

Wat is filosofie?

drs. H.P. Boukema

Deze cursus is bedoeld als historische inleiding tot de filosofie, of eigenlijk: tot de filosofie die onze cultuur heeft voortgebracht. De geschiedenis van de Westerse wijsbegeerte zal in vogelvlucht doorlopen worden, waarbij aan een beperkt aantal sleutelfiguren wat meer aandacht zal worden besteed.

Wat filosofie is, zal vanzelf aan de hand van de behandelde filosofische opvattingen duidelijker worden. Toch is het misschien prettig vooraf over een algemene omschrijving te beschikken en wellicht ook om achteraf, nadat je met een aantal uiteenlopende filosofieën kennis hebt gemaakt, stil te staan bij de vraag wat ze met elkaar gemeen hebben.

0.1 Vraagstelling

Hier stoten we echter direct al op een probleem: verschillende filosofische opvattingen gaan vaak gepaard met verschillende opvattingen van filosofie. De vraag wat filosofie eigenlijk is, wat ze kan en wat ze zou moeten, wordt niet alleen door beginners gesteld, maar ook door gevorderden. Het is één van de vele filosofische kwesties waarover geen eenstemmigheid bestaat.

Het ziet er dus naar uit dat we ons in een bijzonder moeilijk parket bevinden. Zodra wij, deskundigen, oningewijden willen gaan uitleggen wat filosofie behelst, moeten we toegeven dat de in ons vak heersende onenigheid te groot is om met een algemeen erkende omschrijving voor de dag te kunnen komen. De lage dunk die veel buitenstaanders sowieso al van de filosofie hebben ("Het is een nutteloze bezigheid die alleen maar onbeantwoorbare vragen oplevert en geen vaststaande resultaten") lijkt alleen maar versterkt te worden.

Gelukkig is er echter een lichtpuntje. Ondanks het feit dat de filosofie tot op de dag van vandaag op heel verschillende manieren wordt beoefend en opgevat, zijn alle grote denkers het over één ding eens: Filosofie moet niet zozeer worden gezien als een kant en klaar resultaat, als een doctrine, een geheel van leerstellingen, maar eerder als een *proces*, als een activiteit, een discipline die vanuit een bepaalde *attitude* bedreven moet worden.

Wat voor attitude? Laten we om die vraag te beantwoorden eens kijken wat iemand die bij uitstek *on*filosofisch is ingesteld, mist. Zo iemand heeft uitgangspunten die als vaststaand en vanzelfsprekend worden geaccepteerd. De onfilosofisch ingestelde geest mist dus de belangstelling voor vooronderstellingen. Hij vindt het niet nodig ze te onderzoeken of aan kritiek te onderwerpen. Zo iemand denkt conventioneel, binnen geijkte kaders, terwijl elke echte filosoof onconventioneel denkt, oorspronkelijk, langs nieuwe, nog niet gebaande wegen. Filosofen morrelen aan het licht waarin we de werkelijkheid plegen te zien; ze exploreren nieuwe perspectieven en denkmogelijkheden.

0.2 Herwaardering van de filosofie

Deze overweging kan helpen de waarde van de filosofie anders in te schatten dan vaak gebeurt. Hoe materialistischer je bent ingesteld, hoe meer je van de filosofie klinkende munt verwacht, een catechismus die pasklare en onaantastbare antwoorden verschaft, hoe negatiever je over haar zult oordelen. Maar zodra je meer oog krijgt voor de geesteshouding van waaruit filosofie bedreven wordt, zodra je begint te beseffen dat filosofen, zoals het woord zegt, de wijsheid liefhebben en dus ook wijs genoeg zijn om toe te geven dat ze de wijsheid niet in pacht hebben, word je vanzelf een stuk milder, ja misschien zelfs enthousiaster.

Betekent dit dat we de filosoof moeten zien en waarderen als leverancier van vragen? Niet alleen. Hij probeert natuurlijk ook naar antwoorden te zoeken en ook al zijn die niet onfeilbaar, in ieder geval maakt hij ons daarmee duidelijk hoe er gedacht *kan* worden. Filosofie verkent denkmogelijkheden en verruimt aldus onze intellectuele horizon. Of, zoals de Engelse filosoof Bertrand Russell (1872-1970) het in zijn populaire boekje *The Problems of Philosophy* (1912) heeft uitgedrukt:

The value of philosophy is, in fact, to be sought largely in its very uncertainty. The man who has no tincture of philosophy goes through life imprisoned in the prejudices derived from common sense, from the habitual beliefs of his age or his nation, and from convictions which have grown up in his mind without the co-operation or consent of his deliberate reason. To such a man the world tends to become definite, finite, obvious; common objects rouse no questions, and unfamiliar possibilities are contemptuously rejected. As soon as we begin to philosophize, on the contrary, we find (.....) that even the most everyday things lead to problems to which only very incomplete answers can be given. Philosophy, though unable to tell us with certainty what is the true answer to the doubts which it raises, is able to suggest many possibilities which enlarge our thoughts and free them from the tyranny of custom. Thus, while diminishing our feeling of certainty as to what things are, it greatly increases our knowledge as to what they may be; it removes the somewhat arrogant dogmatism of those who have never travelled into the region of liberating doubt, and it keeps alive our sense of wonder by showing familiar things in an unfamiliar aspect.

1 thema

1.1 Absolute vooronderstellingen

Voorlopig kunnen we filosofie omschrijven als discipline die het vanzelfsprekende ter sprake brengt door vooronderstellingen te onderzoeken en ter discussie te stellen. Deze omschrijving vraagt echter om enige nadere nuancering. Wanneer we in het dagelijks leven over vooronderstellingen spreken, bedoelen we meestal aannamen of verwachtingen die naderhand bevestigd of weerlegd kunnen worden en dan ophouden vooronderstellingen te zijn. Bij voorbeeld: Ik loop door een park en zie in een vijver een paar witte zwanen zwemmen. Dan zie ik opeens temidden van hen een zwarte zwaan. Ik ben verbaasd, want ik leefde in de vooronderstelling dat alle zwanen wit zijn. Nu heb ik die vooronderstelling niet meer. Ik *weet* nu dat sommige

zwanen zwart zijn. Dergelijke incidentele vooronderstellingen vallen buiten het bestek van de filosofie; zij houdt zich uitsluitend met 'absolute' of 'essentiële' vooronderstellingen bezig, d.w.z. met vooronderstellingen die niet anders ter discussie kunnen worden gesteld dan ze door andere vooronderstellingen te vervangen.

Om bij het zojuist gegeven voorbeeld te blijven: Of ik nu geloof dat alle zwanen wit zijn dan wel weet dat sommige zwanen zwart zijn, in beide gevallen vooronderstel ik, dat de vorm, de gestalte voor iets dat recht heeft op de titel 'zwaan' wezenlijker is dan z'n kleur. Immers, was dat niet zo, dan zou ik nooit in staat zijn een zwarte zwaan als zwaan te herkennen. Over deze vooronderstelling kun je verschillend denken. Je kunt met de Griekse filosoof Aristoteles (384-322 v. Chr.) van mening zijn dat voor dieren, planten e.d. bepaalde eigenschappen essentiël zijn dan andere. De natuur zelf hecht om zo te zeggen meer belang aan de gestalte dan aan de kleur. Vandaar dat een zwaan met de kleur van een kraai wel kan bestaan, maar een zwaan met de gestalte van een kraai hoogstens in sprookjes. Je kunt echter ook van mening zijn, dat het verschil tussen wezenlijke en bijkomstige eigenschappen niet in de natuur verankerd is, niet in de werkelijkheid zelf, maar alleen en uitsluitend in de manier waarop *wij* onze begrippen vormen. *Wij* hechten meer belang aan gestalte dan aan kleur. Volgens deze, o.a. door Willem van Ockham (1300-1347), John Locke (1632-1704), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) en Michel Foucault (1926-1984) gehuldigde opvatting is een eigenschap alleen dan wezenlijk voor een X (zwaan b.v.), wanneer *wij* die als *criterium* gebruiken om vast te stellen of iets recht heeft op de titel "X". Mensen die in een andere cultuur leven dan wij of intelligente wezens die op een andere planeet leven, zullen wellicht heel andere begrippen en indelingscriteria hanteren dan wij.

Hoe je ook maar over deze kwestie moge denken, of je nu van mening bent dat de gestalte voor een dier wezenlijker is dan de kleur dan wel dat dat slechts van onze denkgewoonten afhangt, in ieder geval beweeg je je in beide gevallen op filosofisch terrein. Zelfs als je van mening bent dat de juistheid van één van beide opvattingen dwingend kan worden aangetoond, dan nog zul je moeten toegeven dat het een vooronderstelling blijft die bepalend is voor het licht waarin je de werkelijkheid ziet.

1.2 Filosofie heeft met alles te maken

Omdat de filosofie zich met dergelijke essentiële, algemene vooronderstellingen bezighoudt, heeft alles wel iets met filosofie te maken. Haar werkterrein is alomvattend, niet in die zin dat alle vragen filosofische vragen zijn, maar wel in die zin dat aan willekeurig welke kwestie over willekeurig welk thema filosofische vragen kunnen worden vastgeknoopt.

Bij voorbeeld: Welke kleur ligt tussen rood en blauw? Iedereen weet het antwoord: paars. Wat voor filosofisch standpunt je ook maar inneemt, deze waarheid blijft onaangetast. Dat niet groen of oranje tussen rood en blauw ligt, maar paars, staat vast geheel onafhankelijk van het perspectief van waaruit je de werkelijkheid bekijkt. Het is om zo te zeggen een waarheid die niet gevoelig is voor wisselende vooronderstellingen. Maar er kunnen wel allerlei wijsgerige kwesties aan worden vastgeknoopt. Bij voorbeeld: Wat houdt deze evidentie eigenlijk in? Kennelijk dat *elk*

paars, of het nu het paars is van een bloem, een gordijn of een aubergine, tussen rood en blauw ligt. Het zou belachelijk zijn het veld in te gaan om te onderzoeken of er misschien ergens een paars te vinden is dat niet tussen rood en blauw ligt. De aanname dat alle zwanen wit zijn, bleek door ervaring weerlegd te kunnen worden. In dit geval lijkt dat onmogelijk te zijn. Paars ligt *noodzakelijk* tussen rood en blauw. Maar wat voor noodzaak is dat? Ligt die in het wezen van de kleuren zelf opgesloten? Zou zelfs een God, als die bestaat, er niets aan kunnen veranderen? Of is het zo, dat in deze feitelijke wereld paars nu eenmaal tussen rood en blauw ligt (God heeft het zo gewild en Hij had het ook anders kunnen willen)? Of heeft de genoemde noodzaak helemaal niets met de kleuren zelf te maken, maar alleen met de manier waarop wij over kleuren denken en spreken? Ligt elk paars per definitie tussen rood en blauw net zoals elke vrijgezel per definitie ongetrouwd is? Of moeten we met de negentiende eeuwse Engelse filosoof John Stuart Mill (1806-1873) aannemen dat ons onvermogen om ons een paars voor te stellen dat niet tussen rood en blauw ligt, slechts gebaseerd is op de feitelijke beperkingen van onze menselijke constitutie?

1.3 Generalisering: relativisme versus absolutisme

Het zal direct duidelijk zijn, dat de twee hierboven besproken voorbeelden met elkaar samenhangen. Of je nu vertrekt vanuit de zwarte zwaan of vanuit het paars dat tussen rood en blauw ligt, in beide gevallen wordt je geconfronteerd met de vraag in hoeverre dat wat voor ons lijkt te gelden en gewoon als een gegeven geaccepteerd lijkt te moeten worden ook daadwerkelijk onafhankelijk van ons geldt, dan wel als projectie van iets typisch menselijks ontmaskerd moet worden. Sinds de Griekse filosoof Protagoras (485-415 v. Chr.) de uitdagende stelling heeft verkondigd dat de mens de maat is van alle dingen, is het dilemma tussen relativisme en absolutisme of subjectivisme en objectivisme niet meer uit de filosofie weg te denken. De vraag in hoeverre de mens de maat is van alle dingen, keert sindsdien in allerlei verschillende toonaarden en in allerlei verschillende contexten terug. Het is duidelijk een veel vagere kwestie dan de hierboven besproken problemen, maar ook veel omvattender en fundamenteeler. Het is één van de grote filosofische vragen.

Het kenmerkende van dergelijke kwesties is, dat ze in verschillende vormen kunnen voorkomen en op verschillende terreinen kunnen worden toegepast. Bij voorbeeld: iedereen weet dat het beter is moedig te zijn dan laf. Het is een waarheid als een koe, evenals het gegeven dat paars tussen rood en blauw ligt. *Of* moed beter is dan lafheid, is net zo min een filosofische kwestie als de vraag *of* paars tussen rood en blauw ligt. Maar de daaraan vastgeknoopte vraag naar de aard van deze evidentie is wel filosofisch. Is moed *in zich* beter dan lafheid of is het alleen maar zo omdat *wij* mensen moed beter *vinden*? Bestaan er absolute waarden die *voor* ons gelden maar niet *door* ons, of berusten alle waarden op onze evaluaties? Vergelijkbare vragen kunnen natuurlijk ook gesteld worden met betrekking tot de waarheid of in verband met de beginselen waarop de samenleving geacht wordt te berusten.

Uit het feit dat hetzelfde dilemma, het dilemma tussen relativisme en absolutisme, zich op verschillende gebieden voordoet, volgt allerminst dat filosofen gedwongen

zijn hetzij voor een universeel relativisme hetzij voor een universeel absolutisme te kiezen. Het extreme standpunt dat gesuggereerd wordt door de slogan van Protagoras, te weten dat de mens de maat is van *alle* dingen, is nauwelijks vol te houden. In feite volgen alle filosofen een gemengde politiek: in sommige opzichten huldigen ze een relativisme, in andere een absolutisme. De achttiende eeuwse Duitse filosoof Immanuel Kant (1724-1804) bij voorbeeld relativeerde de menselijke kennis om voor een absolute ethiek plaats te kunnen maken. De twintigste eeuwse Franse filosoof Jean Paul Sartre (1905-1980) verdedigde een waardenrelativisme om zijn vrijheidsabsolutisme te kunnen handhaven: We zijn absoluut vrij en dus ook vrij om onze waarden te scheppen.

2 vorm

2.1 Consequentie

Het bovenstaande is niet zozeer bedoeld om te laten zien wat het terrein waarmee de filosofie zich bezighoudt allemaal inhoudt (er zijn, zoals uit het vervolg nog zal blijken, zeker nog andere grote vragen) maar eerder hoe het zich verhoudt tot de dingen waarmee we al vertrouwd zijn vóór we aan filosofie beginnen. Het is een onbekend terrein dat nauw met het bekende verweven is, een gebied van niet-weten, waarin alles wat we weten is ingebed: het terrein van de fundamentele vooronderstellingen.

Bestond dit louter en alleen uit onontkoombare vanzelfsprekendheden die allemaal harmonisch bij elkaar passen, dan zou de filosofie niets anders te doen staan dan het te ontdekken. Ze zou het kunnen beschrijven zonder er iets aan te hoeven veranderen. Maar dat is, zoals uit het bovenstaande al overduidelijk is gebleken, niet het geval. Zodra we beginnen te wroeten in de vooronderstellingen waarop onze voor-filosofische zekerheden gebaseerd zijn, worden we onzeker. Om terug te komen op het eerder besproken voorbeeld: De meeste mensen zullen toegeven dat paars noodzakelijk tussen rood en blauw ligt. Ze zullen de vraag naar de aard van deze noodzakelijkheid niet alleen gek vinden, maar ook nutteloos. Als je hen vraagt: "Ligt die noodzaak in het wezen van de kleuren zelf of alleen in de manier waarop wij onze kleurbegrippen vormen?", dan zullen ze waarschijnlijk antwoorden: "Weet ik veel, er zit allebei wel wat in."

