

SYLLABUS

GESCHIEDENIS VAN DE MODERNE WIJSBEGEERTE

Januari 2008

Harm Boukema

LEESOPDRACHT DESCARTES

Opmerking vooraf: De leesopdrachten dienen uitgevoerd te worden voorafgaand aan het desbetreffende college. Ze zijn allemaal opgebouwd volgens hetzelfde schema. Elke opdracht bestaat uit twee delen en luidt: Lees eerst *X in kort bestek* en daarna aan de hand van de *Richtvragen* de in de tekstenbundel opgenomen tekst van filosoof X.

In het “korte bestek” worden de grondideeën van de betreffende filosoof en de aard van het in de bundel opgenomen tekstfragment bondig toegelicht. Deze toelichting loopt vooruit op het college, maar kan niet als vervanging daarvan dienen. Uitgebreidere samenvattingen van de colleges zullen, los van de leesopdrachten, op blackboard verschijnen.

De richtvragen zijn bedoeld om hulp te bieden bij het lezen van de primaire tekst. Ze richten de aandacht op bepaalde relevante aspecten van de tekst die bij een oppervlakkige lezing gemakkelijk over het hoofd kunnen worden gezien. Deze richtvragen zijn doorgaans van andere aard dan de tentamenvragen. In de loop van de cursus zullen los van de leesopdrachten voorbeelden van tentamenvragen worden gegeven en besproken.

Descartes in kort bestek

Descartes staat aan het begin van de “klassieke periode”. Die wordt gekenmerkt door afkeer van de verwoestende godsdienstoorlogen (op het Europese continent zijn ze pas officieel beëindigd met de vrede van Münster in 1648). Men verlangt naar oncontroversele zekerheden en naar een strenge methode waardoor die gegarandeerd kunnen worden. Men hoopt dat de nieuwe, veelbelovende natuurbeschouwing die door Copernicus en Galilei op gang is gekomen, daarbij hulp kan bieden. Descartes wil die nieuwe fysica in een omvattend filosofisch kader funderen. Zijn devies luidt dat de kritiek die Galilei op de Aristotelische natuurfilosofie geuit heeft, weliswaar in de goede richting wijst, maar niet methodisch en niet fundamenteel genoeg is. De *hele* filosofie van Aristoteles, niet alleen zijn fysica, maar ook zijn kenleer en zijn metafysica, dient ter discussie gesteld te worden.

Vanuit welk gezichtspunt zou dat kunnen gebeuren? Moeten we, zoals de filosofen uit de periode van de Renaissance gewend zijn, een beroep doen op andere autoriteiten uit de Griekse Oudheid? Volgens Descartes niet. Hij meent dat het Aristotelisme, waarin hij in zijn jonge jaren aan het Jezüetencollege van La Flèche geschoold is, zelf het methodische grondbeginsel bevat op basis waarvan het bekritiseerd kan worden, namelijk dat we ordelijk moeten filosoferen: we dienen te beginnen niet met datgene wat ons het meest interesseert, maar met datgene wat het “makkelijkst te kennen” is. Voor Aristoteles en zijn volgelingen spreekt het vanzelf wat het makkelijkst te kennen is, namelijk het zintuiglijk waarneembare. Voor Descartes spreekt dat helemaal niet vanzelf.

Ter toelichting: de kern van de Aristotelische en scholastieke dektrant komt tot uiting in de stelregel dat *voor ons mensen de kenorde tegengesteld is aan de zijnsorde*. Ons kennen, aldus Aristoteles en zijn volgelingen, verloopt van buiten naar binnen, van effect naar oorzaak, van laag naar hoog, van het stoffelijke, zintuiglijk waarneembare naar het bovenzinnelijke en van het fysische naar het metafysische.

Deze stelregel is door Aristotelici niet alleen maar bedoeld als feitelijke constatering van de manier waarop het menselijk kennen nu eenmaal van nature verloopt, maar ook als *methodische richtlijn*, als een vermaning aan filosofen om rekening te houden met de plaats die wij mensen als met rede begiftigde zintuiglijk levende wezens in de kosmos innemen.

Want wij leven op het oppervlak van de aarde, in een sfeer waar de natuur verstoord kan worden (zie vorige college). Wij horen wezenlijk thuis in de aardse materie, maar zijn tegelijk als hoogste wezens op aarde onstoffelijk genoeg om dat in navolging van Plato uit het oog te kunnen verliezen.

Vatten we het aristotelische omkeringsbeginsel op als methodische richtlijn, dan kan het in twee componenten worden opgesplitst, die zich tot elkaar verhouden als vorm en materie. Het eerste deel houdt in dat we ordelijk en doelmatig te werk moeten gaan en daarom juist niet met het doel moeten beginnen, niet met het belangrijkste, maar met datgene wat het meest direct binnen ons bereik is, wat het makkelijkst te kennen is, het meest evident en het minst controversieel. Het tweede deel geeft antwoord op de vraag hoe deze puur formele eis moet worden *ingevuld*. Volgens Aristotelici hoeven we daar niet moeilijk over te doen. Volgens hen is het evident dat voor ons het *zintuiglijk waarneembare* het meest evident is.

Dit laatste is precies het punt waar de door het aristotelisme geïnspireerde kritiek van Descartes op het aristotelisme aangrijpt. Descartes onderschrijft de formele stelregel dat we ordelijk moeten filosoferen van harte, maar is van mening dat die alleen *dán* serieus genomen kan worden, wanneer eerst *methodisch onderzocht* wordt hoe die ingevuld moet worden. Dat onderzoek verricht hij met behulp van zijn zogenaamde *methodische twijfel*. De twijfel is de hulplijn waarmee hij de vicieuze cirkel van het aristotelisme wil doorbreken. Want hoe makkelijker iets te kennen is, hoe moeilijker het betwijfeld kan worden. En zijn bevinding luidt, dat het bestaan van de zintuiglijk waarneembare dingen wel degelijk in twijfel getrokken kan worden, maar het bestaan van het subject dat het twijfelexperiment uitvoert, niet. Daarom dient volgens hem de metafysica, ook wel (volgens de zijnsorde) ‘eerste filosofie’ genoemd, vooraf te gaan aan de fysica, de discipline waarin Descartes het meest geïnteresseerd is en die het einddoel van zijn onderneming uitmaakt.

Descartes heeft zijn twijfelexperiment verschillende keren uiteengezet: in zijn *Discours de la Methode* (1637), in zijn Meditaties (*Meditationes de Prima Philosophia*), verschenen in 1641 en gevolgd door een uitgebreide discussie met tijdgenoten, en tenslotte in zijn *Principia Philosophiae* (1648), waarin ook zijn fysica wordt uiteengezet. Het begin van de laatstgenoemde tekst is in de tekstenbundel opgenomen en wel in drie versies naast elkaar: het oorspronkelijke Latijn, een 20^e eeuwse Engelse vertaling daarvan en de Franse vertaling die Descartes zelf nog heeft goedgekeurd en van de nodige toevoegingen heeft voorzien.

Richtvragen

- 1) Descartes voelt zich geroepen, alvorens met zijn twijfelexperiment te beginnen, er eerst het één en ander over te zeggen. Waar in de tekst wordt met de *uitvoering* van het experiment een begin gemaakt?
- 2) In de titel van de eerste paragraaf (die helaas in de Engelse vertaling niet duidelijk als titel te herkennen is) komt de frase “één keer in ons leven”(once in the course of our life) voor. Tracht op grond van de informatie die in het bovenstaande korte bestek te vinden is, te bedenken wat deze toevoeging inhoudt. Waarom niet vaker, waarom niet voortdurend?
- 3) Vat in je eigen woorden samen wat Descartes in par. 1 *zegt*. Tracht op basis daarvan ook aan te geven wat hij in die paragraaf *doet*. Ga met de volgende paragrafen net zo te werk.
- 4) Welk aanknopingspunt biedt paragraaf 2 om een verband te leggen met de informatie die in het korte bestek is verschaft?

- 5) Paragraaf 3 is nogal abstract en moeilijk geformuleerd. Tracht aan de hand van een alledaags voorbeeld toe te lichten wat Descartes bedoelt.
- 6) In de laatste zin van paragraaf 4 wordt gesproken over “one who has thus resolved upon a general doubt”. Wat bedoelt Descartes daarmee? Waar slaat “thus” op?
- 7) Ter informatie: In paragraaf 5 zegt Descartes niet hoe hij ertoe komt in dit stadium de wiskunde erbij te betrekken. In zijn Meditaties is hij daar duidelijker over. Zijn opvatting luidt dat de wiskunde te doen heeft met onveranderlijke grondstructuren die het zintuiglijk waarneembare met het voorstelbare gemeen heeft. De wiskunde betreft het wezen van de stoffelijke dingen. Vraag: Welke rol speelt God in deze paragraaf?
- 8) Wat is de functie van paragraaf 6 in het kader van Descartes' uiteenzetting?
- 9) Volgens sommigen, Hegel bij voorbeeld, is Descartes' *cogito* (ik denk dus ik ben) het grondbeginsel van zijn filosofie. Hoe blijkt uit paragraaf 7 dat die opvatting onjuist is?
- 10) Verklaar het woordje “hence” in de titel van paragraaf 8.

Beantwoording

- 1) De uitvoering van het twijfelexperiment begint in §4. Daar geeft Descartes redenen die kunnen helpen daadwerkelijk aan het bestaan van zintuiglijk waarneembare dingen te twijfelen. Je kunt niet op bevel twijfelen zoals je op bevel kunt slikken. Twijfel heeft overwegingen nodig, verdachtmakingen e.d. Die hebben slechts een psychologische functie. Ze zijn voor Descartes niet definitief. Immers, was dat wel zo, dan zou hij aan het bestaan van de zintuiglijk waarneembare buitenwereld blijven twijfelen. En dat is natuurlijk niet zijn bedoeling. Want Descartes wil de nieuwe fysica van Galilei van een deugdelijk, methodisch verantwoord metafysisch fundament voorzien.
 In de paragrafen 1 t/m 3 wordt *over* de twijfel gesproken. De lezer wordt uitgenodigd tot een universele twijfel te besluiten. Als je op zoek bent naar waarheid, is het nodig, aldus §1, ééns in je leven zo veel mogelijk aan alles te twijfelen. Bovendien, aldus §2, heeft dat project, mits het op de spits wordt gedreven, niet alleen maar een negatieve, destructieve functie, maar mogelijk ook een opbouwende. Want Descartes hoopt op weerstand te stuiten. Middels te twijfel hoopt hij iets onbetwifelbaars te vinden. Want hoe moeilijker iets betwifeld kan worden, hoe makkelijker het gekend kan worden. Uiteraard, aldus §3, betreft dit project alleen en uitsluitend theoretische, niet praktische oordelen. Descartes doet een beroep op de vaste wil waarheid te vinden. Lezers die niet zeker weten of ze er wel zin in hebben naar theoretische zekerheid op zoek te gaan, kunnen beter iets anders gaan doen.
 Nadat dit alles over het twijfelexperiment gezegd is, moet het worden uitgevoerd. Daarmee wordt in §4 een begin gemaakt.
- 2) De toevoeging “één keer in ons leven” is typerend voor het karakter van Descartes' project. De twijfel is bedoeld om tot een goed geordende wederopbouw van onze oordelen te komen. Descartes wil een recept aanreiken om ons oordeelsvermogen optimaal te gebruiken. De twijfel dient als bulldozer (§1) en als detector (§2). De overhaaste vooroordelen waarmee we behept zijn, dienen door na-oordelen vervangen te worden. Het project hoeft dus niet herhaald te worden. Eén keer is genoeg. En de twijfel is slechts middel om tot verantwoorde oordeelsvorming te komen, niet doel op zich. Zoals gezegd: Descartes hoopt middels de twijfel zekerheid te vinden. Hij wil

niet de eeuwige scepticus uithangen, maar op een ordelijke manier de grenzen van het scepticisme verkennen.

- 3) In §1 *zegt* Descartes: " Omdat we als kind al, *voordat* we onze rede goed konden gebruiken, verleid door de getuigenissen van onze zintuigen allerlei oordelen hebben geveld, zijn we behept met vooroordelen. Die verhinderen ons tot kennis van de waarheid te komen. En het lijkt onmogelijk ons van deze vooroordelen te bevrijden, tenzij we één keer in ons leven propere zoveel mogelijk aan alles te twijfelen waarin maar de minste verdenking van onzekerheid te ontdekken is." Wat *doet* hij daarmee? Hij geeft aan *waarom* zijn twijfelproject *noodzakelijk* is als je op zoek bent naar de waarheid. Het is een *conditio sine qua non*, een voorwaarde zonder welke waarheid *niet* gevonden kan worden. *Als* je je oordeelsvermogen op een goede, redelijke, geordende manier wilt gebruiken, dan *moet* je je eerst losmaken van de oordelen die op een slechte, onredelijke en wanordelijke manier gevormd zijn. Over de vraag of die onderneming van succes verzekerd is, laat Descartes zich nog niet uit. Die kwestie wordt pas in §2 aangeroerd. Daar geeft hij aan dat een twijfelexperiment ook nuttig zou kunnen zijn omdat het de mogelijkheid biedt vast te stellen wat volgens de orde van de rede, die wellicht een andere is dan de orde van onze gangbare ontwikkeling, het makkelijkst te kennen is. En daarmee is tevens de teneur van het vervolg aangegeven: Descartes wil laten zien dat datgene wat het makkelijkst te kennen *lijkt* te zijn, de zintuiglijk waarneembare dingen waarover we van kindsbeen af zonder enig gewetensbezwaar menen te kunnen oordelen en die ook volgens de scholastieke traditie de basis van de filosofie behoren uit te maken, in werkelijkheid pas het allerlaatst aan bod moeten komen.
- 4) Zie de frase "the easiest to know" (les plus aisées, qu'il est possible de connaître).
- 5) Het twijfelexperiment is beperkt tot de waarheid; het is theoretisch van aard, niet praktisch. Universele praktische twijfel is onmogelijk. Als ik zie dat de trein die ik wil halen op het punt staat te vertrekken en dat ik dus hard moet rennen om hem te kunnen halen, heeft het geen zin eerst eens rustig af te wegen wat de voor – en nadelen zijn van wel of niet gaan rennen. In het leven is het onmogelijk systematisch het zekere voor het onzekere te nemen.
Een onbeperkt twijfelexperiment zou onuitvoerbaar zijn. Want zonder wilskracht kan geen enkel project van de grond komen. Hoe zou je ooit aan het experiment kunnen beginnen, als je nog niet weet of je er wel aan mee wilt doen? Het dient, zoals Descartes in §1 gezegd heeft, één keer in ons *leven* plaats te vinden. Hij nodigt zijn lezers uit te proberen alle theoretische vastberadenheid ongedaan te maken, ook al staat nog niet bij voorbaat vast of die onderneming een positief resultaat zal opleveren.
- 6) Dat is vooral waar "thus" in §4 op terugslaat. Maar uiteraard verwijst Descartes ook naar datgene wat eerder gezegd is, namelijk dat dit project in ieder geval nodig is als je je van vooroordelen wilt bevrijden (§1) en dat het wellicht ook kan helpen iets onbetwifelbaars te vinden (§2).
- 7) Op het eerste gezicht lijkt God in §5 een essentiële rol te spelen: "We hebben geleerd dat God die ons geschapen heeft, almachtig is. Kennelijk gebruikt Hij Zijn almacht niet om te verhinderen dat we soms dwalen. Waarom zou het niet zo kunnen zijn dat

Hij zijn almacht gebruikt om ervoor te zorgen dat wij, zonder het te merken, voortdurend dwalen, zelfs op het gebied van de wiskunde?

In de laatste zin van §5 (in de Engelse vertaling beginnende op de 6^e regel van onderen) wordt aan dit argument dat bedoeld is om de twijfel te ondersteunen, een tweede variant voor atheïsten toegevoegd: Als niet God, die per definitie volstrekt volmaakt is, de oorsprong van ons bestaan is, maar iets of iemand anders, dan is er nog veel meer reden om aan onze eigen volmaaktheid en onfeilbaarheid te twijfelen. Kennelijk spreekt het voor Descartes vanzelf dat Gods bestaan in dit stadium makkelijk betwijfeld kan worden. Zie ook §7: “we easily indeed suppose that there is neither God, nor sky.....”.

Waarom noemt Descartes God in deze paragraaf? Niet omdat hij de vraag of God bestaat aan de orde wil stellen. En evenmin omdat hij de aanname dat God bestaat nodig heeft om zijn argument voor de betwijfelbaarheid van willekeurige ‘evidenties’ meer kracht te geven. Waarom dan wel? Om te laten zien dat dat argument *niet ontkracht wordt door de aanname dat God bestaat*. Voorlopig kennen we onze afkomst nog niet. Maar zelfs in het gunstigste geval, zelfs als we uit het volstrekt volmaakte voortkomen, is er nog reden aan de betrouwbaarheid van wiskundige inzichten te twijfelen. Want volstreekte volmaaktheid sluit almacht in. En bovendien is het een feit dat we niet onfeilbaar zijn.

Als God bestaat, lijkt de conclusie gerechtvaardigd, dat Hij onze dwalingen wel kan maar niet wil voorkomen. En dan zijn we niet zo ver meer verwijderd van een kwaadwillende, almachtige God (Dieu trompeur).

Ik heb het woordje “lijkt” gecursiveerd om te benadrukken dat de argumenten die Descartes bedenkt om de twijfel te ondersteunen, uiteindelijk door hem niet zonder meer worden onderschreven. Was dat wel zo, dan zou de twijfel nooit meer ongedaan kunnen worden gemaakt. Het stukje tekst dat in de tekstenbundel is opgenomen, is te kort om te laten zien hoe Descartes in een later stadium de redenen die hem tot twijfel hadden aangespoord, aan een kritisch onderzoek onderwerpt. *Principia* §1 t/m 12 komt grofweg overeen met de eerste twee Meditaties. In de derde Meditatie vraagt Descartes zich af of er iets buiten hem bestaat (zonder in te gaan op de vraag hoe ik zeker kan zijn van het bestaan van andere denkende wezens). Dan komt hij met zijn Godsbewijs: de idee van het volstrekt volmaakte kan alleen door het volstrekt volmaakte veroorzaakt zijn. De hele vierde Meditatie is gewijd aan het punt dat hierboven is aangestipt. Hoe is onze allervolmaaktste afstamming te verenigen met onze feilbaarheid? Descartes’ antwoord luidt: *kunnen* bedriegen is niet in strijd met Gods volmaaktheid, maar *willen* bedriegen wel. God had ons als onfeilbare oordeelsautomaten kunnen scheppen. Maar Hij heeft ons als vrij oordelende wezens geschapen. En vrijheid zonder de *mogelijkheid* te dwalen, is onbestaanbaar. Kortom: *Als God wil dat we vrij zijn, kan Hij onze feilbaarheid niet voorkomen. Dit niet-kunnen doet geen afbreuk aan Gods almacht. Want almacht strekt zich uit tot alles wat mogelijk is. (Hier blijkt dat Descartes dichter bij Leibniz staat dan meestal, o.a. ook door Leibniz zelf, wordt aangenomen.)*

- 8) De voorafgaande uitweiding kan helpen de functie van §6 beter te begrijpen. Over het feit dat menselijke vrijheid zonder feilbaarheid onmogelijk is, wordt hier nog niets gezegd, maar wel over de positieve keerzijde daarvan, namelijk dat *oordeelsvrijheid de mogelijkheid insluit dwalingen te voorkomen*. Dat is niet het enige. Descartes wijst er ook op dat we, *terwijl we het twijfelexperiment uitvoeren, ervaren niet tot oordelen*

gedwongen te zijn. Wie of wat ook maar de oorsprong van ons bestaan moge wezen, we zijn in feite vrij ons van oordeel te onthouden. Op zichzelf genomen is het best denkbaar, dat we gedoemd zouden zijn te geloven wat we nu eenmaal geloven. Maar de ervaring leert dat de situatie in werkelijkheid anders is. Hoe overdonderend de misleidende propaganda waaraan we zijn blootgesteld ook moge zijn, we hoeven er geen slachtoffer van te worden.

Deze constatering vormt een tegenwicht tegen de sombere situatie die in §5 geschetst is en fungeert aldus als de tussenschakel die naar de in §7 besproken eerste zekerheid voert: het subject van oordeelsonthouding moet bestaan. Zonder de in §6 geschetste ervaring dat de twijfel een vrije daad is, zou het *cogito* geen zin hebben. Zonder die ervaring zou ik hoogstens kunnen zeggen “Er wordt getwijfeld” of “Er moet iets zijn waardoor die twijfel veroorzaakt wordt”, maar niet: *Ik denk dus ik ben*.

- 9) Dat Descartes' *cogito* niet het grondbeginsel van zijn filosofie is, blijkt zowel uit de titel van §7 als uit de laatste zin. Daar zegt Descartes namelijk dat “ik denk dus ik ben” de eerste zekere kennis is die zich voordoet aan ieder die ordelijk filosofeert. Kennelijk gaat het hem niet primair om ‘het subject’ en ook niet primair om de twijfel, maar om *ordelijk filosoferen*. En dat is precies hetzelfde wat de scholastieke filosofen ook pretenderen te doen. Descartes wijkt van die traditie af doordat hij meent dat het niet vanzelf spreekt wat het makkelijkst te kennen is. Er is een onderzoek voor nodig om vast te stellen wat in de kenorde op de eerste plaats moet komen. Het onderzoeksinstrument dat hij daarvoor gebruikt (vgl. §2) is de twijfel. De vraag wat het makkelijkst te kennen is, wordt door hem vertaald in een beter hanteerbare vorm, namelijk in de vraag wat het moeilijkst te betwijfelen is. Het zogenaamde *cogito* is het *antwoord* op deze vraag. Het beantwoordt aan – maar kan niet worden geïdentificeerd met datgene waarnaar Descartes op zoek was. Als ik een wiskundig vraagstuk wil oplossen, bij voorbeeld welk getal voldoet aan de vergelijking $3 \cdot x + 12 = 5 \cdot x - 2$, dan weet ik waarnaar ik zoek voordat ik de oplossing gevonden heb. Ik zoek naar het getal dat voldoet aan die vergelijking. Later blijkt dat het getal 7 te zijn. Maar daaruit volgt niet dat het mij van meet af aan om het getal 7 te doen was. Een detective is wekenlang op zoek naar degene die mevrouw Jansen vermoord heeft. Uiteindelijk vindt hij de dader, namelijk haar man. Daaruit volgt niet dat hij al die tijd op zoek was naar meneer Jansen.
- 10) “Hence” slaat in de eerste plaats terug op het *cogito*, maar ook op alles wat er aan vooraf is gegaan. In de paragrafen 8 t/m 12 geeft Descartes commentaar op de betekenis van de climax die in §7 is bereikt. In §8 wordt de eerste en belangrijkste consequentie aangegeven. Dit (d.w.z. het twijfelexperiment dat voert naar de eerste zekerheid) is de beste manier om de aard van de geest en z'n onderscheid van het lichaam te ontdekken. Waarom? Omdat we zeker zijn van ons eigen bestaan terwijl we nog steeds twijfelen aan het bestaan van de stoffelijke, zintuiglijk waarneembare dingen. Daaruit volgt dat het ik waarvan ik nu zeker ben, volstrekt onstoffelijk van aard moet zijn. Was het *wezenlijk* aan een lichaam gebonden, dan zou de twijfel aan het bestaan van de stoffelijke wereld afbreuk doen aan de zekerheid dat ik besta. Maar dat is niet het geval.

APPENDIX OVER DESCARTES' DUALISME

Dit is dan het beruchte *dualisme* van Descartes. Er bestaan verschillende misverstanden over. Mits op het belang van het woordje “hence” (en suite) wordt gelet, kan §8 helpen deze misverstanden te voorkomen. Als ik me niet vergis zijn het er drie.

- a) Soms wordt aangenomen dat Descartes' dualisme hierin bestaat, dat er een *onderscheid* gemaakt wordt tussen lichaam en ziel. Deze opvatting doet totaal geen recht aan het specifieke karakter van Descartes' dualisme. Alle filosofen erkennen op één of andere manier een dergelijk onderscheid. Het punt waar het om gaat is dus niet *of* er een onderscheid gemaakt wordt, maar *hoe*. Descartes vat het onderscheid zodanig op, dat elk mens geacht wordt uit *twee verschillendsoortige substanties* te bestaan. Als je de ziel aanduidt met het woord “ik” dat in de formule “ik denk dus ik ben” voorkomt, dan kun je volgens Descartes strikt genomen niet zeggen “ik ben een mens”, maar hoogstens “ik ben een zuiver onstoffelijk wezen dat om te zijn wat het is in ieder geval geen lichaam nodig heeft maar wellicht samen met een menselijk lichaam een mens vormt.”

‘Dualisme’ (de term is trouwens niet van Descartes zelf) betekent dus, dat elk mens, die in de gangbare opvatting en vooral in het Aristotelisme geacht wordt één enkele substantie te zijn, in twee zelfstandige factoren wordt ontbonden. Ik ben niet het geheel, maar één van de twee, namelijk de ziel. Volgens Aristoteles mag je met een gerust hart zeggen “Ik ben zo en zo lang”, “Ik ben daar en daar geboren”, “Ik weeg zo en zo veel”. Volgens Descartes berusten dergelijke uitspraken op een onrechtmatige identificatie van mijzelf met mijn lichaam (zie §12). Mijn lichaam heeft een bepaalde lengte, het is ergens geboren en het heeft een bepaald gewicht.

- b) Uit dit alles lijkt te volgen dat Descartes' dualisme gekenmerkt wordt door de *ontkenning van de eenheid van lichaam en ziel*. Ook dat is een misvatting. Descartes ontkent dat lichaam en ziel samen *één substantie* zijn, maar niet dat ze, zolang ik nog niet dood ben, innig met elkaar verbonden zijn. Volgens hem is deze eenheid, die in het *leven* wordt ervaren, voor de *wetenschap* een raadsel.

Wat dit betreft keert hij de rol die in de Christelijke receptie van Aristoteles aan leven en dood worden toegekend, om. Volgens het grondschema van de Aristotelische denktrant geldt, dat lichaam en ziel zich verhouden als *materie en vorm*. Die twee kunnen samen één zelfstandig zijnde, één levende substantie constitueren dankzij het feit dat ze *geen van beide zelfstandig* zijn. Als je consequent aan deze gedachtegang vasthoudt, is een voortbestaan van de ziel na de dood onmogelijk. Voor Christelijke filosofen zoals Thomas van Aquino is dat niet acceptabel. Zij trachten vasthoudend aan het materie-vorm schema met kunst en vliegwerk de onsterfelijkheid van de ziel te redden. Ze zeggen dan bij voorbeeld dat de menselijke ziel de vorm is van het lichaam (*forma corporis*), en tevens zelfstandige vorm (*forma subsistens*). Descartes moet van dergelijke subtiliteiten niets hebben. Hij breekt met het vorm-materie denken en beschouwt het leven als iets dat alleen vanuit een praktisch standpunt, niet vanuit de theorie toegankelijk is. Zintuiglijke indrukken zijn volgens hem voor de alledaagse praktijk van belang, maar hebben voor de wetenschap nauwelijks enige betekenis (vgl. §3). Het aangename gevolg van dit alles is, dat het voortbestaan na de dood, waar de scholastici toch ook duidelijk in geloven, geen enkel probleem meer oplevert. De eenheid van lichaam en ziel is voor de wetenschap en de filosofie een raadsel, hun definitieve scheiding allerminst.

- c) Uit dit alles lijkt te volgen dat Descartes' dualisme eigenlijk niets anders is dan de reprise van een eeuwenoud gedachtemotief: de door Plato en Augustinus gehuldigde opvatting dat wij onsterfelijke, geestelijke wezens zijn die in het Rijk der Hemelen thuishoren en niet in dit zinnelijke en vergankelijke aardse bestaan. Deze interpretatie, waarvan de geloofwaardigheid versterkt wordt door het feit dat zoiets als het *cogito* ook bij Augustinus te vinden is, gaat geheel en al voorbij aan de context waarin Descartes zijn dualisme naar voren brengt. Natuurlijk zit er een kern van waarheid in dat hij als anti-aristotelicus bij de platoonse traditie aansluit. Maar hij doet dat vanuit een nieuwe invalshoek. Descartes wil de nieuwe, door Copernicus en Galilei geïnitieerde natuurbeschouwing van een stevig, metafysisch en religieus verantwoord fundament voorzien door de *methode* van het Aristotelisme van binnenuit te bekritisieren.

“Ordelijk filosoferen”, zo luidt het devies dat hij van de scholastiek overneemt (Zie ‘Descartes in kort bestek’). Maar hij voegt daar een nieuw, door de wiskunde geïnspireerd gezichtspunt aan toe, namelijk dat het niet eenvoudig is met het eenvoudigste te beginnen. Er is discipline voor nodig. De vraag wat het makkelijkst te kennen is, dient in dezelfde trant middels een herformulering vrenvoudigd te worden als een algebraïsche vergelijking. Descartes' vereenvoudiging vindt zoals eerder gezegd plaats door ‘makkelijk te kennen’ te vervangen door ‘moeilijk te betwijfelen’. In §4 begint Descartes zijn project door te onderzoeken of datgene wat volgens de gevestigde kenorde het makkelijkst te kennen is en dus ook het moeilijkst te betwijfelen, te weten het bestaan van stoffelijke, zintuiglijk waarneembare dingen, met behulp van kunstmatige overwegingen betwijfeld kan worden. Zijn antwoord is positief. Daaruit valt op zichzelf genomen nog niets op te maken over de deugdelijkheid van de aristotelische opvatting dat de zintuiglijk waarneembare dingen het makkelijkst te kennen zijn. Maar zodra in §7 het *cogito* ontdekt is, wordt de situatie heel anders. Daar is gebleken dat iets anders niet betwijfeld kan worden en dus in de kenorde op de eerste plaats moet komen: de ziel. Welke plaats de lichamelijke dingen verdienen, is voorlopig nog niet duidelijk, maar wel dat ze hoe dan ook makkelijker te betwijfelen en dus ook moeilijker te kennen zijn dan de ziel. De aristotelische opvatting dat fysische zaken, waartoe ook onze lichamen behoren, makkelijker te kennen zijn dan de ziel, dient dus ontkend te worden. In tegendeel: de ziel is makkelijker te kennen dan het lichaam (zie §8, Engelse vertaling, de laatste 4 regels).

Wat heeft dit alles met Descartes' dualisme te maken? Het zou er helemaal niets mee te maken moeten hebben als de door hem verdedigde verandering van volgorde voor de in die volgorde geplaatste ‘dingen’ niets uitmaakte. Maar dat is niet het geval. Want hoe vat je de ziel op wanneer je heilig gelooft in de gevestigde kenorde? Je beschouwt die als iets dat misschien niet rechtstreeks met de zintuigen waargenomen kan worden, maar toch wel indirect. Je vat de ziel op als iets dat tot uiting komt in al die waarneembare verschijnselen die verdwijnen wanneer iemand doodgaat: ademhaling, beweging van ledematen, spijsvertering en dergelijke. Kortom, je benadert de ziel vanuit een derde-persoonsperspectief en ziet die als het bezielende, als datgene waardoor een levend lichaam levend is. En dat is ook precies wat Aristotelici bedoelen als ze zeggen dat de ziel de ‘vorm’ is van het lichaam. Gezien vanuit dit perspectief is de ziel wezenlijk aan het lichaam gebonden. Als je wilt geloven in de onsterfelijkheid van de ziel, moet je bereid zijn in iets absurds te geloven.

De ziel die Descartes in §7 vanuit zijn eerste-persoonsperspectief ontdekt, is van heel andere aard. Hij vindt die terwijl hij zich indenkt dat al het zogenaamd zintuiglijk waarneembare, ook zijn eigen lichaam dus, inclusief ademhaling, beweging en spijsvertering, slechts gedroomd is. De 'ziel' die in §7 onbetwifelbaar blijkt te zijn, zou ook kunnen bestaan als er helemaal geen stoffelijke wereld was. Mocht later blijken dat die in feite met een werkelijk bestaand lichaam verbonden is, dan kan bij voorbaat al gezegd worden dat de ziel die verbinding niet per se nodig heeft. Voor mijn innerlijk leven is mijn lichaam niet van levensbelang. Als de verbinding met mijn lichaam verbroken wordt, houdt mijn lichaam op levend te zijn en houd ik op samen met mijn lichaam mens te zijn, maar ik houd niet op te zijn wat ik ben: een 'denkende', d.w.z. bewuste substantie die in wezen even immaterieel is als in het gevestigde wereldbeeld de engelen geacht worden te zijn.

Was Descartes alleen maar een volgeling van de Christelijke Platonist Augustinus, dan zou de vraag of en zo ja hoe de zintuiglijk waarneembare wereld anders opgevat moet worden dan in het Aristotelisme gebeurt, hem helemaal niet interesseren. Hij zou zich dan afkeren van de zintuigen en tevens van de stoffelijke, zintuiglijk waarneembare wereld. Met Augustinus zou hij belangstelling voor de natuur zien als een gevaar voor het bovennatuurlijke zielenheil waar het in het Christendom om gaat.

Maar in feite put Descartes ook nog uit heel andere dan kerkvaderlijke bronnen. Hij laat zich inspireren door Ignatius van Loyola die in zijn geestelijke exercities de zelfinkeer en de toewending tot God laat volgen door een tegengestelde, op de wereld gerichte beweging. Het besef dat we niet wezenlijk in de fysische wereld thuishoren, is voor Descartes een essentiële voorwaarde om op een andere en betere manier fysica te kunnen bedrijven dan in de Aristotelische traditie gebruikelijk was.

Descartes' twijfel aan de betrouwbaarheid van de zintuiglijke indrukken is niet definitief. Die twijfel moet gezien worden in het kader van zijn streven ordelijk te filosoferen. Zijn uiteindelijke opvatting is, dat de waarde van de zintuiglijke indrukken pas in een veel later stadium beoordeeld kan worden, namelijk pas na het *cogito* en na het daarop volgende Godsbewijs. Hun theoretische waarde is minimaal. Ze leren ons *dat* er een fysische wereld bestaat en ze geven aanwijzingen over overeenkomsten en verschillen (alle dingen die een gele indruk maken, hebben iets met elkaar gemeen dat dingen die een blauwe indruk maken niet hebben). Voor het grootste deel hebben zintuiglijke indrukken betrekking op de eenheid van lichaam en ziel die buiten het bestek valt van de wetenschap. En dat is precies wat de Aristotelici over het hoofd hebben gezien. Zij denken op basis van de zintuigen tot het wezen van de stoffelijke dingen door te kunnen dringen. En op die manier komen ze vanzelf uit bij een geocentrisch wereldbeeld. Alleen de hemellichamen lijken onvergankelijk te zijn. De aardse sfeer lijkt gekenmerkt te worden door ontstaan en vergaan, geboorte en dood. Copernicus heeft aangetoond dat dit alles slechts schijn is. Alle materie is hemels. Wie zich laat leiden door bovenzinnelijke mathematische inzichten, ziet volgens Descartes vanzelf in, dat het wezen van de hele fysische wereld in *uitgebreidheid* is gelegen. En die is even onvergankelijk als wij zelf zijn (zie *Het empirisme van Locke, Berkeley en Hume*, 1.4 eerste alinea).

LEESOPDRACHT SPINOZA

Spinoza in kort bestek

Wanneer je je te veel blind staart op het resultaat van Descartes' filosofie, wanneer je hem alleen maar ziet als de subjectsfilosoof die middels zijn methodische twijfel bij zijn *cogito* uitkomt, dan lijkt Spinoza heel weinig met hem te maken te hebben. Maar als je begrijpt dat het Cartesiaanse twijfelexperiment bedoeld is om de deugdelijkheid van de gevestigde *kenorde* te toetsen en zomogelijk door een nieuwe te vervangen, dan komt de zaak er heel anders uit te zien. Dan blijkt Spinoza in hart en nieren een volgeling van Descartes te zijn, een filosoof die nog grondiger dan zijn voorganger de gevestigde Aristotelische visie op de *kenorde* aan kritiek wil onderwerpen. Spinoza heeft zich intensief met de filosofie van Descartes beziggehouden; hij heeft er zelfs een boek over geschreven. Zijn kritiek is zeer fundamenteel; het is een kritiek van binnen uit. Volgens Spinoza filosofeert Descartes niet ordelijk genoeg doordat hij nog te veel vast zit aan Aristotelische traditie en aan het gevestigde Christendom. Spinoza verhoudt zich tot Descartes in dezelfde trant als Descartes zich ten opzichte van zijn filosofische leermeesters had opgesteld.

