



Geschiedenis van de Westerse filosofie

(De onderstaande tekst is een korte samenvatting van de HOVO-cursus van 3 okt. t/m 28 nov. 2003)

Deze cursus is bedoeld als een eerste kennismaking met de westerse filosofie, zoals deze zich in de loop van de tijd ontwikkeld heeft. Ik maak hierbij gebruik van de traditionele indeling van de geschiedenis van de filosofie, t.w.: (1) De Griekse en Romeinse wereld, (2) de Christelijke Oudheid en de Middeleeuwen, (3) de Moderne Tijd tot aan de 20^e eeuw, (4) de 20^e eeuw. Ik behandel iedere periode op dezelfde wijze: ik begin met de algemene sfeer van leven en denken van die periode aan te geven (filosofie is geworteld in de eigen tijd). Daarna geef ik de grote lijnen van de filosofie van die periode. Tenslotte haal ik uit die periode een of twee thema's die nu nog actueel zijn.

Inleiding

Westerse en niet-westerse filosofie

Deze cursus heeft betrekking op de westerse filosofie, waarvan de oorsprong in het Griekse denken ligt (wortels van onze westerse cultuur). Maar naast deze westerse filosofie zijn er ook andere filosofieën, met een andere oorsprong. Ik denk hierbij aan: de islamitische filosofie, de boeddhistische filosofie, de Chinese filosofie, de Japanse filosofie, de Indische filosofie en de Afrikaanse filosofie. Ook zij hebben allemaal een eigen ontwikkeling doorgemaakt. Zij hebben in het Westen niet veel aandacht gekregen (superioriteitsgevoel). Pas in de loop van de 20^e eeuw is hierin verandering gekomen. Er is vooral grote aandacht voor het boeddhisme. Er is ook, vooral onder invloed van U.Libbrecht, een poging gedaan tot het maken van een comparatieve filosofie (Zie: U.Libbrecht, Burger van de wereld. Budel 2001).

Indeling:

De Griekse en Romeinse wereld (blz. 3-21)

1. Algemene sfeer van leven en denken	3
De Griekse Oudheid (Periode van 6 ^e eeuw v.Chr. tot 6 ^e eeuw na Chr.)	
De Romeinse Oudheid (Periode van 2e eeuw v.Chr. tot 7e eeuw na Chr.)	
2. Grote lijnen van de Griekse en Romeinse filosofie	4
2.1. de Presocratici (de vóór-Socraten)	4
2.2. de Griekse treurspelen	5
2.3. de bloeiperiode van de Griekse filosofie	6
Socrates	6
Plato	9
Aristoteles	11
2.4. het cynisme	15
2.5. het stoïcisme	16
3. Thema: filosofie als therapie van de ziel (Epicurus)	20

De christelijke Oudheid en de Middeleeuwen (blz.22-31)

De christelijke Oudheid	22
1.Sfeer van leven en denken	22
2.Grote lijnen van de oud-christelijke filosofie (theologie)	22
Augustinus	24
De Middeleeuwen	27
1.Sfeer van leven en denken	27



2. Grote lijnen van de Middeleeuwse filosofie	28
Thomas van Aquino	29
3. Thema's	29
De troost van de filosofie (Boëtius)	29
Geloof en rede	31

De Moderne Tijd tot aan de 20^e eeuw (blz.32-39)

Inleiding	32
1. Algemene sfeer van leven en denken	34
2. Grote lijnen van de ontwikkeling van de moderne filosofie	35
3. Thema's:	37
De methodische twijfel (Descartes)	37
De dood van God (Nietzsche)	37

De 20^e eeuw (blz.39-50)

Inleiding	39
1. Algemene sfeer van leven en denken	40
2. Grote lijnen van de hedendaagse filosofie	41
3. Thema's:	47
De terugkeer van het toeval (Dilthey)	47
Cultureel relativisme (Rorty)	49



De Griekse en Romeinse wereld (600 v.Chr.-300 na Chr.)

1. Algemene sfeer van leven en denken

De Griekse Oudheid (Periode van 6^e eeuw v.Chr. tot 6^e eeuw na Chr.)

