de ‘werkelijkheid’, de ‘realiteit’ zelf *vervalt, uiteenvalt* in een ‘ten grondslag liggende’ (‘hupokeime-

non' in het Grieks ook het woord voor het 'subject' van een uitspraak) en 'een bijgaande' ('proskeime-non') of 'een erbij komende' ('sumbebekos'). Maar *is* dat zonder meer voorop te stellen, dringt dergelijke 'ontologische differentie' zich van haar kant 'van zelf' aan ons op?

De uitspraak: 'De hemel is (nu, vandaag,) blauw' betekent: hij is (tegenwoordig) blauw, niet helder, grijs, zwart of rood (wat hij soms ook kan zijn). Ze is het antwoord op de vraag: 'Is de hemel (nu) blauw of helder of grijs of zwart of rood?' Reeds deze vraag veronderstelt een 'hemel' die 'op zich' *noch* blauw *noch* helder, *noch* grijs *noch* zwart *noch* rood is, veel-*eer* 'op zich' *kleurloos*. *Bestaat* 'in werkelijkheid', in de 'realiteit', dergelijke kleurloze hemel? Of: 'Dit is een zwaar metaal' resp. 'Dit metaal is zwaar' (om niet van 'geel metaal' en zo opnieuw alleen maar van kleuren te moeten spreken). Alweer veronderstelt reeds de vraag waarop de uitspraak een antwoord geeft, een 'metaal' dat 'op zich' *noch* zwaar *noch* licht en *noch* ijzer *noch* lood, *noch* goud *noch* zilver *noch* uranium is, maar 'op zich' enkel een onbepaald metaal of een materie met enkel de eigenschappen die alle metalen gemeenschappelijk hebben. Of dus: 'Deze materie is metaalachtig, is een metaal'. Alweer veronderstelt de vraag die met deze uitspraak te beantwoorden zou zijn zelfs een 'stof' die 'op zich' *noch* metaalachtig *noch* niet-metaalachtig, en verder *noch* organisch *noch* anorganisch is maar alleen een onbepaalde materie met geen andere eigenschappen dan zulke die aan al het materiële gemeenschappelijk zijn. *Bestaat* 'in werkelijkheid', in de 'realiteit' dit 'metaal op zich', en zelfs deze 'zuivere materie'? En verder: in hoe meer opzichten een 'ding' door een (logisch waar) oordeel 'bepaald' moet worden – dus niet alleen ten aanzien van kleur en gewicht, zoals in de bovenstaande voorbeelden, maar qua uitbreiding en gestalte, hardheid en buigzaamheid, brandbaarheid



en smeltbaarheid, enz. (en we hebben ook niet alleen met materiële dingen te maken) – hoe meer, in hoe meer opzichten, het ‘ten grondslagliggende’ ding als een ‘op zich’ onbepaald, als tot een ‘op zich’ herleid geheel onbepaald iets beschouwd wordt.

Wanneer dan eenmaal in een logisch waar oordeel correct vastgesteld is *dat* het er met een ding zo en zo aan toegaat, rijst zoals bekend logisch de verdere vraag *waarom* dat zo is en *waarvandaan*. In betrekking tot deze vraag, en in het bijzonder tot haar theologisch-teleologische beantwoording, heeft Feuerbach spiritueel opgemerkt: “Als de aarde ergens elders zou staan, als ze bijvoorbeeld daar zou staan waar Mercurius staat, dan zou uit mateloze hitte, alles te gronde gaan. Hoe wijs is dus de aarde juist daar geplaatst waar ze krachtens haar aard past! Maar waarin bestaat deze wijsheid? Alleen in de tegenspraak, in de tegenstelling tot de *menselijke dwaasheid*, die willekeurig in gedachten de aarde op een andere plaats zet dan ze in werkelijkheid staat. Als je *eerst uit elkaar haalt* wat in de natuur onscheidbaar is zoals het astronomische standpunt van een hemellichaam en zijn fysische aard, dan moet je natuurlijk *achteraf de eenheid* in de natuur als *doelmatigheid*, de *noodzaak* als *plan*, de werkelijke, noodzakelijke, met zijn wezen identieke plaats van een hemellichaam in tegenstelling tot de on gepaste die je bedacht en uitgekozen hebt, als de *rationele*, correct *bedachte*, met wijsheid uitgekozen plaats verschijnen (*Das Wesen der Religion*, § 46). Dat is wezenlijk en bijzonder aanschouwelijk voorgesteld dezelfde overweging als hierboven gehouden werd. Alleen had Feuerbach ze ook reeds kunnen toepassen op zijn ‘eigen’ – op een in feite reeds aan een lange traditie schatplichtig – begrip van de ‘natuur’ (zie § 7). Is dit begrip niet ook (zoals hierboven uiteengezet) het product van een menselijke ‘dwaasheid’ die willekeurig in ‘ten grondslag liggende’ en ‘bijgaande’ of ‘erbij komende’ ‘uit elkaar haalt’ wat in

werkelijkheid ‘onscheidbaar’ is? Inderdaad de lezer zal allang begrepen hebben dat vermoedelijk juist de logica van de eis tot het voorrang geven aan logische waarheid de ‘methode’ is die ons noodzakelijk leek om een vermeend zich aan ons ‘van zelf’ opdringende ‘natuur’ of ‘natuur der dingen’ allereerst te ‘onderzoeken’ en te ‘ontdekken’. Dus zou inderdaad de ‘bewering’ – of simpele ‘aanname’ – van de voorrang van de eis tot logische waarheid nog aan het (in § 5 besproken) uitdenken van (de idee van de) ‘natuur’ voorafgaan, hoewel ook deze ‘aanname’ (volgens de bespreking hierboven) zich geenszins ‘van zelf’ aan ons opdringt. Waarop berust ze?

In nog een punt (naast zijn vergissing ze ook op het begrip van de ‘natuur’ zelf en überhaupt toe te passen) loopt Feuerbachs laatst aangehaalde opmerking over het ‘astronomische standpunt’ van de *aarde* verkeerd: Onze aarde *is* een ‘dwaalster’: ooit bevond ze zich in een baan die voor geen enkel levensverschijnsel van nut was, en te eniger tijd dreigt ze opnieuw in een situatie terecht te komen waarbij alle aardse leven – menselijk, dierlijk en plantaardig leven – te gronde moet gaan. De ‘natuur’ *heeft* dit grondkenmerk van het steeds dreigende, van de zelfs ook nu reeds werkelijke *ondergang*, in het bijzonder de ondergang van alle (‘aardse’) leven in een aan de natuur en in het bijzonder aan het leven ‘ten grondslag liggend’ levenloos ja geheel onbepaald ‘ten grondslag liggende’. De vraag is: waarom gaat *daarnaar* de voornaamste *belangstelling* die geïmpliceerd is in de stelling of de aanname van de voorrang van de eis tot logische waarheid, een belangstelling die de ontbinding en het verval toch alleen maar onverdroten tegemoet gaat en in de hand werkt?

Het ‘zuiver theoretisch’ belang, dat hierboven (in § 5) de ontwikkeling van de idee van de ‘natuur’ moest verklaren, volstaat misschien niet, en misschien vol-

staat ook de aanname van de voorrang van de logische waarheid niet, om de veronderstelling van de ontbinding van al het 'werkelijke', van alle 'realiteit' in 'ten grondslag liggende' en 'bijgaande' of 'erbij komende' begrijpelijk te maken. Misschien kan men er ook niet in slagen uit dergelijke 'zuiver theoretische' belangstelling in het bijzonder de beschouwing van de 'ontologische differentie' tussen het 'ten grondslag liggende' en het 'erbij komende' waaraan de aanname van de prioritaire eis tot logische waarheid ten grondslag ligt, 'af te leiden'. Veeleer moet hier teruggekomen worden op de behoefte, op de 'motieven' die aan dit belang (volgens §§ 2, 3 en 4) zelf nog 'ten grondslag liggen'. We treffen die behoefte aan, om nogmaals vooruit te lopen op de formule van Hegel, als de 'behoefte van de behoefteloosheid' die te bevredigen is ofwel door de *onderdrukking* van onze ('materiële') behoeften (als we hier alleen deze in aanmerking nemen), dit is, door het afzien van *hun* bevrediging, of juist ook door de *bevrediging* van de behoeften die ons zekerder nog in een toestand van 'behoefteloosheid' verplaatst (vgl. de bovenstaande bespreking in § 4, van de dubbelzinnigheid van de aristotelische motivering van het ideaal van de theorie). En inderdaad: de 'asceet' wil beslist niet sterven, hij wil veeleer zijn *leven* 'redden' door zich vastberaden te beperken tot het absoluut 'noodzakelijke', 'onontbeerlijke', 'onvermijdelijke' ('necessarium'): het is in *zijn* belang het onderscheid te maken tussen het (ook aan alle levensmogelijkheden) absoluut ten grondslag liggende en het alleen maar 'bijgaande' of zelfs maar 'erbij komende'. Wie echter zijn hoop stelt op een toestand van ('materiële') behoefteloosheid *op basis van* de beveiliging van de *bevrediging* van al zijn ('materiele') behoeften – waarop anders zou hij kunnen rekenen dan op de ontdekking en de vrijmaking van de aan de 'natuurverschijnselen' *ten grondslag liggende* 'natuurkrachten' en 'energiebronnen', dankzij de 'ontologische differentie' tussen dit ten grondslag

liggende en de werkelijke ‘natuurverschijnselen’ en *hun* in deze differentie gefundeerde vergankelijkheid en (‘ecologische’) kwetsbaarheid? –