Spinoza heeft bezwaar tegen Descartes' twijfelexperiment omdat het gebaseerd is op de vooronderstelling dat het mogelijk is via iets anders dan de waarheid tot waarheid te komen. Evidentie, aldus Spinoza, kan nooit van buitenaf worden gedetecteerd. *Verum est index sui et falsi*: het ware is toetssteen van zichzelf en het onware. Zoals je nooit anders dan via muzikaliteit nader tot de muziek kunt komen, zo kan ook inzicht alleen via inzicht verworven worden. Spinoza trekt dit perspectief nog verder door: het hoogwaardige kan nooit en te nimmer van onderaf, vanuit het minderwaardige worden begrepen. Of nog anders gezegd: de juiste *kenorde* kan nooit en te nimmer van de zijnsorde afwijken. Aristoteles had geleerd dat voor ons mensen de *kenorde* tegengesteld is aan de zijnsorde (zie de toelichting bij de vorige leesopdracht). Descartes wijkt gedeeltelijk af van deze gevestigde orde, maar houdt er ten dele ook aan vast. Want hij meent dat zelfkennis vooraf dient te gaan aan Godskennis. Spinoza bestrijdt dat: we kunnen iets alleen dan goed begrijpen als we het vanuit z'n oorsprong begrijpen. Descartes meent zeker te weten dat hij bestaat en tevens te weten wat voor iets hij is voordat hij weet waaruit hij voortkomt. Dat is volgens Spinoza onmogelijk. Ordelijk filosoferen houdt in: onszelf en al het overige begrijpen vanuit de oorzaken en uiteindelijk vanuit de allereerste oerbron, namelijk God.

Wie niet ordelijk filosofeert, tracht het lagere los van het hogere te vatten of het hogere naar analogie van het lagere. Dat is het euvel waaraan bijgelovige godsdiensten lijden. Daarin wordt God *naar analogie van de mens* opgevat, als een grillig wraakzuchtig wezen dat gauw op z'n tenen getrapt is en dat allerlei doeleinden nastreeft die slechts ten dele gerealiseerd worden.

Dit is het oer-vooordeel waarover de Appendix bij het 1^e deel van de *Ethica* handelt. Spinoza heeft de hoofdtekst *ordine geometrico*, d.w.z. volgens meetkundige orde, naar het mathematische model van de *Elementen* van Euclides opgebouwd: op basis van definities en axioma's wordt alles bewezen, (zie tekstenbundel blad 23 en volgende) De formele bewijsvoering wordt echter door *Scholia* en *Appendices* (voetnoten en aanhangsels) onderbroken die een toelichtend en polemisch karakter hebben.

De Appendix bij deel I kan niet alleen gelezen worden als kritiek op gangbare godsdienstige opvattingen waarin God naar analogie van de mens wordt begrepen, maar ook als kritiek op de Aristotelische natuurbeschouwing. Die staat namelijk geheel en al in het teken van doelmatigheid of “teleologie” (zie ook Globaal Overzicht 2.4). Aristoteles onderscheidt twee vormen van uitwendige oorzakelijkheid die tegengesteld aan elkaar verlopen: werkoorzakelijkheid en doelloorzakelijkheid. Een doel veroorzaakt volgens hem op een andere manier dan door te werken: het reguleert, richt, matigt en *beëindigt* de werkoorzakelijkheid. Bij voorbeeld als een bloem, een mier of een mens z’n natuurlijke grootte bereikt heeft, stopt de groei.

Van essentieel belang voor een goed begrip van de tekst van Spinoza is, dat volgens Aristoteles de orde van werkoorzakelijke uitvoering tegengesteld is aan de doelmatige rangorde. Ook in het menselijk handelen wordt in de uitvoering begonnen met datgene wat het verst van het einddoel afstaat. Pas als dat einddoel bereikt is, is de handeling voltooid. Ook de Aristotelische opvatting dat voor ons de kenorde tegengesteld is aan de zijnsorde, hangt hiermee samen. Spinoza wijst dit alles fel van de hand. Voor hem bestaat er maar één enkele vorm van causaliteit: de werkzame.

Het Aristotelische begrip “privatie” (gemis) vooronderstelt teleologie. Want privatie wordt gedefinieerd als afwezigheid van iets wat er *behoort* te zijn. Het schoolvoorbeeld is blindheid. Stenen en planten kunnen niet zien, maar zijn desondanks niet blind. Van blindheid is alleen sprake bij wezens die er volgens de natuur op aangelegd zijn te kunnen zien maar in feite niet kunnen zien. In dergelijke gevallen zou er sprake zijn van een vergissing of schending van de natuur. Volgens Spinoza is de natuur onschendbaar (vgl. ook het college over Galilei).

Richtvragen

- 1) Spinoza begint de Appendix met een inleiding. Tot waar loopt die?
- 2) Waar kondigt Spinoza aan wat hij gaat doen en waar is dat terug te vinden? Omschrijf op basis hiervan in je eigen woorden hoe de tekst is opgebouwd.
- 3) Het eerste deel van de tekst lijkt naar een climax toe te gaan. Wat zijn de essentiële stappen in Spinoza’s verhaal die daar naartoe leiden?
- 4) Welke rol speelt de wiskunde die op blad 38, regel 8 genoemd wordt?
- 5) Op blad 38, iets onder het midden, zegt Spinoza dat “de leer van de doelloorzaken de Natuur geheel en al ondersteboven keert”. Bedenk zelf concrete voorbeelden om deze uitspraak toe te lichten
- 6) Op blad 40 in het midden (daar waar in de vertaling middels een sterretje naar Pythagoras wordt verwezen) wordt over orde en wanorde gesproken. Bedenk zelf voorbeelden.
- 7) Blijkt uit de in de vorige vraag genoemde passage dat er volgens Spinoza helemaal geen sprake is van orde in de natuur? Dat zou moeilijk te verenigen zijn met zijn, op blad 35 vermelde opvatting dat “alles door God is voorbeschikt”. Hoe zit dat?

Beantwoording

- 1) De inleiding beslaat de eerste twee alinea's die in de Nederlandse vertaling te onderscheiden, d.w.z. tot aan "Het zal hier voldoende zijn...." op blad 36, iets onder het midden. In deze inleiding geeft Spinoza eerst een samenvatting van de hoofdpunten die hij in het eerste del aangetoond meent te hebben. In de Appendix over *Spinoza's omvorming van Descartes' grondbegrippen* die ik aan de beantwoording van deze vragen heb toegevoegd, zal nader op dit deel van de tekst en op het begin van de *Ethica* worden ingegaan. In het tweede deel van de eerste alinea zegt Spinoza dat hij overal daar waar de gelegenheid zich voordoet (in zijn zogenaamde *Scholia*) op de vooroordelen is ingegaan die een goed begrip van zijn gedachtegang in de weg staan. Hier, in deze Appendix, wil Spinoza op de vooronderstelling ingaan waarop al die vooroordelen gebaseerd zijn, namelijk, zoals in het begin van de tweede alinea wordt gezegd, dat alle dingen in de Natuur met een bedoeling handelen en dat ook God alles met het oog op een doel bestiert.
- 2) In de tweede helft van de tweede alinea kondigt Spinoza aan hoe hij dit vooroordeel zal bespreken. Eerst zal hij de oorzaak ervan bespreken, d.w.z. *de genese*. Dit gebeurt in de 3^e alinea. Vervolgens zal hij de onwaarheid van deze opvatting aantonen. Hij zal het dus aan *kritiek* onderwerpen en laten zien dat het daadwerkelijk een vooroordeel is. Dat gebeurt in alinea 4 (zie blad 38 "Hiermee heb ik voldoende toegelicht wat ik in de eerste plaats beloofde) tot en met alinea 7 (zie blad 40, 4^e tot 6^e regel van boven: "Doch ik stap hier van af en ga over tot wat ik mij voorstelde in de derde plaats hier te behandelen.") Tenslotte wil Spinoza laten zien hoe uit dit oervooroordeel vooroordelen over goed en kwaad, orde en wanorde, warmte en koude, schoonheid en wanstaltigheid voortkomen. Hier gaat het dus om *consequenties* van het oervooroordeel, namelijk de opvattingen die samenhangen met het gebruik van *privatieve* tegenstellingen (zie Spinoza in kort bestek, laatste alinea). Dit gebeurt in de rest van de tekst (alinea 8 t/m 10).
- 3) De climax wordt bereikt tegen het eind van de 3^e alinea, blad 38, 4^e-6^e regel van boven: "De beschikkingen van de goden gaan het menselijk begrip verre te boven." Gods wilsbesluiten zijn ondoorgrondelijk. Hoe wordt deze climax bereikt? Spinoza gaat, zoals aan het begin van alinea 3 wordt uiteengezet, uit van twee gegevens:
 - a) Mensen worden onwetend omtrent de oorzaken van de dingen geboren.
 - b) Mensen hebben de neiging hun eigen voordeel te zoeken. Daarvan zijn ze zich bewust. (Spinoza bedoelt: ze zijn zich van die neiging bewust en niet, zoals de vertaling suggereert, dat ze de neiging hebben zich bewust te zijn van hun zoeken naar voordeel.)

Alvorens de tekst verder te vervolgen, zal ik eerst even stilstaan bij de aard van deze twee uitgangspunten. Ze staan beide in het teken van wat Spinoza *imaginatio* noemt, zintuiglijke voorstelling. Evenals zijn voorganger Descartes en zijn navolger Leibniz is Spinoza er van overtuigd dat vooroordelen ontstaan door een *zelfoverschatting van het zintuiglijke perspectief* en een dienovereenkomstige onderschatting van de mogelijkheden van een bovenzinnelijke, op inzicht van het intellect gebaseerde benadering. De beperkingen van het zintuiglijke kunnen niet vanuit het zintuiglijke

perspectief zelf beoordeeld worden, maar alleen vanuit een bovenzinnelijk standpunt. Dat is het uitgangspunt dat alle 'rationalisten' met elkaar gemeen hebben. Maar over de vraag hoe dit alles nader uitgewerkt moet worden, verschillen ze van mening. Zoals uit de vorige leesopdracht is gebleken, benadert Descartes de zintuigen vanuit zijn streven middels twijfel de juiste kenorde vast te stellen. De betekenis van zintuiglijke indrukken is volgens hem het makkelijkst te betwijfelen en dus ook het moeilijkst te kennen. Zintuiglijke indrukken staan volgens hem grotendeels in het teken van de beleefde eenheid van lichaam en ziel. Ze leren wat aangenaam en onaangenaam, nuttig en schadelijk is voor ons zolang we een geïncarneerd bestaan leiden. Hun betekenis is vooral praktisch van aard, niet theoretisch. Spinoza's depreciatie van het zintuiglijke perspectief is op een heel andere leest geschoeid. De door Descartes aangebrachte kloof tussen theorie en praxis, wetenschap en leven wordt door hem helemaal niet geaccepteerd. Kennen en willen zijn volgens Spinoza één. Zijn zoektocht naar de waarheid is tevens een zoektocht naar het ware geluk. Een perspectief dat, zoals de filosofie van Descartes, met ondoorgrondelijke raadsels geconfronteerd wordt, moet een beperkt, voor verbetering vatbaar perspectief zijn. De eenheid van lichaam en ziel lijkt onbegrijpelijk te zijn, zolang wordt aangenomen dat die op wisselwerking is gebaseerd. Maar die aanname is gewoon verkeerd. Uit een fysische, uitgebreide oorzaak kan onmogelijk iets anders dan een fysisch, uitgebreid effect voortkomen en uit een psychische, onuitgebreide oorzaak kan alleen voortkomen wat er in zit. Wie een oorzaak kent, kent ook het effect. Maar wie een effect kent, hoeft daarmee nog niet bekend te zijn met de oorzaak waaruit het voortvloeit en waarin het vervat is. Hiermee is het grondbeginsel aangegeven waarop Spinoza's depreciatie van het zintuiglijke perspectief is gebaseerd. Als je in de verbeelding leeft, ben je onkundig van de oorzaken van de dingen. Je beschikt over kennis van de effecten zonder te beseffen dat die kennis slechts partieel en *fragmentarisch* is. Evenals voor Hegel geldt voor Spinoza *Nur das Ganze ist das Wahre*. Ordelijk filosoferen betekent voor Spinoza eenvoudigweg: de dingen vanuit hun oorzaken begrijpen en uiteindelijk vanuit de allereerste, onherleidbare Oorzaak waaruit alles voortkomt: God. En daarmee is tevens gezegd dat ieder die ordelijk filosofeert het ware geluk en de ware zielerust vindt. Wie aan de verbeelding een absolute betekenis toekent, ziet zichzelf als het gebrekkige centrum van het universum en tracht alles wat de mens te boven gaat naar analogie daarvan te begrijpen. Alles wordt dan beheerst door beperkte verwachtingen en verlangens waarvan de beperktheid niet beseft wordt. Wel en wee wisselen elkaar dan af al naar gelang die verwachtingen wel of niet in vervulling gaan. Dit alles loopt uit op een wereldbeeld waarin aan het onbegrijpelijke, ondoorgrondelijke, wonderbaarlijke en bovennatuurlijke een absolute, religieuze betekenis wordt toegekend. Iedereen die, zoals Spinoza, de dingen wil begrijpen, wordt als een gevaarlijke, hoogmoedige ketter beschouwd.

Hoe gaat dit alles in zijn werk? Uit a) volgt dat mensen zich vrij wanen. Ze kennen hun verlangens maar niet de oorzaken ervan. Aldus komen ze ertoe te geloven in de vrijheid van willekeur waarin ook Descartes nog geloofde: de wil als een absoluut, onveroorzaakt begin. Uit b) volgt dat mensen voortdurend gericht zijn op datgene wat ze nog niet hebben en wel graag zouden willen hebben. Aldus wordt alles begrepen naar analogie van menselijke doeleinden. Die worden als oorzaken opgevat: doelloorzaken. Niet alleen in het menselijk doen en laten, maar ook in de hele natuur wordt alles vanuit doelloorzakelijkheid begrepen.

De door Spinoza geschetste genese verloopt in drie stappen:

I) De eerste fase begint bovenaan blad 37 (Daar is de eerste regel weggefallen. Die luidt: “Daar zij verder zowel in zichzelf als buiten”) en loopt tot de 18^e regel van onderen, tot aan “Maar terwijl zij trachten aan te tonen.....”. In deze fase wordt alles wat nuttig is voor de mens en niet door de mens zelf is voortgebracht, toegeschreven aan goddelijke wezens die naar analogie van het bovenstaande zelfbeeld van de mens worden opgevat: Ze zijn vrij en ze streven iets te verkrijgen wat ze nog niet hebben, namelijk verering door de mens of door een bepaalde groep mensen.

II) De tweede fase wordt besproken tot aan de 7^e regel van onderen, tot aan “en ofschoon de ervaring dit dagelijks logenstrafte.....”. Naast vele nuttige dingen, komen er in de natuur ook allerlei schadelijke zaken voor: ziektes, weersomstandigheden waardoor de oogst mislukt, rampen e.d. Die worden in eerste instantie toegeschreven aan de bedoeling mensen te straffen voor gedrag dat de goden onwelgevallig is.

III) De climax wordt bereikt, zodra wordt erkend dat rampen, epidemieën e.d. onderscheidloos zowel godslasteraars als vrome mensen treffen. De in 2) genoemde verklaring gaat niet op. Kennelijk is het zo, dat de bedoelingen van de goden het menselijk bevattingsvermogen verre te boven gaan.

- 4) Dit teleologische wereldbeeld, dat tevens als het perspectief van de zichzelf verabsoluterende verbeelding kan worden omschreven, kan volgens Spinoza nooit en te nimmer van binnenuit worden opgeheven. (Tussen haakjes: dat is één van de grote verschillen met de door Spinoza geïnspireerde Hegel). Alleen een radicaal andere benaderingswijze kan aan het bijgeloof een eind maken. De wiskunde is één van de factoren die daartoe heeft bijgedragen. Want in de wiskunde (Spinoza denkt vooral aan de meetkunde die voor de vorm van zijn eigen *Ethica* model heeft gestaan) speelt teleologie geen enkele rol. Dat blijkt o.a. uit het feit dat begrippen zoals ‘te groot’ of ‘te klein’ daar niet voorkomen. De wiskunde beperkt zich, zoals Aristoteles zelf al heeft opgemerkt, tot *formele* oorzaken. Waarom delen de diagonalen van een vierkant elkaar loodrecht middendoor? Niet om één of ander doel te bereiken. Het volgt noodzakelijk uit de ‘vorm’ of het wezen van een vierkant. Preciezer gezegd: het volgt uit een bepaalde ‘vorm’ of essentie die vierkanten met andere vierhoeken gemeen hebben, namelijk uit de omstandigheid dat een vierkant een ruit is, d.w.z. een vierkant waarvan alle zijden even lang zijn.
- 5) Bij voorbeeld: Gezien vanuit het teleologische perspectief heeft een vogel vleugels om te kunnen vliegen en een boom wortels om zich te voeden. Het vliegen of kunnen vliegen fungeert dus als oorzaak waaruit de aanwezigheid en de vorm van de vleugels verklaard wordt. Het voeden fungeert als oorzaak waaruit de vertakking van de wortels begrijpelijk wordt. Volgens Spinoza is het echter andersom: Een vogel kan vliegen dankzij z’n vleugels. De beweging van de vleugels is oorzaak van het vliegen. En een boom neemt voedsel op uit de grond via z’n wortels. De wortels maken deel uit van alle factoren die de voeding bewerken.
- 6) De lintbloempjes en buisbloempjes waaruit een madeliefje of een margriet bestaat, zijn op een mooie, regelmatige manier geordend die het oog streelt en waarvan het grondschema makkelijk voorgesteld kan worden. De buisbloempjes vormen ongeveer een cirkelvormig hart waaromheen de witte lintbloempjes ongeveer op gelijke afstanden in een krans zijn ingeplant. Het is alsof de Schepper een bedoeling heeft en

zelf met verbeelding is begiftigd. De Natuur is volgens een plan gemaakt. Er wordt een ideaal nagestreefd, maar het wordt niet volmaakt bereikt. Want de werkelijkheid wijkt min of meer van het beoogde grondschema af.

- 7) Wat Spinoza rigoureus afwijst, is een orde die wanorde als privatieve tegenpool heeft. Een dergelijke orde hoort thuis in het teleologische perspectief van de verbeelding. De orde die Spinoza wel erkent, wordt gekenmerkt door volstrekt onschendbare wetmatigheden die alleen door het intellect gevat kunnen worden, niet door de verbeelding. En dat is ook typerend voor de moderne, experimentele en mathematische fysica: de natuur kan niet kapot.

Opmerking: Bij de opmaak van de tekst is een fout gemaakt. De laatste 7 regels van de Latijnse tekst op blad 40 behoren op blad 41 te staan.

SPINOZA'S OMVORMING VAN DESCARTES' GRONDBEGRIPPEN

Spinoza ziet Descartes' filosofie niet als een afgesloten systeem van leerstellingen, maar als een poging *tot* iets. Descartes wil geïnspireerd door de vernieuwingen die Copernicus en Galilei op het gebied van de natuurbeschouwing tot stand hebben gebracht, het gevestigde scholastieke wereldbeeld van binnenuit bekritisieren. Daartoe neemt hij één methodische richtlijn van de traditie over, namelijk dat we *ordelijk* moeten filosoferen, en twee grondbegrippen: *substantie* en *causaliteit*. Descartes verzet zich tegen de manier waarop deze elementen door Aristoteles en zijn volgelingen in het kader van hun geocentrisch wereldbeeld zijn uitgewerkt. Spinoza wil precies hetzelfde, maar is van mening dat Descartes nog te veel aan scholastieke vooronderstellingen blijft vasthouden.

Het Geocentrisch wereldbeeld is gebaseerd op het onderscheid tussen het aardse en het hemelse. Dit onderscheid kan echter op twee manieren worden opgevat: letterlijk en figuurlijk. Aldus krijg je een driedeling: de aardse sfeer waar de mens thuishoort, vervolgens de hemelse sferen in letterlijke zin. Samen maken deze twee gebieden het fysische universum uit. Daarboven (in figuurlijke zin) staat het gebeid van het metafysische. In die sfeer hoort God thuis ("Onze Vader die in de Hemelen zijt"). Die is oorzaak van al het overige. Niet alles wat in de metafysische sfeer thuishoort, valt met God samen. Ook de engelen die volstrekt onstoffelijk zijn, maar desondanks door God geschapen, horen daar thuis. Aldus krijg je een vierdeling: de aardse sfeer, de hemel in letterlijke zin, de engelen en God.

Pas je nu het substantiebegrif op dit alles toe, dan krijg je het volgende: God is substantie in de meest volle zin van het woord, want alleen God is volstrekt onafhankelijk van al het overige. God kan bestaan zonder de wereld. God hoeft niet Schepper te zijn om te zijn wat Hij is. Maar de hele wereld, de hele schepping is in z'n zijn afhankelijk van God. De schepping is dus een willekeurige vrije daad, die aan Gods volmaaktheid niets toevoegt. Alle geschapen substanties bevinden zich buiten God. Ze zijn substanties *ondanks het feit dat ze door iets anders veroorzaakt zijn*.

Kennelijk heeft het God behaagt naast schepselen die even onlichamelijk zijn als God zelf, ook nog lichamelijke, uitgebreide substanties te scheppen. Die vormen de fysieke wereld. Deze zijn niet, zoals de engelen, alleen maar substantie ondanks het feit dat ze geschapen zijn, maar ook nog *ondanks het feit dat ze uitgebreid zijn*.

Binnen de sfeer van de fysische, uitgebreide substanties is nog een ander onderscheid te vinden dat analoog is aan het onderscheid tussen het fysische en metafysische, namelijk het onderscheid tussen het aardse en het hemelse. De hemelse sferen zijn weliswaar uitgebreid, maar net als de engelen onvergankelijk en uniek in hun soort. Ze zijn, zoals de ervaring leert, alleen vatbaar voor beweging, d.w.z. voor verandering van plaats. In de aardse sfeer zijn sterfelijke en gelijksoortige substanties te vinden. Deze substanties zijn substanties niet alleen ondanks het feit dat ze veroorzaakt zijn en uitgebreid zijn, maar ook nog *ondanks hun vergankelijkheid en gelijksoortigheid*.

Hoe wordt dit alles door Descartes gewijzigd? Als leerling van Copernicus verkondigt hij de stelling dat alle materie in het universum van dezelfde aard is. Het aardse verdwijnt van het toneel. Alle materie wordt als hemels opgevat. D.w.z. als onvergankelijk en slechts vatbaar voor verandering van plaats. Uitgebreidheid wordt niet langer opgevat als beletsel voor substantialiteit. Uitgebreide substanties zijn niet, zoals vroeger gedacht werd, substanties dankzij iets meer en iets anders dan uitgebreidheid. Ze zijn uitgebreid en alles wat ze te bieden hebben kan van daaruit begrepen worden. Uitgebreidheid wordt dus opgevat als wezenskenmerk of attribuut. Elk mens wordt opgevat als samengesteld uit een zuiver uitgebreide en een zuiver geestelijke of denkende substantie. De menselijke ziel wordt dus naar analogie van de engelen opgevat. Lichaam en ziel zijn beide onvergankelijk, terwijl hun verbinding geacht wordt vergankelijk te zijn. Ondanks dit alles blijft Descartes aan drie typisch scholastieke vooronderstellingen vasthouden.

a) Descartes loochent weliswaar dat substanties vergankelijk kunnen zijn. In zoverre breekt hij met de traditionele opvattingen over het ondermaanse. Maar hij blijft desondanks heilig geloven in de mogelijkheid van *gelijksoortige substanties*. Kennelijk ziet hij niet dat gelijksoortigheid en vergankelijkheid twee kanten zijn van dezelfde medaille. Ze horen bij elkaar als geboorte en dood. Zonder blikken of blozen neemt Descartes aan dat er vele uitgebreide en vele denkende substanties zijn. Dat dit tot moeilijkheden aanleiding geeft, blijkt volgens Spinoza het duidelijkst op het gebied van de uitgebreidheid. Welke substanties dienen daar aangemerkt te worden? Descartes laat na uitdrukkelijk op die vraag in te gaan. Kennelijk is hij geneigd één levend lichaam voor een substantie te verslijten. Anderzijds kan hij toch moeilijk ontkennen dat een levend lichaam kan groeien en stoffen kan opnemen en kan afscheiden. Bovendien: als een lichaam ophoudt levend te zijn, gaat het tot ontbinding over en wordt het door de wormen opgegeten. Het enige wat blijft, is de oneindig uitgebreide fysische wereld zelf. Alleen die kan er aanspraak op maken een onvergankelijke substantie te zijn. Maar die is uniek in z'n soort. En dat is ook geen wonder, want alles wat deel uitmaakt van het oneindig uitgebreide, kan onmogelijk als substantie worden beschouwd. Want het kan niet begrepen worden zonder het van andere delen te onderscheiden, terwijl een substantie nu juist gekenmerkt wordt door zelfgenoegzaamheid. Wie het begrip heeft van de oneindig uitgebreide substantie, heeft niet het begrip van iets anders nodig om die te begrijpen. Hetzelfde geldt ook voor het attribuut 'denkend'. Iets denkends dat deel uitmaakt van alles wat gedacht kan worden, kan nooit begrepen worden tenzij het wordt afgegrensd van die gedachten die het *niet* omvat. Ook daar geldt dus dat het oneindige, alomvattende substantie kan zijn. (zie blad 25, stelling 5 en blad 26-27, stelling 8)

b) Descartes neemt met de scholastiek aan dat er zoiets als uitwendige causaliteit bestaat. Weliswaar is hij bereid toe te geven dat die iets raadselachtigs heeft, maar dat is kennelijk voor hem geen reden aan de geldigheid van de overgeleverde begrippen te twijfelen.

In zijn beschouwing over lichaam en ziel neemt Descartes aan dat hun geheimzinnige eenheid op *wisselwerking* berust. Als ik mijn benen wil bewegen en ze ook daadwerkelijk aan mijn wil gehoorzamen, zou een psychische oorzaak een fysisch effect voortbrengen. En als via de zintuigen de stoffelijk dingen op de ziel inwerken, zou er sprake zijn van een fysische oorzaak die een psychisch effect te weeg brengt. Op die manier zouden activiteit en passiviteit over ziel en lichaam verdeeld zijn. Als de ziel actief is, is het lichaam passief en als het lichaam actief is, zou de ziel passief zijn.

Deze zienswijze is in tegenspraak met de ervaring en met het gezonde verstand. De ervaring leert, dat lichamelijke en geestelijke activiteit en passiviteit gelijk opgaan en niet aan elkaar zijn tegengesteld. En het gezonde verstand leert dat een psychische oorzaak alleen een psychisch effect kan hebben en een fysische oorzaak alleen een fysisch effect. Hoe de eenheid van lichaam en ziel ook maar begrepen moet worden, in ieder geval kan het onmogelijk een causale eenheid zijn. Elke causaliteit houdt in, dat het effect in de oorzaak is opgesloten. Daaruit volgt vanzelf dat er alleen sprake kan zijn van oorzakelijkheid binnen één en hetzelfde attribuut. En omdat, zoals we bij a) hebben gezien, op het terrein van één attribuut slechts plaats is voor één substantie, zal dit alles uiteindelijk moeten betekenen, dat één oneindig uitgebreide substantie alle uitgebreide modificaties van diezelfde substantie voortbrengt en dat één oneindig denkende substantie alle denkende modificaties van dezelfde substantie voortbrengt. Echte causaliteit is *immanent*, d.w.z. inblijvend en vindt dus plaats binnen dezelfde substantie die als oorzaak optreedt.

Ook op het vlak van de *schepping* maakt Descartes gebruik van de opvatting dat er zoiets als uitwendige causaliteit zou bestaan. God wordt geacht een oneindige substantie te zijn, die buiten zichzelf eindige substanties voortbrengt. Descartes geeft toe dat dit een raadsel is, maar is desondanks niet bereid van de kerkelijke opvatting af te wijken. Spinoza stelt hier tegenover: als iets veroorzaakt is, kan het niet los van z'n oorzaak begrepen worden en is het dus geen substantie. Een veroorzaakte substantie is als een vierkante cirkel en dient dus uit de metafysica uitgebannen te worden. Wat substantie is, kan los van iets anders begrepen worden en wat niet los van iets anders begrepen kan worden, is daarom geen substantie.

c) Uit dit alles lijkt te volgen dat er volgens Spinoza twee en slechts twee substanties zijn: één oneindig uitgebreide en één oneindig denkende substantie. Die conclusie zou gerechtvaardigd zijn als we zeker wisten dat er twee en slechts twee attributen zijn en als we ook zeker wisten, dat verschillende attributen over verschillende substanties verdeeld moeten zijn. Maar dat is volgens Spinoza niet zo.

Om met het laatstgenoemde punt te beginnen: Descartes neemt als vanzelfsprekend aan dat God een zuiver geestelijke, onuitgebreide substantie zou zijn. Dat is ook volkomen logisch zolang je met de scholastiek aanneemt dat uitgebreidheid, of het nodig hebben van uitgebreidheid, als teken van onvolmaaktheid moet worden gezien. Want God is per definitie volstrekt volmaakt en dus dienen aan God alle onvolmaaktheden ontzegd te worden. Maar als je met Descartes uitgebreidheid als iets positiefs opvat, als een wezenseigenschap die geheel op zichzelf staat en niet iets anders nodig heeft om begrepen te worden, dan is het volkomen inconsequent om aan God uitgebreidheid te ontzeggen. Van een elkaar-uitsluiten kan alleen sprake zijn binnen één en hetzelfde attribuut. Verschillende attributen zijn onherleidbaar en kunnen elkaar dus ook niet uitsluiten.

Een God die zowel denkend is als uitgebreid, is dus volmakter dan een God die alleen maar denkend is. En een God die drie attributen heeft, zal volmakter zijn dan een God die er slechts twee heeft. Uiteindelijk zal God dus omschreven moeten worden als het volstrekt

volmaakte, d.w.z. als de substantie waaraan alle oneindig vele mogelijke attributen toekomen (zie blad 23, definitie 6)

En omdat elke substantie noodzakelijk bestaat (zie blad 26, stelling 7) zal ook God noodzakelijk moeten bestaan (zie blad 30, stelling 11). God duldt echter geen andere substanties naast zich. Want aan God komen alle mogelijke attributen toe; en volgens a) is er per attribuut slechts ruimte voor één substantie. (zie blad 33, stelling 14). Uiteindelijk is er dus maar één substantie. Dat is Spinoza's zogenaamde monisme. Alleen God bestaat en alles wat niet God zelf is, is in God (zie blad 34, stelling 15 en blad 35 Aanhangsel 5^e en 6^e regel). Uit dit alles volgt vanzelf hoe de eenheid van lichaam en ziel begrepen moet worden, namelijk niet causaal, zoals Descartes denkt (zie b), maar als correspondentie van onderling onafhankelijke causale ketens. Elk attribuut drukt hetzelfde oneindige wezen uit (zie blad 23, definitie 6). Dit geldt ook voor de modi van de ene goddelijke substantie. Die hebben deel aan alle attributen. Hetzelfde wat denkend is, is ook uitgebreid en nog oneindig veel hoedanigheden meer, die wij niet kennen.

LEESOPDRACHT LEIBNIZ

Leibniz in kort bestek

De geschriften van Leibniz wekken in eerste instantie een nogal brave en zoetelijke indruk. Dat is ook niet zo verwonderlijk omdat zijn filosofie in het teken staat van *verzoening*. Hij heeft als voorloper van de oecumenische beweging getracht de kerken met elkaar te verzoenen. En als filosoof hoopt hij de scholastieke traditie in ere te herstellen (zie tekst paragraaf 11) zonder de grondideeën van zijn moderne voorgangers te verloochenen. Maar bij nader inzien blijkt achter dit alles nog een heel andere Leibniz schuil te gaan: de filosoof die in zijn kritiek op de Aristotelische traditie nóg radicaler wil zijn dan Descartes en Spinoza en die er prat op gaat Gods volmaaktheid nog veel serieuzer te nemen dan in de scholastieke of moderne traditie ooit gebeurd is (zie tekst paragraaf 1). Mogen we hieruit concluderen met een gespleten persoonlijkheid te doen te hebben? Nee, de verzoenende, anti-extremistische en de radicale Leibniz zijn innig met elkaar verbonden door de grondgedachte dat extremisme voortkomt uit gebrek aan kritiek. Leibniz meent dat Descartes en Spinoza zich *te extreem* tegen de Aristotelische traditie hebben afgezet juist doordat hun kritiek niet *radicaal genoeg* was. Het volgende is bedoeld om dit punt toe te lichten.

Hoe ontstonden al die heftige onenigheden over de kenorde? Doordat Descartes en Spinoza beiden kritiekloos van het Aristotelisme de vooronderstelling hebben overgenomen dat er *één en slechts één juiste kenorde te vinden zou zijn!* Die aanname is volgens Leibniz onjuist. Er is niets tegen met de zintuigelijke ervaring te beginnen mits die aan een goed doordacht kritisch onderzoek wordt onderworpen. En daaraan ontbreekt het zowel bij de Aristotelici als bij hun opponenten. Descartes neemt klakkeloos van Aristoteles en de common sense de aanname over, *dat er stoffelijke, uitgebreide substanties bestaan*. Spinoza heeft er terecht op gewezen dat Descartes niet in staat is een concreet antwoord te geven op de vraag wat op dat terrein als substantie aangemerkt zou kunnen worden. Maar de reden waarom Descartes daar niet toe in staat is, is hem ontgaan. Spinoza heeft zijn toevlucht gezocht tot de aanname dat er één en slechts één oneindig uitgebreide substantie bestaat, die hij uiteindelijk met God of de Natuur identificeert en waaraan hij nog oneindig veel andere gelijkwaardige attributen meent te moeten toekennen. Spinoza denkt dat zoiets als het stukje bijenwas waarover Descartes in zijn tweede Meditatie spreekt, geen substantie kan zijn omdat het deel uitmaakt van een groter geheel. De ware reden, aldus Leibniz, is echter een heel andere. Die is gelegen in de *deelbaarheid*. Alles wat deelbaar is is een aggregaat van vele substanties. Want als iets één substantie is, is het *ondeelbaar*. De eindeloze vergroting die Spinoza voor ogen staat, kan de deelbaarheid niet ongedaan maken.

Mogen we hieruit concluderen dat Leibniz een atomist is? Nee, niet in de gebruikelijke zin van het woord. Want hij erkent alleen maar *onstoffelijke, metafysische* atomen. Zijn gedachtegang verloopt als volgt. Iets uitgebreids bestaat uit delen die zelf weer op dezelfde manier uitgebreid zijn. Een volume bestaat uit kleinere volumina, een oppervlak uit oppervlakken en een lijnstuk uit lijnstukken. Op het gebied van het uitgebreide is weliswaar iets enkelvoudigs te vinden, namelijk een punt. Maar een punt is slechts een grens. Het kan niet als iets reëls en dus ook niet als deel worden opgevat. Alles wat deel uitmaakt van iets uitgebreids, is zelf weer uitgebreid en dus opnieuw deelbaar. De delen waarin een lijnstuk verdeeld kan worden, zijn uiteraard minder groot dan het geheel, maar daarom nog *niet*

minder deelbaar. Aan de deelbaarheid komt geen einde. *Het continuüm is een labyrint*, zo zegt Leibniz. En dat is tevens de belangrijkste reden waarom de zintuigen en de verbeelding niet te vertrouwen zijn. Ze suggereren ons dat één enkel iets uitgebreid kan zijn. Ons intellect leert echter, dat dat onmogelijk is. Een uitgebreide substantie is een onding. Als datgene wat aan de zintuigen en de verbeelding verschijnt als iets uitgebreids, niet niets is, moet het zijn samengesteld uit onuitgebreide substanties. (zie tekst par.12).

Aristotelici nemen ten aanzien van de vraag of er uitgebreide substanties kunnen bestaan een halfslachtig standpunt in. Ze zeggen namelijk: ja, die kunnen bestaan, maar dan wel *ondanks* hun uitgebreidheid. Descartes en Spinoza verzetten zich, aldus Leibniz, terecht tegen deze halfslachtigheid, maar in de verkeerde richting. Volgens hen zou uitgebreidheid zonder enig bezwaar als ‘attribuut’ van een substantie kunnen fungeren. Daardoor introduceren ze in hun metafysica iets dat wezensvreemd aan de geest zou zijn en dus ook aan het ware Christendom. Want dat leert dat God Geest is en dat alles wat uit God voortkomt daarom een geestelijke signatuur moet hebben.