Lot in de Griekse Oudheid

In de Griekse Oudheid treedt de ervaring van het lot en van het noodlot op de voorgrond. Het lot is onderwerp van discussie in de filosofieën van die tijd. Dit levensgevoel wordt echter het meest concreet uitgebeeld in de Griekse tragedies. Een ingrijpend voorbeeld hiervan is de figuur van Antigone uit een van de treurspelen van Sophocles. In dit treurspel staat de botsing tussen het religieuze plichtsbesef van Antigone en het wettelijk plichtsbesef van Kreon, haar oom, centraal. Kreon is heerser van Thebe. Hij heeft het verbod uitgevaardigd Polyneikes, de broer van Antigone te begraven. Antigone probeert ondanks dit verbod toch haar broer te begraven, omdat ze er van overtuigd is, dat de ziel van de overledene zonder begrafenissen geen rust kan vinden in de Onderwereld. Kreon, die meent de orde en de regels te moeten handhaven, veroordeelt haar tot de dood. Ze wordt opgesloten in een grafkelder, die dichtgemetseld wordt.

Zo heeft de Griekse mens geworsteld met het lot in zijn speurtocht naar de zin van het leven. Hij heeft het gevoel, dat hij in een wereld terecht is gekomen, die door een eigen wetmatigheid wordt bepaald, waar hij geen greep op heeft. De wereld is een kosmos, een levend geheel, waarin harmonie heerst. Door de wetten te overtreden die de goden hebben vastgesteld en die soms tegenstrijdig zijn, wordt die harmonie verstoord. De mens wordt gestraft, zodat hierdoor de harmonie opnieuw hersteld kan worden.

Toch is de mens niet zo maar een instrument in de handen van de goden. Hij heeft inzicht in de kosmische wetten die hem beheersen. Zijn vrijheid ligt in de bewuste aanvaarding van dit lot. Dat maakt het tragische van zijn bestaan uit.

In de Griekse wereld heeft de lotsgedachte zijn eigen ontwikkelingsgang gehad. Op het moment dat iemand zich openlijk durft af te vragen, of de kosmische wetmatigheid wel heilig en rechtvaardig is, komen allerlei vragen los: Zijn we werkelijk vrij? Zijn we schuldig? Zijn deze goden die ons zonder medelijden verwonden wel rechtvaardig? Bestaan ze wel echt? Zijn er andere wetten die hoger zijn dan de grillen van de godheid? Op deze wijze wordt langzaam het fundament onder het lotsgevoel weggehaald. De filosofie heeft hierin een grote rol gespeeld.

In de Griekse Oudheid voelde de mens zich overgeleverd aan het noodlot, dat zowel van buitenaf als van binnenuit kan komen. Het menselijk leven is wisselvallig en kwetsbaar. Dat is aan drie dingen te merken. Het goede leven is onderhevig aan de blinde gang van de wereld buiten ons. De dingen die voor ons waardevol zijn kunnen niet in één leven verenigd worden. Een mensenleven kan ook van binnenuit verwoest worden door redeloze, ongecontroleerde passies. De mens is dus speelbal van de goden of van zijn innerlijke duistere krachten.

De Romeinse Oudheid (Periode van 2e eeuw v.Chr. tot 7e eeuw na Chr.)

Vluchtigheid

Vooraf in de eerste fase van haar geschiedenis is de filosofie vol van 'de koorts van het kortstondige'. Zij houdt zich voortdurend bezig met de tijd en het tijdelijke en vergelijkt dit met het beeld van het eeuwige, het goddelijke. De eeuwigheid is onbewegelijk en met zichzelf



identiek. Het tijdelijke is wisselvallig en wordt gekenmerkt door verandering en wisselingen van het lot. In de sfeer van het wisselvallige en onbestendige verschijnt en verdwijnt alles. Het leven is onderworpen aan de doem van de dood, aan het wegwijnen en verdwijnen. Het goddelijke is het blijvende in deze veranderingen, het tijdloze en het eeuwige. Het is het duurzame heden. De tijd is het fragmentarische, het verstrooide, datgene waaraan iets ontbreekt. Zij heeft een gebrek aan 'zijn'. De eeuwigheid daarentegen is het totale en volmaakte bezit van het onbeperkte leven. Vandaar dat het tijdelijke weer opgeheven moet worden in het eeuwige.

2. Grote lijnen van de Griekse en Romeinse filosofie

Uit de wereld van de Griekse en Romeinse filosofie kies ik de volgende elementen:

- 2.1. de Presocratici (de vóór-Socraten)
- 2.2. de Griekse treurspelen
- 2.3. de bloeiperiode van de Griekse filosofie: Socrates, Plato, Aristoteles
- 2.4. het cynisme
- 2.5. het stoïcisme

2.1. De Presocratici

Zoeken naar de oorsprong

De Griekse wereld maakt zich los van de medicijnman, de regenmaker en de mytheverteller en concentreert zich op de mogelijkheden van haar eigen denken. Het begint met de periode van de oudste Griekse filosofen (de pre-socratici). Bekende namen uit die tijd zijn Thales van Milete, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras van Samos, Heraclitus en Parmenides. Wat zij werkelijk gedacht hebben, is voor ons moeilijk uit te maken, omdat hetgeen wat zij opgeschreven hebben, nog slechts brokstukken bewaard gebleven zijn. Deze brokstukken zijn bovendien nog overgeleverd door een latere generatie filosofen, vooral door Aristoteles. Van hen hebben zij ook de klassificeerde naam gekregen van 'voor-socratici'.