Reeds (en nogmaals) Aristoteles, die toch als de eerste grondlegger van de Europese ‘logica’ beschouwd wordt, heeft niet alleen (zoals in § 4 uiteengezet) tegen deze ‘hupokeimenon’-logica bezwaren geoperd, maar er ook (hoewel in enge samenhang met deze tegenspraak) reeds voor gewaarschuwd dat deze logica, dat dergelijke logica, wel veel zaken kan *bewijzen* die we nauwelijks vermogen *waar te nemen* maar amper in staat is wat wij ervaren te *verklaren* zonder op ‘principes’ te steunen en door middel van hun ‘aanname’ een terugval in het bodemloze een halt toe te roepen. (Ik beroep mij op Aristoteles’ ‘Tweede Analytica’, en vertaal ‘sullogismos’ als ‘bewijs’ – want elke ‘conclusie’ levert toch een ‘bewijs’ op; ‘apodeiksis’ echter vertaal ik als ‘verklaring’.) Hij noemt drieërlei soorten ‘principes’: axioma’s, definities en hypothesen. Wat is echter een ‘axioma’ anders dan de uitspraak van een stand van zaken die alleen maar moet worden uitgesproken om ieders instemming weg te dragen en die, eigenlijk algemeen bekend en erkend, alleen maar ‘thematisch’ ‘in het middelpunt van de belangstelling gebracht’ moet worden? Wat zijn ‘hypothesen’ anders dan *vragen* of beweringen over wat ‘men ooit eens zou moeten onderzoeken’? En wat ‘definities’ betreft, die zo’n beslissende (vermits in zekere zin onherroepelijke) invloed op elke gevolgtrekking uitoefenen (ze zijn volgens Aristoteles de eigenlijke ‘stellingen’): tevergeefs spant men zich sedert meer dan twee millennia (in Europa) in om een betrouwbare ‘methode’ te vinden om ‘definities’ te *funderen* (en stelt men zich heden tevreden met de loutere eis dat men wat men ‘meent’ met een woord of ‘begrip’ duidelijk te kennen moet geven). Inderdaad is ook een ‘definitie’ niets anders dan de bepaling van een ‘thema’, van *de* zaak waar-

over het moet gaan, en dus alleen maar *topisch* op een belang, en samen met de *fundering* van dit *belang*, te funderen. Alle ‘principes’ op grond waarvan het, met behulp van de ‘logica’, mogelijk is iets te *verklaren*, zijn van topische aard.

## § 7. Hegels ‘absolute idee’ en de ‘behoefte van de behoefteloosheid’

Sedert Descartes heeft geen ‘denker’ zich zo uitdrukkelijk, zo nadrukkelijk en zo weloverwogen, voor de ‘absolute’ voorrang van de vraag van logische waarheid uitgesproken als, in onze negentiende eeuw, Hegel.

Onmiddellijk bij het begin van de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk van onze verhandeling hebben we opgemerkt dat Kant wel als eerste met een reeds daar aangehaalde uitspraak het begrip van en de behoefte aan een topische waarheid aangeduid heeft; waarbij hij tegelijk verklaarde: “De nominale definitie van de waarheid, dat ze namelijk de overeenkomst is van de kennis met haar object, schenken en veronderstellen we hier; men wil echter weten wat het algemene en zekere criterium voor de waarheid van iedere kennis is” (*Kritik der reinen Vernunft*, A 58, B 82). Onmiddellijk werd ook Hegels reactie daarop vermeld: dat veeleer deze “naamsverklaring, dat ze (de waarheid) de overeenstemming van de kennis met haar object is, – een definitie (is) die van de grootste, ja van de hoogste waarde is” (*Wissenschaft der Logik*, 1812, ed. Lasson, II, 231). Ze geldt hem zelfs als ‘de absolute idee’ zonder meer – “het opheffen van de tegenstelling tussen begrip en realiteit en de eenheid die de waarheid is” –, waarin geheel zijn *Wetenschap van de logica* culmineert of veeleer, waarop ze steunt.

*Deze volgens zijn mening ‘absolute idee’ is zelf – in een betekenis die nog om uitleg vraagt – zijn enig thema, datgene ten gevolge waarvan alles zijn belang krijgt: “Al het overige is dwaling, wazigheid, mening, streven, willekeur en vergankelijkheid; de absolute idee alleen is zijn, onvergankelijk leven, zichzelf wetende waarheid, en is alle waarheid” (II, 484). Van*

een *topische* fundering van dergelijk exclusief belang bij logische waarheid lijkt, volgens zulke uitspraak, geen sprake meer te kunnen zijn. En inderdaad is in de huidige samenhang vooral van belang, of is het interessante aan Hegel, dat hij, als de eerste en misschien wel als de enige, de 'absolute' voorrang van de eis tot logische waarheid, wel niet als een 'zich vanzelf aan ons opdringende' waarheid beschouwde maar zich toch bereid verklaarde ze zelf 'zuiver logisch' te funderen: door aan te tonen dat 'al het overige' (zie boven) alleen op deze 'absolute' idee kan berusten en daar alleen op kan uitlopen.

In plaats van 'zuiver logisch' (te funderen) zegt Hegel, zoals bekend, bij voorkeur: 'dialectisch'. De inhoud van het slothoofdstuk van de *Wissenschaft der Logik*, over 'De absolute idee' is zelfs niets anders dan de uiteenzetting 'van de' (door Hegel geponeerde) dialectiek, zoals hij het ook zelf bekend: "Wat hier dus nog te beschouwen valt, is niet een inhoud als zodanig, maar het algemene van zijn vorm, - dit is, de *methode*" (II, 485). Het lijkt zelfs op het einde alsof 'de absolute idee' niets anders is dan de (door Hegel geponeerde) 'dialectiek'.

Waarin bestaat zij? Al te gemakkelijk, om niet te zeggen al te lichtzinnig spreekt men in de literatuur, in het bijzonder in de 'Hegelliteratuur', gewoon van 'de' dialectiek of eventueel van de 'hegeliaanse dialectiek' als zou deze een uitgemaakte zaak zijn waarop Hegel alleen maar beroep zou moeten doen. Men miskent dat Hegels 'dialectiek' over een *stelling* gaat die het enige *resultaat* van alle dialectiek in de 'klassieke' (platonisch-aristotelische) betekenis betreft, en er geheel in tegenspraak mee (en veelmeer in voorgewende overeenstemming met de onoplosbare antinomieën van Kants 'transcendentale dialectiek') is. De antieke idee van dialectiek (waarop sedert Abelards 'sic et non' ook de klassieke theologische filosofie

van de middeleeuwen gefundeerd is) steunde op de idee van een mogelijke beslissing en noodzakelijke beslisbaarheid van als problemen geformuleerde vraagstellingen (zie het Eerste hoofdstuk, § 10). Daarentegen lag aan de basis van Hegels 'dialectiek', of veelmeer van zijn *mening* over alle dialectiek, de volgende bewering:

“Het enige, *om wetenschappelijke vooruitgang te maken* – en ter wille van het heel *eenvoudige* inzicht men zich wezenlijk moet inspannen – is de kennis van de logische stelling dat het negatieve evenzeer positief is, of dat het zichzelf tegensprekende zich niet in nul, in het abstracte niets oplost, maar wezenlijk alleen in de negatie van zijn *bijzondere* inhoud, of dat dergelijke negatie niet alle negatie is maar de *negatie van de bepaalde zaak* die zich oplost, dus bepaalde negatie is, dat dus in het resultaat wezenlijk datgene behouden blijft waaruit het resulteert” (*Wissenschaft der Logik, 'Einleitung'*, I, 35-36).

Wat is dat, juist begrepen en ernstig genomen, anders dan de 'absolute' negatie van de negatie, of toch de negatie van de 'absolute' negatie, de stelling dat een absolute negatie helemaal niet bestaat, dus ook geen 'eenvoudige' contradictie en dus ook geen ondubbelzinnige beslisbaarheid, geen 'ja of neen', geen 'ofwel ofwel', maar steeds alleen een 'zowel als ook' (of eventueel een 'noch noch'), een 'ja, maar' of een 'neen, hoewel'. (Het einde van alle dialectiek in de klassieke betekenis).