Welnu, een geestelijk wezen is vrij als het vanuit zichzelf zichzelf uitdrukt in zijn daden en werken. God is daartoe als geen ander in staat. En daarom is er, anders dan Spinoza suggereert, helemaal niets tegen om God vanuit de wereld of vanuit onszelf te willen leren kennen. Spinoza gaat er prat op God als het absolute summum van volmaaktheid opgevat te hebben. Hij denkt God als het alomvattende, als datgene *waarin* al het overige bevat is. Maar hij vergeet dat God als Geest in staat is zich *in alles* uit te drukken. Spinoza is zó geobsedeerd door het macroscopische perspectief dat hij voor de microkosmos, de *weerspiegeling van het grote in het kleine*, geen oog heeft. Had hij zijn lenzen gebruikt om een microscoop te construeren en de wonderen te aanschouwen daardoor geopenbaard worden, dan zou zijn filosofie misschien minder eenzijdig zijn uitgevallen!

Richtvragen

1)De tweede zin van §1 luidt: Not enough thought, however, is given to its consequences. Welke consequenties zou Leibniz blijkens de rest van deze paragraaf op het oog kunnen hebben? Noem eventueel een kernwoord waaruit blijkt waar het hem om gaat. Lees het vervolg van de tekst als nadere uitleg van §1.

2a)Leg uit waarom de tekst van Spinoza die in de vorige leesopdracht is behandeld, kan helpen §2 te begrijpen.

2b)Hoe verschilt de opvatting die Leibniz (misschien ten onrechte) in het laatste stuk van §2 in dit verband aan Descartes toeschrijft, van de Spinozistische visie? Verklaar waarom dat verschil voor Leibniz niet zo veel ter zake doet.

3)De opvatting die in §3 wordt bekritiseerd, is o.a. ook te vinden bij Thomas van Aquino. Gebruik je fantasie om te bedenken op grond van welke overweging Thomas en andere ‘scholastici’ tot die zienswijze gekomen zouden kunnen zijn.

4)In de eerste zin van de tweede alinea van §4 zegt Leibniz: “il ne suffit pas d’avoir patience par force” (it is not enough to be patient under duress). Wat vind je van deze uitspraak als je bedenkt dat die ook een autobiografisch gehalte heeft?

5) Bedenk zelf concrete voorbeelden om de grondgedachte van §5 te illustreren.

6) Paragraaf 6 is niet uitdrukkelijk polemisch van aard. Toch kan de tekst wel zo worden opgevat. Wat houdt de opvatting in die Leibniz afwijst en in welke hoek zouden diegenen te vinden zijn, die die opvatting huldigen?

7) Verklaar de laatste zin van §7.

8) Tracht de inhoud van §8 zodanig uit te leggen, dat die overeenstemt met de titel van die paragraaf.

Beantwoording

1) Omdat God volstrekt volmaakt is, komen aan Hem alle perfecties toe die voor een hoogste graad vatbaar zijn. Aldus is God niet alleen almachtig en alwetend, maar ook *wijs* in de hoogste graad. En daaruit volgt dat God ook op de allerbeste manier handelt, niet alleen metafysisch gezien, maar ook *moreel* gesproken. Hoe meer we verlicht zijn en geïnformeerd over de werken van God, hoe meer die alle verwachtingen te boven zullen gaan. Kortom: we zullen dan met *enthousiasme* en *bewondering* reageren.

Toelichting: de hoogste graad van wijsheid vooronderstelt almacht en alwetendheid, maar houdt nog iets meer in. Een almachtig en alwetend wezen hoeft niet per se wijs te zijn. Wijsheid heeft betrekking op besluiten en dus ook op de handelwijze. Als je serieus neemt dat God volstrekt volmaakt is, moet je, aldus Leibniz, ook de consequentie durven trekken dat God op de allerbeste manier handelt en in die hoedanigheid lof en bewondering verdient. Descartes en Spinoza, zo blijkt uit §2, hebben deze consequentie niet getrokken. Descartes kent aan God volstreekte willekeur toe. Iets is goed omdat God het nu eenmaal wil. Spinoza ziet God als een natuurnoodzakelijk werkend wezen. Alles wat God voortbrengt, zou uit z'n Wezen voortvloeien. Van lof of enthousiasme voor Gods werken kan in geen van beide gevallen sprake zijn.

In §3 gaat Leibniz in op de scholastieke opvatting dat er niet zoiets als 'de beste van alle mogelijke werelden' bestaat. In §4 benadrukt Leibniz dat de instemming waarop in §1 bedoeld wordt met de woorden "moreel gesproken", niet als quiëtisme moet worden opgevat. In §5 dat de goddelijke wijsheid voor ons wel degelijk enigszins toegankelijk is, nl. als eenvoud van middelen die in balans is met een rijkdom van effecten. In de paragrafen 6 en 7 wordt een consequentie geschetst: Omdat Gods handelen volmaakt is, is er geen ruimte voor afwijkingen en dus ook niet voor wonderen in absolute zin. De natuurlijke orde is perfect.

In §8 komt een wezenlijk nieuw punt naar voren dat de rest van de tekst beheerst, namelijk dat een substantie een subject is in wiens individuele wezen alle predikaten zijn opgesloten die naar waarheid aan die substantie kunnen worden toegekend. Voor elke ware propositie geldt: *praedicatum inest subiecto* (het predikaat is in het subject).

Hieruit lijkt te volgen, dat er voor Gods werkzaamheid helemaal geen plaats is. Alles ligt immers al vast! Geen enkele macht, zelfs niet de goddelijke almacht, is in staat tussen het subject en z'n accidenten of predikaten te komen. Inderdaad, maar Leibniz neemt nu juist aan dat het *bestaan* van een eindige substantie niet als een predikaat van die substantie opgevat kan worden. Het komt gezien vanuit die eindige substantie van buitenaf. Gezien vanuit God

komt het van binnenuit. God besluit deze substantie die zou kunnen bestaan, daadwerkelijk te laten bestaan. De reden of grond waarom deze substantie, zeg George Bush, daadwerkelijk bestaat, ligt niet in George Bush zelf opgesloten, maar in Gods bedoeling de beste van alle mogelijke werelden te scheppen.

We zien hier dus hoe in §8 iets nieuws aan de orde wordt gesteld, dat wezenlijk met het thema van §1 samenhangt. Uit het door iedereen geaccepteerde feit dat God volstrekt volmaakt is, volgt dat God volmaakt wijs is en op de allerbeste manier handelt. Dit handelen, zo luidt §8, is beperkt tot schepping, d.w.z. tot het verlenen van bestaan aan iets, dat van binnenuit al z'n hoedanigheden voortbrengt. De causaliteit die Spinoza voor onmogelijk hield, de scheppingscausaliteit is mogelijk mits goed onderscheiden wordt tussen zijn en zo-zijn. Afgezien van de innerlijke werkzaamheid van elk individu en van de scheppingsoorzakelijkheid die door God op basis van Zijn volmaakte wijsheid wordt uitgeoefend, is er helemaal geen causaliteit. Geen enkel eindig individu wordt door een ander individu beïnvloed.

In §9 t/m §14 worden de consequenties van §8 uiteengezet. In §9 wijst Leibniz er op, dat voor alle substanties hetzelfde geldt wat volgens de scholastiek voor de engelen (en hemellichamen) geldt: namelijk dat ze uniek zijn in hun soort. Dit is hetzelfde punt dat door Spinoza in stelling 5 tegen Descartes naar voren is gebracht. Het grote verschil met Descartes en Spinoza is, dat er volgens Leibniz geen uitgebreide substanties kunnen bestaan (zie §12 en tevens 'Leibniz in kort bestek'). Door deze stelling te verkondigen, stelt Leibniz zich aan de andere kant van de scholastiek op. Daardoor is hij tevens in staat de scholastiek tegen materialisten zoals Descartes en Spinoza in bescherming te nemen. Zie de paragrafen 10 en 11. Eerlijk gezegd is Leibniz' omarming van de scholastiek nogal misleidend omdat hij het materiebeginsel (zowel het aardse als het hemelse) volledig afschaft. Dit geeft hem echter de mogelijkheid de leer van de substantiële vormen weer in ere te herstellen, mits ze engelachtig worden opgevat, d.w.z. als vormen die geen materie-beginsel nodig hebben.

Uit het feit dat eindige substanties niet geacht worden op elkaar in te werken, volgt allerminst dat ze zonder samenhang zouden zijn. Elke geschapen substantie is als het ware een complete schepping, een wereld op zichzelf. Zelfs als ik alleen bestond, zouden er in mijn leven allerlei andere dingen en mensen voorkomen alsof ze bestonden. Als die andere substanties daadwerkelijk bestaan, zal hun leven op een andere manier *hetzelfde* uitdrukken. Kortom: elke eindige substantie drukt op z'n eigen manier het hele universum uit (zie §9 en §14).

2) Spinoza heeft in het derde deel van zijn Appendix beweerd dat alle privatieve tegenstellingen, zoals mooi versus lelijk, goed versus slecht en ordelijk versus wanordelijk, slechts *entia imaginationis* (zijnden van de verbeelding) zijn waaraan in werkelijkheid niets beantwoordt. Tegen deze opvatting keert Leibniz zich in het eerste deel van §2.

Volgens de Spinozistische opvatting zou er in werkelijkheid helemaal geen onderscheid zijn tussen goed en slecht. Volgens de opvatting die Leibniz in het tweede deel van §2 aan Descartes toeschrijft, zou iets goed zijn omdat God het wil. Volgens Leibniz doet het verschil tussen deze twee zienswijzen niet veel ter zake. In beide gevallen ontbreekt een objectieve maatstaf die onafhankelijk is van Gods wil. En daar komt het Leibniz nu juist op aan.

3) De scholastieke opvatting waartegen Leibniz zich in §3 keert (zie o.a. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, I. Qu. 25, art. 5 en 6), zou kunnen berusten op de overweging dat Gods volmaaktheid alle mogelijke scheppingen te boven gaat. Was er zoiets als de beste van alle mogelijke werelden (zoals Leibniz aanneemt), dan zou God op grond van Zijn Wijsheid gedwongen worden die wereld te kiezen. Gods vrijheid zou dan verloren gaan. Hij zou het

eindige nodig hebben om waarlijk oneindig te zijn. In de ogen van scholastici blijkt Leibniz een Spinozist te zijn!

Op de achtergrond van dit alles speelt de Copernicaanse revolutie een belangrijke rol. De filosofen uit de klassieke periode menen daaruit de conclusie te kunnen trekken dat de werkelijkheid volmaakter is dan in de gangbare kerkelijke en scholastieke opvatting wordt aangenomen. Leibniz geeft aan deze volmaaktheidsidee een bepaalde invulling: *niets is zomaar*. Hij wantrouwt het perspectief van de verbeelding, omdat dat de suggestie wekt dat er van willekeur en stomme herhaling sprake zou zijn.

4) Leibniz bedoelt dat de stoïcijnse houding die hij bij Descartes en Spinoza meent aan te treffen, niet voldoende is. Die houding betekent dat je je bij het lot neerlegt omdat je inziet dat het toch geen zin heeft je ertegen te verzetten. Leibniz wil iets meer, namelijk *liefde* voor het lot (*Amor Fati*) of gelijkgezindheid met Gods wil ("Uw wil geschiede"). Daarbij benadrukt hij dat mijn handelingen uiteraard niet buiten of tegenover het lot staan, maar er deel van uitmaken.

Als je het autobiografische gehalte van dit alles serieus neemt, zou het moeten betekenen dat Leibniz zijn eigen leven, met alle mislukkingen en teleurstellingen die daarbij horen, uiteindelijk als iets prachtigs heeft ervaren waarmee hij volledig kon instemmen. Bedenk zelf wat je daarvan vindt.

5) De grondidee die in §5 wordt uitgedrukt, kan worden weergegeven met de woorden *veel in weinig*, d.w.z. veel effect met weinig middelen, veel inhoud met weinig woorden etc. Ter illustratie zou je kunnen denken aan een vogel versus een vliegtuig.

6) De opvatting die Leibniz in §6 afwijst, houdt in dat er naast een natuurlijke orde ook nog een bovennatuurlijke orde zou zijn. Ook hier ontpopt hij zich als Spinozist.

7) Het gaat om de laatste zin van de Engelse vertaling: Dit (n.l. dat God in staat is een groter goed voort te laten komen uit een handeling die in zich slecht is) gebeurt omdat het vervolg van de dingen, in het bijzonder straf en beloning, het kwade karakter van die handeling corrigeert en het kwaad dubbel en dwars compenseert, zodat er uiteindelijk meer perfectie is in alles wat volgt dan wanneer er helemaal geen kwade daad had plaatsgevonden.

8) Het antwoord op deze vraag is in het voorafgaande (zie 1) eigenlijk al ter sprake gekomen. De titel luidt: Om de handelingen van God te onderscheiden van de handelingen van de schepselen, wordt een verklaring gegeven van het begrip van een individuele substantie. Wat heeft de inhoud van §8 met deze titel te maken? Het punt waar het om gaat, komt niet expliciet aan de orde, namelijk dat het bestaan van een eindige substantie niet een predikaat is en niet in het individuele wezen van die substantie ligt opgesloten. Dat laatste is alleen bij God zelf zo. Die bestaat krachtens z'n wezen. Eindige substanties hebben iets anders, namelijk God nodig om te bestaan.

Maar God hoeft niet de accidenten van zo'n substantie te scheppen. Want die komen uit het individuele wezen van die geschapen substantie voort. Gods verstand begrijpt, dat ze daarin liggen opgesloten. En dus kan God nooit ingrijpen om aan een eindige substantie daden of belevingen toe te voegen dan wel weg te nemen. Leibniz' antwoord op de in de titel gestelde vraag luidt dus: God scheidt, de geschapen substanties doen de rest. Want een eindige substantie is een wezen waarin alle daaraan toekomende predikaten zijn opgesloten. God bepaalt welke mogelijke substanties wel en welke niet bestaan. De rest volgt vanzelf. Met een

minimum wordt een maximum bereikt (vgl.§5). De reden waarom Alexander de Grote bestaan heeft, ligt niet in Alexander de Grote zelf, maar in Gods wil de beste van alle mogelijke werelden te scheppen. Gegeven het feit dat Alexander de Grote bestaat, moet ook alles wat deel van zijn leven uitmaakt, bij voorbeeld dat hij Darius en Porus zou overwinnen, werkelijk zijn.

LEESOPDRACHT LOCKE

Lees de tekst *Het Empirisme van Locke, Berkeley en Hume* die op blacboard staat onder de rubriek *Course Documents* vanaf het begin tot en met paragraaf 2.1.

In de tekstenbundel zijn drie fragmenten opgenomen uit het boek *An Essay on Human Understanding* (1689) dat destijds als filosofische bestseller in heel Europa bekendheid verwierf dankzij de Franse samenvatting die al in 1688 verscheen en de Latijnse vertaling van 1700.

In het **eerste fragment** (blad 63 en 64) doet Locke een aanval op de door de ‘rationalisten’ gehuldigde Platonistische leer van *aangeboren ideeën* en inzichten. De religieuze en theologische dimensie van deze kwestie wordt direct duidelijk, zodra je bedenkt dat in die tijd onder ‘aangeboren ideeën’ verstaan werd: ideeën die *God* ons gegeven heeft. In zijn *Derde Meditatie* constateert Descartes, na zijn eerste bestaanszekerheid, het *cogito*, gevonden te hebben, dat hij in feite de Godsidee, d.w.z. de idee van het volstrekt volmaakte, in zich heeft. Die idee, zo betoogt hij, is niet zintuiglijk van aard en is evenmin, zoals de idee van een zeemeermin, verzonnen. Alleen het volstrekt volmaakte zelf, d.w.z. God, kan hem die idee gegeven hebben. Op basis van deze tweede bestaanszekerheid, de zekerheid dat God bestaat, komt Descartes dan tot de conclusie dat hij over nog veel meer ideeën beschikt die op dezelfde manier in zijn ziel verankerd zijn: ook de ideeën van *substantie*, van *denkend* en *(on)uitgebreid* die allemaal in het *cogito* vervat waren, zijn aangeboren, door God in onze ziel geprente ideeën. Kortom: de Godsidee kan in dit verband gezien worden als een bijzonder pregnant *voorbeeld* van een idee die volgens de ‘rationalisten’ aangeboren, d.w.z. door God gegeven zou zijn. Dat is het punt waar de tekst van Locke bij aansluit.

Het punt waar het hem om gaat spitsst zich dan toe op de vraag of het, aannemende dat God bestaat en volstrekt volmaakt is, bij Zijn volmaaktheid past een idee van Zichzelf in onze ziel in te prenten (zie blad 63, 1^e alinea).

Vraag 1.1 Het antwoord dat Locke in de tweede alinea geeft, valt in twee delen uiteen. Hoe verhouden die zich tot elkaar? Waar begint het tweede deel?

Vraag 1.2 Tracht zelf de politieke implicaties van Locke’s standpunt te bedenken, als je uitgaat van de aanname dat volgens hem voor *vorsten en overheden* precies hetzelfde geldt wat op blad 64 aan het eind van de linker pagina over *bruggen en huizen* wordt gezegd.

Vraag 1.3 Wat valt op grond van het laatste deel van de tekst (blad 64 rechter pagina) op te maken over de manier waarop Locke als Europeaan de rest van de wereldbevolking bekijkt.

Het **tweede fragment** handelt over de vraag in hoeverre de zintuiglijke waarneming een beeld geeft van de waargenomen werkelijkheid. Deze kwestie wordt door Locke besproken op basis van een voor de hand liggend onderscheid dat ook al door Aristoteles naar voren is gebracht. Enerzijds kunnen we kwaliteiten waarnemen zoals rood, groen, zoet, bitter en warm of koud. Anderzijds kunnen we ook hoedanigheden zien, horen of voelen, die een structureel of formeel karakter hebben, zoals rond, vierkant, rustend of bewegend, e.d. (Let wel: het is in dit

verband, net als bij het conflict tussen Copernicus en Ptolemaeus, van het grootste belang met een neutrale beschrijving te beginnen die nog niet door interpretaties of theorieën is belast.) Voor Aristoteles, die wat dit betreft bij de *common sense* aansluit (zie *Het Empirisme van Locke, Berkeley en Hume*, §1.2), spreekt het vanzelf dat beide typen kwaliteiten *fysisch* van aard zijn. Een witte biljartbal maakt op ons gezichtsvermogen een witte en ronde indruk omdat hij wit en rond is. Locke denkt daar anders over. Geïnspireerd door de moderne natuurbeschouwing (denk bij voorbeeld aan het verband tussen frequentie en toonhoogte) huldigt hij de opvatting dat alleen de structurele hoedanigheden in de fysische buitenwereld thuishoren. Daarvan ontvangen we, voorzover ze macroscopisch zijn, een getrouw beeld. Daarom noemt Locke ze *primary qualities*. De overige zintuiglijk waarneembare kwaliteiten noemt hij *secondary* omdat ze naar zijn mening het psychisch gevolg zijn van een fysische kracht waarvan de werkzaamheid door een verborgen microscopische structuur nader wordt bepaald. Alle ‘witte dingen’ hebben iets met elkaar gemeen, niet de eigenschap wit, maar één of ander ons onbekende microstructuur waardoor ze in staat zijn in het bewustzijn van psycho-fysische wezens zoals wij een witte gewaarwording te weeg te brengen. Deze opvatting is niet nieuw. Ook Galilei, Descartes en Boyle (met wie Locke bevriend was) hebben die gehuldigd. Aan Locke komt de eer toe deze theorie onder de aandacht van een breed publiek gebracht te hebben. Dankzij de uiteenzetting van Locke heeft Berkeley later dit leerstuk aan een interessante en scherpe empiristische kritiek kunnen onderwerpen. Dat is dan ook één van de redenen waarom deze passage in de tekstenbundel is opgenomen. Het gaat hier om een onderdeel van het rationalistische erfgoed dat bij Locke *ondanks* zijn empiristische oriëntatie aanwezig is.

Dat alles neemt echter niet weg dat Locke aan de leer van primaire en secundaire kwaliteiten een andere, meer empiristische draai geeft dan Descartes of Galilei. Locke benadrukt met graagte dat het wezen van de dingen waaruit de fysische wereld is samengesteld, ons principieel ontgaat. Hij waardeert de nieuwe natuurbeschouwing omdat die de uitroptekens van de zogenaamde natuurlijke ervaring door vraagtekens vervangt. En omdat religie voor Locke hoofdzakelijk een kwestie van *geloof* is, niet van weten, ziet hij de moderne natuurwetenschap op die manier als haar bondgenoot.

Descartes kijkt heel anders tegen de zaak aan. Voor hem is religie juist veel meer een kwestie van een innerlijk, bovenzinnelijk *weten* dan van geloven. En dat is ook het perspectief van waaruit hij de moderne natuurbeschouwing met religie hoopt te verbinden. Weliswaar is Descartes bereid toe te geven dat we de bolvormigheid van een witte biljartbal kunnen zien en voelen. Maar hij zal daar direct aan toevoegen dat het onmogelijk is te *begrijpen* wat bolvormigheid is, tenzij je die met het innerlijk ‘oog’ van de geest ‘ziet’ als modificatie van *uitgebreidheid*, d.w.z. van iets waarvan we een *aangeboren idee* hebben en waarin een oneindige, dus onvoorstelbare maar wel *denkbare* vormenrijkdom ligt opgesloten.

Vraag 2.1 De tekst van paragraaf 18 (blad 65) kan in drie delen worden opgesplitst. Door welke ‘signaalwoorden’ wordt het begin van het tweede en derde deel gemarkeerd? Welke strategie komt in deze driedeling tot uiting?

Vraag 2.2 Locke drukt zich vaak wat slordig uit. In de 11^e en 12^e regel van paragraaf 18 zegt hij: “That these ideas of sickness and pain are *not* in the manna....”. Geef aan wat Locke met deze woorden kennelijk *bedoelt* te zeggen.

Vraag 2.3 In paragraaf 23 (blad 66, rechter pagina, 3^e regel) zegt Locke: “These are usually called *sensible qualities*.” Uit het gebruik van het woordje ‘usually’ valt op te maken dat Locke ze zelf liever niet zo noemt. Geef aan waarom.

Het **derde tekstfragment** (blad 68 t/m 73) handelt over “general terms”. Die thematiek is van speciaal belang voor Berkeley’s kritiek op Locke. In het zesde college zal er aandacht aan besteed worden.

Beantwoording

- 1.1) het eerste deel van de 2^e alinea loopt tot aan “But the goodness of God hath not been wanting to men...” midden op blad 64, linker pagina. In het eerste deel van de 2^e alinea betoogt Locke dat het genoemde argument te veel bewijst. Want als het waar was dat God alles doet wat ons passend lijkt voor een volmaakte god, dan zou hij ons ook onfeilbaar gemaakt moeten hebben. De ervaring leert echter dat dat niet het geval is. In het tweede deel van de 2^e alinea laat Locke zien dat de feitelijke toestand waarin we verkeren misschien wel in strijd is met kinderlijke verwachtingen, maar niet met Gods volmaaktheid. Want hij heeft ons in plaats van een kant en klare idee van God wel iets anders gegeven dat misschien wel van grotere volmaaktheid getuigt, namelijk *vermogens* om die idee zelf te vormen.
- 1.2) God heeft ons geen vorsten gegeven, zoals sommige vorsten en hun slaafse volgelingen denken, maar wel de vermogens een overheid met een eventuele vorst in te stellen.
- 1.3) Locke kijkt als protestantse Europeaan neer op alle volkeren en culturen waar mensen niet *industriously* genoeg van de door God gegeven vermogens gebruik maken. Hun gebrek aan vlijt en zelfwerkzaamheid ligt niet in hun wezen, maar in de omstandigheden waarin ze zijn opgegroeid. Er is dus iets aan te doen.

2.1) Het tweede deel wordt ingeleid door het woordje *Besides* (8^e regel), het derde deel door de woorden *And yet* (14^e regel). De strategie die in deze driedeling tot uiting komt, houdt in dat eerst de oncontroversiële gevallen worden besproken en de controversiële gevallen aan de hand daarvan. Over rondheid en beweging is iedereen het eens en over misselijkheid ook. De hamvraag komt daarna aan de orde: hoe dient zoiets als witheid opgevat te worden? Volgens de *common sense* naar het model van de rondheid, volgens Locke volgens het model van de misselijkheid.

2.2) Locke bedoelt te zeggen dat dat het met misselijkheid en pijn anders gesteld is dan met rondheid of beweging. Voor die laatste geldt natuurlijk niet, zoals hij lijkt te suggereren, dat de betreffende ideeën zelf in de manna te vinden zijn, maar wel dat er sprake is van een gelijkenis (*Resemblance*). De idee van rondheid is veroorzaakt door- en lijkt op een buiten die idee bestaande fysische rondheid. Zo is het met de ideeën van misselijkheid en pijn *niet* gesteld. Hun inhoud zegt over hun oorzaak helemaal niets. Daar is geen sprake van gelijkenis. De fysische oorzak is een *bare power*.

2.3) Locke zegt “These are usually called *sensible qualities*” om daarmee aan te geven dat de *common sense* en de Aristotelici de gewoonte hebben het vermogen op grond waarvan iets bij voorbeeld een witte indruk kan maken, een zintuiglijk waarneembare kwaliteit te noemen. Locke zelf is echter van mening dat dit vermogen niet, zoals bij voorbeeld de rondheid van een biljartbal, als zintuiglijk waarneembaar omschreven dient te worden. Het is immers

volgens hem van dezelfde aard als het fysische vermogen in ons het gevoel van misselijkheid te veroorzaken: een *bare power* waarvan alleen het psychisch effect bekend is.

LEESOPDRACHT BERKELEY

Lees paragraaf 2.2 van *Het Empirisme van Locke, Berkeley en Hume*

Richtvragen

Eerste tekst (blad 75 t/m 77)

1.1 In de eerste zin van §6 van zijn *Introduction* (blad 75) kondigt Berkeley aan iets over de aard en het misbruik van de *taal* te zullen zeggen. Kun je deze belofte in het vervolg terugvinden, zo ja waar en hoe?

1.2 De paragrafen 7, 8 en 9 (blad 75 en 76) horen bij elkaar. Waarin verschillen ze en hoe sluiten ze bij elkaar aan?

1.3 Welke verschillende betekenissen van de term *abstraction* spelen in § 10 (blad 76) een rol?

1.4 Hoe zit het betoog van § 11 (blad 76-77) in elkaar? Let op “signaalwoorden”.

1.5 Wat bedoelt Berkeley in de derde en vierde regel van § 12 (blad 77) met het onderscheid tussen *general ideas* en *abstract general ideas*?

Tweede tekst (blad 78 t/m 81)

2.1 Aan Berkeley wordt vaak de stelling *esse est percipi* (zijn is waargenomen worden) toegeschreven. Geef aan hoe zowel uit §2 als uit §3 blijkt, dat Berkeley die stelling nooit en te nimmer onderschreven kan hebben.

2.2 Berkeley's zogenaamde immaterialisme komt voor het eerst tot uiting in §3. Geef aan hoe de paragrafen 1 en 2 als voorbereiding dienen tot §3.

2.3 Wat wordt in §3 bedoeld met “unthinking things”?

2.4 In §5 wordt duidelijk gemaakt hoe het in §3 en §4 geponeerde immaterialisme samenhangt met de eerder in de *Introduction* uiteengezette afwijzing van *general abstract ideas*. Geef aan hoe die samenhang er uit ziet.

2.5 Vanaf §9 bekritiseert Berkeley het door Locke c.s. aangehangen leerstuk van Primaire en secundaire kwaliteiten. Daarbij maakt hij opnieuw gebruik van de slogan *no abstract ideas*. Laat zien hoe en waar dat gebeurt.

Beantwoording

- 1.1) Berkeley's belofte iets over de taal te zullen zeggen, wordt nagekomen vanaf §11, blad 77, linker pagina 11^e regel van onderen. Daar spreekt hij over de vooronderstelling van Locke dat "the making use of word simplies having general ideas". Berkeley bekritiseert deze vooronderstelling door er op te wijzen dat een bijzondere idee wel algemeen *gebruikt* kan worden maar daardoor zelf niet minder bijzonder wordt. Zie b.v. §12, 14^e regel van onderen: een zwarte lijn van 1 inch lengte kan *gebruikt* worden om willekeurig welk lijnstuk te representeren. Zo is het ook met woorden. Het woord "blauw" kan gebruikt worden om allerlei tinten aan te duiden, maar het staat niet voor een algemene idee.
- 1.2) In §7 wordt gesproken over het vermogen kwaliteiten of modi die in werkelijkheid samengaan, *los van elkaar* op te vatten. B.v. kleur los van uitgebreidheid. In §8 wordt nader op elk van deze kwaliteiten ingegaan. We zijn ook in staat kleur *los van enige bijzondere bepaaldheid* op te vatten. In §9 tenslotte wordt gewezen op het veronderstelde vermogen *de drager los van alle kwaliteiten* te denken., b.v. mens of zituigelijk levend wezen, of lichaam. In het algemeen. De paragrafen 7, 8 en 9 laten dus verschillende aspecten van de o.a. door Locke veronderstelde abstractie zien. De derde vorm van abstractie vooronderstelt de eerste twee, de tweede vooronderstelt de eerste.
- 1.3) In §10 spelen twee zinnen van abstractie een rol. Enerzijds de abstractie die door Berkeley wordt erkend en die slechts betrekking heeft op eigenschappen of inhouden die los van elkaar kunnen bestaan. B.v. een neus los van de rest waarmee die in feite verbonden is, of de geur van een roos los van de overige kwaliteiten die die roos te bieden heeft (zie blad 79, rechter pagina, 7^e en 8^e regel van boven). Anderzijds de abstractie die door Berkeley niet wordt geaccepteerd en die betrekking heeft op inhouden die niet los van elkaar kunnen bestaan noch los van elkaar kunnen worden voorgesteld of gedacht. Vrijwel alles wat in de paragrafen 7,8 en 9 genoemd is, valt hieronder. B.v. kleur los van uitgebreidheid, kleur los van een bepaalde tint, de drager los van alle eigenschappen.
- 1.4) In de eerste zin van §11 geeft Berkeley aan wat hij in deze paragraaf gaat doen: hij wil ingaan op de argumenten die door voorstanders van de door hem verworpen leer van abstracte ideeën naar voren worden gebracht. Daar noemt hij Locke en geeft enige citaten. Dan (blad 77, midden op de linker pagina) zegt hij: "I readily agree with this learned author..." En de zin daarna "But". Dan komt het thema van de taal om de hoek kijken. Locke's opvatting steunt namelijk op de vooronderstelling dat "Words become general by being made the signs of general ideas." (blad 77, linker pagina, 5^e en 4^e regel van onderen). Dan volgt Berkeley's kritiek.
- 1.5) Zie ook antwoord 1.3. Met 'general ideas' bedoelt Berkeley ideeën die algemeen gebruikt worden. Daartegen heeft hij geen bezwaar. Met 'abstract general ideas' bedoelt hij ideeën die een algemeen gehalte zouden moeten hebben en op grond daarvan algemeen gebruikt kunnen worden. Daartegen heeft hij wel bezwaar.

2.1) Aan het eind van §2 (zie blad 79 bovenaan) zegt Berkeley: "for the existence of an idea consists in being perceived.". Aan het begin van die paragraaf zegt hij: "But, besides that endless variety of ideas or objects of knowledge, there is likewise Something which knows or perceives them." Voor dit actieve wezen, deze substantie, die ook "mind, spirit, soul or myself" wordt genoemd en die twee regels verder als

“entirely distinct from them (my ideas)” wordt getypeerd, geldt uiteraard *niet* dat z'n zijn waargenomen worden is. Dat geldt alleen maar voor ideeën of “unthinking things” zoals blijkt uit de laatste vijf regels van §3 (zie blad 79), niet voor de “thinking things” waarin die ideeën bestaan.

2.2) In §1 worden de ideeën of ‘objects of knowledge’ opgesomd en ingedeeld. Het zintuiglijk waarneembare, het zichtbare, hoorbare en tastbare behoort daartoe. In §2 wijst Berkeley erop dat die ideeën allemaal bestaan in- en waargenomen worden door een subject dat van totaal andere aard is dan de ideeën. In §3 wordt besproken wat het betekent dat dit voor *alle* ideeën geldt, niet alleen voor gedachten, gevoelens en ideeën gevormd door de verbeelding (waarover iedereen het eens is), maar ook voor zintuiglijke ideeën. Ook *hun* zijn is waargenomen worden.

2.3) In §3 wordt met “unthinking things” bedoeld: ideeën.

2.4) Er is een samenhang, maar tegelijk een verschil. Als je alleen de *Introduction* gelezen hebt, weet je nog niet dat Berkeley een immaterialist is. Dat weet je pas, zodra zijn afwijzing van de *Doctrine of Abstract Ideas* op een bepaalde, eerder nog niet genoemde manier wordt uitgewerkt, nl. zo dat b.v. de idee van blauw, niet alleen gebonden is aan een bepaalde tint blauw, maar ook *aan de vorm van het gezien worden*.

2.5) Zie §10, blad 80, rechter pagina, 5^e regel van boven: Is het mogelijk, zo vraagt Berkeley, *de zogenaamde primaire kwaliteiten los voor te stellen van de secundaire?* Kun je je uitgebreidheid voorstellen los van één of andere kleur of tastbare kwaliteit zoals hardheid o.i.d.? Nee

LEESOPDRACHT HUME

Lees paragraaf 2.3 van *Het Empirisme van Locke, Berkeley en Hume*.

Richtvragen

Eerste tekst, Sectie II (blad 83 t/m 86)

- 1.1 De tekst is heel regelmatig en klassiek opgebouwd.
Laat de structuur zien door elke paragraaf van een titel te voorzien die aangeeft wat Hume *doet*.
- 1.2 Wat is het verschil tussen de 1e en de 2e alinea van § 11 (blad 83)? Is dit verschil elders in de tekst (in één of meer van de volgende paragrafen) terug te vinden?
- 1.3 Welke “proposition” wordt er bedoeld in de eerste zin van §17?
- 1.4 Wat is de strekking van de voetnoot aan het slot van § 17 (blad 86)? Waarbij geeft deze voetnoot een toelichting, bij de laatste zin van § 17, bij § 17 als geheel of bij sectie II als geheel?
- 1.5 Bekijk na lezing van de tekst nog eens naar de titel van sectie II (blad 89). Verklaar hoe die de lading van de tekst dekt.

Tweede tekst, Sectie V (blad 87 t/m 91)

- 2.1 Paragraaf 34 (blad 87) is zeer instructief m.b.t. Humes algemene filosofische positie. Daarom alleen al loont het de moeite deze paragraaf preciezer te bekijken. Deel de 1e alinea in in kleinere eenheden.
- 2.2 De tweede alinea van § 34 begint met het woordje *nor*. Wat zegt dat over de manier waarop deze alinea bij de vorige aansluit.?
- 2.3 Probeer uit de context van § 34 als geheel op te maken wat Hume onder *scepticisme* verstaat. Waar staat het tegenover?
- 2.4 Hoe sluit de rest van de tekst aan bij § 34?