Hier stoten we op het punt waar de scheiding der geesten (ik bedoel de filosofisch ingestelde en de onfilosofisch ingestelde geesten) plaatsvindt. De filosoof beseft onwetend te zijn en lijdt daar onder. Hij vraagt om opheldering. Misschien meent hij die te kunnen vinden, misschien ook niet, maar hoe dat ook zij, in ieder geval zal hij proberen *consequent* om te gaan met de vooronderstellingen waarop hij zijn aandacht heeft gericht. Of hij zich nu sceptisch opstelt dan wel gedecideerd, hij neemt zich hoe dan ook voor niet met onverenigbare uitgangspunten tegelijk in zee te gaan. Hij zal proberen ze van elkaar te onderscheiden. Kortom: hij stelt zich *kritisch* op (want dat is wat het woord "kritisch" eigenlijk betekent). Dat is wat je de *vorm* van de filosofie zou kunnen noemen. Filosofen proberen anders met vooronderstellingen om te gaan dan we gewend zijn: niet halfslachtig en ongeïnteresseerd, maar rigoureuus en gewetensvol. Dit geldt in het algemeen, onafhankelijk van de specifieke opvattingen waarover filosofen met elkaar van

mening verschillen. Zelfs denkers die meer belang denken te moeten hechten aan het gevoel dan aan het denken en die weinig of geen belangstelling tonen voor de logica, voelen zich in hun eer aangetast wanneer je ze inconsequentie verwijt.

2.2 De vorm als het vreemde

Het kritische moet niet alleen negatief worden opgevat. Elke grote filosoof kan inderdaad als dissident worden afgeschilderd, als iemand die nee zegt tegen heersende vooronderstellingen, maar altijd ook als een conservatief die aan bestaande uitgangspunten rigoureuzer tracht vast te houden dan men gewoonlijk doet.

Ter illustratie een voorbeeld. Gewoonlijk gaat iedereen er van uit dat alles wat bestaat *één geheel* vormt. We spreken over *de* werkelijkheid, *het* universum of *de* kosmos. Anderzijds echter spreekt het *ook* vanzelf dat er *vele* verschillende dingen bestaan: vele hemellichamen, vele bergen, planten, dieren en mensen. Over de vraag of en zo ja hoe die twee vooronderstellingen met elkaar te verenigen zijn, maakt men zich doorgaans geen zorgen. Eenheid en veelheid staan gewoon *naast* elkaar. De allereerste Westerse filosofen (dat waren Grieken die in de zesde en vijfde eeuw voor Christus hoofdzakelijk aan de kust van het huidige Turkije leefden) stelden zich die vraag wel. Hun opvattingen waaierden in verschillende, soms zeer extreme richtingen uiteen, maar ze hadden desondanks één ding met elkaar gemeen: dat ze geen genoeg wisten te nemen met het ondoordachte naast elkaar van eenheid en veelheid. In zoverre waren ze allemaal dissidenten.

Maar anderzijds waren ze ook allemaal tot op zekere hoogte behoudend. Thales van Milete (ca. 625-545 v. Chr.), de filosoof met wie volgens de overlevering de Westerse wijsbegeerte begint, trachtte eenheid en veelheid met elkaar te verenigen door het verbindende, gelijkblijvende zo op te vatten dat de veelheid van wisselvallige verschijnselen daaruit verklaard kan worden: als iets dat vele verschillende vormen kan aannemen, als iets vloeibaars dus; hij noemde het *water*.

Eén van zijn navolgers, Parmenides (540-475 v. Chr.), stelde zich veel minder verzoenend op ten aanzien van de common sense. Hij vertrok vanuit de simpele grondidee, dat de eenheid van alles wat is niet in iets anders gelegen is dan in de omstandigheid dat het *is*. Alles wat is, is één, juist omdat het is. Het zijn is de verbindende factor. Maar, aldus Parmenides, 'zijn' kan niet als iets uitwendigs worden opgevat, als een bijkomstige eigenschap van iets dat naast alles wat het in huis heeft, ook nog is. Want dan zou datgene wat is buiten z'n zijn om iets moeten *zijn*. En dat is een tegenspraak. Aldus kwam Parmenides tot het volgende, genadeloze standpunt: Alleen het Zijn is en buiten het Zijn is niets. Wording en veelheid zijn slechts een illusie. Maar - en dat is het punt waar het in dit verband om gaat - in feite doet zelfs hij niets anders dan een bepaalde, reeds bestaande vooronderstelling, te weten dat de werkelijkheid één is, tot het uiterste doortrekken. Kortom: elke filosofie, hoe wereldvreemd of abstract die ook moge lijken, sluit op één of andere manier aan bij reeds bestaande uitgangspunten. Als een filosoof gek lijkt te zijn omdat hij bepaalde, algemeen erkende evidenties loochent, dan doet hij dat alleen maar omdat hij een andere, eveneens algemeen erkende vanzelfsprekendheid serieuzer neemt dan men gewoonlijk doet. Het vreemde van de filosofie ligt dus nooit in haar *inhoud*, in haar uitgangspunten, maar alleen en

uitsluitend in haar *vorm*, in de manier waarop met die uitgangspunten wordt omgegaan. Een filosoof die vertrekt vanuit een willekeurig, uit de duim gezogen axioma, maakt zichzelf belachelijk. En een filosoof die uitgaande van vertrouwde, evidente uitgangspunten in het vertrouwde blijft steken, had beter iets anders kunnen doen. Alleen een denker die in staat is vanuit aannemelijke vooronderstellingen tot verrassende, subversieve resultaten te komen, ontpopt zich als een echte filosoof.

2.3 Denken tegen weerstand in

Hoe minder je je in de filosofie verdiept, hoe makkelijker je geneigd zult zijn filosofen te zien als mensen die moeilijk doen over dingen waarover je helemaal niet moeilijk hoeft te doen. En dat is ook geen wonder. De inconsequente, halfslachtige manier waarop wij mensen met onze vooronderstellingen plegen om te gaan, wordt pas merkbaar als je begint te filosoferen. Net zoals gebrek aan muzikaliteit pas merkbaar en storend wordt in de mate waarin je gevoel voor muziek begint te krijgen. Een sprekend voorbeeld is in dit verband het zogenaamde universalien-probleem. Sinds Plato (427-347 v. Chr.), geïnspireerd door zijn leermeester Socrates (469-399 v. Chr.), dit probleem voor het eerst aan de orde stelde, speelt het tot op de dag van vandaag in de filosofie een zeer belangrijke rol, maar niet daarbuiten. Het thema waarop dit probleem betrekking heeft, is overbekend. Het betreft universalia, dat wil zeggen algemeenheden, algemene eigenschappen. Alle naamwoorden en werkwoorden lijken met iets algemeen te corresponderen, met iets dat van velen kan zijn. Het woord "mens" staat niet voor een bepaald mens, maar voor iets dat miljarden individuen met elkaar gemeen hebben. Idem voor "huis", "berg", "boom", "rood", "lopen", "zitten", "eten" etc.

Hoe denken we doorgaans over dergelijke universalia? Enerzijds zijn we spontaan bereid te erkennen dat ze er zijn. Het spreekt b.v. vanzelf dat verschillende dingen dezelfde kleur kunnen hebben. Ja, we zijn zelfs bereid te zeggen dat een bepaalde kleur, zeg blauw, of een bepaalde tint blauw, zeg kobaltblauw, onze lievelingskleur is. Kennelijk zijn we dus in staat van iets algemeen te houden. Anderzijds zijn we toch ook weer niet zo enthousiast over die universalia, dat we bereid zijn ze in ons wereldbeeld volledig burgerrecht te verlenen. De gedachte dat er wel blauwe luchten bestaan, blauwe korenbloemen, blauwe edelstenen en blauwe ballpoints, maar geen blauw in het algemeen, spreekt ons eigenlijk ook wel aan. Kortom: we zijn bereid universalia te erkennen en tegelijk ook weer niet, of in ieder geval niet van harte. We vooronderstellen dat ze er zijn en tevens dat ze er niet zijn. En daar valt heel goed mee te leven. Zolang de filosoof in ons nog niet ontwaakt is, stoort het ons niet. We zijn ons van geen kwaad bewust. En zodra we een filosoof tegenkomen die beweert een probleem te hebben met universalia, zullen we hem aanraden zijn tijd aan iets nuttiger te besteden.

Wat houdt het universalienprobleem in? Dat er een eind gemaakt moet worden aan de inconsequente manier waarop we doorgaans over universalia plegen te denken. Er moeten knopen worden doorgesneden. Plato was van mening dat ze volledig erkend moeten worden. Als je bereid bent toe te geven dat er voorbeelden bestaan, moet je ook erkennen dat er iets is, een origineel om zo te zeggen, waarvan die voorbeelden voorbeelden zijn. Zijn leerling, de eerder genoemde Aristoteles stelde zich gematigder

op. Hij meende dat universalia alleen in concrete individuen bestaan en niet daarbuiten. De middeleeuwse filosofen Pierre Abélard (1079-1142) en Willem van Ockham (ca. 1300-1347) verwijderden zich nog veel verder van Plato. Zij meenden dat aan onze algemene begrippen helemaal niet iets essentieels beantwoordt; ze zeggen niets over de werkelijkheid, maar dienen er slechts voor om verschillende, min of meer op elkaar gelijkende dingen onder één noemer te brengen. Betekent dit dat het universalienprobleem niet meer is dan een keuzeprobleem? Nee, want het staat bij voorbaat helemaal niet vast hoe je consequent over universalia *kunt* denken als je nog niet geprobeerd hebt dat te doen. Het punt waar het om gaat is namelijk dat het, hoe dan ook, *moeilijk* is de status van universalia helder en ondubbelzinnig op te vatten. Het heeft Plato ongetwijfeld veel moeite gekost zijn grondidee dat universalia werkelijk bestaan, consequent uit te werken. En voor Aristoteles, Abélard en Ockham geldt precies hetzelfde. Zij konden, gegeven het platoonse standpunt, hun alternatieve opvattingen niet in een handomdraai te voorschijn toveren.

De weerstand die filosofie bij buitenstaanders vaak oproept, is in spiegelbeeld in de filosofie zelf terug te vinden. Filosofen denken tegen weerstand in. Hoe groter ze zijn, hoe meer oog ze hebben voor- en hoe meer moeite ze hebben met de onfilosofische neigingen waarmee alle mensen, en dus ook zichzelf, behept zijn.

3 geest

3.1 Spel en ernst

Werd de filosofie slechts gekenmerkt door de twee tot nu toe besproken factoren, haar thema of materie enerzijds en haar vorm anderzijds, dan zou ze niet meer zijn dan een vrijblijvend intellectueel spelletje, een soort denksport waarin gedachtenexperimenten worden uitgevoerd. Filosofen zouden naar believen bepaalde vooronderstellingen als uitgangspunt kunnen nemen om vervolgens uit te proberen waar je uitkomt als je er consequent aan vasthoudt. Hun werk zou wezenlijk hypothetisch van aard zijn. Natuurlijk zou de persoonlijke voorkeur van de betreffende denker bij de keuze van zijn uitgangspunt een rol spelen, maar die zou uiteindelijk van ondergeschikt belang zijn. Of Parmenides werkelijk geloofde dat alleen het Zijn is en dat alle verandering en alle veelheid illusoir zijn, zou voor de waarde van zijn filosofische prestatie volstrekt irrelevant zijn.

Zelfs als je denkt dat deze opvatting juist is, zelfs als je meent dat filosofen niets anders doen en hoeven te doen dan er een sport van te maken nieuwe denkwegen te exploreren, zelfs dan zul je moeten toegeven dat innerlijke overtuigingskracht voor topprestaties bevorderlijk is en wellicht zelfs onontbeerlijk. Hoogst waarschijnlijk had Parmenides zijn gedachtengang nooit kunnen ontdekken als hij niet vertrokken was vanuit de diepe overtuiging, ja wie weet zelfs vanuit de overweldigende ervaring dat alles wat is één is juist omdat het is.

Hoogstwaarschijnlijk had Plato zijn opvatting over universalia, zijn zogenaamde ideeënleer, nooit kunnen ontwikkelen, als hij die hele onderneming slechts als een gedachtenexperiment had beschouwd. Ook al valt gelukkig niet te loochenen dat spel, experiment, ironie en humor in de filosofie vaak een belangrijke plaats innemen, uiteindelijk worden ze gedragen door een ondertoon van bittere ernst.

Hoe meer een denker in staat is zich bloot te geven, hoe meer hij het achterste van zijn tong laat zien door gedachten te ontvouwen waarvan hij echt overtuigd is en waarvoor hij eventueel zijn leven of zijn reputatie op het spel wil zetten, hoe groter hij als filosoof is.

Een klassiek voorbeeld is in dit verband Socrates die in zijn dialogen een eigenaardig soort ironie aan de dag wist te leggen en die, toen hij vanwege zijn filosofische activiteiten ter dood werd veroordeeld, zijn vonnis heldhaftig onderging en zelfs, als we Plato mogen geloven, tot het laatste toe zijn leerlingen aanspoorde om met hem te debatteren over een eventueel voortbestaan na de dood.

Natuurlijk hoeft niet elke grote denker in de letterlijke zin van het woord een martelaar te zijn, maar iets daarvan moet hij wel in zich hebben. Immers, wie het waagt onconventioneel te denken, die heeft de kracht van innerlijke overtuiging nodig om dat te volvoeren en die zal ook het risico moeten durven nemen om door zijn omgeving bespot en uitgesloten te worden. Alleen door zich strijdvaardig op te stellen in het krachtenveld van de situatie waarin hij leeft, kan een filosoof de weerklank vinden die hij verdient. Dit is bepalend voor wat je de *geest* van de filosofie zou kunnen noemen.

Zonder de geest hangt alles in de lucht. Zonder de geest zou filosofie een slappe, onpersoonlijke aangelegenheid zijn. In feite echter is elke echte filosofie de getuigenis van een persoonlijk engagement. De geest zorgt ervoor dat de vooronderstellingen waarmee een filosoof zich bezighoudt, in het bepaalde tijdsgewricht en in de bepaalde maatschappelijke en culturele situatie waarin hij leeft, relevant zijn in die situatie. Iemand die zich geheel en al tracht af te sluiten voor de dingen die in zijn tijd leven, zal nooit een groot filosoof kunnen worden en iemand die zich er helemaal aan aanpast evenmin, maar alleen iemand die zich ermee uiteenzet. Filosofie is denken tegen weerstand in, zo zagen we, en wel tegen de weerstand van heel bepaalde, heersende vooronderstellingen die door de betreffende denker als problematisch worden ervaren.

3.2 Oriëntatie

In plaats van het woord "geest" kan ook de term *oriëntatie* worden gebruikt. Het arsenaal van vooronderstellingen die een filosoof ter discussie *zou kunnen* stellen, is onafzienbaar. De geest drijft hem in een bepaalde richting, in de richting van een conflict dat, gegeven zijn temperament en gegeven de omstandigheden waarin hij leeft, door hem wordt ervaren als *het* punt waar het om gaat. En dat bepaalt zijn oriëntatie, dat bepaalt waar hij van af wil en waar hij naar toe wil. Van een weloverwogen keuze is eigenlijk nooit sprake, maar eerder van een inval, een idee waardoor iemand gegrepen wordt, van een instinctieve reactie of van een overweldigende ervaring.

Een klassiek voorbeeld is in dit verband het volgende verhaal over de Franse achttiende eeuwse filosoof Jean-Jacques Rousseau (1712-1778):

In oktober 1749, op weg naar zijn in fort Vincennes opgesloten boezemvriend Diderot, las Rousseau in de *Mercure de France* dat de Academie van Wetenschappen van Dijon een prijsvraag had uitgeschreven over de vraag: 'Heeft de vooruitgang van wetenschappen en kunsten bijgedragen tot bederf

of tot verbetering van het zedelijk gedrag?’ Die vraag heeft Rousseaus leven, naar eigen zeggen, beslissend veranderd. Hij kwam bij Diderot aan ‘in staat van opwinding [...] die aan waanzin grensde’, waarna zijn vriend hem aanbeval met de prijsvraag mee te doen. ‘Ik deed het en vanaf dat moment was ik verloren. Heel de rest van mijn leven en mijn lijden was het onvermijdelijke gevolg van dat moment van zinsverbijstering.’