De voor-socratici zoeken in hun denken naar de oorsprong (archè) en het wezen van de wereld. Hiervoor moet volgens hen een uniforme grond bestaan, b.v. de wereld is uit de stof water voortgekomen, uit het onbegrensde, uit het vuur. Bekend zijn vooral bepaalde uitspraken van Heraclitus en Parmenides: de eerste staat aan de kant van het worden, de tweede aan de kant van het zijn. Zo zegt Heraclitus: "Op dat wat in dezelfde rivieren gaat, stroomt steeds weer ander water toe; ook zielen stijgen als damp op vanaf de vochtige plaatsen" (zie Heraclitus, Spreuken, ingeleid en toegelicht door C.Verhoeven, Baarn 1993). Dit herinnert aan zijn uitspraak: "Alles stroomt, niets blijft". Parmenides stelt niet alleen de vraag naar de oorsprong van de wereld, maar ook naar het bestaan van het Zijn. Dat is de oorsprong van het filosoferen. Parmenides vestigt zijn hoop niet op de waarneming van de vluchtige verschijnselen, maar wat hier achter ligt als vast fundament. Voor hem is de eerste vraag van het denken: 'Is het of is het niet?'. Hiermee zijn alle registers van de filosofie opengetrokken.

Mensvisies van Heraclitus en Parmenides:

Heraclitus (540-480 v. Chr.), één van de eerste grote Griekse filosofen, maakt een onderscheid tussen mensen die in het dagelijks leven oppervlakkig zien - 'de slapers', en mensen die écht zien - 'de wakers'. De slapers zien slechts met hun fysieke ogen. "Ze lijken wel te slapen", zegt Heraclitus, "en zien niet waar ze dagelijks mee te maken hebben". De wakers zien met de ogen van de geest. Zij zien meer dan de oppervlakkige kijker gewoonlijk ziet. Dit 'meer' bestaat uit inzicht in de ware werkelijkheid, waarin de mens leeft. Achter de dagelijkse werkelijkheid zit een andere



werkelijkheid verborgen, die niet met onze gewone ogen gezien kan worden. Dat is de wáre werkelijkheid. Heraclitus poneert hier allerlei tegenstellingen: tussen lijken en blijken, tussen schijn en werkelijkheid, tussen zien met de fysieke ogen en zien met de ogen van de geest.

‘De mens blijkt gespeend van begrip, of het nu is vóórdat ze je het oor geleend hebben of nadat ze naar je hebben geluisterd, en ze merken niet wat ze doen, terwijl ze toch wakker zijn, net zoals ze vergeten wat ze gedaan hebben toen ze sliepen’ (Diels/Kranz 22 B1).

Parmenides heeft een lage dunk van gewone stervelingen:

‘Het zijn mensen met twee hoofden, in wier borst de geest dolend, blind, doof en stom rondwaart, niet in staat het zijn van het niet-zijn, de waarheid van de mening te onderscheiden’ (Diels/Kranz 28 B 6,5-9)

Literatuur::

C.Verhoeven, Voorbij het begin I (1984)

Ch.Vergeer, Eerste vragen. Over de Griekse filosofie. Nijmegen 1990

Ch.Vergeer, Vochtig en vurig. De Presocratici, in: Filosofie jrg.5, nr, 2, 1995, blz. 4-11

2.2. De Griekse treurspelen

Broosheid van leven

In de Griekse treurspelen is er altijd een levendig besef aanwezig, dat het contingente en veranderlijke geen vreemde elementen zijn in het menselijk leven, maar een belangrijk onderdeel hiervan vormen. Zij maken het leven kwetsbaar, broos en contingent. Het goede leven bestaat hierdoor niet alleen in het feit, dat de mens goede gedachten denkt of in een goede innerlijke staat verkeert. Hierdoor zou hij zich kunnen weren tegen het kwetsbare. Maar het goede leven bestaat uit activiteiten. En deze activiteiten brengen noodzakelijk met zich mee, dat zij niet allemaal onder de controle van de handelende mens vallen.