Want Hegel kan toch niet de trivialiteit bedoelen (hoewel zeker ook een 'heel eenvoudig inzicht') dat een negatie – 'dit is niet zo' – vervolledigd moet worden door een 'maar ...'. Want dat is niet 'even zo positief' (als een positieve uitspraak) maar blijft geheel onbepaald ('maar ergens iets anders'), en vooral het betekent op geen enkele wijze hetzelfde als wat



Hegel verder nog toevoegt ('dat het zich tegensprekende zich niet in nul oplost', enz.). Waaraan hij moet denken is veeleer dat bijvoorbeeld in de uitspraak 'De hemel is niet blauw', het 'blauw' nog vooraleer het ontkend wordt, 'even zo positief' geponeerd is als 'De hemel', en wel als dat waar eigenlijk *naar gevraagd* wordt. Het – ten gevolge van het negatieve oordeel 'De hemel is niet blauw' – 'zich tegensprekende', namelijk 'De hemel' en de 'blauwheid' zou zich dan inderdaad 'niet in nul, in het abstracte niets' oplossen (daar 'De hemel' en de 'blauwheid' met elkaar onverenigbaar zouden zijn), maar alleen in 'de negatie van de bepaalde zaak, die zich oplost', namelijk van de 'blauwe hemel' of van het 'hemelsblauw' en zou dus alleen een 'bepaalde negatie' zijn, precies omdat 'in het resultaat wezenlijk datgene behouden blijft waaruit het resulteert', namelijk de *vraag* naar de blauwheid van de hemel waaruit het negatieve antwoord eerst resulteert. Klaarblijkelijk is weliswaar Hegel van mening dat dit voor *elke* negatie geldt (en dat zou misschien zelfs voor het hier aangehaalde schijnbaar onschuldige voorbeeld 'De hemel is niet blauw' betwist kunnen worden) en voor *elke* (vermeende!?) 'contradictie'.

Misschien kan Hegels stelling, *zijn* 'negatie van de negatie', nauwkeuriger bepaald en voor discussie toegankelijker gemaakt worden door de aanname dat hij eigenlijk stelt dat 'alle negatie' enkel 'privatie' is, of de – rechtmatige of onrechtmatige – vaststelling of poning van zo'n privatie. Inderdaad herinnert Hegels formulering van zijn mening over 'het enige, om wetenschappelijke vooruitgang te maken' de geleerde onweerstaanbaar aan Kants ('voorkritische') 'poging om het begrip negatieve grootheid in de wereldwijsheid in te voeren' (1763). Kant maakte hier het onderscheid tussen een eenvoudige 'logische repugnantie' (een overtreding van de 'wet van de contradictie') en een 'reële repugnantie' (een 'reële' tegenstelling die

volmaakt 'mogelijk' is daar ze geen 'logische contradictie' inhoudt) (A 6). Zijn begrippen waren de volgende: "De ontkenning, voor zover ze het gevolg van een reëel tegenover elkaar stellen is, wil ik *beroving* (*privatio*) noemen; elke ontkenning echter, voor zover ze niet uit deze soort van repugnantie ontspringt, moet hier een *ontbreken* (*defectus*, *absentia*) genoemd worden. Deze laatste vereist geen positieve grond maar enkel het ontbreken ervan; de eerste echter heeft een ware poneringsgrond en een even zo grote tegenovergestelde grond" (A 17-18). De (zo pas reeds aangeduide) vraag zou zijn of Hegel niet wilde stellen dat *elke* ontkenning enkel van de aard van de (door Kant zo genoemde) 'reële repugnantie' ('beroving, *privatio*) is en ook elke vermeende (in de zin van Kant) 'logische' contradictie alleen maar, of in waarheid, op dergelijke 'reële repugnantie' berust: *elke* repugnantie (elke 'tegenstelling') zou 'een ware poneringsgrond en een even zo grote tegenovergestelde' grond hebben; zodat bijvoorbeeld de negatieve uitspraak 'De hemel is niet blauw' 'een ware grond' zou hebben in het feit dat de hemel inderdaad 'op zich' blauw is, het echter niet is ten gevolge van een 'even zo grote tegenovergestelde' grond, het feit namelijk dat hij door wolken bedekt is.

Kant heeft zijn beschouwing (reeds vóór het tot dusver aangehaalde) ingevoerd in formuleringen die doen vermoeden dat Hegel zich misschien zelfs direct bij deze beschouwing van Kant aangesloten heeft: "Bij de logische repugnantie wordt alleen de relatie bekeken waardoor de predikaten van een ding elkaar en hun gevolgen door de contradictie opheffen ... De reële repugnantie berust ook op een relatie van twee predikaten van hetzelfde ding ten overstaan van elkaar; maar deze is van geheel andere aard. Door een ervan wordt datgene dat door het andere bevestigd wordt, niet ontkend, want dat is onmogelijk, maar beide predikaten A en B zijn bevestigend; maar daar

van elk apart de gevolgen a en b zouden zijn, is door beide samen in een subject niet het ene, ook niet het andere, is dus het gevolg nul. Stel, iemand heeft de actiefschuld  $A = 100$  rijksdaalders, ten overstaan van iemand anders, dan is dit een grond van een even zo grote ontvangst. Maar juist dezelfde heeft ook een passiefschuld  $B = 100$  rijksdaalders, en dan is dit een grond om even zoveel uit te geven. Beide schulden samen zijn een grond van de nul, dit is, om noch geld te geven of om noch geld te krijgen. Men ziet gemakkelijk in: dat deze nul een verhoudingsmatig niets is, daar namelijk alleen een bepaald gevolg niet is, zoals in dit geval een zeker kapitaal ... daarentegen is bij de opheffing door de contradictie absoluut niets" (A 5-6).

(Hier moet opgemerkt worden, ten eerste historisch, dat Hegel voor zover ik weet nergens op deze beschouwingen en formuleringen van Kant uitdrukkelijk betrekking genomen heeft; en ten tweede inhoudelijk, dat inderdaad, in de zin van Hegel, wat Kant een 'reële repugnantie' noemde, de enig 'logische', namelijk 'zuiver logisch' gefundeerde is; dat daarentegen de vermeend alleen 'logische', maar vernietigende – het 'ontbreken, defectus, absentia' – een maar al te vaak voorkomende 'realiteit' is.)

Toch had Hegel *gelijk*, als ik hem correct begrepen heb, als zijn stelling dus was dat nooit en nergens 'absoluut' te *beslissen* valt tussen 'positief' en 'negatief', voor zover men zich voor dergelijke beslissing alleen op de eis tot logische waarheid meent te kunnen en te moeten steunen, een eis die *hij* ongetwijfeld, als de enig 'absolute idee', juist op de 'relativiteit' 'van al het overige' (al wat enkel 'dwaling, mening, streven, willekeur en vergankelijkheid' is) wilde baseren.

Misschien is het beste 'voorbeeld' van de *rechtmatigheid* van zijn stelling dat vanuit het gezichtspunt

van de logische waarheid “het elkaar tegensprekende zich niet in nul, in het abstracte niets, oplost maar wezenlijk alleen in de negatie van zijn *bijzondere* inhoud, of dat dergelijke negatie niet alle negatie maar de *negatie van de bepaalde zaak* is die zich oplost, en dus bepaalde negatie is”, wat hier (in ons Tweede hoofdstuk) als ‘Het probleem van de moderne wetenschap’ ter sprake gebracht werd (en in de eerste paragraaf van dit Vierde hoofdstuk ‘opgelost’ werd). Inderdaad zou dit ‘probleem’, in het bijzonder zoals het daar in betrekking tot de tegenstelling of ‘contradictie’ tussen Galilei’s valwet en Aristoteles’ beschrijving van de aardse valbewegingen uiteengezet werd, volkomen ‘dialectisch’ in de zin van Hegel, of met zijn zo pas nog eens aangehaalde woorden, als volgt geformuleerd kunnen worden: Hoewel Aristoteles en Galilei elkaar tegenspreken, en toch beide gelijk hebben, ‘lost het elkaar tegensprekende zich niet in nul op, in het abstracte niets, maar wezenlijk in de (beiderzijdse) negatie van een bijzondere inhoud, de negatie van een bepaalde zaak die zich oplost’: vanuit Aristoteles gezien valt alleen te betwisten dat aardse valbewegingen (in een ledig luchtruim) aan Galilei’s wet gehoorzamen, en vanuit Galilei gezien alleen dat valbewegingen in de gegeven aardse voorwaarden überhaupt een wetmatigheid laten kennen.

Nu werd er hierboven op gewezen dat een beslissing over de juistheid (de logische waarheid) van de aristotelische of van de Galileïsche stelling alleen mogelijk is op grond van het ‘ware’ antwoord op de vraag van de topica: de vraag namelijk, – de vraag van de topische waarheid – *waarover* het in ons *belang* is ons uit te spreken en wel in het op onze werkelijke behoeften *gefundeerd* belang. (De grote moeilijkheid is, en dat is juist de diepgang van de vraag van de topica, dat het vóór alles – ook reeds in het geval ‘Galilei versus Aristoteles’ – juist om de vraag gaat of de afwijzing dan wel de erkenning van de vraag van de topica zelf

in ons belang is.) Hegel daarentegen heeft, juist door de eis van logische waarheid – “het opheffen van de tegenstelling tussen begrip en realiteit” – als de enig ‘absolute idee’ te poneren, zich voor elke vraag van de topica ‘absoluut’ afgesloten; ja de onbeslisbaarheid van alle ‘andere’ waarheidsvragen in overeenstemming met de enige eis tot logische waarheid geldt hem als argument voor de stelling van enkel dit ‘absolute’: per slot van rekening van de ‘dialectische’ onbeslisbaarheid zelf?