Die opwinding - en de opgewonden toon die alle geschriften van Rousseau kenmerkt - moet zijn veroorzaakt doordat hij ineens wist dat hij de vraag van de Mercure, anders dan alleen al door de volgorde van de alternatieven wordt gesuggereerd, in negatieve zin ging beantwoorden. Nee, de wetenschappen en de kunsten hebben ons niet tot betere mensen gemaakt, integendeel, ze hebben ons vervreemd van onze oorspronkelijke eenvoud en goedheid, ze hebben ons tot gekunstelde, berekenende en egoïstische wezens gemaakt, wat we voor vooruitgang aanzien is niets dan slechts gecamoufleerde achteruitgang en degeneratie. Hoewel Rousseau maar al te goed wist dat hij daarmee ‘de beginselen van zijn tijd frontaal had aangevallen’, werd zijn Discours sur les sciences et les arts (Vertoog over de wetenschappen en de kunsten, 1750) bekroond, waarna de auteur in één klap tot veelbesproken en natuurlijk ook -bekritiseerde beroemdheid werd gepromoveerd.¹

Natuurlijk kan niet over elke denker zo’n pakkend verhaal worden verteld dat in een notendop zijn filosofische oriëntatie bevat. Soms, zoals in het geval van Parmenides, beschikken we niet over voldoende biografische gegevens en soms verloopt alles wat meer langs wegen van geleidelijkheid, maar iets dat er op lijkt is altijd wel te vinden. Een kamergeleerde die geen enkele crisis heeft doorgemaakt, die nooit door iets geraakt is geweest en nooit door een conflict is aangegrepen, zal moeilijk een filosoof van betekenis worden.

3.3 De historische dimensie

De geest verbindt het historische met het boven-historische, het tijdelijke met het eeuwige, het specifieke met het universele. Voor zover een filosoof geïnspireerd is, zo zagen we, heeft hij iets te vertellen dat de in zijn tijd gangbare denkpatronen overstijgt en er rekening mee houdt. Natuurlijk geldt in feite ook wel dat elke filosoof een kind is van zijn tijd in die zin dat hij bepaalde toen heersende vooroordelen klakkeloos overneemt. Maar als hij dat doet, dan niet omdat en voorzover hij geïnspireerd is, maar eerder *ondanks* dat. De meeste Griekse filosofen accepteerden het instituut van de slavernij als iets vanzelfsprekends. Voor de zeventiende eeuwse filosoof John Locke (1637-1704) die in zijn tijd als zeer progressief bekend stond, sprak het vanzelf dat vrouwen en bedienden geen stemrecht kunnen hebben. Hoewel hij naam heeft gemaakt door zijn vurige pleidooi voor godsdienstvrijheid, meende hij dat katholieken in de samenleving niet geduld kunnen worden omdat die zich aan een vreemd gezag, het absolute gezag van de Paus, onderwerpen.

¹ uit: C. Offermans, *Het licht der rede, De Verlichting in brieven, essays en verhalen*, Amsterdam, Antwerpen 2000, p. 255.

Uit deze overwegingen blijkt vanzelf, dat een historische benadering van de filosofie zowel ontluisterend kan zijn als verheffend. Het laatste is het belangrijkste. Door je te verdiepen in de context waarin een filosofie thuishoort, gaat die vanzelf meer leven. De inspiratie wordt voelbaar en juist daardoor wordt de afstand overbrugd. Een a-historische benadering kan soms voordelen hebben. Als je de werken van deze of gene filosoof uit de kast pakt en er in gaat lezen zonder door enige historische kennis gehinderd te worden, ben je om zo te zeggen rechtstreeks op de eeuwigheidswaarde gericht. Je haalt er uit wat je aanspreekt of wat je uitdaagt om zelf verder te denken. Zo'n benadering kan verfrissend zijn, omdat het gevaar dat aan een historische aanpak kleeft, aldus vermeden wordt, het gevaar dat de 'filosoof' uiteindelijk alleen maar een geleerde wordt die kan navertellen wat anderen gedacht hebben en hoe ze daar toe gekomen zijn. Maar je loopt dan wel een ander risico, namelijk dat je uit het werk van je favoriete filosoof alleen datgene selecteert wat in jouw kraam te pas komt en dat je er eigentijdse vooronderstellingen en problemen in projecteert. Uiteraard moeten beide gevaren vermeden worden. En dat kan alleen door filosofen uit het verleden historisch en filosofisch te benaderen. Als je je door hen wilt laten inspireren en met hen in discussie wilt gaan, dan zul je je serieus moeten afvragen wat ze eigenlijk bedoeld hebben. En dat kan noch zonder je in de historische context te verdiepen, noch zonder hetzelfde te proberen wat zij geprobeerd hebben: kritisch nadenken over de betreffende zaak.

3.4 Historisch versus systematisch

Men pleegt in de filosofie een historische van een systematische benadering te onderscheiden. Onder het laatste verstaat men dan een beschouwingswijze die primair gericht is op bepaalde thema's en problemen. Eerder zagen we dat alles met filosofie te maken heeft en dat je dus uitgaande van willekeurig wat kunt gaan filosoferen. Maar dat neemt niet weg dat je al die ditjes en datjes bij een beperkt aantal hoofdthema's kunt onderbrengen. Aldus pleegt men de filosofie in vakken of subdisciplines op te delen: Alle vragen die betrekking hebben op de wetten waaraan een geldige gevolgtrekking moet voldoen, worden in de *logica* behandeld, vragen die verband houden met het menselijk kennen, ressorteren onder *kenleer* (ook wel *epistemologie* geheten) Wat betrekking heeft op goed en kwaad, op deugd en ondeugd in het menselijk doen en laten, valt onder de *ethiek*. Filosofie over kunst heet *esthetica*, filosofie over politieke en maatschappelijke vraagstukken *sociaal-politieke wijsbegeerte* en filosofische beschouwingen die gecentreerd zijn rond de vraag wat er is en wat de eventuele eenheid uitmaakt van alles wat is, vallen onder het vak dat sinds Aristoteles *metafysica* heet.

Deze indeling moet niet al te rigide worden opgevat. Hoeveel belang een filosoof er aan hecht, hangt af van zijn oriëntatie. De zeventiende eeuwse Nederlandse filosoof Baruch de Spinoza (1632-1677) bij voorbeeld schreef een strikt logisch opgebouwd metafysisch hoofdwerk, waarin uitgaande van een beschouwing over God zowel aandacht wordt besteed aan fysica als aan het menselijk kennen, aan menselijke emoties en het heil van de mens. En hij gaf het de titel *Ethica*.

Bij andere figuren, zoals Aristoteles, Thomas van Aquino (1224-1274) en Hegel (1770-1831) is de traditionele vakkenindeling veel duidelijker als zodanig te

herkennen. Weer anderen laten bepaalde onderdelen geheel en al buiten beschouwing. De beroemde zeventiende eeuwse Franse filosoof Descartes (1596-1650) bij voorbeeld heeft zich nooit expliciet over sociaal-politieke vraagstukken uitgelaten, terwijl de Italiaanse Renaissance-filosoof Niccolò Machiavelli (1469-1517) zich juist vrijwel uitsluitend daarmee heeft beziggehouden.

Kortom: het is de geest, de oriëntatie van een bepaalde filosofie die bepaalt of en zo ja in hoeverre met de traditionele vakken en hun indeling rekening wordt gehouden. Hokjesgeest is in strijd met de geest van de filosofie. De geschiedenis leert dat een eens en voor altijd vaststaande thematische indeling niet mogelijk is. En dat is, ook gezien vanuit een systematisch perspectief, geen wonder. Want zelfs als je over een acceptabele lijst van probleemgebieden zou beschikken, dan nog zul je moeten toegeven dat het probleem hoe die zich tot elkaar verhouden, in de filosofie zelf aan de orde moet worden gesteld. Als we ethische kwesties van sociaal-politieke hebben gescheiden, waar moeten we dan de vraag onderbrengen of en zo ja in hoeverre die scheiding gerechtvaardigd is? Als je in navolging van Aristoteles de logica ziet als een aparte discipline die voorafgaat aan de metafysica, onder welk vak ressorteert dan de alleszins legitieme en in de geschiedenis van de filosofie herhaaldelijk gestelde vraag of die loskoppeling navolging verdient?

3.5 Thema's en achtergronden

Hoe kwam Machiavelli ertoe de politiek in het centrum van zijn filosofische bespiegelingen te plaatsen? Was hij wellicht op één of andere manier in de toenmalige politiek *geïnvolveerd*? Dit vermoeden wordt inderdaad bevestigd zodra je kennis neemt van de dingen die over het leven van deze man bekend zijn. Uiteraard heeft ieder mens die deel uitmaakt van onze cultuur met politiek te maken, maar niet iedereen is of was politiek actief. Machiavelli wel: hij nam deel aan het politieke leven van de republiek van Florence, bekleedde belangrijke functies, raakte in allerlei intriges verwickeld en putte daaruit zijn inspiratie. Eenheid van leven en werk dus. De politiek was voor hem niet alleen een interessant thema, maar ook een inspirerende achtergrond.

Bekijken we nu een tweede voorbeeld: De Franse denker Henri Bergson (1859-1941) plaatste de vraag "Wat is tijd?" in het centrum van zijn filosofie. Hoe kwam hij daartoe? Hier is de situatie wezenlijk anders dan in het geval van Machiavelli. Immers, wat voor iets tijd ook moge zijn, elk mens heeft er evenveel mee te maken. Tijd is hoe dan ook niet, zoals politiek, een cultuurterrein of levensgebied waar verschillende mensen het hunne aan kunnen bijdragen. Napoleon en Bismarck hebben veel betekend voor de politiek, Rembrandt en Van Gogh voor de schilderkunst, maar het zou absurd zijn te zoeken naar iemand die voor de tijd iets speciaals betekend heeft. De tijd kan als thema, als neventhema of als hoofdthema fungeren, en in die hoedanigheid als inspiratiebron, maar niet als inspirerende *achtergrond*.

In het geval van Bergson zal er daarom naar een andere achtergrond gezocht moeten worden. Je zou bij voorbeeld kunnen denken: Was hij wellicht een *wetenschapper* die net als Einstein geïnvolveerd was in een onderzoek betreffende de fundamentele problemen van de toenmalige fysica? Nee. De geschiedenis leert dat Bergson weliswaar aan het eind van zijn leven met Einstein over het wezen van

de tijd gediscussieerd heeft, maar dat die gedachtenwisseling niet tot veel wederzijds begrip heeft geleid. Bergson putte kennelijk uit andere bronnen. Welke? Het is niet zo makkelijk ze in kort bestek aan te geven. In ieder geval was hij geïntrigeerd door de ontwikkeling van de negentiende eeuwse wetenschap en wel met name van de *biologie* (Darwin) en niet zozeer van de fysica. Bergson reageerde daarop vanuit een bepaalde religieus getinte *levensbeschouwelijke* achtergrond. Hij stoorde zich aan de materialistische conclusies die doorgaans uit de evolutietheorie worden getrokken. Hij zag die theorie als een eerste veelbelovende stap in de goede richting, in de richting van een bevrijding van het mechanistische denken dat de zeventiende en achttiende eeuw beheerst had. Volgens hem dienden de levenswetenschappen zich gesteund door de filosofie nog verder van de fysica los te maken door het leven als een *innerlijk* proces te begrijpen. Alleen vanuit ons innerlijk leven, vanuit ons bewustzijnsleven, kunnen de levensverschijnselen goed verstaan worden, niet vanuit de uitwendige materie. En in dit verband vormt de *tijd* het breekpunt. Die kan op twee tegengestelde manieren worden opgevat: als oorspronkelijke, onomkeerbare innerlijke belevingstijd of als mechanische, levenloze tijd die naar het model van de ruimte en dus ook als omkeerbaar wordt gedacht. Deze uiterlijke tijd kan alleen naar analogie van de innerlijke tijd worden begrepen en niet andersom.

3.6 Vier aangrenzende cultuurgebieden

Het bovenstaande verhaal over Bergson was vooral bedoeld om het eventuele verschil tussen thema's en achtergronden toe te lichten. Het arsenaal van terreinen waarover gefilosofeerd kan worden, is omvattender dan het arsenaal van cultuurgebieden waaruit filosofen hun inspiratie kunnen putten. Hoeveel van dergelijke cultuurgebieden zijn er? Eigenlijk hebben we al gezien dat er in de geschiedenis van de Westerse wijsbegeerte naast de filosofie zelf (die natuurlijk altijd ook als voedingsbodem fungeert omdat filosofen reageren op- en gestimuleerd worden door bepaalde voorgangers) minstens drie gebieden te noemen zijn die als achtergrond inspiratie kunnen verschaffen: *politiek*, *wetenschap* en *levensbeschouwing* in de meest ruime zin van het woord (d.w.z. godsdienstig of ongodsdienstig, georganiseerd of ongeorganiseerd).

Aan dit drietal kan nog een vierde worden toegevoegd, namelijk de *kunst*. Alle filosofen zijn beroepshalve schrijvers. Sommigen zijn in dat opzicht artistieker aangelegd dan anderen. De negentiende eeuwse Duitse filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900) bij voorbeeld had duidelijk meer literair talent dan zijn voorganger Arthur Schopenhauer (1780-1860) en die op zijn beurt weer een stuk meer dan zijn voorganger Kant. Ook Bergson kan tot de literair begaafde denkers worden gerekend. In 1928 ontving hij de Nobelprijs voor literatuur. Bovendien inspireerde zijn streven het innerlijk leven in de filosofie centraal te stellen, schrijvers zoals Marcel Proust (1871-1922). De na-oorlogse opvolger van Bergson, de eerder genoemde Jean-Paul Sartre, bewoog zich van het begin af aan op literair én filosofisch terrein. Hij streefde ernaar beide genres met elkaar in contact te brengen zonder ze in elkaar te laten vervloeien. Sartre schreef, geheel in de traditie van Verlichtingsdenkers zoals Voltaire (1694-1778) en Denis Diderot (1713-1784), naast filosofische werken en politieke pamfletten ook diverse romans en toneelstukken.

De belangrijkste reden waarom politiek, wetenschap, levensbeschouwing en kunst (m.n. literatuur) factoren zijn die de historische context van de Westerse wijsbegeerte (in steeds wisselende constellaties) uitmaken, is hierin gelegen dat ze alle vier iets met de filosofie gemeen hebben, namelijk dat daar eveneens, zij het dan op een andere manier, essentiële vooronderstellingen op het spel staan die bepalend zijn voor het licht waarin we de werkelijkheid zien.

3.7 Filosofie als onderdeel van onze cultuurgeschiedenis

Vaak denkt men, sprekend over de “historische context van de filosofie” aan een complex van bepalende factoren. Men stelt zich onze geschiedenis dan voor als een proces dat los van de filosofie begrepen kan worden, een rivier waarop de filosofie als een willoze kurk drijft. Dat is eenzijdig. In feite maakt de filosofie net zo goed deel uit van onze cultuur als de rest. Ze heeft daarin een veel belangrijker rol gespeeld dan de meeste historici beseffen. Veel revoluties, zowel politieke, wetenschappelijke als kerkelijke, zouden waarschijnlijk nooit hebben plaatsgevonden als er in onze beschaving geen ruimte was geweest voor die eigenaardige, op het eerste gezicht zo nutteloze bezigheid die filosofie heet. Daarom kan een historische benadering van de filosofie ertoe bijdragen de geschiedenis van onze cultuur in een ruimer perspectief te plaatsen en wellicht ook om de onder historici gangbare periodisering en opnieuw ter discussie te stellen.