Beantwoording

- 1.1) In §11 wijst Hume op een onderscheid op het vlak van de “perceptions of the mind” dat iedereen bekend is: het onderscheid tussen *voelen* en *denken*. Het gevoel is krachtig en levendig, terwijl de gedachte zwak en doods is in vergelijking met het gevoel. In §12 introduceert hij een deels nieuwe terminologie. De gedachten kunnen zonder bezwaar als “*ideas*” worden betiteld. In zijn gebruik van dit woord sluit Hume aan bij de gewone taal en wijkt hij af van de filosofische terminologie die Locke en Berkeley van Descartes hebben overgenomen. Het gevolg is natuurlijk wel dat voor het opgerekte technisch filosofische gebruik van het woord “idee” een andere term moet worden ingevoerd. Hume kiest daarvoor het woord *perception*. De gevoelens hebben nog geen naam. Hume wil namelijk het gevoelsleven en de zintuiglijke indrukken onder één noemer brengen. Hij kiest daarvoor de term *impressions*. In §13 formuleert Hume zijn *these* die op het genoemde onderscheid betrekking heeft. Die luidt dat alle gedachten wat hun inhoud betreft, afgezien dus van hun samenstelling en omvorming, ontleend zijn aan zintuiglijke indrukken of gevoelens. In zijn *Treatise* zegt hij dit iets duidelijker: *All simple ideas are copies of impressions*. In §14 en 15 geeft hij argumenten voor deze these. Eerst wijst Hume er op dat alle ideeën, hoe verheven en bovenzinnelijk ze ook maar mogen lijken, bij nadere ontleding terug te voeren zijn tot *impressions*. Vervolgens (§15) laat hij zien dat een defect in het ontvangen van *impressions* direct leidt tot het ontbreken van de daarvan afgeleide ideeën. Bij voorbeeld: wie blind is, heeft geen visuele impressies en daarom ook geen ideeën van kleuren. In §16 wordt een tegenvoorbeeld besproken. Stel er zijn 750 tinten blauw. Stel iemand heeft van allemaal een impressie gehad, behalve van nummer 243. Nu leggen we alle tinten blauw die hij daadwerkelijk gezien heeft op volgorde. Hij zal meteen merken dat de overgang van nr.242 naar nr. 244 groter is dan elders. Dan zal hij, zonder ooit impressie 243 gehad te hebben toch een idee van de betreffende tint blauw kunnen vormen.
- Als Hume’s these van mathematische aard was, zou dit tegenvoorbeeld voldoende zijn om die te ontcrachten. Maar Hume’s stelling dat alle ideeën zijn afgeleid van impressies, is van andere aard. Die berust op *belief*. En een empirische generalisering die daarop berust, wordt door één enkel, nogal vergezocht tegenvoorbeeld niet of nauwelijks ontcracht. Heel Hume’s filosofie ligt op een ander vlak dan het empirisme van Berkeley. Dat wordt ingegeven door quasi-mathematische inzichten in wat wel of niet mogelijk is. Hume’s empirisme is veel radicaler. Het heeft zelf het karakter van een totaal andere redeneervorm dan in de wiskunde van kracht is (zie ook §36, blad 88, rechter pagina 8^e regel van onderen).
- In §17 gaat Hume in op het filosofisch belang van zijn stelling. Die ligt vooral hierin, dat de verdenking of een filosofische term wel betekenis heeft, kan worden opgelost. Als die betekenis heeft moet er een idee te vinden zijn waar die term voor staat. En als er een idee te vinden is, moet die op impressies zijn terug te voeren.
- 1.2) In de 1^e alinea van §11 heeft Hume het alleen over zintuiglijke indrukken en de daarmee corresponderende ideeën. In de 2^e alinea betreft hij ook gevoelens zoals woede of verliefdheid in zijn beschouwing. In technische termen uitgedrukt gaat het hier om het verschil tussen *impressions of sensation* en *impressions of reflection*. In §15 komt hetzelfde onderscheid aan de orde.
- 1.3) In de eerste zin van §17 wordt met *proposition* de in §13 geformuleerde hoofdstelling

- genoemd.
- 1.4) De voetnoot aan het eind van §17 geeft een toelichting bij deze sectie als geheel en met name bij de in §13 geformuleerde stelling. Hume laat een verband zien met Locke's vage slogan *no innate ideas*. Mits je onder *ideas* gedachten verstaat en met innate bedoelt: 'met een eigen oorspronkelijke inhoud', komt Hume's these op hetzelfde neer als Locke's slogan.
 - 1.5) Hiermee is tevens de titel van deze sectie verklaard. De oorsprong van ideeën (in de gewone zin van het woord) ligt, wat hun gehalte betreft, in 'impressies'.
- 2.1) In de eerste 8 regels geeft Hume zijn algemene these aan. Aan filosofie kleeft het gevaar dat het een ideologie is, een rechtvaardiging van gevoelens die sowieso al de overhand hadden. Dan komt (vanaf "It is certain that...") een toelichting die trouwens autobiografisch van aard is: het stoïcisme dat van het gewone leven vervreemdt en dat Hume zelf in zijn jeugd in een depressie heeft gebracht. Dan komt er een uitzondering, nl. op blad 87, linker pagina, 5^e regel van onderen, waar staat "There is, however, one species of philosophy.....". Daar wordt het scepticisme genoemd en geprezen. Dan (blad 87, rechter pagina, 11^e regel van boven) staat er "It is surprising therefore,.....". Daarmee wordt het laatste deel van deze alinea ingeluid. Hume geeft aan hoe het komt dat het scepticisme zoveel weerstand oproept: men verwacht dat de filosofie een ideologie is en wordt kwaad als aan die verwachting niet wordt voldaan.
 - 2.2) Het woordje "nor" laat zien hoe Hume in deze alinea betoogt dat ook een tweede vrees t.a.v. het scepticisme ongegrond is, niet alleen de vrees dat het losbandig, blasfemisch en ongodsdienstig zou zijn is ongegrond, maar ook de vrees dat het ooit de redeneringen van het gewone leven en de daarop gebaseerde handelingen zou ondermijnen. Want de Natuur, ten aanzien waarvan Hume niet sceptisch wil zijn, zal altijd haar rechten behouden en de overhand hebben over wat voor abstracte redeneringen dan ook. Daarna volgt een *voorbeeld* om dit te illustreren (zie de woorden *for instance*). Als de filosofie laat zien, dat al het empirisch redeneren helemaal niet door het kenvermogen wordt ondersteund en dus niet rationeel van aard is, dan blijft al dat redeneren gewoon doorgaan. Het is namelijk een kwestie van natuurlijk geloof dat op gewoonte is gebaseerd. Hiermee is vraag 2.4 vanzelf beantwoord. De volgende paragrafen (35 t/m 39) handelen allemaal over Hume's beroemde analyse van het causale redeneren.
 - 2.3) Scepticisme, zo blijkt uit blad 87, rechter pagina, 4^e-6^e regel van boven, ziet af van alle speculaties die het gewone leven en de gewone praktijk te boven gaan. Zoals blijkt uit de 2^e alinea, 4^e-6^e regel, treft Hume's scepticisme niet de Natuur. Het is eerder zo, dat Hume sceptisch is t.a.v. de zelfoverschatting van de rede. Scepticisme staat tegenover vormen van filosofie die pretenderen middels abstracte redeneringen een alternatief aan te bieden en te rechtvaardigen dat van het gewone, natuurlijke leven afwijkt. In feite zijn dergelijke vormen van filosofie slechts ideologieën die inspelen op *disorderly passions* (zie blad 87, linker pagina, 2^e regel van onderen).

LEESOPDRACHT COMTE EN MILL

Algemene inleiding: ‘Romantiek’ versus ‘Verlichting’

In dit college zal eerst in algemene termen worden ingegaan op de kenmerken van de negentiende-eeuwse periode. Het belangrijkste punt is in dit verband, dat de filosofen uit dit tijdperk niet alleen anders *zijn* en *denken* dan hun ‘klassieke’ voorgangers, maar ook *denken anders te zijn en te denken*. Ze distantiëren zich welbewust van de ‘Verlichting’.

Maar wat houdt dat in? Vaak denkt men bij het woord “Verlichting” aan de dominantie van de *Rede* of misschien zelfs van het koele berekenende *Verstand*. Dan ligt het voor de hand de negentiende-eeuwse periode als ‘romantisch’ te typeren en daarbij te denken aan het primaat van het *Gevoel*.

Hoe aantrekkelijk en hardnekkig dit denkschema ook moge zijn, de geschiedenis van de Westerse wijsbegeerte past er niet in. Consequent toegepast zou het bij voorbeeld betekenen dat Hume op grond van zijn beroemde uitspraak *Reason is and ought to be the slave of the passions*, tot de negentiende eeuw gerekend moet worden en Hegel op basis van zijn niet minder beroemde uitspraak *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* tot de periode van de Verlichting!

Zie je de Verlichting vanuit het perspectief dat in de vorige colleges geschetst is, als periode waarin de filosofen proberen de godsdienstwisten te bezweren met behulp van een door de nieuwe natuurbeschouwing geïnspireerd religieus wereldbeeld, dan komt de zaak er heel anders uit te zien. Dan betekent ‘afkeer van de Verlichting’: *ontbinding van het huwelijk tussen natuurwetenschap en religie*. Waarop was dat huwelijk gebaseerd? Wat was de verbindingsschakel waardoor die twee geacht werden zo mooi bij elkaar te passen? *Strijd tegen bijgeloof*. En dat is ook precies wat volgens een filosoof als Hegel typerend is voor de ‘Verlichting’, zoals blijkt uit zijn *Phänomenologie des Geistes*, waarin een hoofdstuk voorkomt met de titel *Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben*.

Betekent dit laatste dat Hegel en zijn tijdgenoten voortaan kritiekloos willen filosoferen? Nee, natuurlijk niet; want alle filosofie is wezenlijk kritisch. Daar valt niet aan te tornen. Wat betekent het dan wel? Dat het kritische karakter van de filosofie in deze periode een *andere vorm* aanneemt: de vorm van een *ontwikkeling*. Typerend voor alle negentiende-eeuwse filosofen is dan ook, dat ze het verkeerde en minderwaardige niet zozeer willen verwerpen of bestrijden, maar willen *plaatsen als een stadium waar je doorheen moet om je erboven te kunnen verheffen*. Dit alles betekent ook dat de filosofen uit deze periode hun standpunt situeren in een ontwikkeling, hetzij een historische ontwikkeling van de mensheid, hetzij een ontwikkeling van niveau’s die elk individu moet doorlopen om tot ‘verlichting’ of ‘verlossing’ te komen, hetzij een combinatie van deze twee.

Dat deze kenmerken bij Comte zijn terug te vinden, behoeft geen betoog. De tekst van Mill vraagt in dit verband echter om enige toelichting. Wat heeft zijn ‘utilitarisme’ met dit alles te maken? Het antwoord op deze vraag kan gevonden worden door terug te gaan naar Jeremy Bentham (1748-1832), de aartsvader van het utilitarisme en tevens de leermeester van James Mill, de vader van John Stuart Mill. Bentham bekritiseerde het bestaande strafrecht in het toenmalige, laat achttiende-eeuwse Engeland. Hij keerde zich tegen de destijds heersende opvatting dat straf een in zich goede daad kan zijn, een gerechtvaardigd, door God gesanctioneerd antwoord op een slechte daad. Bentham stelt daar tegenover dat elke straf,

omdat die onvermijdelijk aan de bestrafte leed berokkent, op zichzelf genomen slecht is en daarom alleen en uitsluitend goed kan zijn vanwege het eventuele *nut*. Het goede doel dat men ermee hoopt te bereiken, bevordering van het algemeen welzijn, vermindering van criminaliteit en ontwikkeling van misdadigers tot mensen die vatbaar zijn voor reclassering, dient maatgevend te zijn. De voordelen daarvan dienen op te wegen tegen het nadeel van gewelddadige vrijheidsberoving.

Ook hier zien we dus de typisch negentiende-eeuwse grondidee naar voren komen van het *noodzakelijk kwaad*. De negatie van het positieve dient geaccepteerd te worden omdat en voor zover die nodig is om een grotere positieve waarde te bereiken. *Dat* is typerend voor het ‘romantische’ élan van deze periode.

Vragen over de tekst van Comte (blad 92 t/m 111)

1. Comte schrijft als een echte schoolmeester. Het moet dus makkelijk zijn de tekst in te delen, doe dat.
- * 2. De wet van de drie stadia (voor het eerst gepresenteerd bovenaan blad 95) roept een vraag op die door Comte zelf niet uitdrukkelijk wordt beantwoord: In welk stadium hoort de ontdekking van deze wet thuis? Hij zou ongetwijfeld antwoorden: in het derde stadium.
Is dit antwoord bevredigend? Welke consequenties heeft het voor de algemene teneur van Comtes filosofie?
3. Comte zegt in deze tekst niets over Hume.
Toch ligt het voor de hand zijn standpunt met dat van Hume te vergelijken. Noem, gebruik makend van de alinea beginnend halverwege blad 96 minstens één punt van overeenkomst en één punt van verschil.
4. Wat Comte op blad 100 zegt doet in bepaalde opzichten nogal denken aan Descartes. Waarom? Zie je ook verschil?
5. Bovenaan blad 107 (Franse tekst regel 5-6, Engelse vertaling regel 5) worden drie factoren genoemd die volgens Comte hetzelfde doel dienen. Welk doel?
Licht het één en ander toe aan de hand van voorbeelden.

Beantwoording

- 1) De eerste twee alinea's (in het Franse origineel) hebben een inleidend karakter. Comte staat stil bij de algemene moeilijkheden die aan een inleiding kleven. Hij zal vooral de overwegingen schetsen waaruit zijn nieuwe cursus in de positieve filosofie is voortgekomen. Op die manier zal het doel en de geest van die cursus (1^e alinea) duidelijk worden.

- A) Vervolgens (in de Engelse vertaling bij de 4^e alinea, die begint met de woorden “In order to explain adequately...”) gaat Comte in op de ontwikkelingsgang van de menselijke intelligentie. Die is volgens hem op alle mogelijke gebieden van dezelfde aard. Comte schetst zijn *wet van de drie stadia*: het theologische, metafysische en positieve stadium. Onder aan blad 96 begint hij deze wet te *onderbouwen*. Die blijkt uit de wetenschapsgeschiedenis, uit de ontwikkeling van elk individu en uit algemene systematische overwegingen. In het vervolg wordt vooral aan het laatste aandacht besteed.
- B) Dan begint op blad 103, 2^e alinea (“Now that we have established.....”) het tweede deel van de tekst. Dat is gewijd aan een bepaling van de *eigen aard van de positieve filosofie*. Die bestaat in het systematisch afzien van de vraag naar de innerlijke natuur van de betreffende verschijnselen.
- C) In de tweede alinea op bad 106 (“Now that the spirit of positive philosophy has been defined....”) begint het derde deel. Dat gaat in op de onveranderlijke *volgorde* waarin de genoemde ontwikkeling verschillende terreinen doorloopt. Hoe algemener, eenvoudiger en onafhankelijker een bepaald onderzoeksterrein is, hoe eerder daar de ontwikkeling naar het positieve stadium zal plaatsvinden. Het gevolg is dat *mens en maatschappij het allerlaatst* aan bod zullen komen.
- 2) Had de wet van de drie stadia zich op alle terreinen doorgezet, dan zou de positieve *filosofie* overbodig zijn.
 - 3) Hume is evenals Comte, geïnspireerd door Newton. De vraag naar het diepere wezen van de dingen wil hij buiten beschouwing laten (zie b.v. blad 90, §38, 2^e alinea). Anderzijds wordt door Hume uiteindelijk alles toegeschreven aan de Natuur. En dat is volgens Comte (zie blad 96, Engelse vertaling, 6^e regel van onderen) nu juist typerend voor het metafysische stadium.
 - 4) In het theologische stadium, aldus Comte, wordt alle aandacht en energie besteed aan onoplosbare problemen, terwijl de werkelijk oplosbare problemen worden geacht nauwelijks een serieuze beschouwing waard te zijn. Dat doet aan Descartes denken. De kenorde wordt niet in acht genomen. We beginnen met wat ons het meest interessant lijkt en niet met wat het makkelijkst te kennen is. Er is echter een tweeledig verschil. Comte meent als positivist dat moeilijke problemen geheel en al *opgegeven* dienen te worden, terwijl Descartes de moeilijke zaken alleen maar wil *uitstellen*. En in de tweede plaats meent Descartes dat een afwijking van de juiste kenorde *geen enkele zin* heeft. Comte meent als negentiende-eeuwer dat die afwijking *nodig* is.
 - 5) Het doel dat de genoemde drie factoren dienen, is volgens Comte: de ontwikkeling naar het positieve stadium bevorderen. Op het terrein van de astronomie zou deze ontwikkeling het gemakkelijkst en daarom ook het eerst plaatsvinden. Want het astronomische wereldbeeld is het meest algemeen. Het ziet uiteindelijk af van alle bijzonderheden die het aardse leven bepalen. Het is het allereenvoudigst omdat het van allerlei complicaties, zoals het verschil tussen levenloos en levend, tussen planten en dieren en tussen dieren en mensen afziet. En al die verschillen vooronderstellen de astronomische orde. Die is dus onafhankelijk van alle overige gebieden.

Vragen over de tekst van J. Stuart Mill (blad 112-113)

1. Tracht uit de eerste alinea van de tekst van J. Stuart Mill (blad 112) op te maken tegen wat voor soort objecties hij zich verdedigt. Geef op grond hiervan de polemische strekking aan van Mills “utilitarisme”.
2. In de laatste alinea op blad 113 (7e regel) noemt Mill Jezus van Nazareth. Leg uit waarom dat nogal uitdagend is.
3. Deze laatste alinea bestaat uit drie delen. Waar begint en waar eindigt het tweede deel? Verklaar vooral dat stuk van de tekst.

Beantwoording richtvragen Mill

- 1) Mill richt zich tegen de opponenten van het utilitarisme. Die vinden het platvloers en benadrukken dat er een heleboel zaken zijn die veel *hogere* staan dan het individuele geluk. En om die hogere zaken, zoals opoffering en plicht gaat het nu juist in de ethiek. De strekking van Mills betoog is, dat het utilitarisme al deze ‘hogere’ zaken, voorzover ze zin hebben, insluit.
- 2) Het is nogal uitdagend dat Mill Jezus van Nazareth noemt, omdat die figuur in de gedachtewereld van zijn opponenten een andere plaats inneemt. Voor de aanhangers van het gevestigde Christendom is de gulden regel van Jezus slechts een banaal begin. De ware religie betreft de bovennatuurlijke en ondoorgrondelijke rol die Jezus voor de gelovigen geacht wordt te vervullen. Hij is God als Zoon, die aan het kruis gestorven is om onze zonden weg te nemen etc. Mill concentreert zich slechts op de menselijke kant van de door Jezus verkondigde en geleefde leer, niet op alle theologische speculaties *over* hem.
- 3) Het tweede deel van de laatste alinea begint bij de 10^e regel (“As the means of making....”) en loopt tot aan de 8^e regel van onderen (“If the impugnors of the”). In dit deel van de tekst benadrukt Mill dat het ideaal van de gulden regel alleen benaderd kan worden wanneer middels instituties en onderwijs iedereen ervan doordrongen raakt dat het eigen geluk niet zonder het geluk van allen bereikt kan worden.
Als je deze gedachte doortrekt, volgt daar eigenlijk uit dat het door de egoïst nagestreefde geluk een illusie is. Strikt genomen kan er dan van een echt offer geen sprake meer zijn. Het goede en het gelukkige leven zouden één zijn.

LEESOPDRACHT KANT

Kant in kort bestek

Doorgaans wordt Kant als vertegenwoordiger van de Verlichting gezien. Daar zijn ook een heleboel goede redenen voor. Maar er zijn ook goede redenen hem te zien als *de Descartes van een nieuw tijdperk*. Dat gezichtspunt zal in het volgende als leidraad worden genomen. Kant zelf ziet de Verlichting als het tijdperk van de *kritiek*. Uit de tekst die in de tekstenbundel is opgenomen, blijkt onomstotelijk, dat Kant aan het kritische karakter van de filosofie een *nieuwe vorm* wil geven (vgl. de toelichting bij de vorige leesopdracht over Comte en Mill): de vorm van een *zelfkritiek*.

Het woord “zelf” slaat in dit verband niet zozeer op het menselijk individu dat kritiek uitoefent, maar eerder op de *discipline* van waaruit of het *vermogen* waarmee de kritiek wordt uitgeoefend. Kant roept de filosofen op zich te bezinnen op de vraag: Hoe is het met onze discipline in feite gesteld en waartoe is ze in staat? De titel van zijn hoofdwerk, *Kritik der reinen Vernunft*, dient zo verstaan te worden dat de zuivere Rede zowel subject als object is van kritisch onderzoek.

Evenals Descartes wil Kant een nieuw, methodisch verantwoord begin maken. Maar de toonzetting van zijn onderneming is heel anders. Voor Descartes spreekt het vanzelf dat filosofie en wetenschap, metafysica en fysica één geheel vormen en door één en dezelfde methode gedragen dienen te worden. Hij wil de kritiek die Galilei op de natuurfilosofie van Aristoteles had uitgeoefend, uitbreiden tot een kritiek op het aristotelisme in het algemeen. Descartes' methode is deels aan het Aristotelisme zelf ontleend, namelijk wat zijn overtuiging betreft dat de *kenorde* van essentieel belang is, deels aan de wiskunde, namelijk voorzover hij meent dat het *moeilijk* is met datgene te beginnen wat het makkelijkst te kennen is.

Kant opereert anderhalve eeuw later. De situatie is dan wezenlijk anders. Het conflict met de Aristotelische natuurbeschouwing hoeft niet meer uitgevochten te worden. Vooral dankzij Newton heeft de moderne experimentele benaderingswijze haar superioriteit glansrijk bewezen. De fysica is tot een volwaardige wetenschap uitgegroeid. Newton's opvolgers, zoals Laplace en Lagrange, bleken in staat te zijn op de resultaten van hun voorganger voort te bouwen. Maar hoe zit het met de filosofie? Descartes geloofde er heilig in dat de fysica alleen dan het rechte spoor van een strenge wetenschap zou kunnen vinden als ze wordt onderbouwd door een metafysica die minstens zo streng en wetenschappelijk van aard is. De geschiedenis, aldus Kant, heeft aangetoond dat dit geloof een illusie is. De fysica is volwassen geworden terwijl de filosofie nog steeds in haar kinderschoenen staat. Descartes' metafysica heeft niet de algemene erkenning kunnen vinden waarop hij hoopte. Spinoza en Leibniz zijn er evenmin in geslaagd op dat terrein iets onaanvechtbaars naar voren te brengen.

Hoe komt dat? Wat kan worden opgemaakt uit het historische feit dat de fysica zich als zelfstandige wetenschap van de filosofie heeft losgemaakt? Volgt daaruit, zoals Comte meent, dat de metafysica niets meer en niets anders is dan een primitief voorstadium van de wetenschappen? Nee, een dergelijke opvatting kan volgens Kant niet kritiekloos worden geaccepteerd. Vooralsnog kan uit de ontwikkeling die sinds het heroïsche optreden van Descartes heeft plaatsgevonden, alleen het volgende geconcludeerd worden: Als de metafysica ooit in staat mocht blijken de vorm van een echte wetenschap aan te nemen, dan zal ze haar *eigen* weg moeten vinden en haar *eigen methode* moeten ontwikkelen. Of dat laatste mogelijk is, valt nog te bezien. Uit het feit dat het na meer dan 2000 jaar ploeteren nog steeds niet gelukt is, kan niet bij voorbaat worden geconcludeerd dat het onmogelijk is. Per slot van rekening heeft het de fysica ook meer dan 2000 jaar gekost het rechte spoor te

vinden. Kennelijk was het moeilijk maar niet onmogelijk. Wie weet is het voor de filosofie nóg moeilijker en bijgevolg ook nog tijdrovender om volwassen te worden!

De droom van Descartes, het ideaal van een wetenschappelijke filosofie, kan dus niet zonder meer op basis van de historische ontwikkeling sindsdien als een illusie ter zijde worden geschoven, maar het *methodisch monisme* waarmee die droom bij hem verbonden was, wel! Achteraf kan geconstateerd worden dat Descartes niet in staat was recht te doen aan de *eigen methode* van de fysica. Want die is, zoals Galilei en Newton veel duidelijker hebben gezien, minstens ten dele *experimenteel* van aard. Het typisch Cartesiaanse ideaal van een puur wiskundige fysica is niet levensvatbaar gebleken en doet bovendien geen recht aan het *eigen* karakter van de wiskunde. Descartes suggereert dat wiskunde en fysica beide te doen hebben met de ontleding en explicatie van het begrip *uitgebreidheid*. Op die manier, aldus Kant, scheert Descartes beide disciplines over één kam met de *logica*. Want dat is in feite de enige discipline die met *begripsanalyse* te doen heeft. De wiskunde is op een andere leest geschoeid. Hoe bewijs ik dat de som van de hoeken van een driehoek gelijk is aan twee rechte hoeken? Niet, zoals Descartes ons wil doen geloven, door het begrip ‘driehoek’ te analyseren en vast te stellen dat het begrip ‘hoeken hebbende die samen gelijk zijn aan twee rechte hoeken’ daarin ligt opgesloten. Hoe dan wel? Door, steunend op *ruimtelijke aanschouwing* in de voorstelling of op papier een hulplijn te *construeren* die laat zien waarom het zo moet zijn.

Deze overwegingen zijn voldoende om het grondplan van Kants uiteenzetting begrijpelijk te maken. Zijn centrale vraag is, of en zo ja hoe metafysica als wetenschap mogelijk is. Teneinde die vraag op een verantwoorde manier te kunnen benaderen, richt Kant eerst zijn aandacht op de drie disciplines die zich als volwaardige wetenschappen van de filosofie hebben losgemaakt. En dat zijn tevens de drie disciplines die volgens hem door Descartes ten onrechte in methodisch opzicht met elkaar én met de filosofie verward zijn: logica, wiskunde en fysica.

De volgorde waarin ze ter sprake worden gebracht, stemt geheel en al overeen met de moeite die het de betreffende disciplines volgens Kant heeft gekost, de vorm van een echte wetenschap aan te nemen. Eerst de logica, dan de wiskunde en tenslotte de fysica. Kant laat na op te merken dat deze ordening slechts ten dele met de historische opeenvolging overeenstemt. Want hij laat de wiskunde met Thales beginnen en de logica met Aristoteles. Bij nader inzien blijkt deze onregelmatigheid echter minder ernstig te zijn dan het lijkt. De logica neemt namelijk volgens Kant een uitzonderingspositie in. Hij ziet haar als proto-wetenschap als een puur begripsmatige, zuiver formele discipline die aan het proces van eigenlijke kennisverwerving vooraf dient te gaan. Dit ‘voorafgaan’ moet echter niet historisch of genetisch begrepen worden, maar *systematisch*. Het bestaan van een discipline die door alle mogelijke echte wetenschappen voorondersteld wordt, kon pas ontdekt worden nadat er minstens één discipline tot echte wetenschap was uitgegroeid. En zo is het in feite ook gegaan: aandacht voor verschillende redeneervormen ontstond als reflectie op de eerder ontdekte mogelijkheid betreffende geometrische vormen überhaupt iets te kunnen bewijzen. Logische vormen kunnen niet ontdekt en bestudeerd worden tenzij ze eerst door wetenschappelijk materiaal gevuld zijn. Dat de logica een uitzonderingspositie inneemt, blijkt ook uit het feit, dat daar volgens Kant vooruitgang noch nodig noch mogelijk is. Aristoteles, de grondlegger van deze discipline, heeft haar in één klap een definitieve vorm gegeven. Met alle overige disciplines is het anders gesteld. Die kunnen alleen de vorm van een wetenschap aannemen, wanneer ze eerst tastenderwijs op een primitieve en onwetenschappelijke manier zijn uitgeoefend. De overgang is niet, zoals Comte het ziet, een natuurlijk, geleidelijk proces

dat via een tussenstadium verloopt, maar een breuk die te danken is aan een plotselinge verlichting, een *Revolution der Denkart*.

Van welke aard was deze ommekeer in het geval van de wiskunde en de fysica.? Ondanks het feit dat die twee, zoals hierboven uiteengezet, volgens Kant in methodisch opzicht radicaal van elkaar verschillen, valt er toch een *analogie* te bespeuren. In beide gevallen wordt de overgang van het voorwetenschappelijke naar het wetenschappelijke stadium gemarkeerd door de tegenstelling tussen *heteronomie* en *autonomie*. En dat is achteraf bezien ook niet zo verwonderlijk. Want hoe zou iets anders tot een autonome wetenschap kunnen uitgroeien dan op basis van het beginsel van de autonomie?

Kant meent van dit inzicht gebruik te kunnen maken om te peilen in hoeverre de droom van Descartes, de droom van een streng wetenschappelijke metafysica, in vervulling kan gaan. Hij werpt zich op als de Copernicus van de metafysica door erop te wijzen dat tot nu toe de menselijke kennis steeds als vanzelfsprekend is opgevat volgens het heteronomiemodel: de kennis richt zich naar het object. Uitgaande van deze vooronderstelling is de mogelijkheid van kennis die vanwege haar noodzakelijk en algemeen karakter alle feitelijke ervaring overstijgt, niet te begrijpen. Want hoe zou door ervaring ooit iets tot ons door kunnen dringen dat de ervaring te boven gaat? Welnu, niet alleen de wiskunde en ten dele ook de fysica, maar vooral ook de filosofie maakt aanspraak op dergelijke kennis. Laten we het daarom, aldus Kant, eens anders proberen door aan te nemen dat het object van onze kennis zich naar ons kenvermogen richt. Gezien vanuit dit autonomiemodel wordt dan vanzelf begrijpelijk hoe wiskundige kennis mogelijk is. Het mathematisch a priori komt niet tot ons maar uit ons; het is (wat de meetkunde betreft) verankerd in de aanschouwingsvorm van de ruimte. Voor dat deel van de fysica dat voorafgaat aan de empirie, het inzicht dat alles in de natuur hoe dan ook volgens vaste wetmatigheden gedetermineerd is en dat experimenten herhaalbaar zijn, geldt *mutatis mutandis* hetzelfde. De vorm van de wetmatigheid komt niet tot ons via ervaring, maar komt uit ons verstand voort.

Kant attendeert ons dus op een autonomie die volgens hem in het menselijk kennen verstopt zit. Hoe komt het dat die doorgaans onopgemerkt blijft? Kant zou deze vraag denk ik beantwoorden door naar voren te brengen dat deze autonomie gemakkelijk verward kan worden met de heteronomie waarmee ze gepaard gaat. Het menselijk kennen heeft een spontaan, eenheidstichtend karakter omdat het op zintuiglijke aanschouwing gebaseerd is. Wat dit betreft ontpopt Kant zich als Aristotelicus die rationalisme en empirisme met elkaar hoopt te verzoenen. Intellectuele aanschouwing waarop de rationalisten zich beroepen, is voor ons niet weggelegd. Onze aanschouwing is zintuiglijk van aard. We kennen de dingen alleen van buitenaf, alleen zoals ze aan ons verschijnen, niet van binnen uit, niet zoals ze in zich zijn. De grondbegrippen waarin en waarmee we de werkelijkheid begrijpen hebben weliswaar een alomvattende “transcendentale” strekking. Ze zijn eigen aan alle redelijke wezens, maar die geven slechts aanleiding tot *kennis* voorzover ze worden toegepast op wat in ruimte en tijd verschijnt. Ruimte en tijd lijken zijnsvormen te zijn, maar zijn in werkelijkheid de twee aanschouwingsvormen waarmee *wij* nu eenmaal behept zijn. Voor andere redelijke en zintuiglijke wezens verschijnt de werkelijkheid wellicht in andere, ons onbekende aanschouwingsvormen.

Uit dit alles lijkt te volgen dat metafysica, die volgens Kants eigen zeggen juit niet te doen heeft met dingen die in ruimte en tijd verschijnen, nooit en te nimmer de vorm van een echte wetenschap kan aannemen. Deze vernietigende conclusie dient echter in drieërlei opzicht nader genuanceerd te worden:

- a) Wetenschap wordt in Kants optiek gekenmerkt door zekerheid, evidentie en bewijsbaarheid. Wetenschappelijke kennis moet op één of andere manier aantoonbaar

zijn. Maar daaruit volgt niet dat alles wat wetenschappelijk benaderd kan worden, ook kenbaar hoeft te zijn. De apriorische grondbeginselen waarop natuurwetenschappelijke kennis berust, kunnen niet op natuurwetenschappelijke wijze onderzocht worden. Ze verschijnen niet in ruimte en tijd en zijn dus ook niet aanschouwelijk gegeven. Desondanks, aldus Kant, kunnen ze op een andere, typisch filosofische, maar daarom niet minder wetenschappelijke manier aangetoond worden. Dat gebeurt middels een *transcendentale reflectie*, d.w.z. middels een onderzoek naar wat *moet* gelden, gegeven het feit dat fysica als wetenschap mogelijk is. Dit onderdeel van de filosofie noemt Kant *Metaphysik der Natur*.

- b) Kenkritiek is niet noodzakelijk beperkt tot de mogelijkheidsgronden van wetenschappelijke kennis. De filosofie is volgens Kant ook in staat haar eigen grenzen aan te tonen. Dat gebeurt in het onderdeel van de *Kritik der reinen Vernunft* dat de naam *Dialektik* draagt. Daar tracht Kant dwingend te bewijzen dat er op het gebied van de grote metafysische vragen, zoals “Bestaat God?”, “Heeft de wereld een begin in de tijd?” of “Bestaat er zoiets als een vrije, onveroorzaakte oorzaak?”, niets definitief aangetoond kan worden omdat these en antithese met evenveel bewijskracht naar voren gebracht kunnen worden.
- c) Niet alle kennis is theoretisch van aard. We bezitten niet alleen kennis van wat *is*, maar ook van wat *behoort* te zijn. Dat laatste noemt Kant praktische kennis. Een groot deel daarvan berust op ervaring en traditie, maar *ethische* kennis niet. Want op dat gebied kan geen enkel voorbeeld, zelfs niet het voorbeeld van Jezus van Nazareth, als richtsnoer dienen, tenzij het afgemeten wordt aan een norm die alle feitelijke voorbeelden te boven gaat. Kant ziet die absolute norm als een *plicht* waaraan zonder enige bijbedoeling, louter en alleen omwille van de plicht gehoor gegeven behoort te worden. Welnu, de praktische filosofie dient de mogelijkheidsgrond van dit ethische oergegeven bloot te leggen. Die bestaat in de *vrijheid* die aan ons als *metafysische* wezens toekomt. Aldus komen we tot een wetenschappelijk aantoonbare zekerheid die de *Dinge an sich* betreft ondanks het feit dat we er geen *kennis* van kunnen hebben.

Richtvragen (maak gebruik van de analytische vertaling van Ad Vennix)

1. Voorzie elke alinea van een voorlopige titel die de kern ervan weergeeft. Let daarbij vooral op wat Kant in elke alinea *doet*.

Bekijk de tekst nog eens opnieuw, rekening houdend met de volgende vragen.

2. Wat is de functie van de 1e alinea m.b.t. de tekst als geheel?
Wat voegt het laatste deel van de 1e alinea (in de Duitse tekst de laatste 5 regels, vanaf “und es ist schon ein Verdienst”, in de vertaling de laatste 5 regels), toe aan het voorafgaande?
3. Wat bedoelt Kant in de 1e zin van alinea 2 met “een stap terug doen”?
In alinea 4 wordt een onderscheid gemaakt tussen “theoretische” en “praktische kennis”. Waar in het vervolg van de tekst komt dit onderscheid opnieuw aan de orde?

4. Wat houdt de economische beeldspraak aan het slot van alinea 4 precies in? Wat wordt met wat vergeleken?
5. Wat heeft de vergelijking van metafysica met astronomie in alinea 11 te betekenen? Wat wordt met wat vergeleken? Maak gebruik van de informatie die in het eerste college over Copernicus is verschaft.
6. In de 1e zin van alinea 12 spreekt Kant over het “*eerste* deel van de metafysica”, in het vervolg (vertaling p. 12, 3e blokje) ook over het “*tweede* deel van de metafysica”. Tracht uit de context op te maken wat Kant met deze indeling bedoelt. Wat is het belang van deze onderscheiding voor de positie die hij inneemt?
7. Let op signaalwoorden en deel op grond daarvan alinea 12 in, zodat de structuur van de daar uiteengezette gedachtegang zichtbaar wordt.
8. Doe hetzelfde met alinea 14 (de allerlangste).
9. In alinea 14 komt de polemische strekking van Kants positie het duidelijkst naar voren. Probeer aan de hand van deze alinea duidelijk te maken wat zijn inzet is en waartegen hij zich keert.

Beantwoording

- 1) De tekst is als volgt opgebouwd:

Alinea 1) Het criterium waaraan herkend kan worden of een discipline de zekere gang van een wetenschap gevonden heeft.

Alinea 2) Toepassing van deze vraag op de *logica*. Die is sinds haar ontdekking door Aristoteles volkomen in orde en afgerond.

Alinea 3) Diagnose van dit succes. In de *logica* heeft ons verstand het alleen met zichzelf en z'n eigen vorm te doen. De *logica* is analytisch en gaat aan de eigenlijke kennisverwerving vooraf.

Alinea 4) Invoering van twee onderscheidingen die op het post-logische, synthetische terrein van toepassing zijn: theoretisch versus praktisch en a priori versus a posteriori.

Alinea 5) Situering van de twee hierna te bespreken disciplines die zich van de filosofie hebben losgemaakt, te weten de wiskunde en de fysica, met behulp van de in alinea 4 geïntroduceerde distincties. Beide zijn theoretisch van aard. De wiskunde is geheel en al a priori, de fysica slechts ten dele.

Alinea 6) Bespreking van de *wiskunde*. Die heeft dankzij een *Revolution der Denkart* de zekere gang van een wetenschap gevonden.

Alinea 7) Overgang van de wiskunde naar de *fysica* die het een stuk moeilijker heeft gehad omdat ook de empirie een rol heeft gespeeld. Kant zal zich in de volgende alinea tot het laatste beperken.

Alinea 8) Bespreking van de experimentele methode in de fysica. Ook hier een *Revolution der Denkart*.

Alinea 9) Dan eindelijk de filosofie of *metafysica*. Die heeft de zekere gang van een wetenschap nog niet gevonden. Alle hierna volgende alinea's hebben op de metafysica betrekking.