De Griekse treurspelen waren er van doordrongen, dat het broze mensenleven ondanks zijn gevoeligheid voor tegenslag en ongecontroleerde emoties en ondanks zijn innerlijke tegenstrijdigheden -of juist dankzij deze onvolkomenheden- een unieke waarde en charme had. Juist door zijn beperktheid en kwetsbaarheid is de mens in staat ervaringen van schoonheid en vriendschap, van liefde en verbondenheid op te doen.

Lot en vrijheid

‘De tragedie beeldt het menselijk leven uit. Maar niet het leven, dat in zichzelf besloten ligt, dat het zwaartepunt en centrum in het eigen zijn heeft. Het leven immers behoort zich zelf niet toe. Het ontspringt aan en vloeit terug tot een ander, hoger machtsgebied dat het eindig bestaan van de mens doorkruist, het uitdaagt en tot bezinning brengt. Daarom moet de mens, om zichzelf te leren kennen, zijn wezen zoeken buiten zichzelf, hij moet 'ek-statisch' zijn. De extase wordt beleefd in de muziek, het gebaar en het woord’.

‘De Grieken zijn de eersten die hebben gezien dat het Lot vrijheid vereist om zich te kunnen voltrekken. Het Lot steunt op de vrijheid van de mensen; of beter gezegd: de vrijheid is de menselijke dimensie van het Lot. Zonder de mensen voltrekt het Lot zich niet en wordt de kosmische harmonie verbroken. Voor de Grieken is de mens geen 'onnutte hartstocht', omdat de vrijheid een van de kanten van het Lot is. Zonder menselijke daden zou er noch fataliteit noch harmonie noch kosmisch welzijn zijn en zou de wereld instorten. De tragedie is een beeld van de kosmos en van de mens. Daarin leeft ieder element in functie van zijn tegenstelling. En er is een moment waarop de tegenstellingen samenvallen, niet om een



illusoire synthese tot stand te brengen, maar in een tragische handeling, in een knooppunt dat door niets anders wordt losgemaakt dan door de catastrofe. Alle tragische handelingen, alle conflicten kunnen hiertoe herleid worden: de vrijheid is een voorwaarde van de noodzakelijkheid. De oorspronkelijkheid van de tragedie bestaat hierin, en daartoe zou de openbaring die zij ons verschaft herleid kunnen worden. Voor de Griek is het leven geen droom, geen nachtmerrie, noch een schaduw, maar een heldendaad, een daad waarin de vrijheid en het lot een onlosmakelijk knooppunt vormen. Dat knooppunt is de mens. In hem worden de menselijke, de goddelijke en de ongeschreven wetten, die beide eerste beheersen, tot een knooppunt. De mens is de wijzer van de weegschaal, de hoeksteen van de kosmische orde, en zijn vrijheid verhindert de terugkeer van de oorspronkelijke chaos. (Laten we ons het vers van Hölderlin in herinnering brengen, de enige onder de modernen die, vóór Nietzsche, de Griekse erfenis wist te bevatten: de mens is de schildwacht van de schepping en het is zijn taak om te verhinderen dat de chaos terugkeert.) Op de menselijke vrijheid steunt het Lot, de zichtbare vorm van het universele ritme, de manifestatie van een Rechtvaardigheid die geen beloning en straf, geen goed en kwaad is maar een kosmisch akkoord. En de mens, de sterveling, het schepsel dat ouder wordt en ziek, onderworpen aan de dwaasheid van de hartstocht en de verandering van meningen, is het enige vrije wezen omdat hij het uitverkoren subject van het Lot is. Deze uitverkiezing vereist geen goedkeuring. En daarom maken zijn misdaden het universum aan het beven, en herstellen zijn daden de loop van het leven. Door hem draait de wereld'.

De verwondering over mens en wereld opent onze ogen voor de hele werkelijkheid, niet alleen voor haar positieve, maar ook voor haar negatieve aspecten. De verbijstering over het kwaad en het lijden in de wereld is vanaf de Griekse Oudheid een bron van filosoferen geweest. Men ziet hiervan de uitdrukking in de Griekse treurspelen met hun aandacht voor de tragische situatie, waarin de mens terecht kan komen, soms zonder zijn schuld. De mens is verbijsterd over het feit, dat in veel gevallen niet de mens, maar de goden en de natuur ons lot bepalen en dat zelfs deugdzaame mensen in een staat van morele verwording kunnen vervallen (zie: R.Bakker, Lot en daad, geluk en rede in het Griekse denken. Utrecht 1969).