Zo beschouwd zou Hegel reeds het vandaag zogenaamde ‘postmodernisme’ (dat in waarheid moderner is dan wat men zich doorgaans als ‘modern’ pleegt voor te stellen) geanticipeerd hebben, het zelfs nog overtroffen hebben, vermits het zich eigenlijk op niets anders dan op de ‘absolute idee’ van de uitsluitende eis tot logische waarheid steunt (zie het Tweede hoofdstuk, § 9 en ook § 8). Als Hegel (in het hoofdstuk over ‘Die absolute Idee’) stelt: “Het object, zoals het zonder het denken en het begrip is, is een voorstelling of ook een naam; het zijn de denk- en begripsbepalingen waarin het *is* wat het *is*” (II, 493) – is dat niet wat Michel Foucault aan zijn merkwaardige *Histoire de la folie* als vooropzetting ten grondslag legde (zie § 9 in het Tweede hoofdstuk)?

En toch heeft ook Hegel (zoals Aristoteles zijn ‘Metafysica’ en Descartes zijn ‘methode’) zijn ‘wetenschap van de logica’, en dus ‘de absolute idee’, die er het hoogtepunt van is of die erop steunde, per slot van rekening *als* het zich afkeren van elke vraag van de topica, *topisch* gefundeerd: In het laatste dat hij nog geschreven heeft, het voorwoord namelijk bij de tweede uitgave van zijn *Wissenschaft der Logik* (ondertekend op de 7<sup>de</sup> november 1831, een week voor zijn dood op de 14<sup>de</sup> november 1831) heeft hij “de behoefte zich met de zuivere gedachte bezig te houden” – ik zou zeggen: het *belang* bij het ‘heel een-

voudige inzicht' dat vanuit het gezichtspunt van de 'absolute idee', 'al het overige (alleen maar) dwaling, mening, streven, willekeur en vergankelijkheid' is – verklaard tot (of liever: door) “de behoefte van de reeds bevredigde behoefte van de noodzakelijkheid, de behoefteeloosheid” (I, 12), dus klaarblijkelijk nog maar eens 'tot' of 'door' het 'ascetisch ideaal' (vgl. §§ 2, 3 en 4 van dit hoofdstuk). Ongetwijfeld lijkt het belang bedoeld bij een (waardoor?) reeds *gewaarborgde* bevrediging van alle 'materiële' behoeften (behoefte van de 'noodzaak') en met de 'behoefte van de (materiële) behoefteeloosheid' een nog andersoortig verlangen, zoals Hegel het zo dadelijk uitspreekt, het verlangen namelijk naar 'vrijheid', die evenwel moet ontspringen uit het ondergeschikt zijn aan een ('hogere') noodzaak: “Van onze gewaarwordingen, driften, belangen zeggen wij wel niet dat ze ons dienen, maar ze gelden als zelfstandige krachten en machten ... Maar alweer kan het veelmeer ons bewustzijn worden dat we (eerder) in dienst van onze gevoelens, driften, passies, belangen, en ook nog van gewoonten, staan dan dat wij hen in ons bezit hebben ... en menen in deze bijzonderheden veelmeer gevangen te zijn, erdoor beheerst te zijn. Dus kunnen we dan (nog) veel minder menen dat de denkvormen die zich door al onze voorstellingen heen doorzetten, – of ze louter theoretisch zijn of een materie bevatten die tot de gewaarwording, de drift, de wil behoort – ons van dienst zijn, dat wij hen, en niet veelmeer zij ons in bezit hebben ... Wanneer we een gewaarwording, doel, belang op ons genomen hebben en ons daarin beperkt, onvrij voelen, dan is de plaats, die het ons mogelijk kan maken (ons) daar uit te halen en terug vrij worden, de plaats ... van het denken” (I, 14). (Dit alles drukt, zoals uit de context gemakkelijk valt op te maken, Hegels protest uit tegen Kants opvatting van alle 'theoretische' kennis; vgl. § 2 in het Tweede hoofdstuk en verder Kants uitspraak die in de paragraaf 8 nog moet worden aangehaald).

En zo lijkt wat Hegel hier zegt alleen maar een ietwat omstandigere herhaling te zijn van wat Aristoteles ooit bedoelde (zie § 4); vooral als hij ook nog toevoegt (net zoals Aristoteles het theoretische ideaal tenslotte op het belang van de mens gefundeerd zag om wat hem "het meest eigen" is waar te maken): "Er kan in onze dagen (1831; waarom toch?) niet vaak genoeg aan herinnerd worden dat datgene waardoor de mens zich van het dier onderscheidt het denken is" (I, 9-10).

Maar niet alleen worden we nog eens herinnerd aan een door denkers als Descartes of Smith allang als achterhaald beschouwde Aristoteles: het is Hegel zelf die zich hier uitdrukkelijk en nadrukkelijk op hem beroept als wilde hij het zijne bijdragen tot de afronding van de uiteenzetting van dit Vierde hoofdstuk; en wel op drie citaten waarnaar hierboven (in § 4) reeds verwezen werd (zoals ook tussendoor in mijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, 1974, § 6): "'Pas nadat bijna al het noodzakelijke', zegt Aristoteles, 'en wat tot het comfort en de zekerheid van het leven behoort, beschikbaar was, begon men zich om filosofische kennis te bekommeren'" (I, 12). (Weliswaar is hierbij op te merken: in de tekst van Aristoteles staat niet 'filosofische kennis', maar alleen 'dergelijk inzicht', een inzicht namelijk dat alleen ter wille van zichzelf nagestreefd wordt. Aristoteles wil hierbij zeker aangeven dat alleen de bekommernis ter wille van dergelijk theoretisch weten echt 'filosofie' is. Maar voor Hegel is het klaarblijkelijk 'reeds' niet meer noodzakelijk dat te vermelden; hem geldt 'filosofie' *bij voorbaat* als niets anders dan als streven naar weten alleen ter wille van het weten zelf.) "'In Egypte' had (Aristoteles) voordien opgemerkt, 'zijn de mathematische wetenschappen vroeg ontstaan, daar de priesterstand er veel vrije tijd had. – Inderdaad veronderstelt de behoefte zich met de zuivere gedachten bezig te hou-

den een hele ontwikkeling die de menselijke geest moet hebben doorgemaakt, hij moet, zo kan men zeggen, toegekomen zijn aan de behoefte van de reeds bevredigde behoefte van de noodzakelijkheid, van de behoefteloosheid, aan de abstractie van de stof van het aanschouwen, van het zich verbeelden, enz., van de concrete belangen van het begeren, van de driften, van de wil ...” (I, 12). (Hier is alweer te vragen, zoals boven – in § 4 – met betrekking tot Aristoteles: Bedoelt Hegel dat reeds in het oude Egypte of in het oude Griekenland of eigenlijk pas in de eigen tijd een zuiver theoretisch belang kon opkomen *op basis van* een (waardoor? door welke wetenschap?) ‘reeds bevredigde behoefte van de noodzakelijkheid’ – of meende hij dat een zuiver theoretisch belang ook onafhankelijk daarvan alleen ‘door een hele ontwikkeling die de menselijke geest moet hebben doorgemaakt’ in staat was zich door te zetten of zich toch zou moeten doorzetten?) “‘Op zoveel wijzen’, zegt Aristoteles in dezelfde samenhang, ‘is de natuur van de mens afhankelijk; maar de wetenschap die niet voor het nut opgezocht wordt, is alleen de op en voor zich vrije, en ze lijkt daarom geen menselijk bezit te zijn’” (I, 12-13). (Daarmee stelt Hegel zich zonder verdere uitleg tevreden; terwijl Aristoteles dat nog als een tegenwerping ernstig nam; zie boven.)

Maar in tegenstelling tot Descartes en ook tot Adam Smith, ja misschien zelfs tot Aristoteles, geloofde Hegel klaarblijkelijk ‘reeds’ niet meer dat een ‘streven’ naar zuiver theoretisch weten (Descartes naar Aristoteles) of naar verwezenlijking van ons meest eigen menselijk vermogen van ascese (volgens Smith en Aristoteles), ongeacht ‘onze gevoelens, driften, passies, belangen’, ons zelfs nog ‘in de dienst van onze gevoelens, driften, passies, belangen’ van het grootste, of ook maar van een of ander, voordeel zou kunnen of zou moeten zijn.



## § 8. Marx, het ‘rijk van de vrijheid’ en het ‘rijk van de noodzaak’

Ten slotte moeten we nog Marx’ ‘filosofie’ ter sprake brengen (de aanhalingstekens bij het woord ‘filosofie’ vragen nog om opheldering), ten eerste omdat eigenlijk *zij* de ‘heersende gedachten’ van onze tijd het volmaaktste tot uitdrukking brengt en ten tweede omdat Marx in deze gedachten de gezamenlijke topische motieven van het verzet tegen elke vraag van de topica, zoals ze in voorgaande paragrafen (§§ 2, 3,4 en 7) besproken werden, op indrukwekkende wijze met elkaar verbonden heeft. Dit tweede punt zal in wat volgt gemakkelijk aan te tonen zijn; maar niet zonder voordien het eerste punt te bevestigen, de stelling dat Marx’ ‘filosofie’ de volmaakte uitdrukking is van de ideologie van onze twintigste eeuw, een stelling die men vandaag misschien een onverbeterlijke marxist – die ik echter, met permissie, niet ben – niet kwalijk wil nemen.