Alinea 10) Hoe komt het dat de metafysica nog geen wetenschappelijke vorm heeft aangenomen? Is het in zich onmogelijk of slechts een voorbijgaande historische toestand? Het laatste.

Alinea 11) Kant's oplossing: zijn Copernicaanse wending als *Revolution der Denkart* op het gebied van de metafysica.

Alinea 12) Hoe kan deze oplossing, die op het eerste gezicht nogal willekeurig lijkt, *gerechtvaardigd* worden? Zie het gedachte-experiment dat in Kant's *Dialektik* wordt uitgevoerd.

Alinea 13) Kant's zelfkritische metafysica wordt gekenmerkt door volledigheid. Wat volgens die metafysica onderzocht kan worden, wordt ook daadwerkelijk onderzocht. Deze volledigheid blijkt vooral uit de zogenaamde transcendentale deductie van de twaalf categorieën.

Alinea 14) De kritiek van de zuivere rede lijkt puur negatief, maar heeft voor de *praktische* filosofie een *positieve* betekenis. De ethiek en de op ethiek gebaseerde religie krijgen meer ruimte.

Alinea 15) Het ogenschijnlijk puur negatieve karakter van Kant's kritische filosofie treft in feite alleen het monopolie van de dogmatische, rationalistische en onkritische *school* metafysica, niet het algemeen menselijk belang.

Alinea 16) Het *grondige*, typisch Duitse karakter van die school metafysica blijft echter in Kant's kritische filosofie behouden.

- 2) De eerste alinea geeft het kader aan voor de tekst als geheel. Kant onderzoekt eerst drie disciplines die de vorm van een echte wetenschap hebben aangenomen, logica, wiskunde en fysica, en pas daarna de filosofie die nog niet zo ver is maar wel naar analogie van de *Revolution der Denkart* die bij de overige disciplines tot succes heeft geleid, op het goede spoor gezet kan worden. In de laatste 5 regels van deze alinea zegt Kant: aan de verdienste de juiste weg te vinden wordt geen afbreuk gedaan als een heleboel wat aanvankelijk binnen het bestek van die discipline leek te vallen, in het wetenschappelijke stadium buiten beschouwing gelaten moet worden. Hierbij denkt Kant natuurlijk aan de rol die hij zichzelf in de filosofie toebedeelt. In het voor-kritische stadium legde de metafysica zich geen enkele beperking op. In het kritische, wetenschappelijke stadium worden een heleboel vragen, of God bestaat, of de ziel onsterfelijk is en dergelijke, terzijde geschoven omdat ze niet vatbaar zijn voor een wetenschappelijke behandeling.

- 3) Het onderscheid tussen theoretische en praktische kennis komt in de alinea's 12 en 14 opnieuw aan bod.
- 4) De inkomsten worden vergeleken met het a priori'sche deel van de kennis, de uitgaven met het a posteriori'sche deel. De inkomsten moeten de uitgaven kunnen dragen en dienen los van de uitgaven vastgesteld te worden. Verantwoorde uitgaven zijn niet mogelijk zonder inkomsten, terwijl inkomsten in principe zonder uitgaven kunnen. Net zo: kennis a posteriori is niet mogelijk zonder kennis a priori, maar wel andersom. Het a priori'sche deel van de kennis (zowel theoretische als praktische) dient los van het a posteriori'sche deel uiteengezet te worden.
- 5) In het conflict tussen Copernicus en Ptolemaeus spelen twee basisverschijnselen een rol: A) De dagelijkse schijnbare rotatie van alle hemellichamen om ons heen (van Oost naar West) en B) De veel langzamere extra beweging (van West naar Oost) die de afzonderlijke 'planeten' (niet-vaste sterren) laten zien. Hierbij speelt de jaarlijkse beweging van de zon door de tekens van de Dierenriem een belangrijke rol. – Ptolemaeus laat de aarde in het centrum rusten en beschouwt A) en B) beide als werkelijke bewegingen. Copernicus verklaart A) door aan de aarde een dagelijkse rotatie toe te kennen. En hij verklaart de jaarlijkse beweging van de zon (die deel uitmaakt van B)) door aan te nemen dat de aarde in één jaar om de zon heen draait, terwijl de zon in het centrum rust. – Gezien vanuit Copernicus is B) veel belangrijker dan A). Want het meest ingrijpende kwalitatieve verschil tussen beide wereldbeelden is nu juist dat door hem de zon en de aarde verwisseld worden. Een heliocentrisch systeem komt dan in de plaats van het voormalige geocentrische model. Het gevolg is dat alles hemels wordt. – Kant besteedt aan dat laatste geen enkele aandacht. Hij concentreert zich alleen en uitsluitend op A), d.w.z. op de schijnbare dagelijkse rotatie van alle hemellichamen die door Copernicus wordt verklaard door aan de aarde een tegengestelde rotatie (van West naar Oost) toe te schrijven. En dergelijke rotatie kan, zoals bij voorbeeld bij Cicero gebeurt, worden aangenomen terwijl het geocentrische wereldbeeld in wezen onaangetast blijft. – Kant vergelijkt de schijnbare dagelijkse rotatie van alle hemellichamen met het gegeven dat wij over kennis a priori beschikken. Verder vergelijkt hij de aarde met ons kenvermogen en zichzelf met Copernicus. Zoals Copernicus de dagelijkse rotatie van alle hemellichamen heeft verklaard door aan te nemen dat de aarde dagelijks om haar as draait, zo verklaart Kant het feit dat wij over kennis a priori beschikken, door aan te nemen dat het apriori geldende de weerspiegeling is van vormen die typerend zijn voor het menselijk kenvermogen. – Dit geldt met name voor ruimte en tijd die door Kant worden opgevat als quasi-objectieve weerspiegelingen van onze aanschouwingsvormen. Bevonden wij ons niet op aarde, maar bij voorbeeld op een andere planeet, dan zou van die vierentwintig uur durende draaiing om die zogenaamde hemelpolen helemaal niets meer te merken zijn. Net zo: bevonden wij ons in de huid van andersoortige wezens, dan zou de werkelijkheid niet meer in ruimte en tijd verschijnen, maar in andere aanschouwingsvormen die wij niet kennen.
- 6) Met "het eerste deel van de metafysica" bedoelt Kant de *Metaphysik der Natur* die zich bezig houdt met de a priori'sche beginselen van de natuurwetenschap (zie kort bestek). Met "het tweede deel van de metafysica" bedoelt Kant de discipline die zich met het bovenzinnelijke bezig houdt: God, de onsterfelijkheid van de ziel e.d. Dit

onderscheid is van belang voor de positie die Kant inneemt. Het eerste deel van de metafysica is volgens hem als theoretische wetenschap mogelijk, het tweede deel niet.

- 7) Kant begint alinea 12 met de zojuist genoemde stelling dat het eerste deel van de metafysica als wetenschap mogelijk is. Dan volgt een stukje tekst dat door het woordje “want” (*denn*) wordt ingeluid. Daar geeft Kant dus de reden aan waarom dat zo is. Daarna komt een “maar” (*aber*): de reden waarom het eerste deel van de metafysica wel de vorm van een wetenschap kan aannemen, is tevens een reden waarom dat voor het tweede deel van de metafysica onmogelijk is. Dan volgt er opnieuw een “maar”. Dit tweede “maar” geeft een nadere kwalificatie van het eerste. Daar zit de kern van de structuur van deze alinea. Dat het tweede deel van de metafysica als wetenschap niet mogelijk is, kan zelf wetenschappelijk worden aangetoond. In het daarna volgende stuk tekst wordt aangegeven waarom dat zo is.
- 8) Alinea 14 begint met een voor de hand liggende vraag van de lezer. “Maar wat is eigenlijk het nut van al dat kritische gedoe? Wat hoop jij, Kant, hiermee het nageslacht na te laten? Op het eerste gezicht lijkt dit alles alleen maar een destructieve werking te hebben.” Dan komt Kant zelf: “Dieser (Nutzen) wird alsbald *positiv* ...” Waarom? Omdat, zoals in vraag 1 al aan de orde is gekomen, de inperking van de theoretische rede een *verruiming van de praktische rede* tot gevolg heeft. Dat is het thema waar deze alinea om draait.- Er volgt eerst een nadere uitleg van dit positieve nut. “Daher ist eine Kritik...” Deze nadere uitleg wordt besloten met het stukje tekst dat met “Niettemin” (*Gleichwohl*) begint. Weliswaar is volgens Kant alle theoretische kennis beperkt tot de dingen zoals ze aan ons verschijnen, niettemin zijn we wel degelijk in staat de dingen zoals ze in zich zijn te *denken*.- Dan komt Kant met een voorbeeld dat bijzonder instructief is en ook als inleiding tot zijn filosofie zou kunnen dienen. In de natuur heerst determinisme. De moraal heeft geen zin zonder menselijke vrijheid. Voor die vrijheid is geen plaats zolang het onderscheid tussen *Erscheinungen* en *Dinge an sich* niet gemaakt wordt. Zodra op basis van Kant’s Copernicaanse wending dit onderscheid wel wordt erkend, kunnen we zeggen; het determinisme betreft de dingen zoals ze aan ons verschijnen, onze vrijheid betreft onszelf als *Ding an sich*. Na de bespreking van dit voorbeeld komt Kant nogmaals in algemene bewoordingen terug op zijn toelichting van het positieve nut van zijn kritische wending.
- 9) Kant zegt hier: “Ik moest het weten opheffen om voor het geloven plaats te krijgen.” In deze zin komt tot uiting hoe en waarom hij natuurwetenschap en religie van elkaar wil scheiden. Hij beschouwt de natuurwetenschappelijke kennis als de hoogste vorm van menselijke theoretische kennis en hij situeert de religie in een sfeer die denkend en gelovend de kennis te boven gaat. Als scheidsrechter fungeert het kritische, wetenschappelijk verantwoorde *denken*.

LEESOPDRACHT HEGEL

Algemene terugblik

In de vorige leesopdracht heb ik Kant afgeschilderd als de Descartes van een nieuw tijdperk, het tijdperk dat gekenmerkt wordt door de algemeen verbreide overtuiging dat de moderne, door Copernicus en Galilei geïnitieerde natuurbeschouwing vooral dankzij Newton tot een volwassen wetenschap is uitgegroeid die de filosofie niet meer nodig heeft. Haar spectaculaire succes, zo meent men, is te danken aan de omstandigheid dat natuurwetenschappers minstens ten dele experimenteel te werk gaan. Ze beperken zich tot de vraag hoe, d.w.z. volgens welke wetmatigheden de *verschijnselen* met elkaar samenhangen. Het diepste wezen van de werkelijkheid wordt onberoerd gelaten. Newtons beroemde attractiewet laat een verband zien tussen het fenomeen dat ons als zwaarte bekend is en de beweging van de planeten om de zon. De vraag wat zwaarte eigenlijk is, wordt welbewust open gelaten.

De moderne fysica, zo luidt de diagnose, beperkt zich niet alleen tot een bepaald deel van de voor nader onderzoek vatbare werkelijkheid, maar ook tot de *buitenkant* van datgene wat ze onderzoekt. En dus is het ook geen wonder dat het filosofische project van de Verlichting, het streven steunend op de nieuwe natuurbeschouwing de godsdiensttwisten te boven te komen, tot mislukken gedoemd is. Want alle religieuze onenigheden betreffen hoe dan ook, de diepste, uiteindelijke en innerlijke, meta-fysische kern van de werkelijkheid. Wie zich daar mee bezighoudt, gaat per definitie op een *andere* manier te werk dan in de natuurwetenschap gebeurt.

Dat hebben Descartes en zijn meer of minder kritische volgelingen allemaal over het hoofd gezien. Want ze hebben allemaal, hetzij door het belang van de wiskunde, hetzij door het belang van ervaring en experiment te benadrukken, gezocht naar *de* enig zaligmakende, alomvattende methode. Die dachten ze te kunnen vinden door alles wat daaraan tegengesteld is, als *nutteloos bijgeloof* ter zijde te schuiven. Zodra de onhoudbaarheid van dit methodisch monisme is doorzien, neemt het kritische karakter van de filosofie vanzelf een andere vorm aan: de vorm van een *ontwikkeling*. Want de fysische en de metafysische benaderingswijzen kunnen onmogelijk als gelijkwaardig naast elkaar worden geplaatst. Ze dienen als *hoger* en *lager* van elkaar onderscheiden te worden.

Hoe? Dat is de vraag die het schisma tussen de twee hoofdstromingen van de negentiende-eeuwse filosofie markeert. Want er zijn twee en slechts twee diametraal aan elkaar tegengestelde antwoorden mogelijk. Of de metafysische benaderingswijze wordt als primitief, maar onontbeerlijk voorstadium gezien van de fysische, of andersom. Stel je je als filosoof bescheiden op, dan kies je voor de eerst genoemde mogelijkheid. Dan kom je terecht in het vaarwater van het positivistisch sciëntisme van Comte en zijn geestverwanten. Je erkent dan dat het theologische en metafysische stadium nodig zijn om tot de religieuze zelfonthouding te komen die typerend is voor het positieve stadium, maar je kent er geen wetenschappelijke status aan toe. Je zegt dan: er zijn twee radicaal verschillende methodes, de één *leidt tot* wetenschap, de ander *is* wetenschap. Uiteindelijk blijft er dus maar één wetenschappelijke benaderingswijze over.

Wat dat betreft is in dit perspectief de breuk met het methodisch monisme van de Verlichting minder dramatisch dan wanneer in navolging van Kant voor het tweede alternatief wordt gekozen. Want dan luidt de conclusie die uit het succes van de moderne fysica getrokken wordt, dat de filosofie haar *eigen* weg dient te zoeken, dat ze een radicaal andere, maar daarom niet minder deugdelijke of wetenschappelijke methode dient te ontwikkelen, een

alomvattende, “transcendentale” methode die het tot de buitenkant van de werkelijkheid beperkte perspectief van de fysica overstijgt.

Hegel in kort bestek

Stappen we over van Kant naar Hegel (waarbij we voor het gemak Fichte, die als tussenschakel zou kunnen dienen, buiten beschouwing laten), dan wordt de afstand tot het positivisme van Comte alleen nog maar groter. Want van de voorzichtigheid en terughoudendheid waarmee Kant over metafysica spreekt, is bij Hegel niets meer te bespeuren.

Hoe komt dat? Gezien vanuit een orthodox Kantiaans standpunt lijkt er maar één antwoord mogelijk, namelijk dat Hegel zich van Kants kritische wending niets aantrekt en botweg terugvalt in het voor-kritische stadium van de naïeve, rationalistische metafysica. Deze zienswijze doet echter totaal geen recht aan Hegels pretentie zich in een bepaald opzicht nog kritischer op te stellen dan Kant. Het springende punt is namelijk dat volgens Hegel Kant niet radicaal genoeg breekt met de door de fysica geïnspireerde denkwijze die de rationalisten en de empiristen ondanks al hun onenigheden met elkaar gemeen hadden. Wat dit betreft verhoudt Hegel zich tot Kant in dezelfde trant als Spinoza tot Descartes. Zoals Spinoza Descartes verwijt niet radicaal genoeg gebroken te hebben met de scholastieke traditie, zo verwijt Hegel Kant dat de kritische wending waarmee hij zich distantieert van de door Leibniz geïnspireerde schoolmetafysica, niet kritisch genoeg is.

Volgens Kant dient de metafysica haar eigen weg te zoeken. Daar is Hegel het hartgrondig mee eens. Maar hoe doet Kant dat? Door aan de filosofie de taak toe te kennen de mogelijkheden van bestaande wetenschappen en van een eventuele metafysica kritisch te onderzoeken. Hoe gaat hij daarbij te werk? Door met een hele serie begripsmatige *tegenstellingen* naar voren te komen: *analytisch* versus *synthetisch*, *theoretisch* versus *praktisch*, *zijn* versus *behoren*, *a-priori* versus *a posteriori*, *Erscheinung* versus *Ding an sich*, *kennen* versus *denken* en zo voort. Al deze en dergelijke tegenstellingen worden volgens hetzelfde stramien opgevat, namelijk zo dat de tegenpolen geacht worden *elkaar uit te sluiten*. Ze zouden zich buiten elkaar bevinden en over verschillende territoria verdeeld zijn. Dit denkmodel spreekt voor Kant vanzelf. Hij meent dat het “nogal logisch” is dat tegenpolen aldus opgevat dienen te worden. Daarom vindt hij het ook niet nodig deze zienswijze kritisch te onderzoeken.

Hegel denkt daar anders over. Zijn filosofie is geïnspireerd door een intuïtie die, zoals hij ook zelf volmondig erkent, al vanaf Herakleitos in de Westerse traditie een rol speelt: bij Plotinos, Cusanus, Bruno en Böhme, namelijk dat *tegenpolen als zodanig onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn*. Ze horen bij elkaar niet ondanks, maar vanwege hun aan elkaar tegengesteld-zijn.

Hoe tracht Hegel dit gezichtspunt in zijn kritiek op Kant hard te maken? Bij voorbeeld door er op te wijzen dat het nogal geforceerd is als men de grenzen van het menselijk kenvermogen denkend vast te willen stellen zonder het uit te oefenen. Dat lijkt, zo zegt Hegel, op het streven te leren zwemmen voordat je het water in gaat. Zijn opvatting luidt, dat geen enkel wezen kan weten wat de grenzen zijn van z'n weten tenzij het die grenzen overschreden heeft. Anders gezegd: voorzover er sprake is van een onoverkomelijke grens, kunnen wij er zelf niets van weten en voorzover we er weet van hebben, is die niet onoverkomelijk.

Dit punt kan ons helpen te begrijpen waarom Hegel de metafysische methode die hij voorstaat als *dialectiek* betitelt. Die term stamt uit de Aristotelische traditie en wordt daar samen met

het woord *analytica* gebruikt om de logica in twee ongelijkwaardige onderdelen op te splitsen.

In de *analytica* gaat het om redeneervormen die gebruikt worden in het kader van een *bewijs*. En een bewijs wordt dan geacht op premissen te berusten die geen bewijs nodig hebben omdat ze al bewezen zijn of als onbewijsbare evidenties beschouwd kunnen worden. In de *dialectica* daarentegen wordt de logica losgelaten op onware, onzekere of problematische uitgangspunten om te zien wat er uit *zou* volgen als ze juist waren. Aristoteles is gereserveerd over de waarde van het dialectisch gebruik van de logica. Kant omschrijft de dialectiek als 'logica van de schijn' en behandelt in het zo geheten hoofdstuk van de *Kritik der reinen Vernunft* de tegenspraken (antinomieën) waarin filosofische denkers verstrikt raken wanneer ze denken vragen betreffende de dingen zoals ze in zich zijn op wetenschappelijk verantwoorde wijze te kunnen beantwoorden..

Volgens Hegel heeft Kant de positieve betekenis van de dialectiek miskend. Want die bestaat nu juist hierin, dat beperkte en problematische uitgangspunten middels hun consequenties overstegen kunnen worden. Dialectische logica is logica *in ontwikkeling*. Wie met Kant de logica als een afgerond en onproblematisch geheel opvat dat aan alle wetenschappen voorafgaat, denkt star en ondialectisch.

Hoe dient Hegels dialectische kritiek op de ondialectische denktrant opgevat te worden? Als echte negentiende-eeuwer kan hij het zich niet veroorloven in een strijd tegen nutteloze vooroordelen verwickeld te raken. Het hoeft ons in het licht van het voorafgaande dan ook niet te verbazen dat hij mild met zijn opponenten omgaat. Aan de opvatting dat tegenpolen elkaar uitsluiten en los van elkaar begrepen kunnen worden, kent hij een *lagere* status toe. Het starre, abstracte, ondialectische denken viert hoogtij in de wiskunde en de fysica die zich met de buitenkant in de werkelijkheid bezighouden. Hoe leven- en geestlozer de dingen zijn, hoe beter ze passen in het stramien van de gangbare logica. Maar volledig zullen ze daar nooit in passen. Want het geestloze komt voort uit de Geest, de Goddelijke Geest wel te verstaan, en wijst daarom vanzelf over zichzelf heen, terug naar de bron waaruit het voortkomt.

Hegels *Phänomenologie des Geistes*, zijn meest geniale werk, kan worden gezien als een filosofische inleiding tot zijn filosofie, een dialectische uiteenzetting van de ontwikkelingsgang die voert van het meest *ondialectische* en onontwikkelde standpunt naar de dialectiek. De tekst handelt over het begin van deze weg. Wat houdt het daar geschetste standpunt in? Als het past op de plaats van het begin, zo redeneert Hegel, zal het gekenmerkt moeten worden door onmiddellijkheid. De werkelijkheid wordt geacht te bestaan uit volstrekt tegenstellingloze en relatieloze elementen, uit entiteiten die geen enkele innerlijke differentiatie vertonen, en die ook geheel en al los staan van iets anders.

Het gaat hier niet om substanties. Want die worden geacht in een wezenlijke relatie te staan tot iets *anders*. Immers: elke substantie *heeft* eigenschappen, die door filosofen als 'accidenten' of 'modi' worden betiteld. Het substantie-perspectief, de opvatting dat de werkelijkheid uit *dingen* bestaat die door eigenschappen bepaald worden, komt in het tweede hoofdstuk van de *Phänomenologie des Geistes* aan de orde. In het eerste hoofdstuk gaat het om elementen die helemaal niets anders te bieden hebben dan zichzelf. *Ze zijn* gewoon zonder iets anders te hebben of nodig te hebben om te zijn wat ze zijn. *Ze* voldoen dus nog veel beter aan het ideaal van het op-zich-zijn dan substanties.

Moeten we deze oerelementen als *atomen* opvatten? Nee, want het gaat Hegel niet om een theorie over de onzichtbare bouwstenen van de zichtbare wereld. Een dergelijke opvatting pretendeert iets te *verklaren* uit iets anders. En verklaren hoort thuis in het derde hoofdstuk genaamd *Kraft und Verstand*. Het standpunt dat in het allereerste hoofdstuk behandeld wordt,

heeft nog helemaal geen behoefte iets te verklaren. Het steunt op het vaste vertrouwen dat alles wat is, zich restloos toont en niets te denken geeft omdat het *volledig aanwezig* is zoals het is. Vandaar dat Hegel die tegenstellingsloze en relatieloze elementen als *aanwijsbaar* opvat, als *Dit*, oftewel als *Hier* en *Nu* gegeven. Het betreffende standpunt wordt dan ook als *sinnliche Gewissheit*, als zintuiglijke zekerheid betiteld.

In de tekst wil Hegel deze allerprimitiefste visie op de werkelijkheid niet alleen maar *beschrijven*, maar ook *toetsen*. Hij wil nagaan of het credo dat alles wat is als een volledig aanwezig, ongedifferentieerd *dit* kan worden opgevat, overeenstemt met de ervaring. Als er een conflict is met de ervaring - en dat is volgens Hegel het geval -, dan levert dat een positief resultaat op en leidt het vanzelf tot een meer ontwikkeld credo dat opnieuw in dezelfde trant getoetst kan worden. Dit proces gaat niet eindeloos door. In het laatste hoofdstuk bereikt de patiënt hetzelfde standpunt als zijn therapeut. Dan is de dialectische behandeling van het ondialectische denken ten einde. Het bewustzijn is geschoold en kan de ontwikkeling die het heeft doorgemaakt en die voor het bewustzijn zelf (*für es*) steeds een verrassing leek te zijn, even goed doorzien en begrijpen als het voor ons (*für uns*), d.w.z. voor de schrijver en zijn lezers, van meet af aan te begrijpen was.

Als dat punt bereikt is, kan de ontvouwing van de dialectische logica, die tevens metafysica is, beginnen. Dat gebeurt in de eerste plaats in Hegels *Logik*, die handelt over de *Gedanken Gottes vor der Schöpfung*. Daarna volgt de *Realphilosophie*, een metafysische beschouwing over de wereld, die zowel levenloze materie, planten, dieren en de menselijke geest omvat die uiteindelijk in maatschappelijke instituties en in de cultuur, kunst, religie en filosofie haar hoogste top bereikt die naar de goddelijke oorsprong van alles terug verwijst.

Hiermee is de systematische filosofie afgerond en kan aan het derde en laatste deel begonnen worden: filosofie van de geschiedenis en geschiedenis van de filosofie. Want filosofie is volgens Hegel wezenlijk historisch. Beroemd is zijn uitspraak *Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst*. Hoe valt die tijdgebondenheid te rijmen met de absolute aanspraken van Hegels systeem? Dat kan alleen en uitsluitend door aan te nemen dat de geschiedenis een zinvol proces is, een ontwikkeling naar volwassenheid toe. En dat is ook precies wat Hegel doet door grofweg drie stadia te onderscheiden. In het eerste worden slechts sommige mensen geacht vrij te zijn. In het tweede stadium, dat door het Christendom wordt ingeluid, breekt het besef door dat uiteindelijk, gezien vanuit een goddelijk perspectief, maar niet gezien vanuit de wereld, alle mensen vrij en gelijk zijn. Het derde en laatste stadium wordt gemarkeerd door de Franse Revolutie en het heroïsche optreden van Napoleon. Dan breekt het besef door dat vrijheid en gelijkheid niet alleen in het hiernamaals thuishoren, maar ook in de wereld gerealiseerd moeten worden. De Fransen waren echter te oppervlakkig om de religieuze betekenis van hun eigen historische missie te begrijpen. Pas als hun dadendrang door de verinnerlijkte diepgang van de Duitse geest is gecombineerd, kan het hoogste stadium werkelijk bereikt worden. Hegel ziet zichzelf als spreekbuis van een onvermijdelijk historisch proces, als denkende volgeling van Luther die inziet dat het ware Christendom geen bijbel nodig heeft, omdat het gedragen wordt door het besef dat God niet een verborgen God is, maar Geest die zich in de zelfbewustwording van de menselijke geest openbaart.

De diepste kern van het Christendom, de menswording van God, de Wederopstanding en de Heilige Drieëenheid, is door sommige filosofen verzwegen, door andere miskend, ontkend of belachelijk gemaakt en door weer andere als onbegrijpelijk geloofsgegeven deemoedig geaccepteerd. Hegel meent er als filosoof op een andere manier mee om te kunnen gaan. Als dialecticus denkt hij dit alles volledig te kunnen begrijpen. Aldus wordt het Christendom getransformeerd van geloof naar weten.

De manier waarop Hegel de eenheid van tegenpolen opvat is namelijk als volgt. Welke tegenstelling je ook maar neemt, de twee polen zijn altijd ongelijkwaardig. Eén van de twee is positief en onbeperkt, de ander negatief en beperkend. Bij voorbeeld: kijk je naar geheel en deel of naar algemeen en bijzonder of naar identiteit en onderscheid, dan is vanzelf duidelijk dat de eerstgenoemde term het positieve vertegenwoordigt. Het springende punt is nu, dat volgens Hegel *de eenheid van het positieve en het negatieve op het positieve berust*. Het gaat zichzelf van nature te buiten om zich met zijn tegendeel te verbinden. Maar die verbinding kan pas dan volledig en hecht zijn als het positieve niet buiten zichzelf blijft, maar uit het andere van zichzelf naar zichzelf terugkeert. Bij voorbeeld: het algemene dat zich in zichzelf opsluit en niets met het bijzondere te maken wil hebben, houdt daardoor vanzelf op algemeen te zijn. Het moet buiten zichzelf in iets bijzonders, of in vele bijzonderheden aanwezig zijn. Maar als het buiten zichzelf bleef, zou het eveneens ophouden algemeen te zijn. Het moet zijn superioriteit bewijzen door zich uit het andere weer terug te trekken. Ware algemeenheid is *zelfverbijzondering*.

In dit denkschema vertegenwoordigt de positieve pool de Vader. De beweging naar buiten toe, de verbinding met het negatieve, is de voortkomst van de Zoon. En de terugkeer vanuit het negatieve naar het positieve, de negatie van de negatie, is de heilige Geest. Deze goddelijke beweging is volgens Hegel in *alles* terug te vinden. Zelfs in het ongedifferentieerd en relatielose op zichzelf zijnde *Dit* waarin de *sinnliche Gewissheit* zo heilig gelooft. Want, aldus Hegel, zodra de patiënt bereid is antwoord te geven op de vraag *wat* dan eigenlijk dat dit of dat hier of nu is waar hij zo zeker van is, zal hij *iets* moeten aangeven, *waarin* het belichaamd is. *Nu* bestaat alleen in *iets* dat nu is. Bij voorbeeld: “Nu is het nacht”. Voorlopig is de patiënt zich van geen kwaad bewust. Want hij zal, als hij consequent is, moeten volhouden dat *nu* en *dat wat* nu is volkomen met elkaar samenvallen. Want van een innerlijke differentiatie kan volgens geen sprake zijn. De therapeut Hegel grijpt niet gewelddadig in, maar wacht rustig af tot het dag geworden is. Dan is de patiënt vanzelf een ervaring rijker geworden. Maar hij is halsstarrig en tracht vooralsnog op een andere manier aan zijn credo vast te houden, namelijk door zijn heil elders te zoeken, niet in de buitenwereld, maar bij zichzelf. Voor *ons* echter is direct al duidelijk geworden wat er gebeurt. We zien een goddelijke beweging: het nu belichaamt zich in iets, zeg in de nacht, en trekt zich daar vervolgens uit terug om zich in iets anders te belichamen. Wat blijft is niet de nacht en ook niet de dag, maar “nu als iets gemeens”.

Richtvragen

1. Lees de tekst en tracht aan te geven wat Hegel in elke alinea *doet*.

Maak daarbij gebruik van bovenstaande uiteenzetting. Misschien kan het helpen je de situatie zo voor te stellen: Wij zitten in de zaal. Hegel staat op het toneel. Het doek is nog dicht. Hij kondigt van alles aan. Af en toe gaat het doek open en zien we een kleine scène die aan Sesam Straat doet denken. Want achter het doek bevindt zich de patiënt, die zo af en toe ook iets mag zeggen of doen. Toch speelt hij de hoofdrol. Want alles wat Hegel ons vertelt, heeft op hem betrekking.

2. Het hoofdstuk “*Die sinnliche Gewissheit*” kan beschouwd worden als het eerste bedrijf van een groot toneelstuk. Uit hoeveel scènes bestaat dit eerste bedrijf? Waar in de tekst worden

die scènes aangekondigd? Het gaat hier om *substadia* die doorlopen moeten worden alvorens het tweede hoofdstuk kan beginnen.

3. Het woord “meinen” in de ondertitel kan op twee manieren worden vertaald. Leg uit waarom beide vertalingen relevant zijn. Verder klinkt er ook nog een derde betekenis door. Geef aan waar in de tekst Hegel daarnaar verwijst.

4. In de laatste regel van de eerste pagina (zie blad 129) komt voor het eerst het woord “rein” (zuiver, puur) voor. In het vervolg van de tekst komt het herhaaldelijk terug. Tracht uit de context op te maken wat Hegel daarmee bedoelt. Zie je misschien een verband met Kants gebruik van dat woord in de titel van zijn eerste hoofdwerk?

Beantwoording

- 1) In de 1^e alinea geeft Hegel aan welke bewustzijnsgestalte past op de plaats van het begin, namelijk bewustzijn dat in het teken staat van *onmiddellijkheid*. Ook wij (Hegel en zijn lezers) kunnen deze gestalte niet als resultaat van het voorafgaande begrijpen en zullen ons dus puur receptief op moeten stellen.
In de 2^e alinea gaat Hegel nader in op de aard van dit onmiddellijke weten en wel door eest aan te geven wat het lijkt te zijn en daarna wat het werkelijk is. Het lijkt de rijkste en meest waarachtige bewustzijnsgestalte te zijn; want wat zich in tijd en ruimte aan de zintuigen voordoet, is onuitputtelijk en het bewustzijn laat daar helemaal niets van weg. Maar het is in werkelijkheid de armste en meest primitieve gestalte. Want het kan van dat wat het weet alleen maar zeggen dat het *is*. Werd er iets meer gezegd, dan zou er sprake zijn van *bemiddeling*.
Maar, aldus de 3^e alinea, *wij* zien overal bemiddeling. *Wij* zien het verschil tussen ruimte en tijd, tussen het voorbeeld en datgene waarvan het voorbeeld een voorbeeld is en ten slotte ook tussen subject en object.
In de 4^e alinea gaat Hegel nader in op de manier waarop bemiddeling door de patiënt zelf beseft wordt. Had die daar geen enkel benul van, dan zou hij (voor het gemak neem ik aan dat de patiënt mannelijk is) niet in staat zijn verschillende posities in te nemen. En dat gebeurt in de loop van dit stuk wel. Vandaar dat Hegel van de gelegenheid gebruik maakt de eerste en meest voor de hand liggende subvariant te schetsen. Laten we die voor het gemak A noemen. Positie A wordt gekenmerkt door *objectivisme*. Het object is onmiddellijk; de rest, degene die zeker is, het subject, is bemiddeld en dus *onwezenlijk*. Voor de zekerheid die tussen subject en object bestaat geldt hetzelfde.
In alinea 5 geeft Hegel aan wat hij gaat doen, namelijk toetsen of dat wat *geloofd* wordt overeenstemt met dat wat *ervaren* wordt. In alinea 6 doet hij dat daadwerkelijk door de patiënt te vragen wat dan eigenlijk het nu is waarvan hij zo zeker meent te zijn. Wat er dan gebeurt, is in het ‘kort bestek’ al toegelicht.
In alinea 7 wordt teruggekeken op wat er tijdens die toetsing gebeurd is en in alinea 8 wordt de *taal* erbij betrokken. Wat *gezegd* wordt is iets algemeen, terwijl datgene wat *bedoeld* wordt niet algemeen is. De taal is dus waarachtiger. Die staat aan onze kant en is, zoals in gestalte C nog zal blijken, eigenlijk een vijand van de zintuiglijke zekerheid.

In alinea 9 doet Hegel precies hetzelfde als in alinea 6: hij toetst, maar deze keer niet aan de hand van het *nu*, maar aan de hand van het *hier*. Het resultaat is in wezen precies hetzelfde; daarom is een terugblik niet nodig. Zowel in het geval van het nu als in het geval van het hier gaat het om de bemiddeling tussen nu of hier enerzijds en dat wat nu of hier is anderzijds. In alinea 10 vat Hegel het negatieve toetsingsresultaat samen. Het bewustzijn heeft nu ervaren dat de beoogde onmiddellijkheid niet in het object te vinden is.

In alinea 11 wordt besproken hoe hieruit niet alleen volgt dat standpunt A verlaten moet worden, maar ook van welke aard het standpunt B is, waar het bewustzijn vanzelf in terecht komt. De negatie van A heeft een positieve betekenis. De patiënt is halsstarrig en houdt koste wat het kost vast aan onmiddellijkheid. Als die niet in het object ligt, dan in degene aan wie het object verschijnt: *ik*. We komen nu dus terecht bij de tweede subvariant; die staat in het teken van het *subjectivisme*.

In alinea 12 wordt dit standpunt getypeerd en getoetst. Hegel's werkwijze is in wezen dezelfde als in geval A. Na de daadwerkelijke toetsing, die uiteraard negatief uitvalt, vindt er in alinea 13 een terugblik plaats. Die correspondeert dus met alinea 7 en 8. Ook de in alinea 8 genoemde betrouwbaarheid van de taal komt hier ter sprake. Als ik "ik" zeg, bedoel ik iets unieks, maar zeg ik iets algemeen.

Hegel gaat nu wat sneller te werk. In alinea 14 geeft hij direct aan tot welke nieuwe subvariant C het negatieve resultaat van de toetsing van B aanleiding geeft. Als de onmiddellijkheid noch in het object ligt, noch in het subject, dan is er nog maar één uitweg: de *betrekking* tussen beide, de zekerheid zelf, *die* is onmiddellijk.

In alinea 16 wordt ingegaan op de consequenties hiervan voor de wijze van toetsing. De taal is nu uitgeschakeld! *Wij* kunnen natuurlijk nog wel vragen stellen, maar we krijgen geen antwoord meer. Wat kunnen wij dan wel doen? Er zit niets anders op dan het toneel op te gaan om ons datgene waarvan de patiënt zeker meent te zijn, te laten zien. Het moet op z'n minst *getoond* kunnen worden.

In alinea 17 gebeurt met betrekking tot C hetzelfde wat in alinea 12 met betrekking tot B en in alinea 6 met betrekking tot A gebeurd was: de daadwerkelijke toetsing. Daarna volgt opnieuw (in alinea 18 en 19) een terugblik.

Het geheel wordt in alinea 20 en 21 afgesloten met een nabeschouwing over de filosofische betekenis van dit hoofdstuk. Hegel keert zich tegen filosofen die beweren dat aan zintuiglijke zekerheid absolute betekenis moet worden toegekend.