3.8 Periodisering

Men pleegt de geschiedenis van de Westerse wijsbegeerte in drie hoofdperioden te verdelen: Antieke, Middeleeuwse en Moderne. Deze indeling is niet zonder problemen. Vooral over de scheidslijn tussen Middeleeuwen en Moderne Tijd zijn niet alle historici van de filosofie het eens. De Middeleeuwen blijken in ieder geval minder duister te zijn dan men gewoonlijk aannam. Typisch moderne opvattingen, zoals de ideeën die tot de opkomst van de moderne natuurwetenschap hebben geleid, zijn reeds in de dertiende eeuw te vinden. Anderzijds blijken moderne filosofen veel langer en sterker aan het middeleeuwse gedachtegoed gebonden te zijn dan ze zelf willen toegeven. Het laat-middeleeuwse, zogenaamde scholastieke begrippenkader blijft tot in de achttiende eeuw en wellicht nog langer doorwerken. Uit deze overwegingen kun je de conclusie trekken dat de overgang van de middeleeuwse naar de moderne wijsbegeerte geleidelijk, in een semi-middeleeuwse en semi-moderne tussenperiode plaatsvindt die minstens vijf eeuwen in beslag neemt. Je kunt echter ook vasthouden aan de traditionele indeling door de afbakening te denken in termen van dominantie. Het verschil wordt dan niet zozeer opgevat volgens het model A-B, maar eerder volgens het model AB-BA. Gezien vanuit dit perspectief begint de moderne wijsbegeerte, wanneer moderne ideeën de overhand krijgen, of - wat op hetzelfde neerkomt - wanneer de Kerk van Rome, die na de val van het West-Romeinse Rijk (476) als centrum van de West-Europese beschaving ging fungeren, ophoudt die overkoepelende rol te vervullen. Ook gezien vanuit deze opvatting is er sprake van geleidelijkheid, maar de overgangperiode is dan van kortere duur (rond 1500, d.w.z. in de vijftiende en zestiende eeuw). In beide opvattingen is natuurlijk voorondergesteld dat typisch moderne van typisch

middeleeuwse ideeën te onderscheiden zijn. Je kunt je afvragen of dat ook werkelijk zo is en zo ja, waarin dat onderscheid bestaat. In de colleges zal op deze kwestie nader worden ingegaan.

Globaal overzicht van de moderne wijsbegeerte

Harm Boukema

1 DE BREUK MET DE MIDDELEEUWEN

1.1 Terug naar het begin van de Middeleeuwen

Als de traditionele driedeling van de geschiedenis van de Westerse Wijsbegeerte niet puur conventioneel is, moet er een reden zijn om een middenperiode van de rest te onderscheiden. En als die middenperiode, de zogenaamde Middeleeuwen, niet alleen maar door iets negatiefs wordt getypeerd, door duisternis of iets dergelijks, dan moet er iets positiefs of op z'n minst iets neutraals te vinden zijn dat aan het begin van dat tijdperk begint en aan het eind daarvan ophoudt.

Is er zoiets te vinden? Als we voorlopig even afzien van de filosofie, is het antwoord betrekkelijk eenvoudig. Historici plegen de Middeleeuwen te laten beginnen op het "moment" waarop het West-Romeinse Rijk onder de druk van de volksverhuizingen bezwijkt. Hieruit blijkt al direct dat "middeleeuws" een geografisch bepaald begrip is. In West Europa ontstaat er dan een specifieke, wezenlijk nieuwe situatie en wel omdat de Christelijke kerk die aanvankelijk in het Romeinse Rijk was ingekapseld daar blijft voortbestaan en zich als *de* centrale drager van de voorbije beschaving in competitie met wereldse en heidense machten weet te handhaven. De kerk van Rome wordt dan tot *het* overkoepelende centrum van de cultuur. Zij wordt de navelstreng die in het Westen de band met de Grieks-Romeins-Christelijke traditie en met het nog steeds (tot 1453) voortbestaande Oost-Romeinse Rijk waarborgt.

1.2 Renaissance

Als deze diagnose juist is, zou het zo moeten zijn dat de Middeleeuwen eindigen, zodra de kerk van Rome in het Westen ophoudt die centrale rol te spelen. Als je denkt aan de Reformatie dan klinkt dat inderdaad aannemelijk. Maar hoe zit het met de Renaissance? Dat was toch een beweging die een herleving, een "wedergeboorte" van de antieke cultuur nastreefde. Hoe zou dat doel zin kunnen hebben in een cultuur waarin het erfgoed van de traditie reeds door de kerk in ere werd gehouden? Op het eerste gezicht lijkt het fenomeen Renaissance alleen begrepen te kunnen worden tegen de achtergrond van een duistere periode waarin het contact met de antieke beschaving verloren is gegaan.

Hier stoten we op het punt dat voor een goed begrip van de moderne wijsbegeerte van essentieel belang is: de Christelijke kerk vertegenwoordigde niet het antieke erfgoed zonder meer, maar een bepaalde *selectie* daaruit, een selectie die in het laat-Romeinse Rijk tot stand was gekomen. Toen heeft het officiële Christendom gestalte gekregen, met name in de concilies van Nicea (325) en Chalcedon (451). Wat

waren de *hot issues* die daar ter discussie stonden? Ze betroffen de vraag wat het Christelijk geloof eigenlijk inhoudt. En daarmee bedoelde men dan niet in de eerste plaats welke boodschap Jezus van Nazareth verkondigd heeft, maar wat het eigenlijk betekent dat Jezus de Christus is, d.w.z. de Gezalfde, de Messias. De *status* van Jezus van Nazareth stond ter discussie en in het kader daarvan zijn relatie tot God en tot de wereld alsmede de relatie van God tot de wereld.

Er leefden in die tijd allerlei elkaar tegensprekende opvattingen: sommigen beschouwden Jezus als profeet, als een menselijk schepsel met een uitzonderlijke goddelijke boodschap, anderen beklemtoonden juist zijn bovenmenselijke natuur. Tijdens het eerstgenoemde concilie werd vastgesteld dat de juiste opvatting luidt: Jezus komt voort uit God zonder door God geschapen te zijn. Als Gods Zoon is hij via de Heilige Geest met de Goddelijke Vader verbonden. Tijdens het laatstgenoemde concilie werd de controversie over zijn menselijke of goddelijke natuur beslecht door Hem beide naturen tegelijk toe te kennen.

Op de achtergrond van deze discussie speelde ook nog een andere kwestie een rol, namelijk in hoeverre de kern van het Christelijk geloof het menselijk inzicht te boven gaat. De zogenaamde *gnostici* (van het Grieks "gnosis", dat kennis betekent) meenden dat de door Jezus verkondigde Verlossing als innerlijke verlichting begrepen moet worden, als weten dat God in ons is, dat wij een goddelijke, geestelijk oorsprong hebben en dus niet van deze wereld zijn. Volgens de *gnostici* is de weg van het geloof alleen nodig voor diegenen die in een lager spiritueel ontwikkelingsstadium zijn blijven steken. Ook deze opvatting werd door de Kerk als onorthodoxe ketterij van de hand gewezen.

De Renaissance kan minstens ten dele worden gezien als een poging dit selectieproces, dat al achter de rug was toen de Middeleeuwen begonnen, opnieuw op te rakelen. Men streefde naar verruiming en vaak ook naar een verruiming van het Christendom, naar een perspectief dat de grenzen van de gevestigde, kerkvaderlijke theologie overschrijdt. Dit proces werd aanzienlijk versterkt toen het arsenaal van beschikbare antieke bronnen, (dat sinds het einde van de Middeleeuwen sowieso al gegroeid was, deels indirect via de Arabieren, deels door directe contacten met Constantinopel) verder werd uitgebreid.

Waaraan nemen de Renaissance-filosofen aanstoot wanneer ze hun perspectief willen verruimen? Aan het *particularisme* van de gevestigde opvatting. Volgens de officiële leer is de God van het Christendom een heel bijzondere God, gecompliceerder dan de God van de Joden of de Islamieten, een God gekenmerkt door het geloofsmysterie van de Drie-eenheid en door de bovennatuurlijke genade waarmee Hij Zich als Zoon geopenbaard heeft om de mensheid te redden. Kortom: het is een bijzonder hoogstaande God die Zich niet van nature en niet rechtstreeks over Zijn schepselen ontfermt, maar middels een uitzonderlijke ondoorgrondelijke gunst. Vandaar dat de gelovige niet rechtstreeks met God verzoend kan worden maar alleen via via: via speciaal daarvoor aangestelde priesters die hun bijzondere status aan een bovennatuurlijke wijding ontleen die uiteindelijk via het gezag van de Paus en via de traditie teruggaat tot Petrus, via Petrus tot Christus en via Christus tot God.

1.3 Reformatie

Plaats je de opvattingen van de twee belangrijkste reformatoren, Luther en Calvijn, hier tegenover dan wordt vanzelf al wat duidelijker wat typisch modern is. Volgens beiden staat de gelovige in een rechtstreekse betrekking tot God. Beiden keren ze zich tegen het priesterschap als een bijzondere, aan sommige mensen verleende status. Luther verkondigt dat elke gelovige zijn of haar eigen priester is en Calvijn dat er maar één enkel, bovenmenselijk priesterschap bestaat, het priesterschap van Christus.

Het is uiteraard niet mijn bedoeling te suggereren dat Luther en Calvijn door en door modern waren, maar alleen dat hun kritiek op de gevestigde opvatting van het priesterschap typisch modern van aard is. En dan versta ik onder "typisch modern" dus niet iets dat vanaf het begin van de moderne tijd plotseling op het toneel verschijnt en sindsdien alles beheerst, maar in navolging van de suggestie die ik aan het slot van mijn stuk *Wat is filosofie?* gedaan heb, iets dat vanaf het begin van de moderne tijd *domineert*. Het typisch middeleeuwse blijft ook na de Middeleeuwen een rol spelen, ook bij Luther en Calvijn bij voorbeeld in allerlei theologische opvattingen die ze met de kerkvaders en de katholieke kerk delen, zoals ook het typisch moderne reeds in de Middeleeuwen aanwezig is, bij voorbeeld bij mystici die verkondigen dat God in alles is en dat de goddelijke Openbaring niet aan een bepaalde tijd of plaats gebonden is.

Met dit laatste voorbeeld wil ik niet suggereren dat alle modernen mystici zijn, maar wel dat alle mystici wat hun standpunt ten aanzien van de goddelijke Openbaring betreft, typisch modern zijn. Het diametraal tegenovergestelde standpunt dat God zich überhaupt niet openbaart of zelfs helemaal niet bestaat, is net zo goed typisch modern. Wat deze extremen met elkaar gemeen hebben, is nu juist dat een specifieke, uitzonderlijke openbaring wordt afgewezen. Moderniteit is dus noch gebonden aan geloof noch aan ongeloof, maar wel aan strijd tegen bijgeloof.

1.4 Geloof, ongeloof en ontkerkelijking

Zowel bij gelovigen met een kerkelijke achtergrond als bij ongelovigen bestaat de neiging religiositeit met haar gevestigde, door de kerk gesanctioneerde vorm te identificeren. Het voor het moderne denken zo typerende conflict met het gezag van de kerkelijke hiërarchie wordt dan geïnterpreteerd als een kwalijk of heroïsch conflict met het geloof. Beide opvattingen zijn in strijd met de historische feiten. De geschiedenis leert namelijk dat atheïsme en agnosticisme (openlaten of God al dan niet bestaat) pas in een betrekkelijk laat stadium van de geschiedenis van het moderne denken een rol van betekenis gaan spelen: vanaf het eind van de achttiende eeuw. Dat het anders lijkt te zijn komt deels doordat allerlei religieus bevlogen denkers zoals Copernicus, Giordano Bruno, Galileï, Descartes en Spinoza door de kerkelijke autoriteiten als ketteren zijn behandeld en vaak ook als atheïsten zijn gebrandmerkt. Deels komt het ook doordat er in de twintigste eeuw nogal wat denkers te vinden zijn die om redenen waarop ik later nog zal terugkomen liever niet zo te koop lopen met hun religieuze inspiratie, Heidegger en Wittgenstein bij voorbeeld en Einstein en Gödel eveneens.

Als in de geschiedenis van het moderne denken een ontwikkeling valt te bespeuren dan zeker niet een die eenduidig in de richting wijst van een gestaag toenemend *ongeloof*, maar eerder in de richting van *ontkerkelijking* (waarbij dan wel moet worden opgemerkt dat ontkerkelijking zich als maatschappelijk verschijnsel vooral in West-Europa heeft voorgedaan en veel minder in de Verenigde Staten van Amerika). In ieder geval kan geconstateerd worden dat het spectrum van levensbeschouwelijke standpunten steeds breder wordt.

1.5 Gezag, macht en revolutie

Het hoeft denk ik geen betoog dat de kerk van Rome niet alleen een bepaalde vorm van christelijke religiositeit vertegenwoordigt, maar ook de bevordering en instandhouding van bepaald soort gezagsverhoudingen. Het eerder geschetste particularisme, dat de steen des aanstoets vormt voor de modernen, is ook op het vlak van kerkelijke en zelfs van buitenkerkelijke autoriteitsverhoudingen terug te vinden. De grondidee is namelijk dat het hogere zich bij wijze van *gunst* of genade over het lagere kan ontfermen. De lager geplaatste heeft zodra hem de gunst van bescherming ten deel valt, plichten jegens de hoger geplaatste, maar *niet andersom*. We zien hier het principe van een bepaalde van bovenaf gesanctioneerde hiërarchie. Toegepast op een vorst betekent het dat hij zijn onderdanen *kan* beschermen omdat hij hoger staat. Hij kan onderdelen van de macht die hij heeft bij wijze van gunst delegeren aan lager geplaatsten, aan leenmannen bij voorbeeld die daardoor verplicht zijn hun vorst te dienen. Daarmee is natuurlijk niet uitgesloten dat de vorst ook verplichtingen heeft, ja zelfs niet dat hij verplicht is zijn onderdanen te beschermen, maar wel dat hij dat *aan* zijn onderdanen verplicht is. Als hij verplichtingen heeft, dan aan een hogere instantie, bij voorbeeld de Paus of God. Typisch modern is niet zozeer het streven alle hiërarchische verhoudingen te ondermijnen, maar wel deze specifieke vorm van hiërarchie. Tekenend is in dit verband de opvatting van de Renaissance-filosoof Machiavelli die geïnspireerd door antieke geschiedschrijvers trachtte de politiek geheel en al los te maken van bovennatuurlijke of theologische perspectieven. In zijn visie staat de feitelijke macht centraal. Een vorst heeft niet macht over zijn onderdanen omdat hij nu eenmaal hoger staat of omdat hij dankzij de gunst van een nog hogere instantie tot vorst verheven is, in werkelijkheid is het net andersom: de vorst is vorst omdat en voorzover hij macht over zijn onderdanen weet uit te oefenen en hun gunst weet te winnen. Macht berust niet op status, maar status op macht en macht op karakter en de gunst van het lot.

In deze opvatting, (die later trouwens door fascistten is misbruikt), ligt de grondidee opgesloten dat de overheid zichzelf door haar daden dient te legitimeren. De onderdanen van een slecht regerende vorst hebben de macht en dus ook het recht hem af te zetten. De meeste moderne politieke filosofen zijn dan ook geneigd te benadrukken dat het gezag van de overheid niet van bovenaf komt, maar van onderaf. Het is niet toevallig dat de moderne tijd een tijdperk is geweest van revoluties. John Locke, die zelf actief betrokken was bij de totstandkoming van de *Glorious Revolution* van 1688, sprak zelfs over een goddelijk recht op revolutie.

1.6 Globalisering

De revoluties die de moderne tijd heeft voortgebracht zijn niet tot West-Europa beperkt gebleven. De Amerikaanse Revolutie (1776) kan natuurlijk niet los van het Westerse kolonialisme worden begrepen: het was een door de ideeën van John Locke geïnspireerde revolutie van Britse kolonisten tegen hun overheid (*no taxation without representation*). Met de communistische revoluties die in de twintigste eeuw in Rusland (1917) en China (1949) plaatsvonden is het natuurlijk anders gesteld. Maar ze waren wel gebaseerd op ideeën die de Westeuropese filosofen Karl Marx en Friedrich Engels in antwoord op de in West-Europa plaatsvindende industriële revolutie hadden ontwikkeld.