Marx’ werk is in de honderdvijftig jaar sedert zijn verschijnen een cultuurhistorisch ongehoorde miskenning ten offer gevallen: Hij wordt voor radicale ‘antikapitalist’, voor fanatieke revolutionaire socialist, ja voor communist gehouden, en voor een bekrompen ‘materialist’. Hij was echter noch het ene noch het andere, noch ook maar het laatste. Wat het eerste punt, het hoofdpunt, betreft: zijn hoofdwerk, *Das Kapital* (alleen het Eerste boek, uit 1867, werd door hem zelf gepubliceerd) was, volgens de ondertitel, een ‘kritiek van de politieke economie’, *niet* een kritiek van het ‘kapitalisme’ (een woord, terloops gezegd, dat in dit werk helemaal niet voorkomt, om reden evenwel dat het in die tijd nog helemaal niet ‘bestond’). Veelmeer luidt de kernzin van deze ‘kritiek van de politieke economie’ als volgt: De kapitalist, “als fanaticus van de vergroting van de waarde (d.i. van de toe-

passing van de waarde tot het voortbrengen van 'meerwaarde') dwingt meedogenloos de mensheid tot productie ter wille van de productie, dus tot een ontwikkeling van de maatschappelijke productiviteit en tot schepping van die materiële productievoorwaarden die de enige zijn welke de reële basis kunnen vormen van een hogere maatschappijvorm, waarvan het grondbeginsel de volledige en vrije ontwikkeling van ieder individu is" (*Das Kapital*, MEW, 23, blz. 618, vertaling I. Lipschits, blz. 455-456<sup>18</sup>). Of om toch minstens een van de talrijke parallelle plaatsen te citeren: "Het kredietwezen bespoedigt ... de materiële ontwikkeling van de productiekrachten en het tot stand komen van de wereldmarkt; ze als materiële basis van de nieuwe productievorm (van een niet langer 'kapitalistische') tot op een zeker niveau tot stand brengen is de historische taak van de kapitalistische productiewijze" (*Das Kapital III*, geschreven ca 1864-1865, MEW 25, blz. 457; 'tot op een zeker niveau' is misschien een toevoeging van Engels, de uitgever van dit 'Derde Boek'; een kritische uitgave van deze voorlaatste versie van Marx' hoofdwerk laat nog op zich wachten). Het 'kapitalisme' bezat, en bezit misschien tot op heden nog, volgens Marx, deze "transitoire noodzakelijkheid" (23, blz. 618). Want "de materiële grondslag van de kapitalistische productiewijze" is "de invoering van machinerie" (MEW 23, blz. 451). 'Grondslag' zegde Marx (wiens grootste filosofische of gewoon logische zwakte er misschien in bestond nooit duidelijk het onderscheid te maken tussen noodzakelijke voorwaarden en voldoende gronden, zoals weliswaar ook Hegel niet), maar hij bedoelde klaarblijkelijk: 'Oorzaak': Het 'kapitalisme' houdt niet meer en niet minder in dan "productieverhoudingen" (dit is, zoals hij

---

<sup>18</sup> K. Marx, *Het kapitaal. Een kritische beschouwing over de economie. Deel I Het productieproces van het kapitaal*, vertaald door I. Lipschits, W. de Haan, Bussum, 1972.

direct verduidelijkt, "eigendomsverhoudingen") die met een bepaalde ontwikkelingstrap (van de) materiële productiekrachten overeenstemmen" (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, MEW, 13, blz. 8-9). De 'invoering van machinerie' vereiste kapitaal en de accumulatie ervan in privéhanden, dat niet anders te verkrijgen is dan door de 'uitbuiting' van de menselijke arbeidskracht (Marx heeft nooit ingestemd met de opvatting van Engels dat de kapitalistische productieverhoudingen *niet* zouden overeenstemmen met de door de invoering van de machinerie gekenmerkte ontwikkelingstrap van de productiekrachten vermits de 'individuele toe-eigening' van het arbeidsproduct een overblijfsel van voorkapitalistische verhoudingen zou zijn; vgl. Engels' zogenaamde 'Anti-Dühring', uit 1878, MEW, 20, blz. 248-254). Voor zover deze uitbuiting en accumulatie van kapitaal echter alleen de ontwikkeling van de productiekracht van de machinerie van dienst is, is het precies de kapitalistische productiewijze, "die alleen de reële basis van een hogere maatschappijvorm tot stand" kan "brengen, aangezien ... de machine als zodanig de arbeidstijd verkort ... als zodanig de arbeid verlicht ... als zodanig een overwinning van de mens op de natuurkrachten is, ... als zodanig de rijkdom van de producenten vergroot" (*Das Kapital*, I, MEW 23, blz. 465, I. Lipschits, blz. 334).

Volledig weergegeven luidt dit citaat weliswaar als volgt, of is wat Marx observeert het volgende: dat "de machine als zodanig de arbeidstijd verkort, maar kapitalistisch gebruikt de arbeidsdag verlengt, als zodanig de arbeid verlicht, maar kapitalistisch gebruikt de intensiteit van de arbeid verhoogt, als zodanig een overwinning van de mens op de natuurkrachten is, maar kapitalistisch gebruikt de mens aan de natuurkrachten onderwerpt; als zodanig de rijkdom van de producenten vergroot, maar kapitalistisch gebruikt hen verpaupert" (op dezelfde plaats).

Maar zelfs dit is geen object van ‘marxistische’ *kritiek* van het ‘kapitalisme’: het is immers volgens Marx een ‘transitoire noodzakelijkheid’, de tijdelijke ‘dwang’ ‘tot productie ter wille van de productie’ (en niet ter wille van de bevrediging van de behoeften van de mensen), ter wille van ‘de ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten en (ter wille van) de schepping van materiële productievoorwaarden’ die nodig zijn om uiteindelijk de ‘reële basis’ voor een beter en vrijer leven van de ‘menschheid’ te scheppen. Marx’ *kritiek* richt zich alleen tegen een ‘politieke economie’ die deze enige kenbare *zin* van de ‘kapitalistische productiewijze’ miskent en deze ‘transitoire noodzakelijkheid’ als een ‘eeuwige’ (en het ‘kapitalisme’ als *de* economie zonder meer) beschouwt.

Zo was Marx dan ook nooit in zijn leer en werkzaamheid een ‘communistische revolutionair’ maar veelmeer een van de (zogenaamde of vermeende) radicale ‘marxisten’, ja zelfs ‘sociaaldemocraten’, die zij, als ze maar naar hem geluisterd hadden, als ‘revisionist’ en ‘dissident’ hadden moeten veroordelen. Wel was hij ‘socialist’ of ‘communist’ in de overtuiging dat alleen de heersende privaateigendom van de productiemiddelen de ‘als zodanig’ gewaarborgde weldadige uitwerking van de invoering van de moderne machinerie in de weg stond (zonder ooit maar een poging te ondernemen, laat mij toe dit op te merken, *dat* aan te tonen). Toch heeft hij onverdroten ongeveer de helft van zijn levenswerk – en voornamelijk zijn ‘ideologiekritische’ geschriften (ook zelfs in samenwerking met Engels) – eraan besteed ‘socialisten’ of ‘communisten’ in te hameren dat een ‘revolutie’ van de eigendomsverhoudingen geen enkele zin heeft zolang de ‘historische taak’ van een voltooide ontwikkeling van de moderne productiekrachten, van de moderne ‘machinerie’, niet vervuld is; en dat pas en alleen de *voltooide* vervulling van deze taak, die hem een mogelijkheid leek, het *einde* van

deze veelbesproken noodzakelijke 'ontwikkeling', onder welke productie- (of eigendoms-)verhoudingen ook, ook het einde van de 'uitbuiting' zou moeten meebrengen. Het duidelijkste heeft hij dit (nog samen met Engels) reeds in 1846 geformuleerd (maar hij heeft daaraan steeds blijven vasthouden): "deze ontwikkeling der productiekrachten (die tegelijk de actuele empirische existentie van de mensen in een *wereldhistorisch* in plaats van in een lokaal bestaan impliceert) is ook daarom een absoluut noodzakelijke praktische voorwaarde (voor de opheffing van de 'vervreemding') omdat anders alleen (zonder de revolutie) het *gebrek*, de armoede, algemeen zou zijn, en met de *armoede* ook de strijd om het allernoodzakelijkste opnieuw zou beginnen en heel de oude stront zich onvermijdelijk van voren af aan zou moeten herhalen" (Marx en Engels, *Die deutsche Ideologie*, vooreerst gepubliceerd in 1932, MEW, 3, blz. 34-35).

Marx was – reeds hiermee – ook niet de 'bekrompen' materialist zoals men hem (en ongetwijfeld hij soms ook zichzelf) heeft voorgesteld (ook niet, terloops gezegd, de vertegenwoordiger van een 'economisch determinisme': als hij *iets* als determinerend beschouwde, vooral *voor* een *economie*, dan de 'ontwikkelingstrappen van de materiële productiekrachten', dit is, zoals hij op een andere plaats gewoon zegt: de 'technologie'). De beveiliging van de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen was voor hem 'enkel' een *voorwaarde* voor een pas daaropvolgend mogelijk 'waar leven' van de mensen, voor een 'waarlijk menselijk' leven. Wat hem voor ogen stond, was, zoals reeds uit het eerste hierboven weergegeven citaat bleek, een 'rijk van de vrijheid', hoewel met het besef dat dergelijk rijk "inderdaad pas daar" zou aanvangen "waar het arbeiden, dat door nood en externe doelmatigheid bepaald is, ophoudt; het ligt dus volgens de natuur van de zaak zelf aan gene zijde van de sfeer van de eigenlijke

materiële productie ... (Ongetwijfeld blijft dit steeds een rijk van de noodzakelijkheid. Aan gene zijde van hetzelfde begint de menselijke krachtontwikkeling die zichzelf doel is, het ware rijk van de vrijheid, dat echter alleen op het rijk van de noodzaak als op zijn basis tot bloei kan komen" (*Das Kapital*, III, MEW, 25, blz. 628). (Hier heet 'basis' klaarblijkelijk niet meer hoewel ook niet minder dan noodzakelijke voorwaarde).