Waarschijnlijk denkt hij daarbij aan de empiristen. Om hun standpunt te weerleggen gaat hij in het tweede deel van alinea 20 in op het praktische (dat in de *Phänomenologie des Geistes* eigenlijk pas later aan bod komt). Zelfs de dieren, zo zegt Hegel, beseffen nog veel beter dan die empiristische filosofen dat datgene wat zintuiglijk gegeven is, van voorbijgaande aard is. Het kan worden opgegeten en verteerd. Hij verwijst naar de Eleusische mysteriën van het eten van brood en het drinken van wijn. De link met de latere Eucharistieviering is duidelijk. En dat is ook geen wonder gezien het feit dat het Hegel in zijn nadruk op bemiddeling gaat om een goddelijke beweging!

In alinea 21 komt hij nogmaals in zijn polemie met de empiristen terug op het thema van de taal. Daar wordt aan het slot tevens de link gelegd met het volgende hoofdstuk: de waarneming van een ding met eigenschappen.

2) Zie 1)

- 3) “Meinen” kan vertaald worden als *menen* en als *bedoelen*. Beide betekenissen zijn relevant. De zintuiglijke zekerheid meent ergens onmiddellijkheid te vinden. Die mening wordt getoetst. Zodra de patiënt gaat spreken (in gestalte A en B), komt het conflict tussen zeggen en bedoelen om de hoek kijken. Maar dat wat bedoeld wordt, is natuurlijk hetzelfde als dat wat gemeend en geloofd wordt. De derde betekenis van het woord “meinen” berust op het (etymologisch niet verantwoorde) verband met het woord “mein” dat *mijn* betekent. Hierop wordt gezinspeeld in alinea 11.
- 4) Hegel bedoelt met het woord “rein” (zuiver): niet bezoedeld door iets anders, met name *het* andere oftewel de tegenpool. Het zuivere zijn zou met niet-zijn helemaal niets te maken hebben.- Er is wel degelijk een verband met het woord “rein” dat door Kant in de titel van zijn hoofdwerk wordt gebruikt. De zuivere rede zou met ervaring helemaal niets te doen hebben. Zie ook vorige leesopdracht vraag 4. Zie ook het bovenstaande ‘kort bestek’ waarin is uiteengezet vanuit welke invalshoek Hegel Kant bekritiseert.

LEESOPDRACHT MARX

Marx in kort bestek

Hoe groter de bekendheid is die een filosoof geniet, hoe meer weerstanden er overwonnen moeten worden om zijn werkelijke opvattingen onder zijn imago vandaan te halen. Dat geldt in het bijzonder voor Marx. Sinds de val van de Berlijnse Muur lijkt het niet meer nodig zijn geschriften te lezen. Want doorgaans wordt Marx gezien als tegenstander van het kapitalisme en voorstander van het communisme en dus ook van de regimes die zichzelf in naam van Marx als communistisch hebben betiteld.

Uit zijn meest bekende geschrift, het zogenaamde *Communistisch Manifest* dat hij samen met Engels heeft geschreven, blijkt echter ondubbelzinnig dat Marx het kapitalisme zag als een *noodzakelijke* ontwikkelingsfase waar de *hele* mensheid doorheen moet om de ware vrijheid, die hij met de term ‘communisme’ aanduidt, te vinden. Met dat laatste bedoelt hij niet een alternatieve economie die in een prekapitalistische samenleving kan worden geïmplanteerd, niet een geldeconomie waarin de overheid de productiemiddelen bezit en het arbeidsproces reguleert, maar een economie zonder geld en zonder overheid. Het visioen dat Marx voor ogen staat, is een samenlevingsvorm waarin mensen hun rijkdom alleen in hun zelf en in hun medemensen zoeken, niet in een boven of buitenmenselijke afgod.

Voor elke grote filosoof, ook voor Marx dus, geldt dat zijn oriëntatie een strikt persoonlijke aangelegenheid is. De manier waarop een geïnspireerde denker de invloeden van andere geïnspireerde denkers ondergaat, kan nooit en te nimmer vanuit die invloeden verklaard worden.

Daaruit lijkt te volgen dat het even onmogelijk is het standpunt van een groot filosoof te gieten in de vorm van een ‘immanente’ kritiek op één van zijn voorgangers of leermeesters. (Onder immanente kritiek’ pleegt men te verstaan: een kritiek die zich beroept op idealen en maatstaven die aan het bekritiseerde standpunt zelf ontleend zijn.) Toch is dat niet het geval. Want één en dezelfde filosofie kan op vele verschillende manieren van binnenuit bekritiseerd worden. Om een voorbeeld te noemen dat eerder aan de orde is gekomen: De oriëntatie van Spinoza kan onmogelijk uit de filosofie van Descartes worden gereduceerd. Maar desondanks is het, zoals ik in het derde college getracht heb uiteen te zetten, wel degelijk mogelijk, als je voldoende met Spinoza’s gedachtewereld vertrouwd bent, de genese van zijn standpunt te reconstrueren in de vorm van een immanente kritiek op Descartes.

Zo is het ook met Marx en zijn belangrijkste leermeester Hegel. Het is niet mogelijk los van Marx’ geschriften zijn positie uit die van Hegel af te leiden, maar toch kan op grond van zijn geschriften zijn standpunt gepresenteerd worden als immanente kritiek op Hegel. Dat zal ik in het volgende proberen en wel door die op te splitsen in de drie fasen die grofweg met Marx’ ontwikkelingsgang overeenkomen.

- a) De eerste fase heeft een voorbereidend karakter. Marx ontpopt zich als volgeling van Ludwig Feuerbach (1804-1872) die in zijn geruchtmakende boek *Das Wesen des Christentums* (1841) een poging doet in hegeliaanse trant de beperktheid aan te tonen van Hegels visie op religie in het algemeen en op het Christendom in het bijzonder. Heel Hegels filosofie staat in het teken van vervreemding en toe-eigening. Toegepast op de religie betekent dit volgens Hegel, dat het absolute toppunt bereikt is, zodra wij beseffen dat God niet een vreemde, geheimzinnige, angstaanjagende god is, niet een

verborgen god (*deus absconditus*) maar een mededeelzame, zichzelf in alles en boven alles in het menselijk denken openbarende God is. De kloof tussen het goddelijke en het menselijke, tussen hemel en aarde is dan, zo lijkt het, definitief overbrugd. En dat is ook zo, aldus Feuerbach, zolang je met Hegel en de kerkelijke traditie aanneemt dat religie wezenlijk gebonden is aan een *theologische* vorm. Maar als je Hegels eigen grondbeginsel, toeëigening en opheffing van vreemdheid, volledig serieus neemt, zie je hier vanzelf een dialectische tegenspraak naar voren komen, een tegenspraak van vorm en inhoud. De religie barst uit haar theologische keurslijf om haar laatste en hoogste vorm aan te nemen: de *antropologische*. Dan pas wordt de theologische kern van het Christendom, de menswording van God, volledig begrepen en van z'n geheimzinnigheid ontdaan, wanneer die in antropologische termen wordt vertaald als vergoddelijking van de mens. Dan is de *re-ligio*, het herstel van de band met de oorsprong, volledig hersteld. Dan beseft de mens eindelijk waar het goddelijke thuishoort: in *hemzelf*. Dan wordt het theologische stadium definitief opgeheven en tevens begrepen en gewaardeerd als zelfvervreemding, als projectie van het diepste wezen van de mens in een boven –en buitenmenselijke sfeer. Deze visie lijkt onmiskenbaar op de door Comte en Mill geschetste ontwikkelingsgang die uitmondt in een *Religion of Humanity*. Er is echter één essentieel verschil: Feuerbach is geen positivist, maar een metafysicus in hart en nieren. De grootsheid die hij de mens toekent, bestaat niet in zelfbeperking tot de sfeer van de uiterlijke verschijnselen, maar in het besef *an sich* over onbeperkte *Wesenskräfte* te beschikken.

- b) Het eigen karakter van Marx' oriëntatie wordt zichtbaar in de manier waarop hij Feuerbach als criticus van Hegel bekritiseert. Volgens Marx gaat Feuerbach in zijn kritiek op Hegel niet ver genoeg. Inderdaad, de gezapigheid waarmee Hegel denkt te kunnen constateren dat alle grote omwentelingen achter de rug zijn, wordt door Feuerbach volkomen terecht aan de kaak gesteld. De avondschemering waarin Hegel denkt te filosoferen (beroemd is zijn uitspraak "De uil van Minerva (d.w.z. de wijsheid die in de wijsbegeerte begeerd wordt) begint haar vlucht pas als de avondschemering aanbreekt") wordt vervangen door het hoopvolle ochtendgloren van een tijdperk dat nog komen moet.

Maar ondanks dat alles blijft Feuerbach gevangen in de typisch filosofische vooronderstelling dat de ontwikkelingsgang van de mensheid als een proces van *zelfbewustwording* begrepen moet worden. Hij ziet de mens als een wezen dat zich van de dieren onderscheidt door zich bewust te zijn van het geslacht (*Gattung*) waartoe hij behoort. Gezien vanuit dit perspectief lijkt het voldoende Hegel te bekritisieren door diens hemelse *absolute Geist* door de aardse, menselijke geest te vervangen. De discussie blijft dan vanzelf beperkt tot religie.

In zijn *Thesen über Feuerbach* (1845) schrijft Marx (these 7): "Feuerbach ziet daarom niet dat het 'religieuze gemoed' zelf een *maatschappelijk product* is en dat het abstracte individu dat hij analyseert, in werkelijkheid tot een bepaalde maatschappijvorm behoort."

Het is volgens Marx dan ook tekenend dat Feuerbach nog minder aandacht besteedt aan de maatschappelijke ontwikkelingen die destijds gaande waren, dan Hegel. Het proces dat we nu als de *Industriële Revolutie* plegen aan te duiden en dat aan het eind van de achttiende eeuw in Engeland was begonnen, verspreidde zich als een olievlek over heel Europa. Kennelijk was voor Feuerbach deze ontwikkeling, die op

dramatische wijze het lot van massa's mensen bepaalde, te laag bij de gronds om als stof voor filosofische reflectie te kunnen dienen.

Andere filosofen, zoals Adam Smith, een tijdgenoot van Hume en John Stuart Mill dachten daar anders over. Zij zaten dicht bij het vuur en waren als empiristen of als positivisten sowieso al geneigd de lagere regionen van het menselijk bestaan niet al te zeer te minachten. Voor Hegel lag het nog anders. Als denker die met alomvattende pretenties de dingen die vooral in het Westen gaande zijn signaleert, tracht hij in zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts* aan de sociaal-economische ontwikkelingen een bescheiden *plaats* toe te kennen.

Dat gebeurt in het hoofdstuk *Die bürgerliche Gesellschaft*. Hegel is namelijk van mening dat een vrije samenleving alleen dan tot stand kan komen, als zich daarin drie sferen duidelijk hebben uitgekristalliseerd: de sfeer van onmiddellijke persoonlijke verhoudingen, die hij als *Familie* betitelt, de sfeer van zakelijke verhoudingen, waartoe ook het economische verkeer behoort, dat is dan de *bürgerliche Gesellschaft* en tenslotte de overheid, die een overkoepelende rol krijgt toebedeeld. Iedereen die als burger (*bourgeois*) lid is van de maatschappij, maakt als staatsburger (*citoyen*) deel uit van de gemeenschap.

Hegel signaleert sociaal-economische klassentegenstellingen, maar ziet in emigratie naar koloniën of naar de Verenigde Staten een uitweg voor werkeloze en verpauperde bevolkingsgroepen. Bovendien wijst hij erop dat de tegenstelling tussen arm en rijk die in de burgerlijke maatschappij thuishoort, alleen in een hogere sfeer, de sfeer van de *Staat*, opgeheven kan worden. Maar ook die verzoening is niet definitief. Want 'de' staat bestaat in bijzondere, nationale staten die met elkaar in conflict komen en oorlogen voeren. Ook die spanningen, die onvermijdelijk bij de wereldgeschiedenis horen, kunnen alleen in een nog hogere, bovenhistorische sfeer van het cultuurleven worden opgelost, de sfeer van de *Absolute Geist*, waar kunst, religie en filosofie thuishoren.

Dit aspect van de Hegeliaanse dialectiek is voor Marx de steen des aanstoots. De gedachte dat tegenspraken die zich op een lager niveau voordoen, in hogere sferen opgelost moeten en kunnen worden, is volgens hem uitdrukking van menselijke zelfvervreemding. "Religie is het hart van een harteloze tijd", zo zegt hij in het kader van zijn kritiek op Feuerbach, om te benadrukken dat de oorsprong van de religieuze vervreemding niet op het vlak van de religie te vinden is en evenmin op het terrein van het menselijk zelfbewustzijn, maar veel dieper, op het allerlaagste niveau, het niveau van de menselijke stofwisseling met de natuur, het niveau van de *arbeid*.

Daar en alleen daar waar 'vervreemding' en 'toe-eigening' letterlijk worden genomen, wordt de ware positieve betekenis van de dialectiek voelbaar. Hegels verwijt aan Kant dat hij de dialectiek veel te smal en te zuinig opvat, is ook op Hegel zelf van toepassing! Feuerbachs vertaling van theologische in antropologische termen is niet voldoende. Want het komt er op aan, *hoe* de mens wordt opgevat. Hoe onderscheidt de mens zich van de dieren? Niet door zoiets als bewustzijn, zelfbewustzijn, rede of geest, maar door *productie*. De mens is een arbeidend wezen. D.w.z. een wezen dat niet van nature aan een bepaalde levensvorm gebonden is, maar dat zelf vorm geeft aan alles wat de natuur te bieden heeft, zowel om hem heen als in hem. Geen enkele natuurlijke behoefte, noch de behoefte aan eten, drinken en seks, noch de behoefte aan beschutting, gezelschap, spel of arbeid, wordt door de arbeid onberoerd gelaten. In en door de arbeid produceert de mens zichzelf als zus of zo levend en samenlevend. Daarom is hij *historisch*. De zogenaamde 'zintuiglijkheid' van de mens, die door

sommige filosofen is verguisd, door andere verheerlijkt, dient niet kentheoretisch maar *praktisch* opgevat te worden: als *transcendentale* (alomvattende en daarom ook reflexieve) productiviteit. Dan pas krijgt de etherische, abstracte dialectiek van Hegel een tastbare en concrete gestalte. En dan wordt ook duidelijk waarom de diepere betekenis van de sociaal-economische ontwikkeling die met de Industriële Revolutie in gang is gezet, niet vanuit een idealistisch perspectief begrepen kan worden en evenmin vanuit een a-historische en ondialectische invalshoek, maar alleen vanuit een *historisch en dialectisch materialisme*.

- c) Deze conclusie vraagt om nadere concretisering. Na zich met Hegel uiteengezet te hebben, keert Marx hem de rug toe. Hij richt zijn blik naar het Westen en trekt, na een fikse duw in de rug te hebben gekregen van de Pruisische overheid, naar het Westen om zich te verdiepen in de sociaal-economische ontwikkelingen die Hegels begrip principieel te boven bleken te gaan. Maar uiteraard concentreert Marx zich niet alleen op die ontwikkelingen zelf, maar ook en vooral op de geschriften van al diegenen die er meer aandacht aan besteden dan zijn leermeester Hegel: Franse positivisten en utopisten zoals Saint-Simon en Proudhon enerzijds en Britse grondleggers van de economische wetenschap zoals Smith en Ricardo anderzijds. Dat laatste is voor Marx het belangrijkste. Want ook hij wil de zaak grondig en wetenschappelijk aanpakken, nog grondiger en wetenschappelijker dan de ‘burgerlijke’ economen. Aldus ontstaat een groots opgezet project, dat uiteindelijk resulteert in Marx’ onvoltooide, maar toch lijvige hoofdwerk: *Das Kapital*.

Omdat de uiteenzettingen in dat boek erg breedvoerig zijn, heb ik ervoor gekozen het begin van een vroeger, wat bondiger geschrift, in de tekstenbundel op te nemen: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. De tekst kan als voorstudie van het *opus magnum* worden beschouwd.

Het woord ‘economie’, dat van Aristoteles stamt, is afgeleid van het Griekse woord *oikos*, dat ‘huis’ betekent. Economie is huishoudkunde. En met ‘politieke economie’ bedoelde men in de tijd van Marx de huishoudkunde van de *polis*, de stadstaat of de natie. Vandaar dat de *politische Ökonomie* door hem ook vaak als *Nationalökonomie* wordt omschreven. Tegenwoordig zouden we de term ‘macro-economie’ verkiezen. Maar dan moet wel worden opgemerkt, dat de economie zich in de tijd van Marx nog niet zo duidelijk van de filosofie had losgemaakt.

De discussie over de vraag wat nu eigenlijk het object is van die zogenaamde economische beschouwingen, was toen nog niet helemaal verstomd. Alle onderzoekers waren het erover eens dat ze met *maatschappelijke rijkdom* te doen hadden en dat die bestaat in dingen die *waarde* hebben. Wat voor waarde? Primair de waarde die vatbaar is voor uitwisseling in het maatschappelijk verkeer. Aldus kwamen Smith en Ricardo ertoe het object van hun beschouwingen nader te bepalen door twee soorten waarde te onderscheiden: gebruikswaarde (*value in use*) en ruilwaarde (*value in exchange*). Alleen de laatstgenoemde waarde valt binnen het bestek van de economische wetenschap. De waarde die de wind voor de molenaar heeft, of het brood voor degene die het opeet, is niet uitwisselbaar en behoort dus niet tot de maatschappelijke rijkdom.

Waarop berust de ruilwaarde? Dat was de volgende vraag die zich nu vanzelf opdrong. Hoe is het mogelijk dat bepaalde hoeveelheden van totaal verschillende zaken, zoals één ons goud en 20 el zijde, in het maatschappelijk verkeer dezelfde ruilwaarde vertegenwoordigen? Het antwoord van Smith en Ricardo luidde: het

gemeenschappelijke is gelegen in de *arbeid*, in de tijd en moeite die erin geïnvesteerd zijn.

Marx neemt deze zogenaamde *arbeidswaardeleer* van hen over. Maar hij geeft er een nieuwe draai aan door te benadrukken (zie blad 144, alinea 6) dat de rijkgeschakeerde diversiteit op het vlak van de arbeidsproducten op het vlak van de productie is terug te vinden. Goud delven is een heel andere bezigheid dan zijde winnen en weven. Het woord “arbeid”, waarvan de betoverende kracht Marx bekend in de oren klinkt, kan dus op zichzelf genomen geen uitkomst bieden. Er moet dus iets aan toegevoegd worden, namelijk *uitwisselbare of abstract algemene* arbeid.

De laatstgenoemde terminologie ontleent Marx aan Hegel. En dat is ook niet verwonderlijk. Want hij had Hegels idealisme de rug toegekeerd om het historische en dialectische karakter van diens filosofie des te beter uit de verf te laten komen. In zijn kritiek op de empiristisch en positivistisch ingestelde economen ontpopt Marx zich als Hegeliaan die bezwaar heeft tegen hun a-historische en ondialectische benaderingswijze.

Zoals blijkt uit de tekst (zie blad 145 en 146, alinea 12 en 13), gebruikt Marx de term “*abstract algemeen*” om iets te benadrukken dat in de gevestigde economische beschouwingen geheel en al over het hoofd wordt gezien, namelijk dat het hier gaat om een heel *speciale*, historisch gegroeide vorm van maatschappelijke arbeid, namelijk om arbeid voor de ruil, productie voor de markt. Van ruilwaarde kan alleen sprake zijn in een *markteconomie*. Daar en alleen daar horen *waren* thuis. In andere samenlevingsvormen hebben de geproduceerde goederen naast hun gebruikswaarde ook nog een algemeen maatschappelijke waarde, maar die is van andere aard dan de ruilwaarde. Anders gezegd: algemene, maatschappelijke waarde is niet gebonden aan de vorm van de abstractie of inwisselbaarheid. En dat is precies wat economen zoals Ricardo en Smith niet in de gaten hebben. Die doen alsof aan de burgerlijke samenleving een eeuwigheidswaarde toekomt en alsof daaraan onmiddellijk kan worden afgelezen wat typerend is voor menselijke arbeid in het algemeen.

Het woord *abstract* wordt door Marx niet alleen maar gebruikt om het specifieke van de ‘burgerlijke’ productiewijze te benadrukken, maar ook het *problematische* karakter ervan. Want “abstract algemeen” staat bij Hegel tegenover “concreet algemeen” en heeft uit dien hoofde een pejoratieve bijklank. Abstracte algemeenheid staat lager dan concrete algemeenheid.

Kennelijk is het volgens Marx zo, dat de warenproductie door een andere, hogere en vollere vorm van maatschappelijke productie overstegen kan worden. In de tekst zelf zegt hij daar niets over, maar wel in het voorwoord (zie blad 141, pagina 9 onderaan). En zoals hierboven al gezegd is, blijkt uit alinea 13 (blad 146) dat abstract algemene arbeid volgens hem in vroegere samenlevingsvormen, zoals de feodale, nauwelijks bestond. Daar overheerste de concrete algemeenheid nog.

Betekent dit nu dat Marx eigenlijk terug wil naar de Middeleeuwen en dat hij de moderne markteconomie alleen maar als een terugval ziet? Nee, een dergelijke visie zou niet passen in het algemene denkpatroon van de negentiende eeuwse filosofie. En Marx past daar uitstekend in. Hij wil feodale en aanverwante samenlevingsvormen helemaal niet zonder meer verheerlijken. Want daar is de maatschappelijke arbeid ingebed in allerlei min of meer van nature gegroeide (*naturwüchsige*) standsverschillen. De burgerlijke productiewijze staat op een hoger plan. Want een markt economie staat *in principe*, d.w.z. in potentie, in het teken van *vrijheid en gelijkheid*, van beginselen die in de Franse Revolutie expliciet naar voren zijn gebracht

en die uiteraard, zoals de door Hegel zo vereerde Napoleon beseft heeft, de hele mensheid aangaan. De burgerlijke productiewijze is geroepen zich over de hele aardbol te verspreiden. Want uiteindelijk bestaat er maar één markt: de wereldmarkt. Dit proces is volgens Marx onvermijdelijk en ook nodig om tot verbroedering van de hele mensheid te komen, maar *niet voldoende*. Want, zo betoogt hij in alinea 14 (blad 146-147), ruilwaarde producerende arbeid is van dien aard, dat de maatschappelijke verhouding van gelijkwaardige personen de vorm aanneemt van een *los* van die personen bestaande gelijkwaardigheid van *dingen*. Dat is het belangrijkste punt dat Marx met de term “*abstract algemeen*” naar voren wil brengen. Dat is het thema van de *Verdinglichung* en *Entfremdung* en tevens het thema van de eerste tekst (blad 137-139). Hier ontpoft Marx zich als de door Feuerbach geïnspireerde econoom. Warenproductie is productie van maatschappelijke, algemeen menselijke rijkdom die de vorm aanneemt van een fetisj, een bovenmenselijke macht die als een afgod aanbeden wordt.

Uit alinea 14 blijkt ook wat Marx in de rest van zijn boek wil aantonen, namelijk dat de ruilwaarde zich vanzelf, volgens een onverbiddelijke logica, die aan het oog van de burgerlijke econoom ontsnapt, maar voor een dialectisch geschoold filosoof doorzien kan worden, tot hogere vormen ontwikkelt. De ruilwaarde van gelijkwaardige waren verzelfstandigt zich in *geld*. En geld neemt een hogere vorm aan wanneer het niet meer als tussenschakel fungeert om de ene waar door de andere te vervangen, maar via z'n tegenpool, de waar, in zichzelf terugkeert. Dan hebben we met *kapitaal* te doen. En dan neemt productie voor de ruil, die geheel en al in het teken van vrijheid en gelijkheid leek te staan, opeens de vorm aan van productie voor het kapitaal oftewel loonarbeid die meerwaarde produceert. Dan blijkt het industrieproletariaat vreemde rijkdom en zijn eigen armoede te produceren. Kortom: als dialecticus wil Marx laten zien dat het hele drama van het kapitalisme ligt opgesloten in de meest elementaire gestalte waarin het verschijnt: de waar.

Richtvragen (blad 143 t/m 147)

1. Geef elke alinea een titel waaruit blijkt wat Marx *doet*. Deel op grond daarvan de tekst in.
2. De tekst behandelt, zoals uit de titel blijkt, de Waar. In alinea 1 (blad 153) zegt Marx dat de waar zich van twee kanten laat zien: als gebruikswaarde en als ruilwaarde. Redelijkerwijs kun je verwachten dat hij beide aspecten in het vervolg zal behandelen. Welk deel van de tekst gaat over de gebruikswaarde en welk deel over de ruilwaarde?
3. In de eerste zin van alinea 4 zegt Marx: *Tauschwert erscheint zunächst ...* Daarmee suggereert hij dat de ruilwaarde in tweede instantie, bij nader inzien, of in wezen iets anders is. Waar blijkt dat in het vervolg van de tekst?
4. In alinea 6 (6e regel van onderen) gebruikt Marx het woordje *daher*. Leg uit wat hij uit wat concludeert.
5. Tracht uit de context op te maken wat in de twee na laatste regel van alinea 13 (blad

156) met het woord *vereinzelt* bedoeld wordt.

- 6 Tracht de clou van alinea 14 (blad 146 en 147) zelf te formuleren gebruikmakend van het Kantiaanse onderscheid tussen *Erscheinungen* en *Dinge an sich*.

Beantwoording

In de hierna volgende beantwoording van vraag 1 zullen *en passant* ook de overige vragen behandeld worden.

In de eerste alinea geeft Marx in een paar zinnen de thematiek van het hele stuk aan. Hij maakt de overgang van ‘burgerlijke rijkdom’, d.w.z. de rijkdom van de ‘burgerlijke’, op ruil gebaseerde maatschappij, naar de ruilwaarde. De *waar* fungeert als tussenschakel. De ‘burgerlijke rijkdom’ verschijnt op het eerste gezicht als een enorme verzameling waren. De afzonderlijke waar is het elementaire bestaan van die rijkdom. En de waar heeft een tweeledige waarde: gebruikswaarde en ruilwaarde. Zoals het woord “verschijnt” doet vermoeden, speelt het conflict tussen wezen of *an sich* en *Erscheinung* in Marx’beschouwing een essentiële rol.

In de 2^e alinea wordt de gebruikswaarde besproken, in de 3^e alinea hoe de ruilwaarde zich tot de gebruikswaarde verhoudt, namelijk als vorm tot materie. De eerste drie alinea’s hebben een inleidend karakter. Vanaf de 3^e alinea komt de gebruikswaarde niet meer aan bod. Het hele stuk handelt over de ruilwaarde. Daarmee is vraag 2 beantwoord.

De alinea’s 4 t/m 7 vormen één geheel. In alinea 4 wordt begonnen met de manier waarop de ruilwaarde in eerste instantie verschijnt: als kwantitatieve verhouding van verschillende waren. Zo veel van de ene waar is gelijkwaardig aan zo en zo veel van de andere waar. In alinea 5 wordt de eerste stap gezet van de *Erscheinung* in de richting van het *an sich*. Daarmee is vraag 3 beantwoord. Marx zet de stap van het product, dat als gebruikswaarde in het leven wordt geconsumeerd, naar de productie, de arbeid. Hij kondigt aan dat het *bepaalde karakter* van de ruilwaarde producerende arbeid nader te zullen bekijken. En dat is precies wat de burgerlijke economen nalaten! Marx’ kritiek op de gevestigde arbeidswaardeleer wordt in alinea 6 merkbaar. Om de gelijkwaardigheid van soortelijk verschillende producten te verklaren, is het niet voldoende van de producten naar de productie over te stappen. Want op het vlak van de arbeid is precies even veel diversiteit te vinden als op het vlak van de arbeidsproducten. Goud graven is iets anders dan tarwe verbouwen. Deze overweging vormt de achtergrond van het woordje *daher*. Als er op het terrein van de arbeidsproducten sprake is van equivalentie, dan moet de ruilwaarde producerende arbeid *daarom* van dien aard zijn, dat wordt afgezien van de bijzondere vorm van arbeid. Het is *abstract algemene* arbeid. Hiermee is vraag 4 beantwoord.

Ten slotte wordt in alinea 7 ingegaan op het kwantitatieve karakter van de arbeid. Dat bestaat in de *arbeidstijd*. Daarmee is het in alinea 4 omschreven verschijnsel voorlopig verklaard: arbeidsproducten hebben evenveel ruilwaarde voorzover de daarin geïnvesteerde abstract algemene arbeid evenveel *tijd* heeft gekost.

In alinea 8 geeft Marx aan wat hij daarna zal gaan bespreken. Hij noemt drie punten. Alleen de eerste twee zijn in dit stuk tekst terug te vinden. a) De reductie van arbeid tot kwaliteitsloze, abstract algemene arbeid komt in de alinea's 9, 10 en 11 aan de orde. b) De specifieke manier waarop ruilwaarde producerende arbeid maatschappelijk is, wordt in de alinea's 12, 13 en 14 besproken.

Ad a) Alinea 9 heeft een inleidend karakter. In alinea 10 komt de reductie van gecompliceerde, geschoolde arbeid tot eenvoudige doorsnee arbeid aan bod. Daarna (alinea 11) wordt de uitschakeling van alle individuele verschillen besproken, ook op het vlak van één soort arbeid. Dat resulteert dan in de idee van maatschappelijk *noodzakelijke* arbeid.

Ad b) Dit punt is interessanter en raakt meer Marx' filosofische oriëntatie. Alinea 12 heeft evenals 9, een inleidend karakter. De ruilwaarde producerende arbeid is maatschappelijk op een bepaalde manier. Welke manier? Antwoord: zie a). Alles staat in het teken van *gelijkheid*. In alinea 13 wil Marx benadrukken dat in de burgerlijke samenleving de arbeid van het individu *onmiddellijk* algemeen is. Wat bedoelt hij daarmee? Dat er van een bemiddeling door natuurlijk gegroeide maatschappelijke verschillen geen sprake is. Afkomst, stand, geslacht, dat alles doet niet ter zake. Het enige wat telt, is de hoeveelheid gemiddeld noodzakelijke arbeidstijd die het individu in het betreffende product heeft geïnvesteerd. Vandaar dat er in deze alinea (vanaf blad 146, linker pagina, 9^e regel van onderen) een vergelijking wordt gemaakt met andere, prekapitalistische samenlevingsvormen. Hiermee is vraag 5 beantwoord. Alinea 14 is de meest interessante. Daar snijdt Marx het thema van de *Verdinglichung* aan. Ruilwaarde producerende arbeid is maatschappelijke arbeid, het is een verhouding van personen die de vorm aanneemt van een quasi-maatschappelijke verhouding van dingen. Als arbeidend staan de individuen los van elkaar (zie alinea 13). Hun product neemt volgens alinea 14 de vorm aan van een equivalentie van spullen.

Het conflict tussen *Erscheinung* en *Wesen* wordt hier als zodanig tot thema gemaakt. De grondgedachte van deze alinea is, dat het tot het wezen (het an sich) van de abstract algemene arbeid behoort anders te verschijnen dan die werkelijk is. Menselijke, maatschappelijke rijkdom neemt de vorm aan van iets dat boven en buiten de mens staat. Hiermee is vraag 6 beantwoord.

LEESOPDRACHT SCHOPENHAUER

Schopenhauer in kort bestek

Toen Marx in 1818 geboren werd, publiceerde Schopenhauer op dertigjarige leeftijd zijn hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Toen de dertigjarige Marx in 1848 samen met Engels zijn meest beroemde en geruchtmakende geschrift publiceerde, het *Manifest der Kommunistischen Partei*, had Schopenhauer nog twaalf jaar te leven. Meer dan genoeg tijd dus om op de ideeën van Marx te reageren. Maar dat heeft Schopenhauer nooit gedaan. Hoe komt dat? Gezien vanuit een marxistisch perspectief lijkt deze vraag op een heel eenvoudige en voor de hand liggende manier beantwoord te kunnen worden: Schopenhauer was een rechtse rakker, een echte bourgeois die het zich als zoon van een handelskapitalist na de mislukking van zijn kortstondige universitaire carrière, terend op het van zijn vader geërfd vermogen kon veroorloven als zelfstandig filosoof te leven zonder zich om de maatschappelijke problematiek te bekommeren.

Dit antwoord is onbevredigend of in ieder geval onvolledig. De toepassing van de tegenstelling tussen links en rechts of progressief en conservatief gaat geheel en al voorbij aan het eigen karakter van Schopenhauers filosofische oriëntatie. Om daar recht aan te doen, moet er een heel andere tegenstelling van stal worden gehaald: de tegenstelling tussen *optimisme* en *pessimisme*. Die loopt dwars door linkse en rechtse gelederen heen. In de twintigste eeuw zijn er via Freud door Schopenhauer beïnvloede neo-marxisten geweest, zoals Adorno, Horkheimer of Marcuse, die over de toekomstige bevrijding van de mensheid veel pessimistischer waren dan hun leermeester Marx. Anderzijds zijn er onder filosofen die volgens de marxisten als ‘burgerlijk’ betiteld moeten worden, een heleboel optimisten te vinden, zoals Leibniz, Hegel, Comte en Mill.

Uiteraard heeft het weinig zin een tweedeling tussen ‘optimisten’ en ‘pessimisten’ aan te brengen, zolang niet duidelijk is *waarover* de aldus ingedeelde denkers geacht worden positief of negatief gestemd te zijn. Een mateloos pessimisme slaat vanzelf in z’n tegendeel om. Want als je consequent aan alles wanhoopt, moet je ook je eigen wanhoop als een uitzichtloze reactie verwerpen. Wat dat betreft is het met pessimisme net zo gesteld als met scepticisme. Onbeperkt scepticisme vernietigt zichzelf. Het komt in de filosofie niet voor. Het scepticisme van Hume bij voorbeeld is een heel *gericht*, nader gespecificeerd scepticisme. Het betreft alleen en uitsluitend de overmatige aanspraken van de *Rede*. Daarom is het ook een scepticisme dat *gematigd* wordt door natuurlijk geloof en vertrouwen in de *Natuur*.

Met Schopenhauers pessimisme is iets vergelijkbaars aan de hand. Het lijkt op het eerste gezicht alles te betreffen. Maar bij nader inzien blijkt het, althans volgens hem zelf, op iets heel bepaalds en beperkts gericht te zijn, namelijk op de *wereld*. Want volgens Schopenhauer is de wereld niet alles. Juist daarom is er ruimte voor hoop. Verlossing en bevrijding kunnen gevonden worden, maar dan alleen als onthechting, als verlossing en bevrijding van de wereld. Schopenhauers optimisme is gericht op een sfeer, die gezien vanuit een werelds standpunt alleen negatief kan worden aangeduid: het *Nirwana*.

Wat volgens Marx geldt voor de wereld van het kapitalisme, namelijk dat het in haar wezen ligt anders te verschijnen dan ze werkelijk is en dat er dus kritische distantie voor nodig is om haar te doorzien, dat geldt volgens Schopenhauer voor de wereld in het algemeen. Daarmee is een wereld van verschil aangeduid. Want als het in het wezen van de wereld ligt, zich anders en beter voor te doen dan ze is, dan is er geen enkele hoop dat er in de wereld of in de wereldgeschiedenis een aanknopingspunt te vinden is om aan de misleiding te ontsnappen. Het pad dat Schopenhauer zijn lezers wil schetsen, is te smal om *en masse* betreden te

worden. Een collectieve ontwikkeling die naar bevrijding voert, bestaat niet. De weg naar Verlichting kan alleen door uitzonderlijke *enkelingen* begaan worden. Wat dit betreft sluit Schopenhauer aan bij Kierkegaard, die op zijn grafsteen heeft laten beitelen: “Hier ligt een enkeling”.

Maar zoals het eerder genoemde woord “nirwana” al doet vermoeden, gaat achter deze overeenkomst een fundamenteel verschil schuil. Kierkegaard worstelt met de vraag naar het wezen van het Christendom. Hij zet zich evenals Feuerbach en Marx fel af tegen de visie van Hegel, maar in tegengestelde richting. Hij wil ruimte maken voor het geloof door te bandrukken dat dat een strikt persoonlijke aangelegenheid is die nooit en te nimmer middels een collectief proces kan worden beslecht. Kierkegaard geeft toe dat de West-Europese beschaving zich op Jezus Christus beroept, maar vindt het volstrekt belachelijk op grond daarvan met Hegel, Feuerbach en Marx aan te nemen dat de ware kern van zijn boodschap daarom automatisch en in toenemende mate in onze beschaving gerealiseerd zou worden. Schopenhauer is niet of nauwelijks kerkelijk opgevoed. Hij neemt noch het Christendom, noch de Christelijke pretentie van onze beschaving als uitgangspunt, maar een persoonlijke ervaring die volgens zijn eigen overtuiging aan geen enkele tijd, plaats of cultuur gebonden is: de ervaring dat de wereld ellendiger is dan ze zich voordoeft. Schopenhauer vertrekt niet vanuit een bijbels verhaal over schuld en zondeval, maar vanuit een *algemeen menselijke* ervaring van leed dat systematisch door optimisme wordt verdrongen, toegedekt en in stand wordt gehouden. Want de intuïtie die aan zijn wereldbeschouwing ten grondslag ligt, is nu juist dat de oerbron van alle ellende gelegen is in de neiging ellende te ontvluchten en te vermijden. Zijn filosofie culmineert dan ook in een ontmaskering van het algemeen menselijk streven naar geluk. Dat is de optimistische illusie die de wereld draaiende houdt.