De moderne tijd kan worden gekenmerkt als het tijdperk waarin de Westeuropese "beschaving" zich met het nodige geweld over de aardbol heeft verspreid. Kolonialisme, imperialisme en ontwikkelingshulp zijn allemaal fasen van een proces dat in de periode van de Renaissance met ontdekkingsreizen, veroveringen en christelijke zendingsdrang begonnen is.

Als je je afvraagt hoe dit proces op gang is gekomen, zijn er allerlei factoren te noemen. Eén daarvan is ongetwijfeld dat in de loop van de vijftiende eeuw West-Europa zich in toenemende mate bedreigd voelt door de Islamieten. In 1453 veroveren zij Constantinopel en beginnen ze in Oost-Europa verder door te dringen zodat dan, duizend jaar na de val van het West-Romeinse Rijk, ook het Oost-Romeinse Rijk ten val komt. De pauselijke zetel van de Grieks-orthodoxe kerk wordt naar Moskou verplaatst, naar een plek die in de ogen van de westerse christenen nauwelijks meetelt. Zij voelen zich nu de enige echte vertegenwoordigers van het ware Christendom.

Rond dezelfde tijd wordt er in Spanje en Portugal een omgekeerd proces in gang gezet: de verdrijving van de moslims (en later ook de Joden). Het is niet toevallig dat Columbus, die gedreven werd door "God, goud en glorie" en hoopte via een westwaartse route naar het verre Oosten de Islamieten de loef af te steken, steun vond bij de Spaanse koningen.

Was het westerse superioriteitsgevoel waarmee dit alles gepaard ging typisch modern? In ieder geval voelden de middeleeuwse westerlingen zich als christenen ook al hoog boven andersdenkenden verheven. Op zichzelf genomen is westers superioriteitsgevoel dus niet typisch modern. Maar het neemt in de moderne tijd wel een nieuwe, expansieve vorm aan. Dat heeft denk ik te maken met het algemene principe dat hier boven is toegelicht, namelijk dat de verhouding van het hogere tot het lagere anders wordt opgevat. Zoals in het perspectief van Machiavelli de vorst het zich niet kan veroorloven op z'n lauweren te rusten omdat hij zijn superioriteit moet bewijzen door goed te heersen, zo voelt het moderne christendom zich genoodzaakt zijn *splendid isolation* op te geven door de rest van de wereld te gaan verkennen, bekeren, veroveren en beheersen.

Maar hoe is het dan mogelijk dat zo fanatieke katholieken als Columbus, Isabella van Castilië en Ferdinand van Aragon, die totaal niets van moderne bewegingen zoals Reformatie en Renaissance wilden weten, in een typisch modern expansieproject betrokken waren? In ieder geval was het zeker niet hun bedoeling modern te zijn. Maar ongewild namen ze iets van de moderniteit over juist door zich er fanatiek

tegen te verzetten, net zoals later de katholieke Contra-Reformatie een nieuwe, meer uitbundige vorm wist te geven aan de traditionele geloofsbeleving. De nieuwe expansieve geesteshouding komt ook heel pregnant naar voren bij de Spanjaard Ignatius van Loyola die in 1540 de Jezuïetenorde stichtte. Zijn spirituele exercities eisten een afwending van de wereld middels meditatieve zelfinkeer en toewending tot God om daarna met des te meer vastberadenheid en missionair élan alle terreinen van het wereldse leven tegemoet te kunnen treden. Bij de typisch moderne Franse filosoof René Descartes (1596-1650) die op één van de beroemdste Jezuïetenscholen was opgeleid, komt een vergelijkbare denkbeweging naar voren: We moeten ons eerst van de materiële, zintuiglijk waarneembare wereld losmaken en ons op ons meta-fysische zelf en onze goddelijke oorsprong bezinnen, om daarna des te beter in staat te zijn de fysische wereld te begrijpen en te beheersen.

2 HET NIEUWE WERELDBEELD

2.1 Techniek, wetenschap en wereldbeeld

Wat we ook van Descartes mogen denken, in ieder geval is zijn visioen van een nieuwe wetenschap die ons tot “maîtres et possesseurs de la nature” zou maken, in vervulling gegaan. Wie tegenwoordig over globalisering spreekt, denkt vooral aan de wonderen van de moderne techniek die zich vanuit de westerse beschaving over de hele aardbol hebben verspreid en vooral ook aan de vervoers- en communicatiemiddelen waarmee de grootste afstanden moeiteloos worden overbrugd.

De technologische revolutie, die pas aan het eind van de negentiende eeuw is begonnen, zou zonder zuiver theoretische natuurbeschouwing nooit hebben plaatsgevonden. Waren de moderne natuurkundigen of “natuurfilosofen” zoals ze aanvankelijk hetten alleen maar geïnteresseerd geweest in theorieën waarvan de toepasbaarheid bij voorbaat kan worden voorzien, dan zouden er nooit telefoons, gloeilampen, radio’s, televisies of computers zijn uitgevonden. Aanvankelijk heeft de moderne natuurwetenschap vooral het wereldbeeld veranderd, zoals ze omgekeerd ook minstens ten dele uit een verandering van wereldbeeld is voortgekomen. En de behoefte aan een nieuw wereldbeeld kwam voort uit wereld- en levensbeschouwelijke motieven.

Het is een historisch feit dat de moderne natuurwetenschap zich in conflict met de kerk en vooral in conflict met de katholieke kerk heeft ontwikkeld. Descartes, die zichzelf als een goede katholiek beschouwde en angstvallig probeerde moeilijkheden met de kerk te voorkomen, heeft desondanks niet kunnen beletten dat zijn geschriften in 1663, dertien jaar na zijn dood, op de index zijn geplaatst en reeds tijdens zijn leven door de Nederlandse calvinisten zijn verboden. Niet voor niets had Descartes geprobeerd behoedzaam te zijn: in 1633 kon Galileï de doodstraf alleen nog ontlopen door zijn overtuiging dat Copernicus gelijk had te verloochenen. En in 1600 was de filosoof Giordano Bruno, een fervent voorvechter van het nieuwe

copernicaanse wereldbeeld, onder auspiciën van kerkelijke gezagsdragers op de markt van Rome verbrand.

2.2 Bruno en Copernicus

Waarom viel Bruno dit bittere lot ten deel? Hij greep terug op het eerder genoemde gnosticisme dat in de loop van de vijftiende eeuw vooral dankzij Ficino (1433-1499) meer bekendheid had gekregen, en wel op een bepaalde variant ervan. Er waren gnostici geweest die uitdrukkelijk ontkenden dat de wereld door God geschapen is. Bruno en zijn geestverwanten waren juist van mening dat de wereld nog veel dichter bij God staat dan in het kerkelijk christendom wordt aangenomen. Alles is door goddelijke kracht bezielde. Evenals de mystici leerde hij dat God in alles is. Volgens hem was de oerbron van deze esoterische wijsheid te vinden in het uit Egypte afkomstige *Corpus Hermeticum*, waarvan Ficino een Griekse versie in het Latijn vertaald had. Daar meende Bruno de universele oer-theologie (*prisca theologia*) te vinden, de gemeenschappelijke wortel van het Jodendom, de Griekse filosofie (met name Pythagoras, Plato en Plotinos) en de leer van Jezus. Kortom, Bruno vertegenwoordigde opvattingen die tegenwoordig in de zogenaamde New Age beweging naar voren komen. Ook als Bruno Copernicus nooit genoemd had, zou de inquisitie hem ter dood hebben veroordeeld.

Maar waarom kwam Copernicus in Bruno's kraam van pas? Copernicus was een stuk nuchterder; hij was bovendien ook geen filosoof van beroep maar astronoom. Copernicus, wiens ideeën gepubliceerd werden in 1543, het jaar van zijn dood, is beroemd geworden omdat hij het gevestigde geocentrische wereldbeeld (de aarde in het middelpunt) door een heliocentrisch wereldbeeld (de zon in het middelpunt) heeft vervangen. Deze verandering wordt doorgaans "copernicaanse revolutie" genoemd en is vaak als symbool van moderniteit behandeld. Terecht denk ik, maar er moet wel iets aan worden toegevoegd, namelijk dat de ware betekenis van deze revolutie vaak verkeerd wordt begrepen als gevolg van de hardnekkige misvatting dat "centrum" of "centrisch" in "geocentrisch" hetzelfde betekent als in "heliocentrisch". Met andere woorden: men neemt doorgaans stilzwijgend aan dat in het oude model de aarde geacht werd dezelfde rol te spelen als de zon in het systeem van Copernicus. Volgens deze interpretatie zou Copernicus de aarde van haar voetstuk hebben gehaald, hij zou de centrale, d.w.z. de uitzonderlijk belangrijke positie die de mens zichzelf had toegedicht, als een egocentrische illusie hebben ontmaskerd. Zo gezien, zou Copernicus een voorloper zijn van Darwin die ons op het hart heeft gedrukt dat wij mensen van de apen afstammen en dus minder bijzonder en verheven zijn dan we gewoonlijk dachten.

Dit verhaal bevat een kern van waarheid: in het copernicaanse systeem verliest de aarde inderdaad haar uitzonderlijke positie. Ze wordt van *het* rustende centrum waar alles om heen draait tot *een* planeet en wel een planeet die dagelijks om haar as draait en jaarlijks om de zon. En met behulp van deze nieuwe, aan de antieke astronoom Aristarchos ontleende hypothese is Copernicus inderdaad in staat te verklaren hoe het komt dat alle hemellichamen dagelijks om ons heen *lijken* te

draaien en dat de zon jaarlijks de tekens van de Dierenriem *lijkt* te doorlopen. Wij zijn geneigd geocentrisch te denken, omdat we ons nu eenmaal op de aarde bevinden. Bevonden we ons elders dan zouden we de aarde als een stipje of een schijfje aan de hemel kunnen zien staan.

Maar - en dat is het punt waar het om gaat - de bijzondere, centrale positie die de aarde in het gangbare wereldbeeld geacht werd in te nemen, was niet de belangrijkste. In tegendeel, het was juist de *nederigste*. Het oude systeem stoelt op de vooronderstelling dat de aarde weliswaar deel uitmaakt van het universum, maar te laag staat om überhaupt als hemellichaam mee te kunnen tellen. Nu wil ik niet beweren dat Copernicus zich alleen maar tot doel stelde dit traditionele onderscheid tussen het aards of *ondermaanse* en het *hemelse* aan kritiek te onderwerpen. Maar in feite komt zijn revolutie daar wel op neer. De aarde wordt gepromoveerd tot een planeet, d.w.z. tot een hemellichaam van dezelfde rang als Mercurius, Venus, Mars, Jupiter en Saturnus. En op de voormalige plaats van de aarde, in het centrum komt iets te staan dat ons sowieso al als een bijzonder opvallend hemellichaam bekend was, namelijk de zon. Alles wordt dus hemels. En als je de hemellichamen met goden associeert, hetgeen in vrijwel alle culturen gebeurd is, dan betekent dat dus dat de wereld goddelijker wordt dan voorheen. Dat sprak Bruno aan. Hij ging zelfs nog een stap verder dan Copernicus door oneindig veel werelden (zonnestelsels) aan te nemen.

2.3 Aards en hemels volgens Aristoteles

Tegenwoordig spreekt het vanzelf dat de materie overal in het universum in wezen van dezelfde aard is en aan dezelfde wetten gehoorzaamt. De moderne fysica kon alleen een universele, hemel en aarde omspannende wetenschap worden, nadat eerst het onderscheid tussen het ondermaanse en het hemelse was losgelaten. Voor Aristoteles en al zijn middeleeuwse navolgers sprak het vanzelf dat de hemellichamen uit edeler, wezenlijk ander materiaal bestaan dan de aarde en alles wat zich daarop bevindt. Hij onderscheidde vier aardse elementen, te weten aarde, water, lucht en vuur en één hemels element, *ether*, ook wel vijfde essentie of *quintessence* genoemd. Dat element werd geacht slechts zichtbaar te zijn niet tastbaar.

Hoe kwam Aristoteles tot deze ons zo vreemd aandoende opvatting? Hij meende die op *ervaring* te kunnen baseren. De hemellichamen bewegen in cirkels om ons heen, onverstoort volgens een vast ritme, sinds mensenheugenis. Van ontstaan en vergaan, geboorte en dood, die juist zo typerend zijn voor het leven op aarde valt daar niets te bespeuren. En omgekeerd zijn in de sfeer van de aardse natuur geen cirkelvormige bewegingen waar te nemen. Vuur stijgt van nature op, planten groeien omhoog en stenen vallen naar beneden. Bovendien leert de ervaring dat het aardse gebeuren beheerst wordt door de bewegingen van de hemellichamen, terwijl de hemellichamen zich niets aantrekken van wat er op aarde gebeurt. De hemelse sferen zijn maatgevend voor het ondermaanse, ze bepalen de wisseling van dag en nacht, van de seizoenen, van eb en vloed en wellicht nog veel meer. Hoe zouden ze die invloed in 's hemelsnaam kunnen uitoefenen als ze niet hoger stonden?

2.4 Nadere uitwerking: twee vormen van teleologie

Hoe komt het standsverschil tussen deze twee werelden volgens Aristoteles tot uiting? Zijn grondidee hebben we eigenlijk al gezien. De hemellichamen zijn onvergankelijk en gaan ongestoord hun eigen gang. Kijken we naar het aardse gebeuren, dan zien we niet alleen ontstaan en vergaan, geboorte en dood, maar ook een permanente *verstoring*. Planten worden in hun natuurlijke groei verstoord door aanhoudende droogte of doordat ze door dieren of mensen worden opgegeten of vertrapt. Bomen worden door de wind gedwongen bewegingen te maken die niet uit hun eigen aard voortkomen. Ja, zelfs aan de vrije val van zware voorwerpen wordt door obstakels een voortijdig einde gemaakt.

Van verstoring en dwang kan, aldus Aristoteles, alleen sprake zijn bij iets dat van nature ergens naar *streeft*. En elk streven vooronderstelt een *doel*. Vuur kan alleen door de wind opzij worden *geduwd*, als het van nature een andere kant op wil, namelijk omhoog. Een steen kan alleen omhoog worden *gegooid* omdat hij van nature naar beneden wil. Hier stoten we op het tweede kenmerk van de aristotelische fysica: haar *teleologische* karakter (van het Grieks telos =doel).

Niet alleen verstoringen en dwang vooronderstellen doelgerichtheid, maar ook al die verschijnselen die we als gebreken, ontaarding en vergissingen van de natuur plegen te beschouwen. Een schaap met vijf poten heeft één poot te veel. En van *te* veel of *te* weinig kan alleen sprake zijn als er een normerend, *maatgevend* beginsel in het spel is. Een blindgeborene mist een vermogen dat hij of zij niet alleen volgens onze verwachting, maar ook volgens de natuur zou moeten hebben. Blindheid is bij Aristoteles en zijn navolgers het schoolvoorbeeld van wat ze *privatie* noemen: de afwezigheid van iets dat er *behoort* te zijn.

In zijn natuurbeschouwing legt Aristoteles niet alleen nadruk op het belang van het (streven naar een) doel, maar hij beschouwt het doel ook als *oorzaak*, d.w.z. als iets dat antwoord kan geven op de vraag “waarom?” Het is echter niet zijn bedoeling alle waarom-vragen koste wat het kost vanuit het doel te benaderen. Hij erkent ten volle dat er ook *werkoorzaken* zijn. Zijn grondidee is eerder dat de waarom-vraag op verschillende manieren kan worden opgevat. Als je vraagt “Hoe komt het dat deze stoel brandbaar is?” dan luidt het antwoord bij voorbeeld: “Omdat hij van hout is”. Een voorwerp is brandbaar, breekbaar, buigzaam etc. vanwege het *materiaal* waarvan het gemaakt is. Als je vraagt “Hoe komt het dat een voetbal kan rollen?”, dan luidt het antwoord: “Dat heeft hij aan zijn bolvormigheid te danken” (*formele* oorzaak). Als je vraagt hoe het komt dat deze voetbal daadwerkelijk rolt, dan kan het antwoord zijn: “Door de trap die hij van die en die voetballer heeft gekregen” (*efficiënte* oorzaak). En als je vraagt “Hoe komt het dat de groei van dit blad, deze bloem, deze vrucht of dit dier niet eindeloos doorgaat?”, dan luidt het antwoord: “Dat komt doordat in dit geval de natuur haar *doel* bereikt heeft”. Het doel stelt een grens, een einde, een midden tussen te weinig en te veel; het reguleert de efficiënte oorzakelijkheid. Zonder doelloorzaken zou alles mateloos zijn.