Heeft Marx met dit alles niet, op de keper beschouwd, 'alleen maar', of heeft hij 'reeds', de onze twintigste eeuw (of minstens de tweede helft ervan) wereldwijd *beheersende ideologie* volmaakt tot uitdrukking gebracht? Dromen 'wij allen' per slot van rekening niet van een 'rijk van de vrijheid', 'aan gene zijde van de sfeer van de eigenlijk materiële productie' (in een 'postindustriële tijdperk'), waarin 'de menselijke krachtontwikkeling zichzelf als doel' waar kan maken? Zijn 'wij allen' er ons niet van bewust dat daarvoor en alleen daarvoor een geweldige 'ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten' en de daarop berustende 'schepping van materiële productievoorwaarden' nodig zijn, waarvan 'wij' geloven getuige te zijn? Zien 'wij allen' niet in dat voor deze hoopvolle 'ontwikkeling' vooreerst nog steeds een geweldige kapitaalaccumulatie vereist is, die helaas op een vermindering van de 'loonkosten' aangewezen is? Geloven zelfs 'wij allen' niet, in volledige overeenstemming met Marx' stelling, dat wij ook onze vandaag reeds verworven verhoudingsmatige 'rijkdom' aan (het benutten van) onze eigen arbeidskracht te danken hebben (in overeenstemming met Marx' door de economische wetenschap verworpen 'arbeidswaardeleer'!), en niet alleen maar aan een voordelige ruilhandel met 'onderontwikkelde' werelddelen?

Marx heeft het wel niet meer de moeite gevonden (zoals ooit nog Descartes en Adam Smith – maar wie ook nog sedert?) de op een afwijzing van elke vraag van de topica en van elke belangenvraag berustende moderne wetenschap uitdrukkelijk te rechtvaardigen, daar het hem reeds “op de eerste gezicht duidelijk is dat de grootindustrie door het gebruik van de enorme natuurkrachten en van de natuurwetenschap in het productieproces de arbeidsproductiviteit in buitengewone mate moet doen stijgen” (MEW, 23, blz. 408), en de moderne wetenschap voor hem dus reeds ‘de natuurwetenschap’ zonder meer is en hij ons belang bij haar ontwikkeling als afhankelijk van het door haar mogelijk gemaakte ‘gebruik van enorme natuurkrachten in het productieproces’ beschouwt. Maar op het ‘daaropvolgend’ niveau, het ‘technologische’, bleef hij vasthouden aan de doelmatigheid (ter wille van de bevrediging van onze materiële behoeften) van de bevordering van een doelloze ‘productie ter wille van de productie’(die deze behoeften helemaal niet in aanmerking neemt). Eigenlijk speculeerde hij hier, blijkens het eerst aangehaalde citaat, niet anders dan Adam Smith, op een ‘onzichtbare hand’ die het nastreven van het eigenbelang van de ‘kapitalist’ in het voordeel van een ‘hogere maatschappijvorm’ moet of zou kunnen doen omslaan. Ook zelfs niet anders dan Adam Smith beschouwt hij de geheime drijfveer van de kapitalist ‘als zodanig’ als de drang naar activering van zijn vermogen tot ascese: “Voor zover dus zijn doen en laten enkel functie is van het door hem met wil en bewustzijn begiftigde kapitaal, moet zijn eigen particuliere consumptie worden gezien als een roof op de accumulatie van zijn kapitaal. Naarmate de kapitalistische productiewijze, de accumulatie en de rijkdom tot ontwikkeling komen, houdt de kapitalist op enkel incarnatie van het kapitaal te zijn. Hij voelt een ‘menselijke emotie’ voor zijn eigen Adam en hij wordt zó beschaafd, dat hij dweperij voor de ascese bespot als vooroordeel” ... (MEW, 23, blz. 619-620, I. Lip-

schits, 456-457). ‘Als zodanig’ echter is de ‘kapitalist’ asceet, van zijn ‘ascetisme’ verwacht Marx alle ‘maatschappelijke’ vooruitgang, en hij beveelt zelfs ook de al te vlug op een omwenteling van de eigendomsverhoudingen bedachte proletariërs, in hun meest eigen belang, ‘ascetisme’ aan.

Maar ook Marx, zoals we eveneens reeds aangetoond hebben, is geenszins alleen maar uit op een toekomstig door een omwenteling van de eigendomsverhoudingen mogelijk gemaakte benutting van de moderne wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische vooruitgang ten gunste van een perfecte bevrediging van de materiële behoeften van de gehele ‘menschheid’. Hij viseert veeleer de daarop gebaseerde vestiging van een ‘rijk van de vrijheid’ als vervulling van ons verlangen naar een zinvol leven dat hij niet anders opvatte dan voor hem reeds Hegel en reeds lang voor beiden Aristoteles gedaan hadden. Zijn begrip van ‘vrijheid’ waaraan hij klaarblijkelijk is blijven vasthouden, heeft Marx vroegtijdig in zijn ‘Parijse manuscripten’ van 1844 bepaald als het begrip van een ‘vrije activiteit’, in tegenstelling tot het begrip van een ‘vervreemde arbeid’. En als ‘vervreemding’ (reeds van een ‘vrije activiteit’, en daarmee van het wezen van de mens) beschouwde hij arbeid voor zover hij “niet de bevrediging van een behoefte ... maar *middel* (is) om behoeften die er extern aan zijn, te bevredigen” (MEW, Erg. Bd. I, blz. 514). Reeds elke arbeid in het belang van de bevrediging van de eigen materiële behoeften en dus zeker arbeid die in het belang van de bevrediging van de behoeften van anderen gedaan wordt, lijkt hem onvrij (‘dwangarbeid’) te zijn. Onvermijdelijk moet dit aan Aristoteles’ spreuk herinneren dat “wij een mens vrij noemen die alleen ter wille van zichzelf en niet ter wille van een andere bestaat (en) dat zo ook van al het weten alleen (een zuiver theoretisch) weten het enig vrije weten” is (zie § 4); waarbij toch in beide gevallen – het zich bekommeren



om een 'poietisch' en 'praktisch' weten en de arbeid, 'om de behoeften extern aan die arbeid te bevredigen' – van onvrijheid alleen sprake kan zijn als het *lichamelijke* bestaan van de mensen en zijn behoeften als iets dat in de grond aan de mens vreemd is, als een hem vreemde tiran, opgevat wordt.

Zo komen in Marx' gedachten (haast) al de motieven samen waarin de weerstand tegen elke vraag van de topica – van Aristoteles over Descartes en Smith tot aan Hegel – dan toch een topische fundering gevonden heeft, ze komen namelijk samen in het (vermeende) belang van de materiële behoeften van de mensen en van hun verlangen naar een zinvol leven. Wel is Marx' filosofie inderdaad alleen maar 'ideologie' te noemen voor zover hij zich deze motieven alleen maar als principes eigen gemaakt heeft maar ze nooit werkelijk ter discussie gesteld heeft. Toch bleven hem de bijval en de lofspraak (van de 'intellectuelen') onthouden waarop hij volgens Benjamin Constant had kunnen rekenen, op grond van de 'overeenstemming van zijn leer met zulke waaraan men reeds krediet begon te geven', en wel omdat hij de vraag van de topische fundering van de moderne wetenschap, technologie en economie weliswaar 'positief' beantwoordde, maar niet zonder ze dan toch vooreerst – en dus toch filosofisch – te *stellen*, terwijl ze ondertussen aan geen twijfel onderhevig zou mogen zijn.

## **§ 9. De vraag van de topica en de eis van een kritiek van de grondslagen van onze tijd**

Hierboven is gesteld dat de vraag van de topica in onze tijd (zie §§ 2, 3, 7 en 8) en eigenlijk reeds van oudsher (zie § 4) geenszins geïgnoreerd, miskend en verdrongen werd, maar, hoewel niet expliciet gesteld, duidelijk genoeg beantwoord werd. Klaarblijkelijk kon men er reeds altijd niet naast kijken, kon men ze niet miskennen (zie §§ 5 en 6). Wel kreeg ze een negatief antwoord en werd ze afgevoerd. Maar ook dan nog kreeg ze een topische fundering, namelijk in het (zogenaamde) belang van de bevrediging van onze materiële behoeften (voornamelijk bij Descartes, Smith en Marx) en van de vervulling van ons verlangen naar een zinvol leven (voornamelijk bij Aristoteles, ook bij Smith, bij Hegel en bij Marx). Om die vraag van de topica opnieuw tot haar recht te laten komen, is dus niets minder dan een kritiek van de grondslagen van onze tijd vereist. Deze kritiek moet drie zaken aantonen: ten eerste dat de gehele cultuur van onze Europese moderniteit zich voornamelijk fundeerde op de (vermeend zelf topisch gefundeerde) afwijzing van de vraag van de topica, ten tweede dat onze op basis van deze afwijzing geponeerde belangen noch met onze materiële behoeften noch met ons verlangen naar een zinvol leven overeenstemden, en ten derde dat de dwaling aangaande de waarlijk met onze materiële behoeften en met ons verlangen naar een zinvol leven overeenstemmende belangen juist op het feit steunde dat de vraag van de topica een negatief antwoord kreeg.