Schopenhauer is uitgesproken pessimistisch over dit optimisme. We denken gelukkig te zullen zijn als we datgene *hebben* of bereikt hebben waarnaar we verlangen, maar in feite zijn we alleen gelukkig wanneer we het *krijgen*. Geluk is voorbijgaand en momentaan; het wordt voorafgegaan door frustratie en gevolgd door verveling. Maar over de *mogelijkheid* dit illusoire optimisme te laten varen, is Schopenhauer optimistisch. Weliswaar wordt er hoogst zelden gebruik van gemaakt, maar het kan overal en altijd mits de betreffende persoonlijkheid wilskrachtig genoeg is de eigen wil en persoonlijkheid op te geven.

Dat Schopenhauer zijn filosofische zoektocht begint zonder zich om het Christendom te bekommeren, wil niet zeggen dat hij bij voorbaat alle vormen ervan buiten de deur wil houden. Zijn boodschap is eerder dat Christelijke, Joodse en Islamitische mystiek met elkaar en met het boeddhisme en hindoeïsme overeenstemmen. Hij wil de deur naar het Oosten openen om de universaliteit van zijn levenswijsheid te benadrukken. Maar uiteraard kan deze alzijdige omarming van alle wereldgodsdiensten alleen plaatsvinden, wanneer ze van optimistische smetten worden bevrijd. Het geloof in een volmaakte God die de wereld geschapen zou hebben, zich in de wereld openbaart en middels zijn ondoorgrondelijke voorzienigheid het wereldgebeuren in goede banen leidt, wordt door Schopenhauer als bijgeloof van de hand gewezen. De religieuze inslag van zijn filosofie wordt bepaald door een strikte *scheiding van het wereldse en het goddelijke*.

Dit alles roept een heleboel vragen op, deels over Schopenhauer, deel over algemene gezichtspunten die in eerdere colleges aan de orde zijn gekomen. De strijd tegen vooroordelen en bijgeloof, zo heb ik herhaaldelijk benadrukt, hoort thuis in de klassieke periode.

Negentiende-eeuwse filosofen denken overwegend in termen van ontwikkelingsstadia. Maar hoe kan de typisch negentiende-eeuwse Schopenhauer het theïsme dan botweg als bijgeloof ter zijde schuiven? Het antwoord luidt, dat de vier stadia die hij in zijn hoofdwerk schetst, als

ontwikkeling en nadere explicatie van de genoemde scheiding tussen het wereldse en het goddelijke begrepen moeten worden, niet als een ontwikkeling die daar naartoe voert. Herhaaldelijk benadrukt Schopenhauer dan ook dat hij voortbouwt op het werk van anderen. Zijn denkweg is, zo zegt hij, alleen te begrijpen voor diegenen die zijn ingewijd in de filosofie van Kant en Plato. Dat is ook de reden waarom hij aan de eerste band van *Die Welt als Wille und Vorstellung* een appendix over Kant heeft toegevoegd. Daaruit blijkt dat Schopenhauer Kant op een heel bepaalde manier leest, en Plato, die daar ook ter sprake komt, eveneens. Hij leest ze met heel andere ogen dan z'n rivaal Hegel, die eveneens gezien kan worden als filosoof die getracht heeft Kant met Plato te verbinden. Als je nu op zoek gaat naar een rechtvaardiging van Schopenhauers anti-Hegeliaanse receptie van Kant en Plato, dan kom je bedrogen uit. Je draait in een kringetje rond. Want Schopenhauer vereert zijn grote leermeesters omdat en voorzover ze volgens hem de *scheiding* van het wereldse en het goddelijke hebben aangetoond, terwijl Hegel diezelfde leermeesters gebruikt om juist de *eenheid* van het wereldse en het goddelijke nader uit te werken. Als je het conflict tussen Schopenhauer en Hegel zo vlug mogelijk wil beslechten, dan is deze constatering volstrekt nutteloos, maar als je het eigenaardige karakter van Schopenhauers denkweg beter wil begrijpen, kun je er veel aan hebben.

Alvorens die weg te schetsen, zal ik eerst nog op twee andere vragen ingaan die door het uitgangspunt van zijn filosofie worden opgeroepen. De scheiding tussen het wereldse en het goddelijke lijkt in strijd te zijn met de religieuze strekking van de Copernicaanse revolutie die in het eerste college aan de orde is gekomen. Mogen we daaruit concluderen dat Schopenhauer eigenlijk middels een contra-revolutie het Ptolemaïsche wereldbeeld in ere wil herstellen? Nee, want de religieuze strekking van de Copernicaanse Revolutie kan op twee tegengestelde manieren worden uitgelegd.

Volgens het geocentrische wereldbeeld is het onderscheid tussen het wereldse en het goddelijke, het fysische en het metafysische in de fysische wereld terug te vinden en wel als het contrast tussen het aardse en het hemelse in letterlijke zin. Als nu dit laatst genoemde onderscheid wordt afgeschaft – en dat is wat Copernicus doet – dan ligt het het meest voor de hand de metafysische betekenis daarvan als volgt uit te leggen: Alles is hemels geworden, de aarde is voortaan een hemellichaam en dus is alles vergoddelijkt. Het Koninkrijk der Hemelen is op aarde. De kloof tussen het goddelijke en de wereld is verdwenen.

Maar het kan ook anders. Je kunt ook zeggen: De zogenaamde hemel is aards geworden. De nietigheid en vergankelijkheid die aanvankelijk geacht werden tot de aardse sfeer beperkt te zijn, hebben zich als een epidemie over het hele fysische universum uitgebreid. En dus is ook de kloof tussen het wereldse en het goddelijke domein alleen maar groter geworden. Kant sluit met zijn 'Copernicaanse wending' aan bij dit laatste gezichtspunt. Schopenhauer volgt hem daarin en gaat zelfs nog verder, terwijl bij Hegel, Feuerbach en Marx juist het eerstgenoemde perspectief centraal staat.

Als je met Schopenhauer de volstrekte goddeloosheid van de wereld predikt, dan moet je ook aannemen dat de wereld nooit en te nimmer van binnenuit begrepen kan worden. Pas als je volledig onthecht bent, pas als je je ego met alle daarmee verbonden ambities en frustraties volledig hebt losgelaten, kun je zijn filosofie begrijpen. Maar - en dat is de derde en laatste vraag -, waarom zou je dan nog Schopenhauer willen lezen? Je hebt hem dan helemaal niet meer nodig. Hoe ziet hij dat zelf?

Je hoeft maar een paar willekeurige pagina's van zijn geschriften te lezen om vast te kunnen stellen dat Schopenhauer geen enkele moeite doet zichzelf hoogstaander of heiliger voor te

doen dan hij is. Hij geeft zelfs toe de weg die hij schetst slechts gedeeltelijk begaan te hebben. Daar ligt niet alleen zijn zwakte, maar ook, zoals Nietzsche heeft opgemerkt, zijn kracht en zijn charme. En dat is denk ik ook de reden waarom Wittgenstein, die eveneens sterk door Schopenhauer beïnvloed is, hem een “ruwe geest” noemt. Zijn stijl is uitgesproken onacademisch. Als hij behoefte voelt zijn frustratie of verbittering te uiten, houdt hij zich niet in. Schopenhauer is de filosoof die mopperend op andere filosofen een weg wil wijzen die boven zijn gemopper en boven de filosofie uitstijgt.

Voor een goed begrip van de tekst is het van essentieel belang enig zicht te hebben op de manier waarop Schopenhauer's hoofdwerk is ingedeeld. Het bestaat uit twee banden. De eerste verscheen zoals gezegd in 1818 en bevat de hoofdttekst, de tweede band is pas 26 jaar later, in 1844 aan de tweede editie van het jeugdwerk toegevoegd om het toegankelijker te maken. Het bestaat alleen en uitsluitend uit toelichtingen en uitweidingen die de opbouw van de oorspronkelijke tekst op de voet volgen. De zesenvijftigjarige Schopenhauer zag geen enkele aanleiding iets fundamenteels aan zijn vroegere gedachten te veranderen. De eerste band bestaat, afgezien van de eerder genoemde Appendix over Kant, uit vier delen, die door Schopenhauer als ‘boeken’ worden betiteld. Elk boek beschrijft een ontwikkelingsstadium op de weg naar verlichting en verlossing. In elk van deze stadia gaat het zowel om de wereld als om het subject dat de wereld beschouwt. Gaandeweg leert het subject zichzelf en de wereld beter te doorzien. Dit alles doet denken aan Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Maar er is een fundamenteel verschil. Hegel pretendeert daar op filosofisch verantwoorde wijze de weg te schetsen die *naar* het standpunt van zijn filosofie voert. Schopenhauer wil echter zijn filosofie zelf presenteren en wel als een weg die *boven* de filosofie uitstijgt.

Waarom bestaat *Die Welt als Wille und Vorstellung* uit vier boeken? Waarom kan het subject de wereld op niet meer en niet minder dan vier manieren beschouwen? Die vraag raakt de kern van Schopenhauers filosofie en kan daarom niet in één klap worden beantwoord. Eén ding is in ieder geval duidelijk, namelijk dat deze indeling op twee aanverwante, maar toch van elkaar onafhankelijke tweedelingen berust: enerzijds de tweedeling die ook in de titel van het werk voorkomt, namelijk *voorstelling* versus *wil*, anderzijds de aan Kant ontleende tweedeling van *Erscheinung* en *Ding an sich*.

Hoe vat Schopenhauer de eerstgenoemde tegenstelling op? Wat bedoelt hij met ‘de wereld als voorstelling’ en wat met ‘de wereld als wil’? Het contrast dat hij op het oog heeft, slaat primair op het subject. De wereld als voorstelling doet zich voor aan het *belangeloze, zuiver kennende subject*. Hieraan moet echter iets worden toegevoegd dat voor Schopenhauers gedachtegang van cruciaal belang is: volgens hem kan *het subject voorzover het kennend is, zichzelf niet kennen*.

Hegel, de filosoof van de reflexiviteit, zou hier onmiddellijk hetzelfde protest aantekenen dat hij ook tegen Kant naar voren heeft gebracht: Hoe kun je spreken over het kennend subject zonder er kennis van te hebben? De grenzen van onze kennis kunnen alleen door ons worden vastgesteld als we er overheen zijn.

Schopenhauer trekt zich van een dergelijke bedenking niets aan. In tegendeel, hij werkt zijn anti-hegeliaanse uitgangspunt op de volgende, bijzonder interessante manier uit: Zelfkennis of zelfbewustzijn is mogelijk, maar juist *niet* zoals Hegel denkt. Zelfkennis betekent niet dat de kenner zichzelf als kenner kent. En zelfbewustzijn betekent niet dat een bewust wezen zich van zichzelf als bewust bewust is. Daar waar werkelijk sprake is van zelfkennis, kent het kennend subject weliswaar zichzelf, echter juist niet als kennend, maar *in een andere*

hoedanigheid. Die andere hoedanigheid die de tegenpool vormt van kennen, noemt Schopenhauer *wil*. Voor bewustzijn geldt hetzelfde. Zelfbewustzijn is niet bewustzijn van bewustzijn, maar bewustzijn van iets radicaal anders dan bewustzijn, een aandrang, een afschuw of een verlangen, kortom een kracht die ook van mij is en tot mijn krachteloze bewustzijn doordringt. Zo iets als een *res cogitans*, het door en door bewuste wezen dat Descartes zichzelf waant te zijn, is voor Schopenhauer een onding.

Uit dit alles volgt vanzelf dat daar waar hij spreekt over ‘de wereld als voorstelling’ weliswaar een kennend subject in het spel moet zijn, maar dat het voorzover het slechts als kennend fungeert, iets anders dan zichzelf kent. En omgekeerd (contrapositie): Voorzover het zichzelf kent, moet het ook als willend subject fungeren. Dan hebben we te doen met ‘de wereld als wil’. Maar uiteraard is daarmee niet gezegd dat in die onderdelen van het werk die de titel ‘de wereld als wil’ dragen, het subject alleen maar zichzelf leert kennen. Het is eerder zo, dat zelfkennis dan gelijk opgaat met kennis van de wereld. Er treedt dan een andere vorm van kennen naar voren dan zuivere, belangeloze beschouwing: een belanghebbende, *betrokken* vorm van wereldbeschouwing.

Dit laatste is van essentieel belang voor de manier waarop Schopenhauer de tweede tegenstelling, het door Kant geïntroduceerde onderscheid tussen *Erscheinungen* en *Dinge an sich*, opvat. In dit verband zijn twee verschillende kwesties van belang die makkelijk met elkaar verward kunnen worden: a) Hoe bedrieglijk zijn de *Erscheinungen*? b) Hoe moeilijk is het te zien wat er achter zit? Deze vragen zouden op hetzelfde neerkomen, als het altijd zo was dat een subtiele verdraaiing makkelijker te doorzien is dan een aperte leugen. Maar dat is niet het geval.

Kant neemt ten aanzien van beide kwesties een gematigd standpunt in. Ad a) De dingen verschijnen aan ons anders dan ze in zich zijn omdat onze aanschouwing zintuiglijke is en zintuiglijke aanschouwing vormen nodig heeft. De dingen verschijnen in ruimte en tijd, maar zijn in zich onruimtelijk en ontijdelijk. Wij zijn echter niet in staat aan deze negatieve bepalingen een positieve invulling te geven. We kunnen *denkend* tot hun onruimtelijkheid en ontijdelijkheid besluiten, maar we kunnen die niet *kennen*.

De begrippen waarover we beschikken, vormen volgens Kant niet een willekeurig allegaartje. De categorieën, de meest fundamentele stambegrippen, liggen in het wezen van het denken opgesloten. Ze gelden voor alle redelijke wezens en hebben een transcendentale, alomvattende strekking. Kant meent dat er niet meer en niet minder dan twaalf categorieën zijn. In zijn zogenaamde *transcendentale deductie* heeft hij getracht aan te tonen hoe ze uit het wezen van het denken voortspruiten.

Wij hebben niet het recht te beweren dat deze denkvormen, zoals substantie en causaliteit, slechts denkvormen zijn en geen zijnsvormen. Ze hebben dus een wezenlijk andere status dan de aanschouwingsvormen. Je kunt volgens Kant wel zeggen dat de dingen in zich onruimtelijk en ontijdelijk zijn, maar niet dat ze bij voorbeeld onoorzakelijk of onsubstantieel zijn. Het springende punt is voor hem, dat wij met deze grondbegrippen alleen iets kunnen *kennen*, als ze op het aanschouwelijk gegevene worden toegepast, d.w.z. op datgene wat in ruimte en tijd verschijnt. Los van ruimte en tijd *zegt* oorzakelijkheid ons niets. Ad b) Daarom is metafysica als theoretische wetenschap van het boventijdelijke en bovenruimtelijke onmogelijk. Maar via een andere weg, via het achterdeurtje van de ethiek, kunnen we wel denkend tot het goed onderbouwde oordeel komen dat wijzelf in zich vrij moeten zijn, ook al verschijnt ons handelen als natuurnoodzakelijk bepaald. Maar daar moet dan wel aan worden toegevoegd, dat met dit oordeel *geen kennis* wordt uitgedrukt.

Hegel verzet zich, zoals in het 9^e college uitgebreid aan de orde is gekomen, tegen de manier waarop Kant tegenpolen uit elkaar probeert te houden. Hij waardeert Kants poging de denkvormen uit het wezen van het denken te deduceren, maar meent dat het beter kan zodra je inziet, dat in en door een dergelijke onderneming *het denken zichzelf beter leert kennen*. Het doorziet en overstijgt dan z'n eigen beperkingen. Het krijgt vleugels en bevrijdt zich van de starre scheidingen waarin Kant nog gevangen zat. Het mensbeeld waarop Kants conceptie van het onderscheid tussen *Erscheinungen* en *Dinge an sich* gebaseerd is, te weten dat intellectuele aanschouwing voor ons niet is weggelegd, blijkt dan een bekrompen vooroordeel te zijn. De these dat ruimte en tijd slechts de weerspiegeling zijn van typisch menselijke aanschouwingsvormen, verliest dan haar geloofwaardigheid.

Aldus komt Hegel via de verwerping van Kant's transcendentale, maar toch subjectieve idealisme tot zijn zogenaamde *absolute idealisme*. Ruimte en tijd zijn *zijnsvormen*, maar dan wel de allerlaagste zijnsvormen die er zijn. De zogenaamde *Erscheinung is an sich* *Erscheinung*, d.w.z. niet alleen voor ons maar ook voor God. Want God of de goddelijke Idee heeft zijn eigen tegenpool nodig om in de volle, allesomvattende zin van het woord goddelijk te zijn. Een verborgen God die alleen maar in zich is, zonder te verschijnen, is een onding. En een God die alleen maar wil verschijnen zoals hij werkelijk is en niet anders, is even onbestaanbaar als een zon die wil schijnen in de duisternis zonder aan lichtkracht in te boeten. Het conflict tussen *an sich* en *Erscheinung* is dus volgens Hegel onvermijdelijk maar tevens slechts relatief. Het wordt steeds kleiner naarmate je de hiërarchie van de werkelijkheid van laag naar hoog doorloopt. Zowel ten aanzien van a) als ten aanzien van b) is hij dus veel optimistischer gestemd dan Kant.

Deze uitweiding kan helpen de positie van Schopenhauer scherper in het vizier te krijgen. Het belangrijkste conflict met Hegel betreft niet b) maar a). Schopenhauer is even optimistisch als Hegel over de mogelijkheid tot de dingen zoals ze in zich zijn door te dringen. Beiden zijn van mening dat Kant's metafysische terughoudendheid ongegrond is. Hun onenigheid begint pas merkbaar te worden, zodra de vraag aan de orde wordt gesteld *hoe* tot de *Dinge an sich* kan worden doorgedrongen. Hegel neemt als vanzelfsprekend met Kant aan, dat metafysica een *a-priorische* discipline is en dat dus alleen een *denkweg* naar het beoogde doel kan voeren. Schopenhauer distantieert zich wat dit betreft van Kant en Hegel. Voor hem komt alleen een *ervaringsweg* in aanmerking. Metafysica is volgens hem alleen mogelijk op basis van *a-posteriorische* kennis van de *Dinge an sich*. Ervaring, zo luidt zijn devies, is niet beperkt tot alledaagse ervaring of wetenschappelijke empirie. Er bestaat wel degelijk zoets als *meta-fysische ervaring*. Hegel wil het *denken* verruimen, Schopenhauer de *ervaring*. Waar komt dit meningsverschil uit voort? Uit het veel fundamenteelere en diepere conflict over kwestie a) Dat de dingen anders verschijnen dan ze in zich zijn, heeft volgens Schopenhauer helemaal niets te maken met het goddelijke, maar alleen en uitsluitend met de *wereld*. De wereld is wezenlijk één grote maskerade, één schijnvertoning. En daarom kunnen wij onszelf en de wereld alleen leren kennen voor zover we onze verbondenheid met de wereld doorzien en verbreken. Het beeld dat Schopenhauer voor ogen staat is niet, zoals bij Hegel, het licht dat in de duisternis moet schijnen om alomvattend te zijn, maar eerder een duistere macht die anders dan ze in zich is aan het licht moet komen om zich verborgen te houden. Die duistere macht die niet gekend wil worden zoals ze in zich is, noemt hij *Wille*. Vandaar dat Schopenhauer zijn hele filosofie in één zin kan samenvatten: *Die Welt ist Selbstbewusstsein des Willens*.

Hoe komt de wil tot bewustzijn? Hoe, in welke vormen vermomt de wil zich? Volgens Schopenhauer kan het antwoord op deze vraag uit Kants werken worden gedistilleerd mits

alles wat Hegel daarin vereert als overtollige ballast over boord wordt gegooid. Die zogenaamde ‘transcendentale deductie’ van de twaalf categorieën, waar Kant zo trots op was en waarop Hegel hoopte voort te bouwen, kan als een waardeloze, geforceerde gedachteconstructie ter zijde worden geschoven. In feite is er maar één denkvorm die toegepast op verschillendoortige voorstellingen wisselende gedaanten aanneemt, namelijk causaliteit oftewel *Grund und Folge*. Causaliteit vooronderstelt de aanschouwingsvormen van ruimte en tijd en kan met evenveel recht als verschijningsvorm worden betiteld. Deze drie vormen worden daarom door Schopenhauer samenvattend betiteld als de *Satz vom Grunde*. Dat is ‘de sluier van Maya’ waarin de Wil, het *an sich* van de wereld, zich hult en vermomt.

Als we de logica van Schopenhauers vierdeling willen begrijpen – en dat was het doel van deze lange uitweiding – moet aan dit alles nog één ding worden toegevoegd. Het betreft de eigenzinnige, on-Kantiaanse manier waarop de a-priorische kenvormen door Schopenhauer worden opgevat. Kant vat ze op als wezenlijk verbonden met ons als kennende subjecten. Ze zijn volgens hem verankerd in de verschillende *vermogens* die we van nature nu eenmaal hebben. En verder vat Kant die kenvormen allemaal op volgens het model van een *eenheidstichtende synthese*. Want hij gaat uit van de vooronderstelling dat zintuiglijke aanschouwing op zichzelf genomen, los van de aanschouwingsvormen, niets anders te bieden heeft dan een volstrekt chaotische, onsamenvattende wirwar van indrukken.

Schopenhauer ziet dat alles heel anders. Om met het laatste punt te beginnen: voor hem staan ruimte en tijd niet in het teken van eenheid, maar juist van *verdeeldheid*. Vandaar dat hij ze samen vaak als het beginsel van individualiteit of eigenlijk individuering (*Principium individuationis*) betitelt. In de wereld verschijnt iets anoniems dat van huis uit onverdeeld en dus ook onruimtelijk, ontijdelijk en onvergankelijk is, te weten de wil, als een komen en gaan van ontelbaar vele na en naast elkaar plaatsvindende gebeurtenissen.

Aan causaliteit, de enige door hem erkende categorie, kent Schopenhauer wel een eenheidstichtende rol toe. Maar hij ziet die als een gebrekkige eenheid die de tijd-ruimtelijke verdeeldheid wezenlijk vooronderstelt. Causaliteit betekent dat van het één het ander komt. Oorzakelijkheid los van ruimte en tijd is niet alleen, zoals Kant meent, onaanschouwelijk, maar *onzinnig*. De *Satz vom Grunde* kan alleen *horizontaal* worden toegepast, niet verticaal, niet op de verhouding van *Erscheinungen* en *Dinge an sich*, laat staan op de verhouding van de wereld tot het goddelijke. Vandaar dat volgens Schopenhauer het traditionele theïsme door Kant, zoals hij hem leest, als onzinnig is ontmaskerd. De ervaringsweg die hij schetst kan pas beginnen, *nadat* dat is ingezien.

En uiteraard zou die weg van ervaringsverruiming helemaal niet begaan kunnen worden, als de a-priorische kenvormen die Schopenhauer in de *Satz vom Grunde* samenvat, door Moeder Natuur of door God in elk menselijk individu geplant waren. Maar daar hoeven we ons volgens Schopenhauer ook helemaal geen zorgen over te maken. Want het zou *onzinnig* zijn de *Satz vom Grunde* in iets te willen *grondvesten*. Bovendien wordt in een dergelijke opvatting als vanzelfsprekend aangenomen dat wij *an sich* afzonderlijke individuen zijn. Het allerbelangrijkste wordt dus vergeten, namelijk dat wij in veelvoud verschijnen voor zover we onszelf zien door de bril van de kenvormen die we hopen te verklaren en te situeren. Alleen de ervaring kan leren of het daadwerkelijk mogelijk is aan de heerschappij van de *Satz vom Grunde* te ontsnappen. Maar op basis van het voorafgaande valt al wel te voorzien, dat die bevrijding zowel door het subject als belangeloos en zuiver kennend dient te gebeuren alsook door het subject als willend en in de wereld geïnvolveerd.

Hiermee is de vierdeling van Schopenhauers hoofdwerk eigenlijk al bepaald. De stadia die hij schetst zijn als volgt:

- I) De wereld als *voorstelling*, *onderworpen* aan de *Satz vom Grunde*. Dit is de wereld zoals die verschijnt aan het zuiver kennende, door Kants kenkritiek gelouterde subject. En dat is niet alleen de wereld van alledaagse ervaring, maar vooral van de *wetenschap*. Alles wat kenbaar is vanuit dit standpunt, verschijnt in ruimte, tijd en causaliteit. Het kennend subject staat *buiten* de wereld. Het beseft dat het er is, maar tevens dat het aan zichzelf en aan de wereld ontsnapt. Tevens beseft het dat de wereld, de totaliteit van alles wat object is voor het kennend subject, niet restloos opgaat in haar object-zijn. Onder of achter de objecten moet *iets* onkenbaars zijn dat aan het onkenbare subject in de vorm van tijd-ruimtelijke oorzakelijkheid verschijnt.
- II) De wereld als *wil*, *onderworpen* aan de *Satz vom Grunde*. De uit band 2 afkomstige tekst in de tekstenbundel geeft een toelichting bij deze overgang van I naar II. Het tweede perspectief wordt gevonden, zodra het kennend subject beseft nog meer dan louter kennend te zijn. Het is tevens willend en kan zichzelf als willend van binnenuit ervaren. Deze ervaringswijze is dus wezenlijk anders dan de afstandelijke wetenschappelijke empirie. Het springende punt is echter dat het subject nu begrijpt dat het verborgen *an sich* van de wereld naar *analogie* van de wil begrepen moet worden: als kracht, energie of iets dergelijks. Juist datgene wat voor de empirische wetenschap een ondoorgrondelijk raadsel is, het wezen van kracht, wordt nu middels een invoelende ervaring verstaanbaar. Het kennend subject voelt zich nu als willend verbonden met de natuur. Er ontstaat een feest van herkenning in de vorm van een meta-empirische en meta-fysische natuurbeschouwing. Alles wordt verstaan als objectivering van de wil. Maar de wil wordt slechts gekend voorzover die in individuele, voorbijgaande processen verschijnt.
- III) De wereld als *voorstelling*, *bevrijd* van de heerschappij van de *Satz vom Grunde*. Hier hebben we te doen met een belangeloze en onverhulde aanschouwing van de wereld zoals die in zich is. Het zuiver kennende subject is nu niet meer gericht op processen die dan en dan daar en daar in de wereld veroorzaakt door andere processen en als oorzaak van nog weer andere processen plaatsvinden, maar op de boventijdelijke, onruimtelijke, unieke en onherleidbare wezens of ideeën die zich daarin openbaren. Hier sluit Schopenhauer aan bij Plato. Maar hij geeft een verrassende wending aan zijn gedachtegang door te benadrukken dat het schouwen van de Platoonse Ideeën in de *kunst* plaatsvindt en dat in de hoogste van alle kunsten, in de muziek, pas echt duidelijk wordt dat het Rijk van de Ideeën in feite niets anders is dan het Rijk van de grondeloze, onvergankelijke en boven-individuele *Wil*.
Deze esthetische beschouwing kan onmogelijk het laatste en hoogste stadium vertegenwoordigen omdat het kennend subject hier, net als in de wetenschap, gericht is op iets anders dan zichzelf. Het staat buiten de wereld en kent het onder de sluier van Maya verborgen wezen van de wereld, maar juist daardoor ziet het nog niet wat zijn eigen betrokkenheid bij de wereld *in zich* is. Dat gebeurt in het vierde en laatste stadium.
- IV) De wereld als *wil*, *zich bevrijdend* van de heerschappij van de *Satz vom Grunde*. Hier hebben we, evenals in stadium II, te doen met een belanghebbend subject dat zichzelf als willend leert doorzien. De *ethiek* speelt in dit verband een essentiële

rol. Hoe meer het *principium individuationis* als een illusie wordt ontmaskerd, hoe meer het verschil tussen mijn en dijn vervaagt. Mijn leed en mijn geluk zijn niet belangrijker, ja zelfs in wezen hetzelfde als jouw leed en jouw geluk. De gulden regel van Jezus van Nazareth, die ook door John Stuart Mill als hoogste ethische norm wordt aangehaald, krijgt hier een metafysische fundering.

Maar de ethiek van naastenliefde en zelfopoffering staat onvermijdelijk in het teken van het algemeen menselijke streven naar geluk. En dat steunt weer op de vooronderstelling dat het de moeite loont geluk na te streven. Het sluitstuk van Schopenhauers filosofie bestaat in een ontkrachting en ontmaskering van deze vooronderstelling als de grootste en diepste menselijke illusie. Dan komt de eerder genoemde overweging op de proppen dat we denken gelukkig te zullen zijn als we *hebben* waarnaar we verlangen, terwijl we in feite alleen maar gelukkig zijn als we het *krijgen*. Dit inzicht geeft zicht op het willend subject zoals het in zich is en dooft tevens de wil. Dan pas wordt duidelijk dat de wil een duistere macht is die alleen doorgrond kan worden door een subject dat willoos *wil* worden. Alleen door de zelfopheffing van de wil kan bevrijding van de wereld plaatsvinden.

Richtvragen (blad 159 t/m 165)

1. De tweede alinea (blad 159-160) is van essentieel belang voor een goed begrip van de indeling van deze tekst.
Schopenhauer kondigt daar namelijk aan wat hij in dit hoofdstukje wil gaan doen. Hij zegt, dat hij in eerste instantie (zunächst) twee punten wil gaan behandelen:
 - a) in welke zin er van 'kennis van het Ding an sich' sprake kan zijn.
 - b) wat de noodzakelijke beperkingen zijn van een dergelijke kennis.
 Waar in het vervolg van de tekst komt a) aan de orde en waar b)?
2. Uit het woordje *zunächst* valt op te maken dat Schopenhauer na a) en b) behandeld te hebben, nog meer aan de orde wil stellen. Waar gebeurt dat en wat houdt het in? Gaat het om één of om meerdere punten?
3. In alinea 3, 7e en 8e regel van onderen (zie blad 160, rechter pagina) gebruikt Schopenhauer de woorden *subjectief* en *objectief* op een nogal ongewone manier. In alinea 6 (blad 161) komen dezelfde termen veelvuldig terug. Tracht uit de context op te maken wat ermee bedoeld wordt.
4. Het gedeelte van de tekst dat aan punt a) gewijd is, valt in twee delen uiteen. Waar ligt de scheidlijn en hoe sluiten ze bij elkaar aan?
5. De polemische strekking van de tekst komt het duidelijkst tot uiting in alinea 12 (de één na laatste alinea, blad 164-165). Wat maakt het uit voor de teneur van Schopenhauer's filosofie, als je deze alinea plaatst tegen de achtergrond van de daaraan voorafgaande alinea (alinea 11, blad 164, linker pagina, beginnende met de woorden "Demzufolge lässt auch ...")?

6. In de laatste alinea (blad 165, 12e -10e regel van onderen) vergelijkt Schopenhauer de verhouding van de wil tot het bewustzijn met die van substantie tot accident, het belichte (voorwerp) tot het licht en de snaar tot de klankbodem. Leg uit wat hij daarmee bedoelt.
Vooraf de tweede vergelijking vraagt om toelichting.

Beantwoording

- 1) Het eerste deel a) komt aan de orde in de alinea's 3 t/m 8, het tweede deel b) in de alinea's 9 t/m 11.
- 2) Het gaat Schopenhauer om nog één ander punt van algemene aard. Dit kunnen we als het derde deel c) van de tekst beschouwen. Het komt aan de orde in de alinea's 12 en 13. daar wordt een punt besproken dat van algemeen belang is voor de overgang van I naar II, namelijk dat het *kennen* (bewustzijn, voorstelling) secundair is ten opzichte van het *willen*.
- 3) In alinea 3 en alinea 6 gebruikt Schopenhauer de termen "subjectief" en "objectief" op een ons vreemd aandoende manier. De vreemdheid verdwijnt grotendeels, zodra je beseft wat deze termen letterlijk betekenen. Het Latijnse *sub* betekent *onder* en het Latijnse *ob* betekent *tegenover*. Het werkwoord *subicere* betekent *onderwerpen* of *onderleggen* en *obicere* betekent *tegenwerpen* of *tegenover stellen*. Ga je uit van deze letterlijke betekenis, dan kun je daarmee verschillende kanten op. Schopenhauer bedoelt met "subjectief" in dit verband: het onderliggende van de zaak *zelf*, het *an sich*. En met het woord "objectief" bedoelt hij de voorstelling of weerklank die de zaak in iets *anders*, dat de zaak *tegenover* zich heeft, oproept. Dat is dus de *Erscheinung*. – In alinea 5, 6^e regel, gebruikt hij echter het woord "subjectief" in de betekenis die ons vertrouwd is. De wet van de causaliteit, zo zegt hij daar, is van subjectieve oorsprong. De oorsprong ligt in degene die deze wet uitvaardigt en gebruikt.
- 4) Het eerste deel van a) omvat de alinea's 3 t/m 6. Daar verdedigt Schopenhauer zijn Kant tegen Hegel. Dit gedeelte van de tekst staat in het teken van stadium I. In het tweede deel van a) (alinea 7 en 8) wordt de overgang naar stadium II geïntroduceerd. Het is, anders dan Kant denkt, wel degelijk mogelijk tot de sfeer van de *Dinge an sich* door te dringen, maar dan wel op een heel andere manier dan Hegel heeft verkondigd, namelijk *a posteriori*.
- 5) Alinea 12, die geheel en al in het teken staat van stadium II, wordt gerelativeerd door alinea 11 waar naar stadium IV wordt verwezen. De wil is voor Schopenhauer niet het laatste woord en het primaat van de wil ten opzichte van de kennis evenmin. Want in boek IV wordt nu juist betoogd dat we alleen tot zelfkennis kunnen komen in de mate waarin we willoos willen worden.
- 6) Wat hebben volgens Schopenhauer de wil en het bewustzijn, substantie en accident, het verlichte voorwerp en het licht en de snaar en de klankbodem met elkaar gemeen? In ieder geval dat het eerstgenoemde los van het tweede kan bestaan, maar het tweede

als ontvanger niet los van het eerste. Zelfbewustzijn, d.w.z. bewustzijn van zichzelf als willend, kan niet bestaan zonder de wil, maar de wil heeft het bewustzijn niet per se nodig. Zo ook: het licht ontvangt op z'n eigen wijze een beeld, een indruk van het voorwerp. In zoverre kan het dus niet zonder het voorwerp bestaan. Maar het voorwerp zelf blijft wat het is, ook als er helemaal geen licht is. Idem: de substantie heeft dit bepaalde accident niet nodig, maar dit accident is van deze substantie en kan dus zonder die niet bestaan. Zo ook: de snaar kan trillen en klinken ook zonder klankbodem. Die ontvangt de klank op eigen wijze en kan dus niet resoneren zonder de klinkende snaar. Schopenhauer vat de verhouding van de wil tot de voorstelling op als die van kracht en vorm, waarbij moet worden aangetekend dat in dit verband het vormbegrip een heel andere betekenis krijgt dan in de Aristotelische traditie. De vorm wordt hier door Schopenhauer niet opgevat als het hogere en het bepalende, maar als het lagere, het ontvankelijke en het afhankelijke.

LEESOPDRACHT NIETZSCHE

Nietzsche in kort bestek

1 Nietzsche en de twintigste-eeuwse wijsbegeerte

Dat Nietzsche in de negentiende eeuw geleefd heeft, staat vast. Hij werd geboren in 1844 en overleed in 1900. Dit simpele feit is echter niet voldoende om uitsluitel te geven over de vraag of hij als representant van de negentiende-eeuwse periode beschouwd mag worden.. Nietzsche schreef zijn belangrijkste werken in de tachtiger jaren van de negentiende eeuw en dat is tevens het moment waarop een nieuw filosofisch tijdperk zich begint af te tekenen: het tijdperk van de twintigste-eeuwse wijsbegeerte dat vaak als ‘hedendaags’ is betiteld maar eigenlijk al voorbij is. Om een voorbeeld te noemen: Frege, die algemeen beschouwd wordt als één van de belangrijkste grondleggers van de zogenaamde analytische filosofie, één van de hoofdstromingen van de twintigste-eeuwse periode, was slechts vier jaar jonger dan Nietzsche en heeft eveneens zijn belangrijkste werken voor 1900 geschreven.