Hoe dienen de verschijnselen die aan de hemel te zien zijn vanuit dit perspectief geïnterpreteerd te worden? Is er ook daar sprake van doelloorzakelijkheid? Het lijkt van niet, want de bewegingen van de hemellichamen gaan eindeloos door.

Anderzijds echter zijn het cirkelvormige bewegingen. Eén en hetzelfde traject wordt

steeds opnieuw doorlopen, niet heen en dan weer terug, maar zo dat begin en eind aan elkaar zijn vastgeknoopt. Bovendien: elk hemellichaam heeft zijn eigen baan die het in zijn eigen tempo doorloopt. Kortom: de hemellichamen bewegen niet zoals vallende stenen of groeiende planten naar een nog niet bereikt doel, ze zijn niet op weg naar huis, maar bewegen terwijl ze voortdurend thuis zijn. De eindeloosheid van hun beweging wijst volgens Aristoteles niet op doelloosheid en mateloosheid, maar op een hogere vorm van teleologie.

Bekijken we de meest hoogstaande activiteiten van de meest hoogstaande wezens op aarde, de mensen, dan zien we iets dergelijks. Geestelijke activiteiten zoals zien, begrijpen en willen zijn ook van dien aard dat beweging en voltooiing elkaar insluiten. Je houdt niet op iets te zien, te begrijpen of te willen als je het gezien, begrepen of gewild hebt. Juist daardoor onderscheiden deze activiteiten zich van meer laag bij de grondse bezigheden zoals een deur openen, graan oogsten of brood snijden. Je kunt een deur alleen openen voorzover hij nog niet open is. Openen en geopend hebben sluiten elkaar uit. Idem voor de andere voorbeelden.

In de aristotelische natuurbeschouwing zijn dus twee elementen met elkaar verbonden: het onderscheid tussen het aardse en het hemelse enerzijds en het teleologische denkmodel anderzijds. En ze zijn in die zin met elkaar gecombineerd, dat er twee vormen van teleologie onderscheiden worden, een lagere en een hogere, een aardse en een hemelse. In de aardse sfeer staat alles in het teken van frustratie, verstoring, gebrek en wat dies meer zij. In de hemelse sfeer verloopt alles geheel volgens het plan van de natuur, ongestoord en zonder tekortkoming.

2.5 Wiskunde en experiment

Deze visie heeft twee consequenties die voor het conflict met de moderne natuurbeschouwing van doorslaggevend belang zijn. In de eerste plaats heeft een *experiment* alleen voor technici zin, niet voor een theoreticus, zoals ook omgekeerd natuurtheorie geen technische toepassingen kan opleveren. Wie de natuur wil leren kennen, wie wil weten wat het doel is waarnaar de dingen op aarde van nature streven, moet ze zoveel mogelijk ongestoord hun gang laten gaan. En het spreekt vanzelf dat er op het gebied van de astronomie sowieso geen experimenten mogelijk zijn omdat de hemellichamen geheel en al aan onze macht zijn ontheven. De tweede consequentie is, dat de *wiskunde* alleen op de astronomie kan worden toegepast, niet op de aardse fysica. Mathematische exactheid is immers alleen daar relevant, waar de natuur zich perfect gedraagt.

De moderne natuurwetenschap is mathematisch en experimenteel van karakter. Het experiment vormt de verbindingsschakel met de techniek. Want elke nieuwe technische vinding geeft in principe de mogelijkheid nieuwe experimenten te doen en elk nieuw experiment bergt de mogelijkheid van nieuwe technische toepassingen in zich. Wie een experiment doet om de natuur beter te leren kennen, verstaat onder "natuur" iets anders dan Aristoteles, namelijk niet zoets als een innerlijk maatgevend beginsel van beweging dat onder gunstige, natuurlijke omstandigheden tot uiting kan komen, maar een onschendbare, onvoorwaardelijke wetmatigheid die des te duidelijker zichtbaar wordt naarmate de omstandigheden gewijzigd worden.

Gezien vanuit de moderne fysica bestaat er geen milieuproblematiek omdat de natuur volgens haar niet kapot kan.

3 DE KLASSIEKE PERIODE

3.1 Galileï

Hoe heeft die eigenaardige, onnatuurlijke natuurbeschouwing die de middelen heeft verschaft de hele mensheid te verbinden, te bedreigen en te vernietigen, kunnen ontstaan? Door de gedetailleerde kritiek die vanaf de dertiende eeuw door middeleeuwse natuurfilosofen op de aristotelische fysica is uitgeoefend alsmede door hun voorzichtige pogingen aardse bewegingen mathematisch te benaderen. De beslissende stap is echter gezet door Galileï. Hij bewoog zich op het raakvlak van filosofie en wetenschap. En dat is ook de reden waarom hij voor veel filosofen uit de tweede periode van de moderne wijsbegeerte een lichtend voorbeeld is geweest. Zijn methodische strengheid en zijn voorliefde voor eenvoudige, elementaire vragen hebben op figuren zoals Descartes en Spinoza grote indruk gemaakt. Daarom zal ik deze korte beschouwing over de klassieke periode met Galileï beginnen.

Galileï heeft niet alleen voortgebouwd op de Aristoteles-kritiek van zijn voorgangers, maar ook geprobeerd die op een zodanige manier uit te werken, dat hij in staat was de fysische bezwaren te ontzenuwen die door aristotelici tegen de astronomische theorie van Copernicus naar voren werden gebracht.

De bedenking van de traditionele fysici was allesbehalve dom. Ze zeiden: als het waar was wat Copernicus aanneemt, namelijk dat de aarde dagelijks om haar as draait en jaarlijks om de zon, dan zouden we dat toch moeten merken. We weten sinds de Grieken al hoe groot de aarde ongeveer is. Welnu, zelfs als je alleen die vooronderstelde dagelijkse beweging in rekening neemt, zou dat moeten betekenen dat wij in Europa met een snelheid van meer dan 1000 km. per uur ronddraaien. Er zou een permanente keiharde oostenwind moeten waaien en vallende voorwerpen zouden westwaarts moeten afwijken, omdat de aarde tijdens hun val van west naar oost wegdraait. Van dat alles is echter niets te merken.

Galileï ondermijnt deze en dergelijke bedenkingen door in het kader van een socratische dialoog zijn aristotelische discussiepartner de volgende drie vragen voor te leggen. Eerste vraag: Als ik op een volkomen glad hellend vlak een harde bronzen bal neerleg, hoe zal die zich dan gedragen? Antwoord: die zal naar beneden gaan rollen. Hoe? Uiteraard *steeds sneller*. Want zover iets zwaars naar beneden beweegt, beweegt het *van nature*. Tweede vraag: Als ik op datzelfde hellende oppervlak die bal een stoot omhoog geef, hoe zal hij zich dan gedragen? Antwoord: Hij zal omhoog bewegen maar *steeds langzamer*, want omhoog is voor iets zwaars een *tegennatuurlijke* beweging. Derde vraag: Als ik het hellende oppervlak vervang door een horizontaal oppervlak, een oppervlak dat overal even ver van het aardcentrum verwijderd is, hoe zal die bol dan bewegen als ik hem een stoot geef? Nu voelt de

aristotelicus zich gedwongen een antwoord te geven dat tegen zijn natuur indruist. Als er geen reden is voor versnelling en ook niet voor vertraging, dan zal die bal gewoon blijven doorrollen. Zijn beweging is noch natuurlijk noch tegennatuurlijk. Het is een neutrale beweging die buiten het bestek valt van de teleologische verklaring. Aldus formuleert Galileï de eerste circulaire versie van de zogenaamde traagheidswet: voorzover op een lichaam geen krachten werken, behoudt het de snelheid die het nu eenmaal heeft. En hiermee zijn tevens de belangrijkste fysische bezwaren tegen de astronomische theorie van Copernicus weggenomen, zodat de eerste stap gezet is in de richting van een on-aristotelische, d.w.z. on-teleologische en universele, hemel en aarde omspannende fysica.

3.2 Galileï als platonist

Het is niet toevallig dat Galileï zijn nieuwe opvattingen verkondigde in de vorm van socratische dialogen. In zijn kritiek op de aristotelici was hij namelijk door Plato geïnspireerd. Dankzij Renaissance filosofen zoals Ficino waren er meer werken van Plato toegankelijk geworden en hadden zijn opvattingen een nieuwe glans gekregen. Evenals Plato hecht Galileï veel belang aan de wiskunde en aan innerlijk inzicht in het algemeen. Socrates noemde zichzelf een vroedvrouw om te benadrukken dat hij in zijn gesprekken anderen geen enkele geleerdheid te bieden had, maar alleen hulp om inzichten die iedereen al in zich heeft, aan de vergetelheid te ontrukken. De belangrijkste kennis krijg je niet van je ouders of van leraren, maar door je iets te realiseren wat je eigenlijk altijd al wist en waarvan je door oppervlakkigheid vervreemd bent geraakt.

Het ligt voor de hand aan deze innerlijke kennis die juist niet uit ons lijfelijk contact met de buitenwereld en onze medemensen voortkomt, een geestelijke en zelfs goddelijke oorsprong toe te kennen. Men noemde het aangeboren of ingeboren kennis en sprak over “ingeboren ideeën” om daarmee te benadrukken dat het gaat om begrippen en principes die de Schepper ons heeft meegegeven.

Socrates paste zijn herinneringsmethode vooral toe op de vraag wat goed en kwaad, deugd en ondeugd eigenlijk inhouden. Voor natuurbeschouwing had hij geen belangstelling en voor wiskunde evenmin. Plato paste de socratische benadering op een breder terrein toe. Galileï, die natuurlijk ook wel echte experimenten heeft uitgevoerd en waarnemingen heeft verzameld, meent dat op z'n minst sommige natuurkundige kwesties langs socratische weg benaderd kunnen worden, bij voorbeeld de vraag of zware voorwerpen sneller vallen dan lichte. Aristotelici meenden van wel en beriepen zich daarbij op de ervaring. Galileï zegt: een gedachtenexperiment is voldoende om het tegendeel te bewijzen. Denk je in dat je twee precies even grote en even zware biljartballen hebt en ze op hetzelfde moment van dezelfde hoogte naar beneden laat vallen. Iedereen, ook aristotelici, zullen toegeven dat die twee ballen dan precies even snel zullen vallen. Er is immers geen enkele reden waarom de een de ander zou inhalen. Maar als dat zo is, aldus Galileï, zal geen van beide de ander vertragen of versnellen, wanneer je ze aan elkaar vastmaakt. Dan heb je dus een lichaam dat dubbel zo zwaar is en toch even snel valt als één biljartbal.

Galileï was dus positief gestemd over de menselijke mogelijkheden. Hij vond dat de aristotelici en de kerkelijke autoriteiten niet alleen de volmaaktheid van de natuur onderschatten, maar ook de volmaaktheid van het menselijk verstand en daarmee tevens de volmaaktheid en mededeelzaamheid van God. Ook al gaf hij toe dat het ons niet vergund is alles te kennen wat God kent, toch meende hij dat we sommige dingen even goed kunnen kennen als God ze kent. En dat was ook één van de punten waar de kerk aanstoot aan nam.

3.3 Contrast met Francis Bacon

Stonden alle filosofen en natuurwetenschappers in die tijd op hetzelfde standpunt? Was iedereen die modern was destijds platonistisch en gnosticistisch georiënteerd? Nee, er waren ook figuren die juist de andere kant op gingen. Zij vonden niet dat de gevestigde aristotelische opvattingen te bescheiden waren, maar eerder te aanmatigend, te intellectueel en te elitair. De aan het Engelse hof verbonden filosoof Francis Bacon (1561-1626) propageerde evenals Galileï de nieuwe wetenschap maar vanuit een iets andere invalshoek. Hij hechtte nauwelijks belang aan de wiskunde maar des te meer aan ervaring, experiment en technische toepassing. De wetenschap, aldus Bacon, hoort een publieke aangelegenheid te zijn die onder toezicht van de overheid in het belang van de gemeenschap wordt bedreven. Hij is fel gekant tegen alles wat zweemt naar boekenwijsheid, geheimzinnigheid, esoterisme en uitzonderlijke goddelijke openbaringen en daarom ook tegen ingeboren ideeën. De wetenschap kan de mens alleen vooruit helpen, als ze vanuit een bescheiden en voor iedereen toegankelijk standpunt en vanuit een coöperatieve houding beoefend wordt.

Bacon plaatst de wetenschap in een godsdienstig perspectief: ze zal de mens in staat stellen de op gehoorzaamheid en bescheidenheid gebaseerde macht over de natuur die met de zondeval verloren is gegaan, te herstellen. Maar desondanks maakt hij een strikte scheiding tussen weten en geloven, wetenschap en godsdienst. Het bedrijven van wetenschap is een openbare, natuurlijke aangelegenheid, waarin een beroep op openbaring of goddelijke ingeving geen rol hoort te spelen.

3.4 Twee hoofdrichtingen

Zoiets als het contrast tussen Galileï en Bacon komt in de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte in allerlei toonaarden steeds opnieuw naar voren, ja zelfs in de geschiedenis van de hele westerse wijsbegeerte. In de hierboven staande 'Indeling', paragraaf 1.3 is deze tweedeling ook al ter sprake gekomen. Voor het gemak zal ik de 'metafysici', degenen dus die de filosofie groot trachten te maken en haar autonomie benadrukken, denkers van het type A noemen en de 'sceptici', diegenen dus die zich als filosofen bescheiden en dienstbaar opstellen, denkers van het type B. Welnu, het zal duidelijk zijn dat Galileï in dit verband type A vertegenwoordigt en Bacon type B.

Eigenlijk is het nogal misleidend om van typen te spreken, omdat daardoor de suggestie wordt gewekt dat er sprake zou zijn van een waterdichte indeling, terwijl

het in feite eerder gaat om een verschil in *richting*, een contrast dus dat van dezelfde aard is al het verschil tussen Oost en West of rechts en links. Zoals de vraag of Amsterdam in het westen ligt, op zichzelf genomen geen zin heeft, zo heeft het evenmin zin te vragen of een bepaalde filosoof, zeg Aristoteles, van het type A is of van het type B. Als je Aristoteles vergelijkt met Plato, hetgeen vaak gebeurd is, dan kun je zeggen dat zij tot elkaar staan als B tot A. In vergelijking met Plato is Aristoteles bescheidener, gematigder en meer *down to earth* dan zijn leermeester. Aristoteles legt meer nadruk op gewone, voor iedereen toegankelijke ervaring, terwijl voor Plato filosofie niet goed mogelijk is zonder een radicale bekering die slechts voor weinigen is weggelegd.

Maar als je Aristoteles vergelijkt met Bacon, dan is hij eerder van het type A. Bacon meent dat aristotelici niet empirisch genoeg zijn, dat de zogenaamde alledaagse ervaring waarop ze zich beroepen, doordrenkt is van "idolen", van voorbarige interpretaties en anticipaties. Aristotelici gaan af op de indruk die de dingen op ons maken, zonder zich af te vragen hoeveel die indruk gekleurd is door *wishful thinking*: "Alle hemellichamen maken de indruk dagelijks om ons heen te draaien, dus is het evident dat ze ook daadwerkelijk dagelijks om ons heen draaien."