Inderdaad heb ik mij zelf reeds jaren geleden aan een dergelijke 'kritiek der grondslagen van onze tijd' gewaagd (zie mijn onder deze titel in 1974 verschenen boek; een tweede poging is tot nu toe alleen in het Nederlands verschenen, onder de titel *Ideologie en*

*ervaring*, in 1983). Daarin heb ik gepoogd aan te tonen dat alle met onze moderne cultuur en in het bijzonder met de eraan ten grondslag liggende wetenschap verbonden verwachtingen (zelfs vermeende zekerheden) nooit een andere fundering gevonden hebben dan in de klassieke filosofie (die van Plato naar wie ik in het bijzonder in *Ideologie en ervaring* verwees, en die van Aristoteles, naar wie ik in de 'Kritiek' verwees), met haar verheerlijking, zelfs verafgoding van een zuiver 'theoretisch' weten; op grond van een (willen) weten enkel en alleen ter wille van dit weten zelf; en dat zich dit alleen ten nadele van de bevrediging van menselijke behoeften en van de vervulling van menselijke verlangens kon uitwerken (vgl. hier §§ 2 en 4). Ik besloot deze kritiek met het aangeven van een 'alternatief': "Zich om een weten bekommeren, niet ter wille van het weten zelf, maar ter wille van de dingen die de moeite waard zijn te weten. Dat betekent: niet zo onbedachtzaam zoeken naar verzekerde antwoorden op willekeurige vragen, maar op de eerste plaats en bestendig trachten te weten wat überhaupt en telkens de vraag is, dus ook in onderzoek en leer zich de moeite geven vooral de keuze van de objecten en de thema's te verantwoorden en niet zonder meer ermee bezig zijn en zijn tijd ermee vullen" (blz. 291-292, Nederlandse vertaling blz. 296<sup>19</sup>). Wat was dat anders dan de eis van een topica, de eis de vraag van de topica te expliciteren – zoals hier gebeurd is. Zo pas werd gezegd: om opnieuw de vraag van de topica tot haar recht te laten komen zou een kritiek van de grondslagen van onze tijd nodig zijn; dergelijke kritiek echter (minstens de mijne ) liep op de eis uit opnieuw de vraag van de topica tot haar recht te laten komen. (In mijn vermelde tweede poging tot een 'kritiek der grondslagen van onze tijd' legde ik de nadruk op de dreigende 'verniet-

---

<sup>19</sup> R. Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Het wereldvenster, Baarn, 1977.

tiging van alle realiteit' (Hume) door haar uitsluitend 'theoretische' beschouwing; vgl. hier §§ 5 en 6). Dat moest eveneens op dezelfde eis tot vernieuwing van de vraag van de topica neerkomen).

Ogenschijnlijk zou het feit dat de vernieuwing van de vraag van de topica een kritiek van de grondslagen van onze tijd vereiste, dat dergelijke kritiek echter de vernieuwing van de vraag van de topica vereiste, de gangbare mening kunnen bevestigen dat zo'n kritiek, en vooral dan een 'kritiek van de grondslagen van onze tijd' überhaupt een 'positieve norm' nodig heeft. Deze opvatting gaat uitgerekend terug op Descartes (indien niet reeds op Plato's ideeënleer) die zich het duidelijkste voor een afwijzing van de vraag van de topica uitgesproken heeft (zie § 2). In zijn *Meditationes de prima philosophia* (1641) stelde hij dat de toestand van onze eindigheid reeds de voorafgaande idee van een oneindige volmaaktheid vooropstelde (de idee van een God): "Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis ... Quae enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectoris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscicerem?" (Meditatio IIIa) – "Ik mag niet menen dat ik het oneindige niet als een ware idee vat maar alleen als ontkenning van eindigheid, zoals ik rust en duisternis vat door de ontkenning van beweging en licht ... Want hoe zou ik kunnen inzien dat ik twijfel, dat ik begeer, dit is, dat mij iets ontbreekt en dat ik niet totaal volmaakt ben als ik in mij geen idee had van iets dat volmaakter is dan mezelf, waarbij de vergelijking met dit volmaakte mij mijn gebreken laat kennen?" (Descartes zag zich tot deze stelling verplicht om minstens *een* van onze 'ideeën' te kunnen aanduiden die ons niet aangeboren of door ons zelf gevormd is maar zich vanuit haarzelf

aan ons opgedrongen heeft; vgl. § 5). Men mag daarbij niet over het hoofd zien dat Descartes daarmee elke oorspronkelijke gewaarwording van onze 'eindigheid', van onze 'twijfel' en van ons 'begeren', van ons 'gebrek' ten overstaan van de bevrediging van onze materiële behoeften en van ons verlangen naar een zinvol leven loochende, ze veeleer als het poneren van een privatie voorstelde en daarmee zo ongeveer Hegels stelling anticipeerde dat überhaupt alle 'negatie' alleen maar 'privatie' is (zie § 7), en dus zelf reeds het moderne zogenaamde 'postmodernisme' (zie § 9 in het Tweede en § 2 in het Derde hoofdstuk). Daarentegen werd hier ter fundering van een antwoord op de vraag van de topica en dan ook van een kritiek der grondslagen van onze tijd waarzonder deze vraag van de topica niet opnieuw tot haar recht kan komen, de oorspronkelijkheid bevestigd van ons 'negatief', pijnlijk gewaarworden van de gebrekkige vervulling van ons verlangen naar een zinvol leven.

Nu is het de hoogste tijd eraan te herinneren dat de door mij zelf ondernomen kritiek der grondslagen van onze tijd sedert lang reeds niet de eerste in haar soort was: haar vooraf ging, zelfs afgezien van de inzichten van Rousseau en Kant, Fichtes kritische beschrijving van de *Gründzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) gefundeerd op zijn 'wetenschapsleer'; Feuerbachs onthulling van het *Wesen der Religion* (1846), op grond van een kritiek van Hegels omkering van de verhouding tussen 'subject' en 'predicaat'; Marx' 'Kritiek van de politieke economie' (1867) met betrekking tot de materiële behoeften van de mensen en hun verlangen naar een zinvol leven; Nietzsches 'Versuch einer Umwertung aller Werte' (ca 1887) met betrekking tot de aanhoudende heerschappij van 'ascetische idealen'; Freuds zich inleven in ons *Unbehagen in der Kultur* (1930) met betrekking tot de eis tot 'driftverzaking' die deze cultuur stelt; Husserls beschrijving van de 'Krisis der europäischen Wissen-

schaften' (1936) met betrekking tot de door deze wetenschappen miskende 'leefwereld'; Heideggers stellingname tegenover *Nietzsche* (1961) met betrekking tot de voorrang van de 'zijnsvraag', Levinas' tegenoverstelling van *Totalité et infini* (ook 1961) met betrekking tot de voorrang van de vraag van de ethiek zelf ten overstaan van de 'zijnsvraag'. Maar ook al deze indrukwekkende ontwerpen liepen toch uit op het beantwoorden (hoewel ook niet het uitdrukkelijke stellen) van de vraag van de topica en stelden zo eigenlijk ook minstens de eis het antwoord op de vraag van de topica te funderen, als ze het al niet vooropstelden.

Over Kant werd in het bovenstaande reeds een en ander gezegd (in §1 van het Eerste, §§ 2 en 7 van het Tweede en §§ 1 en 8 van het Derde hoofdstuk); een en ander over Feuerbach (in § 5 van dit hoofdstuk), over Marx (in §§ 2 en 9 van het Derde hoofdstuk en in dit hoofdstuk § 8), over Nietzsche (in § 4 van het Derde hoofdstuk), over Freud (vooral in § 6 van hetzelfde Derde hoofdstuk) en over Husserl (in §§ 3 en 7 van het Tweede hoofdstuk). Beginnen we de hier gewenste opheldering met Heidegger. Haast levenslang heeft Heidegger zich ingespannen de 'zijnsvraag' aan de 'vergetelheid' te ontrukken, daar hij klaarblijkelijk in de 'zijnsvergetelheid' de eigenlijke oorzaak van het 'vervallen' van in het bijzonder onze moderne cultuur zag. Heeft hij er zich echter ooit echt over uitgesproken waarom eigenlijk de stelling van deze 'zijnsvraag' (om te zwijgen van het feit dat hij zich nooit verwaardigd heeft haar te beantwoorden) van zo groot belang moet zijn? Wellicht in zijn fragment gebleven hoofdwerk over *Sein und Zeit* uit 1927 (dat in zijn herdruk beter de titel 'bestaan en tijdelijkheid' had meegekregen) dat beslist als een ontwerp van fundering van het antwoord op de vraag van de topica te lezen is. Zo had zelfs Heidegger zich de pijnlijke vraag moeten stellen met welke door ons aan het

eigen lijf ondervonden behoefte of verlangen het belang bij een vernieuwing van de 'zijnsvraag' zou kunnen overeenstemmen: met onze materiële behoeften of met ons verlangen naar een zinvol leven of misschien met beide?