2.3. De bloeiperiode van de Griekse filosofie: Socrates, Plato en Aristoteles

Socrates

Socrates (469-399 v. Chr.) staat in de filosofie bekend als een zeer scherpzinnig man, die niets liever deed dan onrust stoken in de wereld van zijn toehoorders. Zijn doel was hen ervan te overtuigen dat al hun weten uiteindelijk uitloopt op een niet-weten. Hij werkte vanuit het persoonlijke motto: "Ik wil liever niet leven dan mij niet bewust te zijn van mijn menselijke situatie en ik verkies daarom een eventuele onrust boven een volle, maar ongefundeerde zekerheid". Het begrip, dat Socrates gebruikte om deze houding aan te geven is 'onderzoeken van je leven'. Iemand die zijn leven niet onderzoekt leidt in zijn ogen geen menswaardig leven. Uit de manier waarop hij als filosoof bezig was, valt heel duidelijk af te leiden, wat hij met het onderzoeken van het leven bedoelde. Socrates hoorde nog tot het slag filosofen dat zich onder het gewone volk mengde, uit idealistische motieven. Hij was te vinden op de markt en stelde daar allerlei vragen aan mensen over hun manier van leven en van denken. Hij was pas tevreden, als mensen onzeker werden en tot de ontdekking kwamen, dat ze over belangrijke levensvragen ofwel nog nooit hadden nagedacht, ofwel vastgeroeste meningen hadden. Hij had niet de bedoeling om met zijn methode van ondervragen mensen de grond in te boren. Hij probeerde hen alleen bewust te maken van het feit, dat hun leven tot dusver weinig diepgang had en dat hierdoor hun leven aan menswaardigheid



inboette. Hij voerde een pleidooi voor het 'wakkere weten' in plaats van 'slapen' of 'slaapwandelen'.

Een onderzocht leven

Een van de uitspraken van Socrates luidt, dat een niet-onderzocht leven geen menswaardig leven is. Socrates spande zich dan ook met al zijn krachten in om mensen hulp te bieden bij het vragenderwijs onderzoeken van hun eigen leven. Hij had hierbij het rotsvaste vertrouwen, dat bij lang doorvragen de mensen vanzelf tot het goede inzicht zouden komen en dat dit inzicht automatisch tot een deugdzaam leven zou leiden.

Volgens Verhoeven (1984: 119) is Socrates de eerste buiten de profetische traditie, die de mensen wakker schudt. Het wakkerzijn is geen voorwaarde voor het vernemen van zijn boodschap, maar de inhoud zelf van de boodschap. 'Hij dwingt dus tot ont- waken, omdat hij het wakkere weten, al is het maar omtrent het niet-weten, onmisbaar vindt voor en zelfs identiek met een menselijke wijsheid en een menswaardig leven, of, zoals hij het in zijn tweede toespraak zal zeggen: 'Het leven dat niet onderzocht is, is voor een mens niet leefbaar'. (38 A) Hij wil liever niet leven dan zich niet bewust te zijn van zijn menselijke situatie en verkiest daarom een eventuele onrust boven een volle, maar ongefundeerde zekerheid'.

Socrates had nog een zeker vertrouwen in het feit, dat gewone mensen kunnen nadenken over hun eigen leven. Maar zowel in zijn eigen tijd als later waren er al filosofen, die hierover minder optimistische ideeën hadden. Zij geloofden meer in hun blijvende domheid dan in hun 'wakkere weten'. In de loop van de tijd zijn verschillende argumenten voor deze domheid aangevoerd. Het gewone volk ziet niet wat er écht te zien is in het leven, het slaapwandelt. Mensen hebben een broertje dood aan denken, ze willen alleen maar vertier. Het volk is onmondig en gebruikt zijn verstand niet. De massa leeft niet-authentiek en verschuilt zich achter de heersende mening. Door zo de onnozelheid en domheid van het volk te benadrukken stelt de filosoof zich aan de verleiding bloot zichzelf als de enig 'wakkere' te profileren. Hij kan wat anderen niet kunnen: zichzelf wakker houden met denken.

Ironie en humor

Men zou in de figuur van Socrates de verpersoonlijking van ironie en humor kunnen zien. Hij staat bekend om zijn hanteren van de ironie als didactische wijze van omgaan met mensen (de socratische ironie). In zijn dialogen met vrienden kan hij zowel ironisch als humoristisch uit de hoek komen, waardoor hij de lachlust van anderen opwekt. Deze wijze van omgaan met vrienden hangt bij hem samen met zijn hele levenswijze en levenshouding. Ze worden gedragen door een besef van betrekkelijkheid van het leven, waardoor de ernst van het leven en zelfs van zijn dood speels wordt beleefd. Zo schetst Plato de figuur van Socrates als een prototype van sereniteit en gelijkmoedigheid, als een synthese van het tragische en het komische .