Volgens Bacon moeten de "indrukken" waar de aristotelici blind op vertrouwen, gezuiverd worden van voorbarige gedachten teneinde echte, zuivere en harde ervaring over te houden. Galileï en zijn geestverwanten echter zijn eerder geneigd zich van die dubieuze "indrukken" te bevrijden door zich in navolging van Plato op bovenzinnelijke indrukken te beroepen. We zien hier dus een vrij scherpe tegenstelling maar tegelijk ook dat het in feite gaat om tegengestelde strategieën om een gemeenschappelijke vijand te bestrijden en een gemeenschappelijk doel te bereiken. Beide partijen hopen een beeldenstorm te bewerkstelligen teneinde natuurbeschouwing en religie van bijgeloof te bevrijden.

Het komt vaak voor dat filosofen die in een A-B conflict verwickeld zijn, langs elkaar heen praten doordat ze de motieven van hun tegenstanders niet begrijpen. In de ogen van filosoof A die naar verdieping en inzicht streeft, lijkt B oppervlakkig te zijn. En in de ogen van B, die naar openheid en openbaarheid streeft lijkt A elitair en esoterisch te zijn. Toegepast op de kwestie betreffende ingeboren ideeën, die een belangrijk breekpunt vormt tussen Bacon en Galileï en de zeventiende-eeuwse filosofen na hen, kan dit als volgt worden toegelicht. De voorstanders van ingeboren ideeën, zoals Galileï, Descartes en Spinoza, zien daarin een emancipatorisch onafhankelijkheidssymbool: ieder kan zonder te hoeven steunen op het gezag van de traditie in zichzelf de waarheid vinden. De tegenstanders, zoals Bacon, Locke, zien in een beroep op ingeboren ideeën een verdacht middel om Gods naam te misbruiken. Beide partijen plaatsen de goede bedoelingen van de tegenpartij in een kwaad daglicht met als gevolg dat het conflict groter lijkt te zijn dan het in feite is.

3.5 Wetenschap en geloof in de klassieke periode

Het tijdperk van de Renaissance en de Reformatie is een woelige periode, waarin antieke bronnen die in vergetelheid waren geraakt worden aangeboord en bekende bronnen (zoals het Nieuwe Testament) opnieuw worden bekeken om het gevestigde Christendom en het daarmee verbonden wereldbeeld van zijn beperkingen te

ontdoen. Men streeft naar universaliteit, naar hervorming en vernieuwing, maar het leidt in feite, mede door de benauwde reactie van de kerk van Rome, tot een scheuring en tot heftige godsdiensttwisten die in verschillende delen van Europa op uiteenlopende manieren met bestaande machtsverhoudingen verstrengeld raken en tot diverse, vaak zeer bloedige en vernietigende godsdienstoorlogen aanleiding geven.

De tweede periode van de moderne wijsbegeerte, die door de twintigste-eeuwse filosoof Michel Foucault *l'Age Classique* genoemd is, begint als reactie hierop in de eerste helft van de zeventiende eeuw, wanneer de godsdienstoorlogen op het west-europese continent ten einde beginnen te lopen. Men tracht de godsdiensttwisten te boven te komen niet alleen door te pleiten voor meer tolerantie, maar ook door naar zekerheid te zoeken en naar elementaire, oncontroversiële uitgangspunten. Waar hoopt men die te vinden? Niet bij het gezag van antieke bronnen en ook niet bij de elkaar bestrijdende theologen, maar in een strenge methode die door de nieuwe natuurwetenschap is geïnspireerd. Die wordt te hulp geroepen om de godsdiensttwisten te bezweren. Men hoopt de fundamenten te leggen voor een nieuw religieus en wetenschappelijk verantwoord wereldbeeld door hachelijke theologische verschillen zo veel mogelijk te vermijden.

Hiermee is alleen maar aangegeven wat de filosofen uit deze periode nastreven, niet wat ze daadwerkelijk bereikt hebben. De loop van de geschiedenis wordt steeds opnieuw gekenmerkt door ongerealiseerde bedoelingen en onbedoelde effecten. Columbus bedoelde een westwaartse route naar het verre oosten te ontdekken, maar ontdekte in feite een in Europa nog onbekend continent. En zo is het ook met de filosofen uit de klassieke periode: in hun streven naar eenstemmigheid ontdekken ze in feite nieuwe, controversiële maar interessante perspectieven. Op zoek naar een onwrikbaar fundament diepen ze in feite nieuwe discussiestof op en raken ze zowel met de kerk in conflict als met de feitelijke ontwikkeling van de natuurwetenschap als met elkaar.

Het belangrijkste conflict tussen de filosofen onderling is hierboven al ter sprake gekomen. De volgelingen van Galileï, de denkers van het type A, pleegt men *rationalisten* te noemen. Deze term is eigenlijk nogal misleidend, omdat die de suggestie wekt dat deze filosofen alles willen beredeneren, terwijl ze in feite eerder gekenmerkt worden door nadruk op intellectueel inzicht en op het belang van de wiskunde. Ze wantrouwen de zintuigen, vertrouwen op bovenzinnelijke kennis, op ingeboren ideeën en vooral ook op de idee van de absolute, goddelijke volmaaktheid, die alle zintuiglijke voorstellingen te boven gaat en ons kan helpen een bekrompen, achterhaald godsbeeld alsmede het daarmee verbonden wereldbeeld los te laten (zie de tekst van Spinoza).

De volgelingen van Bacon, de denkers van het type B, pleegt men *empiristen* te noemen, omdat ze belang hechten aan ervaring, experiment en aan de van idolen gezuiverde zintuigelijke gegevens. Ze wijzen ingeboren ideeën af en wantrouwen zogenaamde goddelijke ingevingen, niet omdat ze ongelovig zijn maar omdat ze het aanmatigend vinden de werkelijkheid vanuit God te willen begrijpen. Zij willen filosoferen vanuit een *menselijk* perspectief zoals blijkt uit de titels van de werken van beroemde empiristen zoals Locke, Berkeley en Hume. Als ze überhaupt een goddelijke openbaring erkennen (en dat doen Locke en Berkeley uitdrukkelijk), dan alleen de door de christelijke kerken algemeen erkende Openbaring, de Heilige

Schrift. Daarnaast is er voor hen slechts één enkele andere weg, de weg van de natuurwetenschap die God vanuit de wereld, vanuit het boek van de natuur benadert.

3.6 Newton

De meeste filosofen uit de klassieke periode hebben de nieuwe wetenschap niet alleen vereerd maar er ook actief aan bijgedragen. Dat geldt vooral voor Descartes, Pascal (1623-1662) en Leibniz (1646-1716). Desondanks ontwikkelde de fysica zich in een iets andere richting dan zij voorzagen en dat is van essentieel belang om de overgang naar de volgende periode te kunnen begrijpen.

Na Copernicus vond er reeds aan het begin van de zeventiende eeuw nog een zeer belangrijke ontwikkeling plaats op het gebied van de astronomie, die aan de aandacht van Galileï was ontsnapt. De Duitse astronoom Johannes Kepler (1571-1650) ontdekte dat de planetenbanen geen cirkels zijn, maar ellipsen. En hij stelde ook nog twee wetten vast die beschrijven hoe die ellipsen worden doorlopen. Aldus wist hij veel exacter aan de toen beschikbare waarnemingsgegevens recht te doen dan ooit eerder was gebeurd.

Zoals Galileï een fysica had ontwikkeld die past bij het copernicaanse wereldbeeld, zo ontketende de Engelsman Isaac Newton (1642-1717) een nieuwe wetenschappelijke revolutie door de astronomische wetten van Kepler van een bijpassende fysica te voorzien. Uitgaande van de traagheidswet die leert dat een kracht zich niet, zoals Aristoteles had aangenomen, uit in beweging maar in *verandering* van beweging, kwam hij tot de conclusie dat de wetten van Kepler verklaard kunnen worden als de zon elke planeet aantrekt met een kracht die evenredig is met de massa van die planeet en omgekeerd evenredig met het kwadraat van de afstand tot de zon. Dit generaliseerde hij in zijn beroemde universele attractiewet. Alle materie in het universum trekt elkaar aan volgens dezelfde wetmatigheid. De kracht waarmee de planeten in hun baan om de zon worden gehouden is van precies dezelfde aard als de kracht die de maan in de buurt van de aarde houdt en een appel van de boom doet vallen. Anders gezegd: de kracht die wij op grond van onze aardse ervaring als zwaarte kennen, regeert ook de hemellichamen. Hiermee was de belofte van een universele, hemel en aarde omspannende fysica daadwerkelijk in vervulling gegaan!

Toen critici Newton vroegen hoe het toch mogelijk is dat lichamen elkaar aantrekken zonder met een elastiekje verbonden te zijn, antwoordde hij "Ik verzin geen hypothesen" oftewel "Ik weet het niet". De rationalistische volgelingen van Descartes vonden dit een blamage. Zij meenden te kunnen inzien dat krachten alleen door direct contact kunnen worden uitgeoefend. De empiristen echter vonden het prachtig. Zij zagen in Newton (die in feite helemaal niet zo empiristisch was ingesteld maar zich eerder tot de alchemie en het gnosticisme voelde aangetrokken) een medestander die aantoonde dat de wetenschap wetmatigheden kan ontdekken die uiteenlopende verschijnselen met elkaar in verband brengen, zonder dat gepretendeerd wordt het diepste wezen van de natuur te doorgronden. Alleen door bescheidenheid kan de wetenschap groeien.

Newton werd een eeuw lang minstens evenveel vereerd als Einstein in de twintigste eeuw. Hij leek de nieuwe wetenschap definitief op het rechte spoor gezet te hebben door haar van een universele mechanica te voorzien. Van daaruit hoopte men de overige natuurverschijnselen zoals warmte, geluid en licht te kunnen verklaren.

4 DE ROMANTISCHE PERIODE

4.1 Kants “copernicaanse revolutie”

Het zag er dus naar uit dat de moderne wetenschap, die de filosofen uit de klassieke periode gepropageerd hadden om de godsdiensttwisten te bezweren, volwassen genoeg was geworden om haar eigen weg te gaan. Dat is één van de redenen waarom er aan het einde van de achttiende eeuw een kentering plaatsvindt. De tweede reden is, dat er twijfels ontstonden over de vraag of die glansrijke wetenschap überhaupt wel geroepen is levensbeschouwelijke en religieuze onenigheden te beslechten. Kortom, de geloofwaardigheid van het huwelijk tussen filosofie en natuurwetenschap begon te tanen. Steeds meer ging men het als een verstandshuwelijk zien dat maar beter verbroken kan worden.

De meest prominente figuur die deze echtscheiding bepleit heeft (in 1781), is de Duitse of beter de Oost-Pruisische filosoof Immanuel Kant (1724-1804). De kern van zijn gedachtegang kan kort als volgt worden samengevat. In het newtoniaanse wereldbeeld is alles volkomen gedetermineerd, niet zo dat de wetten van de mechanica vastleggen hoe het universum er uit moet zien, maar wel in die zin dat, gegeven een bepaalde toestand van de wereld volgens die wetten het verdere verloop geheel en al vastligt. Met andere woorden: er is in het wereldbeeld van de wetenschap geen plaats voor menselijke vrijheid. De mogelijkheid dat de mens ook anders zou kunnen handelen dan hij in feite doet, is uitgesloten.

Anderzijds, aldus Kant, is het evident dat religie zonder ethiek helemaal geen zin heeft. Wie gelooft in God zonder daar enige consequenties voor zijn of haar levenswandel aan te verbinden, kan moeilijk een authentiek gelovige worden genoemd. Als God bestaat, dan spreekt Hij in eerste instantie ons hart aan, ons geweten en niet ons verstand. De stem van ons geweten zou noch zin hebben als die ons automatisch dwong te doen wat we behoren te doen, noch als we niet in staat waren te doen wat we behoren te doen. Kortom: religie vooronderstelt moraliteit en moraliteit vrijheid.

Als deze overwegingen juist zijn, is het project van de Verlichtingsfilosofen die getracht hebben wetenschap met religie te verbinden, principieel tot mislukken gedoemd. En dus is er, als je de verworvenheden van de moderne wetenschap accepteert en tevens de ethiek als het enig mogelijke fundament van echte religiositeit, maar één oplossing mogelijk: dat aan het wetenschappelijk determinisme zijn absolute, metafysische pretentie wordt ontzegd. De mechanica van Newton moet gerelativeerd worden. Maar hoe? In principe zou je je kunnen indenken dat Kant had gezegd: “kennelijk is het tot nu toe bereikte resultaat slechts voorlopig; kennelijk hebben de fysici een fout gemaakt door de mechanica als een gesloten systeem te beschouwen.” Maar dat zei hij niet, omdat hij er juist diep van

overtuigd was dat met Newton het menselijk kennen een toppunt had bereikt. Volgens Kant kon het beklemmende determinisme van de nieuwe wetenschap alleen gerelativeerd worden door het menselijk kennen in het algemeen te relativiseren, of liever gezegd het menselijk *theoretische* kennen. Want wat hij wilde redden was nu juist de absolute, onvoorwaardelijke strekking van onze innerlijke kennis van goed en kwaad, onze kennis van wat *behoort* te zijn.

Maar hoe relativeerde Kant dan alle theoretische kennis die voor mensen mogelijk is? Door een soort “copernicaanse revolutie” te bepleiten. Zoals Copernicus had aangenomen dat alle hemellichamen dagelijks om ons heen lijken te draaien doordat wij ons op een dagelijks om haar as draaiende aarde bevinden, zo trachtte Kant aan te tonen dat alles wat wij mensen theoretisch kunnen kennen in tijd en ruimte verschijnt doordat wij nu eenmaal behept zijn met bepaalde aanschouwingsvormen. Ruimte en tijd, waaraan volgens Newton een absolute status toekomt, worden door Kant gezien als projecties van iets typisch menselijks. Alles wat wij ons aanschouwelijk voor de geest kunnen halen, *verschijnt* in ruimte en tijd, niet omdat het op zich (*an sich*) in ruimte en tijd *is*, maar omdat wij het als het ware zien door de bril van ruimte en tijd. Voor denkende wezens die net als wij op zintuiglijke aanschouwing zijn aangewezen maar die anders georganiseerd zijn dan wij in feite zijn, zouden de dingen niet in ruimte en tijd verschijnen, maar in andere aanschouwingsvormen.

Kant ontkent niet, dat we meta-fysische, bovenzinnelijke, boventijdelijke en onruimtelijke zaken zoals God, vrijheid en de onsterfelijkheid van de ziel kunnen *denken*, maar wel dat we die kunnen *kennen*. We kennen de dingen niet zoals ze op zich zijn, maar alleen zoals ze aan ons verschijnen. We kennen alleen de *Erscheinungen*, niet de *Dinge an sich*. Dit beroemde onderscheid bracht Kant in stelling om het eerder geschetste conflict tussen het wetenschappelijk determinisme en de voor de ethiek onontbeerlijke vrijheid op te lossen. Voor zover de mens verschijnt als object van wetenschappelijk onderzoek, is hij gedetermineerd, maar als *Ding an sich* is hij vrij. En dat laatste kan hij alleen beseffen dankzij de kennis van goed en kwaad. Er is ons geen andere toegang tot het metafysische vergund dan via de ethiek.

4.2 Kant en zijn Duitse navolgers

Kant hoopte aan de filosofie eindelijk na meer dan tweeduizend jaar geharrewar de vorm van een strenge wetenschap te geven. Hij hoopte ook het conflict tussen rationalisme en empirisme definitief op te lossen. Maar dat alles heeft hij niet bereikt. Desondanks kan Kant gezien worden als een trendsetter die een nieuw tijdperk inluidt, een periode die o.a. hierdoor gekenmerkt wordt, dat de exacte wetenschappen ophouden als lichtend voorbeeld voor de filosofie te dienen. Vrijwel alle negentiende-eeuwse filosofen zijn van mening dat er sinds Newton van die kant weinig spectaculairs meer te verwachten is.