De meest vooraanstaande plaats in deze samenhang neemt Fichtes helaas ook fragment gebleven en in dit ontwerp hier onvergeeflijk verwaarloosde *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* uit 1797 in. Daarin stelde hij dat er eigenlijk slechts twee soorten filosofie zijn: 'dogmatisme' (ook 'materialisme' genoemd, volgens Husserls begrip 'objectivisme') en 'idealisme', gefundeerd op het inzicht in onze 'vrijheid', deze echter begrepen als de vrijheid om te beslissen waarmee we ons bezig willen houden. Beide 'systemen' echter kunnen elkaar niet (op 'objectieve' grondslag) weerleggen – de allang volgens het 'post-modernisme' geanticiperde 'onbeslisbaarheid': "Er is geen rationele beslissingsgrond mogelijk; want er is ... van het beginnen ... sprake, dat ... alleen van de vrijheid van het denken afhangt. Hij wordt dus door willekeur, en daar het besluit van de willekeur toch een grond moet hebben, door *neiging* en *belang* bepaald" (t.a.p., § 5). –

Merkwaardig genoeg hebben de genoemde pogingen tot een kritiek van de grondslagen van onze tijd wel min of meer zagezegd journalistieke aandacht gekregen. Maar hun uiteenzetting, op grond van het tegenover elkaar stellen van hun zeer verschillende gezichts- en standpunten betreffende de vraag, welke kritiek der grondslagen van onze tijd het meest treffend is, is tot op heden zo goed als volledig uitgebleven. Zou de reden van dit verbazingwekkend verzuim niet zijn dat men zelf bij de fundering van een antwoord op de vraag van de topica, minstens betreffende de *vraag*, in gebreke bleef?

## § 10. De relevantie van de vraag van de topica

De vraag van de topica is gebleken 'alomvattend' te zijn, vermits zelfs nog haar afwijzing geen andere dan een topische fundering – in ons (vermeend) belang bij de belangeloosheid – gevonden heeft of ook maar kon vinden. En deze verwijzing naar de volledige omvang van de vraag van de topica is geen vermete le stelling van haar pleitbezorger maar veeleer een zelfkritische bekentenis; want juist ook de diepgang van de vraag van de topica moet beoordeeld worden op basis van het feit dat ze niet zo maar logisch opgeëist kan worden maar veeleer als het ware zichzelf nog ondermijnt, dat ook zij zelf op een (aantoonbaar) belang gefundeerd moet worden, dat ze een vraag van ons (gefundeerd) belang is, dat de vraag van de topica – namelijk haar fundering – zelf een vraag van de topica is.

Verder kan het belang waarop de vraag van de topica aanspraak moet maken zeker niet alleen maar een zuiver 'theoretisch' belang zijn, dat men misschien wel al te graag erkent, want het 'theoretisch' belang is juist het (beweerde) belang bij de belangeloosheid; de stelling van de voorrang van de vraag van de topica echter loopt er gewoon op uit dat ons belang bij de overeenstemming van de behartiging van onze (vermeende) belangen met ons aan het eigen lijf onderzonden behoeften (ingesloten ons verlangen naar een zinvol leven) zijn recht moet krijgen.

De fout van een (misschien gedachteloze) zuiver 'theoretische' belangstelling voor de vraag van de topica betekent echter geenszins dat haar alleen maar een 'poietisch' ('technisch') of 'praktisch' belang toe te schrijven zou zijn. Want deze opsplitsing tendeed er minstens naar het gehele gebied van het weten überhaupt uitsluitend aan de 'theorie' over te dragen



en eigenlijk alle 'poiesis' ('techniek') en 'praxis' elk eigen weten (buiten wat in 'theorie' verworven is) te ontzeggen (een tendens die zich in de Europese moderne tijd dan ook meer en meer heeft doorgezet). Daarentegen stelt de vraag van de topica deze traditionele indeling in vraag door te stellen dat vragen van 'poiesis' (van technisch en wetenschappelijk, maar ook van politiek belang en wat deze laatste betreft het belang van de kunst van de uitdrukking) en van de 'praxis' (van het morele en van het hermeneutische belang) tot de kern van het gebied van de vragen van het weten zelf behoren.

In welk belang dus is de vraag van de topica te stellen en te funderen? Men mag zeggen: 'Op zich' is de vraag van de topica niet eens zo interessant. Waarover het gaat is in hoeverre ze relevant is voor de behartiging van met onze materiële behoeften en ons verlangen naar een zinvol leven waarlijk overeenstemmende belangen; in hoeverre de erkenning en naleving van haar voorrang een verschil maakt ten voordele van de bevrediging van deze behoeften en de vervulling van dit verlangen. De vraag zou zijn: is de voorliggende poging, verbonden met een kritiek der grondslagen van onze tijd (de mijne of een vroegere), toereikend om dit minstens waarschijnlijk te maken?

Ook de zuiver logische (of 'theoretische') eis om aan de vraag van de topica voorrang te geven is niet mogelijk omdat hij, volgens wat zo pas toegegeven werd, tegen het logische verbod van cirkelredeneringen (minstens in principevragen) indruist. Ongetwijfeld is dit verbod, zoals reeds Aristoteles het uitgevaardigd heeft, lang niet zo streng als gewoonlijk wordt aangenomen. Hij zegde: "Het is toch onmogelijk iets zonder meer in een kringloop te verklaren, tenminste als die verklaring een verklaring uit het voorafgaande en meer kenbare moet zijn; want onmogelijk kan hetzelfde tegelijk het voorafgaande en het nakomende

zijn, tenzij dan in een verschillende betekenis, zoals het voor ons en het zonder meer voorafgaande en meer kenbare, zoals de 'inductie' het meer kenbare te voorschijn brengt" ('Tweede Analytica', I-3, 72 b 26-30). In overeenstemming met deze beperking zou nog beweerd kunnen worden: dat alleen 'voor ons' de gewaarwording aan de noodzaak van een kritiek van de grondslagen van onze tijd voorafgaat en beter kenbaar is, 'zonder meer' echter de vraag van de topica is: of ook dat de 'fundering van een antwoord op de vraag van de topica' niet minder maar ook niet meer dan een fundering van een kritiek van de grondslagen van onze tijd kan zijn, een dergelijke kritiek echter niet minder maar ook niet meer dan de voldoende grond voor het stellen van de vraag van de topica.

Maar toch: Nog steeds Aristoteles volgend, hebben we de neiging cirkelredeneringen 'principiële' af te wijzen, alleen ingeperkt door de toegeving andersoortige funderingen van het ene door het andere en van het andere door het ene toe te laten. De vraag van de topica echter brengt met zich mee zelfs 'principiële' cirkelredeneringen te eisen en deze eis alleen in te perken door het uitsluiten van gelijkaardige ('dialectische') funderingen in beiderlei opzicht.

Maar dringt zich dergelijke omkering van de verhouding tussen 'het principiële' en 'wat toegegeven moet worden' niet überhaupt in alle politiek en historisch denken op? Ik besluit dan ook met de aanhaling van twee voorbeelden. Alexis de Tocqueville heeft in zijn onder de titel *Souvenirs* pas in 1893 (lang na zijn dood in 1859) gepubliceerde aantekeningen van 1850/51 bepaalde stellingen over de oorzaken van de Franse Februarirevolutie van 1848 opgesteld: ze vinden een bevestiging in Gustave Flauberts roman *L'éducation sentimentale*, in 1869 verschenen, die zo weinig van Tocquevilles *Souvenirs* weet kon hebben als deze

laatste van Flauberts roman. Voldoet dat niet als de bevestiging van de ene door de andere? Hoewel men Tocqueville gelijk moet geven om Flaubert gelijk te geven, en omgekeerd.

Om nog een meer plastisch, aanschouwelijker voorbeeld te geven: In de Onze-Lieve-Vrouwkerk in Brugge bevinden zich het graf van Maria van Bourgondië en dit van haar vader, Karel de Stoute. Beiden worden voorgesteld door een op de sarcofaag liggend beeld. Maar reeds altijd was het twijfelachtig of werkelijk het lijk van de bij Besançon gevallen 'stoutmoedige' ook maar geïdentificeerd en naar Brugge overgebracht werd. Zo rezen ook twijfels of ook Maria werkelijk in deze kerk begraven werd. Nu echter ontdekte men enkele jaren geleden in de crypte onder de sarcofaag het skelet van een jonge vrouw van wie de afmetingen exact met het beeld op de sarcofaag overeenkwamen. Als dit beeld haar werkelijk beeld was, dan was dit werkelijk haar gebeente, en wanneer dit werkelijk haar gebeente was, dan was het beeld werkelijk haar beeld. Een volmaakte cirkel, maar zo volmaakt dat hij wel elke twijfelende tegenwerping onmogelijk maakt. In dergelijke cirkels beweegt zich de geschiedenis, of toch noodzakelijk ons historisch bewustzijn, ons bewustzijn van het gebeurde en het gebeurende en dientengevolge de vraag van de topica.