Aannemende dat het verschil tussen de negentiende en de twintigste-eeuwse filosofie niet slechts chronologisch van aard is, maar kwalitatief, kan de vraag waar Nietzsche thuishoort, alleen beantwoord worden als expliciet is gemaakt wat dat verschil precies inhoudt. Hier komen we onvermijdelijk op controversieel terrein. Eén ding lijkt echter duidelijk te zijn: verschillende periodes kunnen onmogelijk los van elkaar getypeerd worden. Nieuwe perioden ontstaan door gewijzigde omstandigheden die verzet tegen de voorgaande periode oproepen. Zoals de negentiende-eeuwse ‘romantische’ filosofie in een heel bepaald opzicht tegengesteld is aan de ‘Verlichting’, zo is ook de twintigste-eeuwse filosofie geboren uit verzet tegen de negentiende-eeuwse ‘Romantiek’.

De opvatting die aan de opzet van deze cursus ten grondslag ligt, kan kort als volgt worden samengevat:

In de Renaissance wordt het teruggrijpen op beschikbare antieke bronnen gecombineerd met het streven het perspectief van het gevestigde Christendom te verruimen. Dit proces leidt tot - en gaat gepaard met godsdiensttwisten en godsdienstoorlogen. Anderzijds vindt in diezelfde periode de Copernicaanse Revolutie plaats die aan het begin van de zeventiende eeuw tot de geboorte van de moderne fysica aanleiding geeft.

Dan begint de klassieke periode die gekenmerkt wordt door het streven de godsdiensttwisten te boven te komen door bij de nieuwe natuurbeschouwing aan te sluiten. Want die lijkt gekenmerkt te worden door een streng methodische uitschakeling van vooroordelen en bijgeloof. Gaandeweg wordt echter steeds duidelijker dat de zo hartstochtelijk nagestreefde eenstemmigheid op het gebied van de natuurbeschouwing wel bereikt wordt, terwijl in de filosofie en op het terrein van de religie de onenigheden onverminderd voort blijven bestaan. Het huwelijk tussen de fysica enerzijds en filosofie en religie anderzijds verliest zijn geloofwaardigheid.

Daarmee begint de negentiende-eeuwse periode. De nieuwe natuurwetenschap wordt nu geacht volwassen genoeg te zijn om achter de coulissen van het filosofische strijdtoneel haar eigen gang te gaan. De levensbeschouwelijke problematiek eist nu alle aandacht op. Die kan – dat is de lering die uit het fiasco van de Verlichting kan worden getrokken – niet middels een zuiveringsproces worden beslecht. Strijd tegen bijgeloof moet vervangen worden door een andere benaderingswijze die getypeerd wordt door *acceptatie van het negatieve en minderwaardige*. Vandaar dat de idee van ontwikkeling en van stadia die doorlopen moeten

worden, nu een prominente rol gaat spelen. (Zie de leesopdrachten over Comte en Mill en over Kant)

Dit alles leidt tot een breed scala van uiteenlopende grote en meeslepende verhalen, maar niet tot de gewenste eenstemmigheid. Als dat duidelijk begint te worden, komt de natuurwetenschap achter de coulissen vandaan met spectaculaire vernieuwingen die tot de technologische revolutie leiden. Op dat moment slaat de stemming om. De grote vraag wordt nu, hoe de filosofie deze onvermoede ontwikkeling moet begroeten; bezorgd of enthousiast. Daarmee is de twintigste-eeuwse periode ingeluid. De natuurwetenschap wordt nu tot twistappel. En dat was nog niet eerder gebeurd. De ruimte achter de coulissen, die vrij is gekomen, kan nu gebruikt worden om de levensbeschouwelijke en religieuze problematiek van het toneel te laten verdwijnen. “Geen grote verhalen!” zo luidt het devies voortaan. Niet *weltanschaulich* filosoferen. Terug naar het elementaire, oncontroversiële.

Met dit alles is niet gezegd dat teruggrijpen op negentiende-eeuwse filosofen voortaan zonder meer verboden is. Het is toegestaan mits de toonzetting van hun verhaal van majeur naar mineur wordt getransponeerd. Van die mogelijkheid is in de twintigste eeuw veelvuldig gebruik gemaakt. Het wemelt van de neo-ismen, zoals neo-kantianisme, neo-hegelianisme, neo-positivisme en neo-marxisme. Kenmerkend voor de aanhangers van deze stromingen is, dat ze de desbetreffende favoriete negentiende-eeuwse grootmeester die ze in ere willen herstellen, als een uitzondering beschouwen. Voor de neo-kantianen is het evident dat Kant zich minder dan zijn navolgers aan het verzinnen van *weltanschauliche* verhalen schuldig heeft gemaakt. Voor de neo-marxisten spreekt het vanzelf dat de harde kern van Marx’ filosofie in zijn ideologiekritiek gelegen is en niet in zijn optimistisch gestemde toekomstperspectief.

Hoe zit het wat dit betreft met Nietzsche? Bestaat er in de twintigste-eeuwse wijsbegeerte zoiets als neo-nietzscheanisme? Ja, eigenlijk komt het zelfs twee keer voor. Eerst als de nationaal-socialistische receptie die dankbaar gebruik maakt van de speciaal voor dat doel door Nietzsche’s zuster vervaardigde selectie uit de nagelaten geschriften. Vervolgens gaat in de laatste decennia van de twintigste eeuw vooral in Frankrijk een heel andere vorm van neo-nietzscheanisme een rol spelen. Maar men pleegt het doorgaans niet zo te benoemen. De aanhangers van deze stroming zijn namelijk van mening dat de toevoeging “neo” beter kan worden weggelaten. Zij zien in Nietzsche niet zo zeer de filosoof die de *Übermensch* heeft aangekondigd, maar eerder de perspectivist en relativist die als voorloper van het *postmodernisme* kan worden beschouwd.

Uiteraard is het niet mijn bedoeling te protesteren tegen een kritische, selectieve receptie van Nietzsche of van enige andere filosoof, maar wel tegen de troebele vermenging van interpretatie en kritiek. De daaruit voortkomende misvatting dat Nietzsche niet zou passen in het stramien van de negentiende-eeuwse wijsbegeerte heb ik getracht historisch te duiden door er op te wijzen dat de hele twintigste-eeuwse periode gekenmerkt wordt door het streven grote verhalen te vermijden. Dat het postmodernisme dit devies naar voren heeft gebracht alsof het volstrekt nieuw zou zijn, berust op de omstandigheid dat het verschillende vormen kan aannemen. Door postmodernisten wordt de slogan “geen grote verhalen” in verband gebracht met relativisme. Dat is inderdaad betrekkelijk nieuw.

De breuk met de negentiende eeuw is een repeterende, voor intensivering en herhaling in allerlei toonaarden vatbare breuk. Dat heeft te maken met het feit dat niet alleen de twintigste-eeuwse periode, maar elk tijdperk beziel wordt door een onuitputtelijk ideaal. Het negentiende-eeuwse streven waaruit de grote verhalen zijn voortgekomen, het streven in verzet tegen het zuiverheidsideaal van de Verlichting het negatieve, zoals dwaling en lijden, te accepteren, is niet minder onuitputtelijk. Zoals ik hierna hoop te laten zien, neemt het bij

Nietzsche in een dramatische climax een radicalere vorm aan dan bij alle filosofen die tot nu toe aan bod zijn gekomen.

2. De dynamiek van Nietzsche's ontwikkeling

Schopenhauer speelt voor Nietzsche dezelfde rol als Kant voor Schopenhauer of Hegel voor Feuerbach en Marx: hij is de leermeester die het voor verbetering en ombuiging vatbare begrippenkader verschaft. Schopenhauer had Kants *Ding an sich*, dat anders verschijnt dan het werkelijk is, als *Wille* betiteld. Nietzsche neemt dit typisch Schopenhaueriaanse begrip over, maar zet het naar zijn hand door er de woorden *zur Macht* aan toe te voegen. Welke omvorming hiermee is aangeduid zullen we nog moeten bekijken; maar één ding kan al makkelijk voorzien worden, namelijk dat die niet los kan staan van een herwaardering van het onderscheid tussen *an sich* en *Erscheinung*.

Vanuit welke invalshoek wordt Schopenhauer door Nietzsche gewaardeerd en bekritiseerd? Vanuit het perspectief van iemand die op vijfjarige leeftijd zijn vader, die dominee was, verliest en als zeer begaafde gymnasiast geleidelijk aan begint te twifelen aan het Christelijk geloof waarin hij is opgevoed. Deze twijfel gaat gelijk op met groeiend enthousiasme voor de antieke cultuur. Volgens de ideologie waarop een Christelijk gymnasium gegrondvest is, zou het Griekse en Romeinse erfgoed de basis zijn waarin iets hogers, het Christendom, geworteld is. "Zou die in de aarde gewortelde basis niet vitaler en hoogstaander kunnen zijn dan de hemelhoge kroon die zich daarboven verheven waant?", zo vraagt Nietzsche zich af. Evenals Hume gaat hij de antieke bronnen in toenemende mate lezen als alternatief voor het Christendom. Vanuit die instelling gaat hij klassieke talen studeren. Dan leest hij tijdens zijn studententijd in Leipzig op eenentwintigjarige leeftijd Schopenhauer. Een verademing: eindelijk een filosoof die onacademisch schrijft, die onmiskenbaar getuigt van vitaliteit en die zich aan gene zijde van het gevestigde Christendom opstelt.

Een paar jaar later raakt Nietzsche met Wagner bevriend en wordt hij in Bazel tot hoogleraar in de klassieke filologie benoemd. Dan begint hij te werken aan zijn eerste boek dat, voorzien van een voorwoord aan Wagner, in 1872 verschijnt onder de titel *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Nietzsche maakt daar gebruik van de aan Schopenhauer ontleende begrippen *Wille* en *Vorstellung*. Ze worden door hem geassocieerd met twee aan elkaar tegengestelde elementen van de Griekse cultuur: het Dionysische dat in het teken staat van een uitbundige roes en het Apollinische dat gekenmerkt wordt door beeldvorming en droom. Ze verhouden zich als kracht en vorm. In de Griekse tragedie, waarin muziek en voorstelling met elkaar samengaan, vinden ze hun synthese. Maar die is verloren gegaan doordat de Apollinische tendens zich van de Dionysische heeft losgemaakt. Dat gebeurt bij Socrates die het optimistische ideaal van het zuivere, belangeloze zoeken naar waarheid in de wereld heeft gebracht. Sindsdien heeft dat de westerse beschaving beheerst. Maar er is hoop. Het tij is aan het keren, zoals blijkt uit de opera's van Wagner.

Nietzsche's collega's waren over dit geschrift een stuk minder enthousiast dan de bevriende componist aan wie het was opgedragen. Ze konden er niet veel meer in zien dan een onwetenschappelijke, volstrekt willekeurige speculatie. Later heeft Nietzsche zich ook zelf van dit jeugdwerk gedistantieerd, maar niet volledig. Zijn oordeel luidde namelijk dat hij in zijn jonge jaren nog niet de moed had zijn intuïties in een dichterlijke vorm te gieten.

Hoe heeft Nietzsche zich nadien ontwikkeld? Deze vraag kan op verschillende manieren worden beantwoord, bij voorbeeld met een opsomming van de ontwikkelingsfasen die hij

doorlopen heeft en van de verschillende werken die hij daarin geschreven heeft. Hoe nuttig een dergelijk overzicht ook moge zijn, hier wil ik mij beperken tot een andere benaderingswijze. Ik zal proberen te laten zien hoe de elementen die in Nietzsche's ontwikkelingsgang een rol hebben gespeeld eigenlijk allemaal al in het zojuist geschetste prille begin zijn vervat. Als dat gebeurd is, zal de vraag hoe en waarom Nietzsche Schopenhauers grondbegrippen heeft omgebogen des te makkelijker beantwoord kunnen worden.

Uit Nietzsche's latere commentaar op zijn jeugdwerk kan iets interessants worden opgemaakt. Zijn opmerking houdt namelijk in dat hij destijds nog niet de *kracht* had een passende, kunstzinnige *vorm* te geven aan zijn toenmalige intuïties over het Dionysische en het Apollinische, alias *Wille* en *Vorstellung* of *kracht* en *vorm*. Kennelijk gaat de problematiek van vorm en kracht hem persoonlijk aan. Hij worstelt ermee en blijft er mee worstelen totdat hij er in 1889 letterlijk bij neervalt. Zoals blijkt uit het in de tekstenbundel opgenomen fragment uit *Jenseits von Gut und Böse*, heeft deze worsteling niet alleen maar te maken met zijn positieve waardering van de eenheid van kracht en vorm, maar ook en vooral met de vraag welke *vorm* zijn *negatieve* waardering van de door Socrates gesymboliseerde formalisering moet of kan aannemen. Hier ligt het eerder genoemde verband met de algemene thematiek van de negentiende-eeuwse filosofie: de acceptatie van het negatieve. Wie nee zegt tegen het zuiverheidsideaal van de Verlichting, dient de kracht van dat 'nee' in een andere vorm te gieten dan het 'nee' waarmee de Verlichting zichzelf van bijgeloof en vooroordelen meent te kunnen zuiveren.

Volgens zijn academische critici was Nietzsche's jeugdwerk slechts een projectie van subjectieve zielenroerselen op de Griekse cultuur en de West-Europese beschaving. Volgens Nietzsche zelf was het juist niet persoonlijk genoeg. Mogen we daaruit concluderen dat hij ook volgens zijn eigen oordeel eigenlijk alleen met zichzelf bezig was en dus zijn cultuurkritische uitweidingen beter achterwege had kunnen laten? Allerm minst. Nietzsche trekt zich het lot van onze beschaving persoonlijk aan. Het existentiële en het cultuurkritische zijn bij hem, evenals bij Kierkegaard, veel inniger met elkaar verbonden dan bij Schopenhauer. En dat is ook niet verwonderlijk. Schopenhauer vertrekt immers vanuit een ervaring die volgens hemzelf helemaal niets met onze cultuur in het bijzonder te maken heeft. Kierkegaard en Nietzsche worstelen beiden met het Christendom. Ze breken met de kerk die hun opvoeding heeft bepaald, Kierkegaard als gelovige, Nietzsche als ongelovige. En die kerk is onverbreekelijk verbonden met de pretentie waaraan onze cultuur eeuwenlang haar identiteit heeft ontleend: de pretentie Christelijk te zijn.

In *Die Geburt der Tragödie* wordt noch het Christendom, noch Nietzsche's breuk daarmee uitdrukkelijk ter sprake gebracht. Maar als je het boek ziet tegen de achtergrond van de biografische gegevens die ik hierboven geschetst heb, dan is makkelijk in te zien dat de breuk die volgens Nietzsche door Socrates wordt gemarkeerd, niets anders is dan een herhaling van de breuk met het Christelijk geloof die hem tot de studie van de klassieken had aangezet. De levensbevestigende vitaliteit die hij in het Christendom gemist had en die hij bij de Grieken hoopte te vinden, wordt nu als privilege van de voor-socratische periode opgevat.

Van een kritiek op Schopenhauer is in Nietzsche's jeugdwerk evenmin sprake. Een paar jaar later (1874) roemt hij in de derde van zijn *Unzeitgemässe Betrachtungen* de inspirerende vitaliteit van zijn leermeester, zijn onvrede komt pas later aan bod. Toch was die al eerder te voorzien. Want in *Die Geburt der Tragödie* worden Schopenhauers grondbegrippen heel selectief gebruikt. Nietzsche sluit aan bij de opvatting van de wil als het primaire (zie de tekst van Schopenhauer tekstenbundel blad 164-165, de laatste twee alinea's). Dat gedachtemotief past geheel en al bij de overgang van *Die Welt als Wille und Vorstellung* boek I naar boek II.

Want daar leert het zuiver kennend subject zichzelf als willend kennen en via zichzelf het *Ding an sich* dat in de wereld verschijnt. Dan begint het positief gestemde feest van herkenning dat in Schopenhauers *Metaphysik der Natur* wordt geschetst. Maar met de relativerende opmerkingen die in Schopenhauers tekst in de twee na laatste alinea naar voren komen (blad 164, alinea 11), houdt Nietzsche helemaal geen rekening. Want de opvatting dat de wil uiteindelijk alleen maar van buitenaf doorzien kan worden, door een willoos subject, staat haaks op zijn verhaal. Het is dan ook niet toevallig dat Schopenhauer zich in boek III, dat gewijd is aan zijn esthetica, herhaaldelijk op Plato beroept. Maar Plato was een leerling van Socrates, van de figuur dus die door Nietzsche als aanstichter van het verval wordt gebrandmerkt.

Wanneer dit alles tot Nietzsche begint door te dringen, doet hij een opmerkelijke ontdekking. Hij begint dan steeds duidelijker te zien dat Schopenhauer veel christelijker is dan hij zichzelf waant te zijn! Dat blijkt ook en vooral uit boek IV, waar alles draait om de zelfopheffing en zelfontkenning van de levenswil.

3. Nietzsche's omvorming van Schopenhauer's grondbegrippen.

De laatste en beslissende stap in de richting van totale onthechting en verlossing wordt volgens Schopenhauer gezet, zodra het inzicht begint door te breken dat de wil ons een rad voor ogen draait. We denken gelukkig te zullen zijn als we *hebben* wat we willen, terwijl we in feite alleen maar gelukkig zijn als we het *krijgen*. Dit inzicht zou dan als motief gaan fungeren om willoos te worden.

Wat houdt Nietzsche's kritiek op deze gedachtegang in? Dat Schopenhauer zichzelf en ons een rad voor ogen draait door de wil in het algemeen te identificeren met de wil zoals die *verschijnt* vanuit het perspectief van een heel bepaalde vorm van willen: de *zwakke*, vermoeide wil. Die doet zich voor als willen-hebben, als streven naar een toestand die eventueel ook langs andere weg dan via de wil bereikt zou kunnen worden. Schopenhauer vat de wil op in dezelfde trant als Aristoteles de beweging van de nederige ondermaanse elementen heeft opgevat: als beweging naar een nog *niet* bereikt doel.

Nietzsche's kritiek kan dus in twee punten worden samengevat: het eerste houdt in dat de wil die als willen hebben *verschijnt*, in werkelijkheid, *an sich*, van heel andere aard is. De drijfveren die zich voordoen als eerzucht of als genotzucht bij voorbeeld, zijn eigenlijk primair gericht op iets anders dan de eer of het genot die hun hoofddoel lijken te zijn, namelijk op het *veilig* stellen van dat doel. Dit streven naar een zekerheid die de tand des tijds kan doorstaan, is onuitputtelijk en komt in feite nooit tot rust. Zelfs het streven naar rust wordt gedreven door een rusteloze drang alles waardoor die rust verstoord of bedreigd zou kunnen worden, te bestrijden. Onder de oppervlakte van elke neiging die in een bepaald doel z'n einde lijkt te vinden, gaat een eindeloze, onverzadigbare heerszucht schuil. Die betitelt Nietzsche als *Wille zur Macht*.

Het tweede punt van Nietzsche's kritiek houdt in, dat deze *Wille zur Macht*, die het metafysische wezen van de *Dinge an sich* uitmaakt, niet gebonden is aan de zwakke, zichzelf systematisch maskerende vorm die Schopenhauer als de enig mogelijke voor ogen staat. Alleen vanuit een hogere, krachtige vorm van willen kan de wil als *Wille zur Macht* herkend worden.

Wat is typerend voor deze aristocratische vorm van willen? Dat die niet op zekerheid, veiligheid en de eliminatie van bedreigingen gericht is, maar op uitdaging, risico en weerstand. Betekent dit dat we ons de krachtige wil dienen voor te stellen als toonbeeld van

moed en eerlijkheid? Nee, want dan zouden we vervallen in hetzelfde zuiverheidsideaal dat nu juist zo typerend is voor de zwakke wil die met alle macht probeert datgene wat met hem in strijd is buiten de deur te houden. Kenmerkend voor de sterke wil is eerder, dat die de groeiende kracht heeft de zwakheden van zichzelf en anderen te erkennen en te accepteren. Zelfrelativering speelt hier dus een essentiële rol. Maar daarmee is natuurlijk niet gezegd dat volgens Nietzsche aan de tegenstelling tussen sterk en zwak of hoog en laag geen enkele absolute betekenis kan worden toegekend. Zijn punt is eerder, dat de ware aard van deze tegenstelling alleen van bovenaf doorzien kan worden. Wat volgens Schopenhauer wezenlijk is voor de wil in het algemeen, namelijk dat die anders verschijnt dan hij in zich is, is volgens Nietzsche slechts eigen aan de zwakke wil. En het enige standpunt dat ons volgens Schopenhauer in staat stelt de misleidende *Erscheinung* van de wil te doorzien, het zuiver willoze, boventijdelijke standpunt, dient volgens Nietzsche vervangen te worden door de sterke, levensbevestigende en tijdelijkheid accepterende wil die het zuiverheidsideaal achter zich heeft gelaten.

In zijn kritiek op de gevestigde, Christelijke, door Schopenhauer klakkeloos geaccepteerde moraal heeft Nietzsche dit alles als volgt uitgewerkt. Ethiek lijkt onvermijdelijk te doen te hebben met de tegenstelling tussen zijn en behoren. Zo zegt Kant dat de ethiek te doen heeft met een absolute eis die aan onze wil gesteld wordt. Deze eis zou geen zin hebben als we niet vrij waren. We behoren goed te handelen en te leven, niet omdat het ons goed uitkomt of omdat het voordeel oplevert, maar louter en alleen omwille van de plicht. Wat houdt deze plicht in? Dat we onze medemensen behandelen zoals we ook zelf behandeld zouden willen worden. En hoe zouden we dan graag behandeld willen worden? Zo, dat ons *geen kwaad* wordt gedaan.

Hier ligt volgens Nietzsche de oorsprong van de Christelijke moraal: in de tegenstelling tussen goed en kwaad (*Gut und Böse*). Het goede wordt hier bepaald als negatie van zijn tegenpool. Het kwaad, en wel primair het kwaad dat gezien wordt als bedreiging van ons welzijn, fungeert hier als het basisbegrip. Want dat is het waartegen nee wordt gezegd en volgens die neezeggens nee gezegd *behoort* te worden. De hele behorensethiek is dus in Nietzsche's ogen niets anders dan een in boventijdelijke verhevenheid vermomd streven naar veiligheid. De Christelijke moraal is een uiting van de zwakke, naar zekerheid en zuiverheid strevende *Wille zur Macht*, een slavenmoraal.

Deze kritiek kan alleen vanuit een hoger standpunt naar voren worden gebracht, het standpunt van de sterke wil. Hoe moeten we dat zien? Is dit standpunt boven alle tegenstellingen verheven? Dat kan moeilijk het geval zijn, want dan zou kritiek geen enkele zin hebben. Nietzsche zegt duidelijk hoorbaar *nee* tegen de Christelijke moraal. Van welke aard is dat nee? Het kan toch niet van dezelfde aard zijn als het 'nee' waarmee de Christelijke moraal het kwaad uitsluit. Een behorensethiek kan niet met morele verontwaardiging worden bestreden. Inderdaad, Nietzsche is zich als echte negentiende-eeuwse filosoof van deze reflexieve problematiek heel goed bewust. Vandaar dat hij zich opstelt aan gene zijde van goed en kwaad: *Jenseits von Gut und Böse*. Gezien vanuit de krachtige wil, die toegeeft en beseft *Wille zur Macht* te zijn, bestaan er wel tegenpolen maar worden ze heel anders opgevat: niet als in strijd met elkaar, maar volgens het model van de a-morele tegenstelling tussen *goed en slecht*.

Wie goed, briljant, uitmuntend of geweldig is op een bepaald terrein, is als slechte, klungelige of gewone en middelmatige dilettant begonnen. Het slechte is voor het goede geen bedreiging, maar eerder een opstapje. Kortom: de tegenstelling tussen goed en kwaad is een slechte tegenstelling.

Volgens Nietzsche is het alleen mogelijk je aldus aan gene zijde van goed en kwaad op te stellen, als tot je door is gedrongen dat de god van het Christendom zijn geloofwaardigheid heeft verloren. Maar de zaak kan niet worden omgedraaid. Je kunt, zoals onder anderen Schopenhauer heeft bewezen, beseffen dat God dood is zonder het verlangen naar bovenaardse en boventijdelijke rust en zekerheid op te geven. Dat is wat Nietzsche *nihilisme* noemt. Het fungeert als tussenstadium dat de overgang markeert van de nederige in God vertrouwende mens naar het stadium van de *Übermensch*.

Richtvragen (tekstenbundel blad 167 t/m 172)

1. Het loont de moeite §1 wat preciezer te bekijken omdat daarin de strekking van het hele stuk is samengevat.
Let op “signaalwoorden” e.d. en deel op grond daarvan de tekst van deze paragraaf in.
2. Wat bedoelt Nietzsche met de metafoor van het “zich omdraaien” (§1, 8e regel)?
3. Als je de hele tekst gelezen hebt en dan weer terugkijkt naar §1, welk woord zou je dan in die paragraaf als het belangrijkste kernwoord onderstrepen dat de polemische pointe van Nietzsches standpunt tot uitdrukking brengt? Waar in het vervolg van de tekst is dit kernwoord (of een vergelijkbare zinswending) terug te vinden?
4. Hoe hangt de inhoud van §1 samen met de opvattingen van Schopenhauer?
5. Wat hebben de aanhalingstekens waarmee §2 begint, te betekenen? Waar worden ze gesloten?
6. Hoe sluit §2 aan bij §1?
7. Tracht uit de context op te maken wat Nietzsche in §2 (blad 168, 10e regel van boven) met *der Glaube an die Gegensätze der Werte* bedoelt. Probeer op grond hiervan voor ogen te krijgen wat het zou kunnen inhouden *niet* in die tegenstelling te geloven.
8. Aan welke eerder in dit college behandelde filosoof doet de stelling dat er (wellicht) helemaal geen tegenstellingen zijn (zie §2, blad 168, 14e regel van boven) je denken?
9. Poneert Nietzsche in §2 een tegenstelling van waarden door zich tegen het geloof in de tegenstelling van waarden af te zetten? Spreekt hij zichzelf daarmee tegen? Gebruik je fantasie en vindingrijkheid om te onderzoeken of het mogelijk is deze moeilijkheid op te lossen.
10. Tracht de kern van alle volgende paragrafen (3 t/m 11) samen te vatten zo dat het verband met §1 en §2 zichtbaar wordt.
11. Het boek waaruit deze tekst afkomstig is, heet *Jenseits von Gut und Böse*. Paragraaf 4 (zie blad 169, 3e regel van boven) eindigt met de woorden “jenseits von Gut und

Böse". Tracht uit de context op te maken wat Nietzsche daarmee zou kunnen bedoelen.

12. Wat valt je in deze tekst als geheel het meeste op aan Nietzsches stijl van schrijven? Denk je dat dat iets met zijn filosofische positie te maken heeft?

Beantwoording

1) Het eerste deel van deze alinea wordt in de 10^e regel afgesloten met een gedachtestreepje. Nietzsche stelt zijn vraag en vat die in de laatste zin van dit gedeelte samen met de woorden “Wat in ons wil eigenlijk ‘tot waarheid’?”.

Dan volgt het gedeelte tot aan het streepje op de 15^e regel. In dit tweede deel geeft Nietzsche aan hoe hij die vraag wil toespitsen, namelijk zo dat die fundamenteeler is dan de vraag waar hij zich tot nu toe al mee bezig heeft gehouden. Hij was al lang gericht op de vraag naar de *oorzaak* van die wil tot waarheid. Nu wil hij overstappen naar een vraag die hem nog belangrijker voorkomt: de *waarde* van die wil.

Dan volgt als derde deel een vraag over die vraag. Dit stuk beslaat 4 regels en loopt tot aan het liggende streepje op de 18^e regel. De vraag luidt: *wie stelt* eigenlijk deze vraag naar de waarde van de wil tot waarheid? Ben ik (Nietzsche) het of wordt deze vraag aan mij gesteld? Waarschijnlijk allebei. Er is sprake van een ontmoeting, een rendez-vous.

In het vierde en laatste gedeelte wordt de genoemde vraag historisch gesitueerd. Is die al vaak gesteld? Nee. Het komt Nietzsche voor dat deze vraag nog nooit eerder gesteld is. Hij ziet zichzelf als de eerste die deze vraag stelt en *durft* te stellen. Hiermee komt hij terug op wat in het eerste deel al gezegd is.

2) Met de metafoor van het “zich omdraaien” bedoelt Nietzsche dat we voortaan niet meer als vanzelfsprekend op waarheid gericht zijn, maar op datgene waardoor we op de waarheid gericht zijn. Hij wil zich dus 180 graden omdraaien.

3) Het woord “Wagnis” (waagstuk) dat zowel in de eerste als in de laatste regel van §1 te vinden is. Iets dergelijks keert ook terug aan het slot van §2, waar gesproken wordt over “filosofen van het gevaarlijke misschien in elk opzicht.”. In §10 is iets te vinden dat veel daarvan wegheeft: “Iets meer kracht, élan, moed, kunstzinnigheid: en ze zouden *verder* willen – en niet terug!”

Zoals in het kort bestek is aangegeven, markeert de tegenstelling tussen risico en zekerheid het contrast tussen de sterke en de zwakke *Wille zur Macht*.

4) Voor Schopenhauer geldt, dat de wil tot waarheid uiteindelijk in stadium IV blijkt samen te vallen met de wil willoos te worden. Nietzsche vervangt Schopenhauers contrast tussen willoos en willend zijn door het contrast tussen de sterke en de zwakke wil. Vandaar dat het verschil met Schopenhauer veel minder duidelijk is waar in *Die Welt als Wille und Vorstellung* de overgang van I naar II besproken wordt. Alinea 12 en 13 (blad 164 en 165) stemmen dan ook meer met Nietzsche overeen dan alinea 11.

5) De aanhalingstekens waarmee §2 begint, geven aan dat Nietzsche de gevestigde opvatting weergeeft die hij vervolgens aan kritiek wil onderwerpen. De aanhalingstekens worden gesloten op de 4^e regel van blad 168, linker pagina.

6) De vraag die in §1 wordt gesteld, de vraag naar de waarde van de wil tot waarheid, wordt alleen en uitsluitend door de sterke wil gesteld, niet door de zwakke wil. Want de zwakke, naar zekerheid strevende wil gaat gepaard met de tussen aanhalingstekens geplaatste opvatting. De wil tot waarheid wordt geacht zuiver te zijn. En vraagt dus ook niet om een nader onderzoek. Het is juist deze zuiverheidsopvatting, die in §2 wordt bekritiseerd.

7) Met *der Glaube an die Gegensätze der Werte* bedoelt Nietzsche precies dit zuiverheidsideaal dat zo typerend is voor de Verlichting en voor de opvatting die in *Die Geburt der Tragödie* aan Socrates wordt toegeschreven. Wie niet in de tegenstelling van waarden gelooft, ziet de tegenpool van het hoogwaardige niet meer als vijand of bedreiging daarvan. Zo iemand gelooft niet meer in de tegenstelling tussen goed en kwaad, maar wel in de tegenstelling tussen goed en slecht. Zo iemand stelt zich dus op *Jenseits von Gut und Böse*.

8) Aan Spinoza (zie blad 40). Want Spinoza wijst niet de tegenstelling tussen meer en minder volmaakt af (zie blad 42) maar wel alle privatieve tegenstellingen. Spinoza is net als Nietzsche een immoralistische ethicus. Vandaar dat Nietzsche, toen hij voor het eerst kennis nam van de geschriften van Spinoza, heeft uitgeroepen: “Eindelijk een verwante ziel!”.

9) Zie vraag 7) Zie ook het ‘kort bestek’ hierboven.

10) In §3 wordt de lijn doorgetrokken naar de eventuele tegenstelling van *denken* versus *instinct*. Het denken is wezensgelijk en verstrengeld met het instinct, oftewel de wil. Hier blijkt Nietzsche een leerling te zijn van de Schopenhauer die in alinea 12 en 13 (blad 164 en 165) het primaat van de wil benadrukt. Zie ook vraag 4 hierboven.

In §4 wordt de zaak toegepast op zogenaamde synthetische oordelen a-priori. In §11 komt Nietzsche daar in zijn beschouwing over Kant nog op terug. Zijn these luidt: synthetische oordelen a-priori zijn van levensbelang, maar onwaar. Ook hier blijkt Nietzsche een leerling te zijn van Schopenhauer. Maar hij vult dit synthetisch a-priori, door Schopenhauer betiteld als *Satz vom Grunde*, anders in. Volgens Schopenhauer verschijnt de werkelijkheid die in zich één, ontijdelijk, onruimtelijk en grondeloos is, als veel, tijdelijk, ruimtelijk en gegrond. Nietzsche keert de zaak om, zoals blijkt uit de 8^e en 9^e regel. Volgens hem zorgt het synthetische a-priori ervoor dat de werkelijkheid, die in zich tijdelijk, veel en *bedingt* is, verschijnt als boventijdelijk, één, zichzelf gelijk en *unbedingt*.

In de paragrafen 5 en 6 richt Nietzsche zijn aandacht op de filosofie. Hij benadrukt dat de filosofen tot nu toe zichzelf steeds hebben begrepen vanuit het in §2 bekritiseerde zuiverheidsideaal. Zodra de vraag gesteld wordt of ze wel eerlijk genoeg zijn, beginnen ze een enorm kabaal te maken: Het is een schande die vraag aan filosofen te stellen! Uiteraard zijn ze volkomen eerlijk! De moed oneerlijkheid toe te geven, ontbreekt hen ten enen male. In §6 wordt dit nader uitgewerkt. Elke grote filosofie tot nu toe is ongewild en onopgemerkt autobiografisch van aard. In het tweede deel van deze paragraaf wordt de filosofie, die dóór en dóór persoonlijk van aard is, tegenover het onpersoonlijke wetenschapsbedrijf gesteld. Je kunt hierbij uiteraard denken aan Nietzsche’s eigen ervaring als hoogleraar aan de universiteit van Bazel.

In de paragrafen 7, 8 en 9 wordt deze visie nader toegelicht aan de hand van de antieke filosofie, in de paragrafen 10 en 11 aan de hand van de moderne wijsbegeerte.

Paragraaf 10 vraagt nog om enige toelichting. Nietzsche beschouwt hier het strijdtoneel van de filosofie zoals hij dat in zijn eigen tijd gepercipieerd heeft. Grofweg is zijn diagnose als volgt. Positivisten zoals Comte en Mill menen het probleem van werkelijkheid en schijn, van *Ding an sich* en *Erscheinung* definitief opgelost te hebben door zich tot de *Erscheinungen* te beperken. Voor hen heeft Nietzsche geen goed woord over. Hij ziet deze uitdragers van ‘moderne ideeën’ als platvloerse marktkooplui. Alleen voor de vertegenwoordigers van het andere kamp, die met het conflict tussen *Erscheinung* en *Ding an sich* worstelen, heeft Nietzsche waardering. De vraag is echter *hoe* dat gebeurt.

Sommigen willen terug naar Kant. Ze zoeken naar zekerheid en menen die nauwelijks te kunnen vinden. Ze stellen zich nog bescheidener op dan Kant zelf. Dit streven is in

Nietzsche's ogen een teken van nihilisme. Bij de meer vitale denkers (zie blad 171, linker pagina, 9^e regel van boven) speelt echter stiekem iets anders een rol, waarmee Nietzsche zich niet wenst te identificeren: angst voor de moderniteit van de positivisten en voor hun sensualisme (zie ook het slot van §11). Eigenlijk willen al die Duitse filosofen *terug*, terug naar God en de onsterfelijkheid van de ziel. Nietzsche zelf roept de filosofen op nog iets meer moed te tonen door *verder* te willen, in de richting van de *Übermensch* die de dood van God volledig heeft geaccepteerd.

In §11 wordt nader ingegaan op de filosofie die het onderscheid tussen *Erscheinung* en *Ding an sich* heeft ingevoerd: Kant. Deze paragraaf sluit dus aan bij de vorige en tevens bij de in §4 aangestipte problematiek van synthetische oordelen a-priori.

11) Zie de beantwoording van vraag 7.

12) Ik zou zeggen: Nietzsche schrijft sappig en grappig. De sappigheid van zijn stijl hangt samen met een goed instinct voor beeldend taalgebruik dat recht uit het hart komt. De grappigheid, relativering en spot (die in §11 een climax bereiken) zijn gedragen door de wil niet in de ernst van morele verontwaardiging te vervallen. Dat is natuurlijk van essentieel belang voor zijn filosofische positie. Nietzsche wil in zijn manier van schrijven zijn standpunt voelbaar maken. En daar slaagt hij ook in. Maar misschien denken jullie daar anders over.