Ook zijn alle denkers uit deze periode het met Kant eens, dat de moderne wetenschap niet in staat is ons op levensbeschouwelijk of religieus gebied de weg te wijzen. Zo iets als het onderscheid tussen *Erscheinungen* en *Dinge an sich*, tussen het fysische en het metafysische, wordt algemeen erkend en de empiristisch getinte

stelling dat de natuurwetenschap niet in staat is het diepste wezen van de werkelijkheid te vatten, eveneens. Ze blijft tot de buitenkant, tot de zintuiglijk waarneembare tijd-ruimtelijke wereld beperkt en kan niet tot het metafysische doordringen.

Maar hoe zit het met de filosofie? Is die daartoe wel in staat en zo ja hoe? Dit is de cruciale kwestie waarover onenigheid ontstond. Kant zelf had een bijzonder voorzichtig en genuanceerd standpunt ingenomen: metafysica als theoretische wetenschap is volgens hem onmogelijk, maar metafysica als kenkritiek, als een onderzoek naar de grenzen en bevoegdheden van het menselijk kenvermogen wel. En bovendien meende hij langs een achterdeurtje, via de ethiek, toch iets zinnigs over metafysische kwesties te kunnen zeggen, bij voorbeeld dat de mens als *Ding an sich* vrij is en zelfs dat God bestaat.

Kants Duitse volgelingen waren doorgaans minder voorzichtig, Hegel (1770-1831) bij voorbeeld meende dat er wel degelijk filosofische kennis van het metafysische mogelijk is mits de filosofie in staat is de denkwijze van de exacte wetenschappen in een hogere vorm van denken (dialectiek) te overwinnen en te integreren. En Schopenhauer (1788-1860) huldigde de opvatting, dat er één ding is dat aan de wetenschap ontsnapt en dat ieder van ons uit ervaring van binnen uit kent, namelijk de *wil*. Daarop fundeerde hij zijn hele anti-intellectualistisch getinte metafysica.

4.3 Comte

Er waren echter ook filosofen zoals de Fransman August Comte (1798-1857) en de Engelsman John Stuart Mill (1806-1873) die zich juist nóg voorzigtiger opstelden dan Kant. Zij zijn dus van het type B en kunnen als de negentiende-eeuwse voortzetters van het klassieke empirisme worden gezien. Volgens hen is het niet alleen de wetenschap ontzegd tot het metafysische door te dringen, maar de mens in het algemeen. Andere of betere kennis dan wetenschappelijke kennis is ons niet vergund. Dat te erkennen, strekt de mens tot eer. Hoe meer de mens zijn beperkingen erkent hoe meer vooruitgang hij zal boeken. Op alle terreinen, aldus Comte, blijkt de mens drie stadia te doorlopen. In het primitiefste stadium, waarin hij zichzelf het meest overschat, tracht hij de diepste kern van de verschijnselen te verklaren door ze aan goddelijke krachten toe te schrijven: de god van de Bliksem, de godin van de Vruchtbaarheid, de god van de Storm, het Vuur etc. Vervolgens begint hij die verborgen krachten abstracter en minder persoonlijk op te vatten. Dat is het metafysische tussenstadium. Hij maakt zich los van de mythologie en spreekt niet meer over goden, maar over ideeën, vormen en principes. Het laatste stadium, de positieve fase van volwassenheid, is wetenschappelijk van aard. De mens weet zich nu te beperken tot het vaststellen van wetmatigheden tussen de verschijnselen. Ten aanzien van de vraag of God bestaat, stelt hij zich agnostisch op. Hij weet het niet en besteedt er ook geen aandacht aan. Al zijn energie kan nu in de richting van zijn medemens gekanaliseerd worden.

Wat is gezien vanuit dit perspectief de taak van de filosofie? Moeten filosofen gewoon wachten tot ze door de loop van de geschiedenis vanzelf overbodig zijn geworden? Nee, volgens Comte moeten ze actief proberen zichzelf overbodig te

maken door op het laatste gebied dat nog niet door de wetenschap veroverd is, het gebied van de maatschappelijke verhoudingen, de onvermijdelijke groei naar volwassenheid te ondersteunen. De *sociologie* (het woord is door Comte uitgevonden) is de wetenschap van de toekomst. Als die op het rechte spoor is gezet, zal de maatschappij dienovereenkomstig ten goede veranderen: ze zal voortaan bestuurd worden door deskundigen.

4.4 Stadia

Comte is niet de enige die zijn filosofie plaatst in een groots vooruitgangsperspectief waarin stadia moeten worden doorlopen. Het is een algemeen verschijnsel dat typerend is voor deze periode. Ook Hegel, Marx en Kierkegaard doen iets dergelijks, evenals Schopenhauer en Nietzsche. Ja zelfs Kant plaatste zichzelf al in een historische ontwikkeling. Er is hier geen ruimte op al deze filosofen in te gaan. Toch wil ik wel even stilstaan bij de algemene grondgedachte die in het stadia-model zit opgesloten.

Om nog even bij Comte te blijven: hij benadrukt zelf dat elk van die drie stadia, ook het meest primitieve, nodig is. Juist in dat opzicht verschillen de negentiende-eeuwse filosofen van hun voorgangers. In de klassieke periode trok men ten strijde tegen bijgeloof; men stelde het aan de kaak zonder er enig nut aan toe te kennen. Comte en zijn tijdgenoten zijn milder. Zij bepleiten allemaal een historisch perspectief waarin een ontwikkeling wordt geschetst. Zoals een kind alleen kan leren lopen als het eerst kruipt, waggelt en valt, zoals het alleen kan leren praten door eerst te brabbelen en alleen kan leren fietsen door eerst te slingeren, zo kan de mensheid alleen via trial en error het wetenschappelijke stadium bereiken. Het getuigt van onvolwassenheid wanneer men het verkeerde, onjuiste en primitieve wil uitbannen of belachelijk wil maken.

En dat is volgens Comte nu juist typerend voor de klassieke periode, het tijdperk van de Verlichting. Want dat wordt, vooral wat het maatschappelijk leven betreft, gekenmerkt door een puberale heksenjacht tegen de traditie, een hetze die in bloedige oorlogen en revoluties (denk ook aan de Franse Revolutie) uitmondt. In het stadium van de volwassenheid verloopt alles volgens evolutie, volgens het besef dat het kwaad noodzakelijk is om vooruit te komen.

Deze grondidee van het slechte, verkeerde en primitieve als iets dat onvermijdelijk is en als opstapje moet dienen om verder vooruit te komen, is bij alle filosofen uit deze periode terug te vinden. Zelfs Marx, die een mondiale revolutie verwacht, ziet het kapitalisme als een onvermijdelijk tussenstadium waar de mensheid doorheen moet om het Rijk van de Vrijheid binnen te kunnen treden. Ook hij denkt dus in feite in termen van evolutie.

4.5 Levensbeschouwelijke verruiming

De godsdiensttwisten die men in de klassieke periode trachtte te bezweren, laaien in de negentiende-eeuwse filosofie weer hevig op, maar nu in een nieuwe vorm. Tijdens de Renaissance was vrijwel iedereen op zoek naar het ware Christendom. Nu

komt het Christendom expliciet ter discussie te staan. We zagen al dat Comte en Mill zich ten aanzien van de vraag of God bestaat onwetend opstellen. Daarmee is echter niet gezegd dat hun standpunt niets met religie of Christendom te maken heeft. Ze bepleiten zelfs expliciet een “religie van de mensheid” en sluiten aan bij de christelijke basisboodschap dat we onze naasten lief moeten hebben als onszelf en dat we anderen dienen te bejegenen zoals we zelf bejegende zouden willen worden. Mill merkt in dit verband op, dat hij theïsten respecteert mits hun Godsgeloof hen niet belet deze door Jezus zelf verkondigde gulden regel ter harte te nemen en in praktijk te brengen. Een god die geacht wordt in het hiernamaals te straffen en te belonen, is een slechte God die het egoïsme bevordert en een god die geacht wordt de wereld geschapen te hebben en die dus de mens de mogelijkheid ontnemt de wereld te verbeteren, dient eveneens afgezworen te worden. Maar tegen een god die een bondgenoot is van de mens in zijn strijd tegen ellende, heeft Mill geen enkel bezwaar.

Wat dit laatste betreft sluit hij aan bij een bepaalde variant van het gnosticisme, namelijk de opvatting dat de wereld niet uit God voortkomt, maar uit boze machten. Schopenhauer doet vanuit een heel ander perspectief hetzelfde. Volgens hem is het wezenlijk voor de wereld dat die meer ellende bevat dan het lijkt.

Wereldverbeteraars zoals Comte en Mill jagen een illusie na. Er is uiteindelijk maar één manier om heil te vinden: in onthechting. Alleen diegene die ophoudt naar geluk te zoeken kan het ware geluk vinden. En dat hebben, aldus Schopenhauer, alle mystici en alle oosterse religies ook verkondigd.

In het kader van deze in verschillende richtingen uitwaaiende zoektocht naar de ware levensbeschouwing, wordt door diverse filosofen ook de vraag aan de orde gesteld in hoeverre de westerse beschaving die zich in het verleden steeds als christelijk had beschouwd, daadwerkelijk die naam verdient. Hegel is wat dit betreft optimistisch gestemd. Hij meent dat de grondidee van de christelijke boodschap, namelijk dat God geen verborgen God is en dat elk mens even dicht bij God staat, zich door de goddelijke voorzienigheid in de geschiedenis van de mensheid openbaart en verwerkelijkt. Maar de Deense filosoof Kierkegaard (1813-1855) die zich eveneens op een christelijk standpunt stelt, ontkent dit ten stelligste. Volgens hem staat de westerse beschaving nog veel verder af van het ware Christendom dan het antieke Griekenland. En de atheïst Friedrich Nietzsche (1844-1900) is wat dit laatste betreft dezelfde mening toegedaan.

5 DE HEDENDAAGSE PERIODE

5.1 De breuk met de romantiek

Aan het einde van de negentiende eeuw treedt er een kentering op. Er begint een nieuwe periode, de hedendaagse, die in dezelfde trant reageert op het romantische, grootscheepse karakter van de negentiende-eeuwse filosofie als de klassiek periode op de Renaissance, de Reformatie en de godsdienstoorlogen gereageerd had. Men

wil weer streng en methodisch filosoferen, en vooral los van *weltanschauliche* preoccupaties.

Wat is de aanleiding tot deze mentaliteitsverandering? Eén van de belangrijkste factoren is denk ik dat de exacte wetenschappen, waarover de negentiende-eeuwers een soort stilzwijgende consensus hadden bereikt, rond die tijd op een heel onverwachte manier weer op het toneel verschijnen. De technologische revolutie, die in de loop van de twintigste eeuw het aanzien van de hele wereld zal veranderen, begint dan op gang te komen en wel als gevolg van een wetenschappelijke ontwikkeling die in de negentiende eeuw had plaatsgevonden en aan de aandacht van het lekenpubliek was ontsnapt.

Sinds Newton heeft de natuurwetenschap een heel andere ontwikkeling doorgemaakt dan Kant en zijn navolgers verwachtten. Verschijnselen die in eerste instantie van marginale betekenis leken te zijn, kwamen steeds meer in het centrum van de belangstelling te staan: electriciteit en magnetisme. Men ontdekte dat ze met elkaar samenhangen en in 1873 kwam de Schotse fysicus Maxwell, de onopgemerkte Newton van de negentiende eeuw, met een elegante maar zeer abstracte theorie waarin licht als een bepaald soort electromagnetische straling wordt beschouwd. Enige tijd later bevestigde Hertz deze theorie met experimenten die de eerste aanzet vormden tot de ontwikkeling van draadloze communicatie. Aan het begin van de twintigste eeuw integreerde Einstein de opvattingen van Newton en van Maxwell in één overkoepelende theorie. Ook de wiskunde had in de negentiende eeuw onverwachte vruchten voortgebracht: nieuwe niet-euclidische meetkundes en nieuwe getalsystemen.

5.2 “analytische” filosofie

Hoe reageerden de filosofen op deze en dergelijke ontwikkelingen? Vonden ze unaniem dat het huwelijk tussen filosofie en moderne wetenschap in ere hersteld moet worden? Nee, de situatie was nu wezenlijk anders dan aan het eind van de godsdienstoorlogen: sommigen meenden van wel, anderen van niet.

Degenen die aansluiting zochten bij de exacte wetenschappen en bij de exactheid van de wetenschap waren deels zelf wetenschappers die zich interesseerden voor de grondslagen van hun vak, deels filosofen die zich open naar de recente wetenschappelijke ontwikkelingen wilden opstellen. Zij zijn in dit verband van het type B. Men pleegt ze “analytische filosofen” te noemen en wel omdat ze er doorgaans van overtuigd waren dat de filosofie geen aanspraak kan maken op hogere of diepere vormen van kennis of op een wezenlijk andere benaderingswijze dan de wetenschappelijke. Wat doet een wiskundige, een fysicus, een psycholoog of socioloog als hij wetenschappelijk te werk gaat? Hij *analyseert* zijn vraagstelling door die in verschillende deelvragen op te splitsen. Hij analyseert de hem beschikbare gegevens door op een rijtje te zetten wat ze precies inhouden. Hij streeft naar *duidelijkheid* door de termen die hij gebruikt te definiëren of te preciseren en door onopgemerkte dubbelzinnigheden te vermijden.

Dit alles klinkt heel gewoon en laag bij de gronds, maar de vertegenwoordigers van deze richting menen oprecht dat er een grote, heilzame revolutie zal plaatsvinden zodra deze richtlijnen door filosofen ter harte worden genomen. Het komt maar al te

vaak voor dat filosofen discussiëren zonder zich af te vragen waarover ze het eigenlijk hebben en wat de vraag die ter discussie staat eigenlijk inhoudt. Anders dan hun negentiende-eeuwse voorgangers Comte en Mill willen de analytische filosofen niet vooruit, maar terug, terug naar het elementaire. En ze willen niet een groots en meeslepend perspectief ontvouwen maar zich tot een microscopische kwestie beperken als dat nodig is om een zinnige discussie te kunnen voeren. En anders dan Comte en Mill zijn zij ervan overtuigd dat de filosofie de taak heeft *betekenis* te verhelderen. In dat kader leggen ze meer dan ooit tevoren nadruk op het belang van de *taal*. Quasi-diepzinnige schijnproblemen ontstaan door onzindelijk taalgebruik en misplaatste minachting voor het belangrijkste instrumentarium dat denkers gebruiken: de taal.

5.3 De “continentale” filosofie

De hedendaagse periode heeft, vooral op het West-Europese continent, ook filosofen voortgebracht die heel anders op de onverwachte ontwikkeling van de exacte wetenschap reageerden. Zij zijn er bezorgd over en menen dat het juist de taak van de filosofie is op te komen voor iets dat principieel aan de aandacht van de wetenschappen ontsnapt: de gewone, voor-wetenschappelijke ervaring, het leven dat door mensen, ook wetenschappers, geleefd en beleefd wordt. Deze ervaring is een heel andere dan de zuivere, wetenschappelijke empirie die de empiristen voor ogen stond. Geleefde ervaring levert geen harde gegevens op, maar ontsluit de werkelijkheid voor ons. Hoe ervaren we de blik van een ander mens? Daar staat noch een empirist, noch een wetenschapper bij stil.

De meest invloedrijke vertegenwoordiger van deze richting is de Duitse filosoof Martin Heidegger (1889-1976). Evenals zijn geestverwanten sluit hij aan bij de aristotelisch-thomistische traditie. De polemiek van de moderne wetenschap met Aristoteles wordt nu dus omgedraaid! Heidegger neemt het op voor de underdog, maar tracht het aristotelisme wel op een geheel nieuwe leest te schoeien. Hij probeert het menselijk bestaan van binnenuit te benaderen, geheel los van eventuele geloofsovertuigingen. Zijn grondidee is, dat geleefde ervaring niet ervaring is van een *gegeven*, van iets waar wij zelf buiten staan en wat wij kunnen bekijken. Oorspronkelijke ervaring is zijnservaring en die past niet in het kijkmodel. Wij *zijn* immers zelf ook en wij verhouden ons zowel tot ons eigen zijn als tot het zijn van de dingen en mensen waar we mee omgaan.