Het gewone volk

Het zou mijns inziens te eenvoudig zijn om Socrates tegen al de bovengenoemde filosofen uit te spelen als de meest democratische filosoof. Het probleem begint er al mee, dat in zijn tijd het 'gewone' volk niet bestond. De maatschappij van Socrates was hiërarchisch geordend. Handwerklieden, boeren en zeker slaven namen hier geen belangrijke plaats in. Uiteindelijk richt Socrates zich slechts tot zijn eigen klasse: de vrije burgers die zich aan de slafelijke arbeid konden onttrekken en de tijd hadden om over hun eigen leven na te denken. Maar zelfs voor deze groep mensen is het maar de vraag, of de methode van Socrates zijn doel heeft bereikt. Ook al was zijn methode van ondervragen didactisch gezien voor iedereen geschikt, ik heb nergens gelezen dat hij



veel mensen tot het niet-weten heeft gebracht.

Dat verbaast mij niet. Het levensideaal dat hij stelde, en door vele filosofen na hem in andere bewoordingen werd gepropageerd, is een veel te hoog gegrepen ideaal. Het ideaal van het 'onderzochte leven' ligt buiten de mogelijkheden van het gros van de mensen. Zelfs Hannah Arendt (1906-1975), in haar commentaar op het 'onderzochte leven' bij Socrates, kan dit ideaal niet loslaten. Zij wijst er op dat de afwezigheid van denken (denken gezien als een noodzakelijk instrument om het leven te onderzoeken) de gewone toestand in het leven van de meeste mensen is. De mens heeft geen tijd of geen zin bij zijn eigen leven stil te staan. Hij vertrouwt op gewoonten en gebruiken, dat wil zeggen, op elementen die hij zelf niet heeft onderzocht en die hij min of meer klakkeloos aanvaardt. Zijn gewone wijze van leven kan men volgens Arendt heel goed weergeven met de metafoor 'slapen' of 'slaapwandelen'. Hij leeft meestal 'op de automatische piloot'. Deze relativiserende opmerkingen van Arendt over de afwezigheid van denken zijn voor haar echter geen reden om van de noodzaak van het denken af te zien. Ook zij houdt een ideaal hoog, waarin de reflectie op het eigen leven een belangrijke rol speelt. "Een leven zonder denken is heel goed mogelijk; het ontwikkelt dan zijn eigen essentie niet -het is niet alleen zinloos, het leeft niet helemaal. Mensen die niet denken zijn als slaapwandelaars".

Het niet-weten

Socrates was van mening dat filosofie uiteindelijk uitmondt in het 'weten, dat men niets weet'. Dit brengt de mens in een soort verlegenheid, die in zekere zin het toppunt van menselijke wijsheid is. Dat klinkt paradoxaal. Op het eerste gezicht lijkt onwetendheid eerder een vrijbrief voor onverschilligheid, fatalisme, willekeur of machtswellust. Er is echter een groot verschil tussen onwetendheid zonder meer en geleerde onwetendheid. De geleerde onwetendheid bestaat niet naast en ondanks, maar juist in en door de geleerdheid. Het is een weten dat zich op een ongewone wijze bewust is geworden van zijn principiële ontoereikendheid. Deze ontoereikendheid valt niet samen met de constatering dat er altijd nog van alles te ontdekken en te leren valt. Zij komt overeen met het inzicht, dat onwetendheid de onvermijdelijke keerzijde is van alle menselijke wetenschap, hoe ver die ook gevorderd is. Dit inzicht is vruchtbaar, omdat het de enige manier is om ontvankelijk te blijven voor nieuwe inzichten, om vrij van vooringenomenheid en van voorbarigheid te zijn. Zij maakt de menselijke geest ontvankelijk voor levensvragen, waar de mens zijn hele leven mee bezig blijft, zonder ooit het definitieve antwoord te kunnen vinden.

Het twee-in-één bij Socrates

Socrates staat bekend als een filosoof die altijd tussen mensen te vinden is. Toch is dit maar één kant van zijn persoonlijkheid. Hij kan zich ook uit het gewoel van mensen terugtrekken op zichzelf. Buitenstaanders die Socrates niet goed kenden zeiden dan spottend: hij gaat thuis naar zijn 'kerel' die hem aan een kruisverhoor onderwerpt. Dit was geen toespeling op Xantippe, zijn vrouw, maar op iemand, die in hetzelfde huis woonde: zijn andere ik.

Socrates voelde zich - op paradoxale wijze - twee mensen in één. Naar buiten gedroeg hij zich als één, naar binnen als twee. Hij voelde af en toe de drang zich uit de wereld van de medemensen terug te trekken en een 'geluidloze dialoog' met zichzelf te voeren. Hij was steeds op zoek naar een goed evenwicht tussen de zichtbare buitenwereld, waarin hij met anderen verkeerde en met de onzichtbare binnenwereld, waarin hij met zichzelf verkeerde. Hij ging er van uit dat hij zichzelf tot vriend moest houden, in harmonie met zichzelf moest leven. Vandaar zijn uitspraak: "Liever in meningsverschil, ja in tegenspraak zijn met de grote hoop van de mensen dan, op mijn eentje, met mezelf in disharmonie te leven en mezelf tegen te spreken". Voor hem was denken niet op de eerste plaats redeneren, argumenteren en discussiëren met anderen, maar een innerlijke dialoog voeren



met zichzelf. Wie wil denken, moet er volgens hem op toezien, dat het tweetal dat de dialoog voert niet in tegenspraak is met zichzelf, maar juist vrienden zijn. Dat is een moeilijke opgave. Er zijn mensen die niet denken, geen innerlijke dialoog voeren. Zij bouwen geen vriendschap met zichzelf op. Zij leven hiermee in tegenspraak met zichzelf. En er zijn mensen, die verdorven zijn en voor zichzelf weglopen. Arendt omschrijft deze innerlijke dialoog als volgt: "Denken is existentieel gesproken een eenzelve, maar niet eenzame bezigheid; eenzelve is die menselijke situatie, waarin ik mijzelf gezelschap houd. Eenzaamheid grijpt plaats wanneer ik alleen ben, zonder dat ik in staat ben in het twee-in-één op te splitsen, zonder mezelf gezelschap te kunnen houden". De mens bestaat wezenlijk in het meervoud, in de dualiteit, waarin men zowel degene is die vraagt als degene die antwoord geeft. Denken is met zichzelf praten en naar zichzelf luisteren. Het evenwicht dat Socrates zoekt tussen het verkeer met anderen en het verkeer met zichzelf slaat duidelijk door naar het laatste. Voor hem is de ziel de geestelijke ruimte, waar het gesprek plaats vindt. Het gesprek zelf heeft als doel door middel van kennis en inzicht een proces van zelfbevrijding op gang te brengen, waardoor de mens een deugdzaam leven gaat leiden. Wat door het tweegesprek in de mens vrijkomt is de verwantschap van de ziel met het eeuwige, gedragen door het verlangen naar het schouwen van het bovenzinnelijke.

Plato

De visie van de Griekse tragedie-dichters op het menselijk leven staat in grote lijnen haaks op de filosofie van Plato. Plato is in zijn filosofie op zoek naar een leven van zichzelf-genoeg-zijn, naar een leven van contemplatie, waarin wisselvalligheid en verandering geen eigenlijke waarde hebben voor het leven. De contemplatie helpt de mens hieraan te ontstijgen. Het leven wordt hierdoor immuun gemaakt voor de tuchè. Nussbaum maakt dit standpunt van Plato begrijpelijk door een tijdsbeeld te schetsen.

Tijdsbeeld

In het Athene van de late vijfde eeuw, de tijd van Plato's jeugd, heerste er een periode van zowel diepe onrust als van buitensporig vertrouwen in de menselijke vermogens. Men was zich meer dan ooit bewust van de onderworpenheid van het menselijk geluk aan tuchè, het oncontroleerbare lot. Maar men verwachtte eveneens meer dan ooit dat het mogelijk was door rationaliteit het goede leven hiervan te vrijwaren.

Plato heeft de morele onrust van de hem omringende cultuur heel intensief aangevoeld. Zijn filosofisch werk bestaat grotendeels uit pogingen de kwetsbare mens een weg te wijzen uit de wisselvalligheden en tegenstrijdigheden van de alledaagse wereld. Hij was, aldus Nussbaum, op zoek naar het goede leven zonder kwetsbaarheid.

Zintuigelijke wereld

De geborgenheid in het Zijn, kan men -op heel verschillende wijzen- terugvinden in de klassieke metafysiek. Vooral de naam van Plato (428-348 v.Chr.) speelt hierin een belangrijke rol. Bij Plato is de zintuigelijke wereld, waarin de mens leeft, onbestendig, vol schijn en waan. Zij is slechts een beweeglijke en gebrekkige afschaduw van de ware en onveranderlijke wereld, die is gelegen in het rijk der Ideeën. Om deze visie te verduidelijken maakt Plato gebruik van een gelijkenis. De mens leeft in een grot of in een kerker en staat met zijn rug gekeerd naar het vuur. Wat hij ziet, zijn slechts de schaduwen van het vuur op de muur. Deze grot of gevangenis is het evenbeeld van ons gewone denken. Onze omgeving, zoals die zich aan onze zintuigen voordoet, heeft de waarde van een schaduw. Pas bij het uittreden uit de grot is de menselijke ziel in staat het licht te zien, in de vorm van de Ideeën. De Ideeën vormen de ware wereld, de enige ware, metafysische werkelijkheid. De afzonderlijke dingen vergaan, de Ideeën zijn onvergankelijk als oerbeelden.



Het doel van het leven is volgens Plato: inkeer van de mens tot zichzelf, zij het ook door bestudering van wat er in de gewone, dagelijkse wereld doorschemert aan ideeën. Dit betekent een zich losmaken uit dit aardse leven, een loslaten van het lichaam waarin de ziel opgesloten zit als in een kerker. Het betekent zelfbevrijding door inzicht. Datgene wat aldus vanzelf in de mens vrij komt, is het goede of 'de ziel', die met de eeuwige wereld der ideeën verwant is.

Het theoretisch leven

Plato is de bekendste vertegenwoordiger van de idee, dat het theoretisch leven het hoogste levensideaal voor een mens is. Hierbij verbleken alle andere levensverrichtingen, zoals b.v. de dagelijkse beslommeringen om in leven te blijven. Door het intensief bezig zijn met geestelijke zaken, vooral met filosofie, kan de mens los komen van geld en goed, eer en aanzien. Door het theoretisch weten heeft de mens de mogelijkheid zich te verheffen boven de wisselvalligheden van het leven, die hij maar in beperkte mate onder controle kan krijgen. Wie het weten, d.w.z. het schouwen van het absolute goede, beoefent, komt hierdoor in aanraking met de hoogste werkelijkheid in het leven. Hij vindt hierin de vervulling van zijn eigen bestaan. Het zijn vooral de filosofen, die tot het stadium van het schouwen kunnen komen. De rest van de bevolking moet het maar met een mindere kennis doen en daardoor minder mens worden. Tot aan de Moderne Tijd bestond het ideaal van het goede leven voornamelijk in de contemplatie, de beschouwing. Plato kijkt op dit punt vooral naar de filosofen als de beschouwers bij uitstek.

Verskil tussen Plato en Aristoteles

Dit proces ziet men al terug in het verschil van mening tussen Plato en Aristoteles over de verhouding tussen het dagelijks leven (de praxis) en de filosofie (theoria). De worsteling gaat over de plaats die het denken in het leven inneemt. In de ogen van Plato trekt het denken zich zover uit het leven terug, dat het de wisselvalligheden van het leven achter zich kan laten en zich kan richten op wat onveranderlijk is: de Ideeën. Hiermee komt het accent op de metafysica te liggen. De gewone praxis verbleekt hierbij of is alleen maar springplank naar het Eeuwige. Op deze wijze is het denken het voorrecht van de filosoof, die zich uit het gewoel van de wereld terugtrekt en op eenzame hoogte gaat leven. Hij kan hiermee de hoogste wijsheid (sophia) bereiken en 'gode-gelijk' worden.

Aristoteles daarentegen ziet het denken als een van de mogelijkheden van de mens, naast het maken van werk, het handelen, het willen en het oordelen. Het denken heeft hier geen bevoorrechte positie. Denken moet men volgens hem in relatie blijven zien tot de gemeenschappelijke wereld, waarin menselijke wezens elkaar beïnvloeden, zelf initiatieven nemen en over bepaalde gebeurtenissen hun oordeel uitspreken. Dat bepaalt hun individuele bestaan, hun eigen gezicht. De denker maakt deel uit van de gemeenschappelijke wereld van de verschijnselen, in weerwil van het feit, dat hij zich uit de wereld terugtrekt. De spanning tussen toebehoren aan de wereld en zich terugtrekken uit de wereld moet men niet wegwerken, maar juist aan het licht brengen.

De onsterfelijkheid van de ziel

In de *Phaedo* spreekt Plato uitvoerig over de onsterfelijkheid van de ziel. Hierin komt duidelijk zijn dualisme over ziel en lichaam te voorschijn. De ziel kan los van het lichaam gedacht worden en vormt ook geen eenheid met het lichaam. De ziel is in het lichaam als in een kerker opgesloten. De dood is een bevrijding van de ziel uit de gevangenis van het lichaam. Maar ondanks de overweging dat het beter is niet aan een lichaam gebonden te zijn, mag de ziel zich daaruit niet vrijmaken zonder de toestemming van de goden. Het bestaan na de dood wordt blijkbaar niet alleen bepaald door de substantie van de onsterfelijke ziel op zich, maar ook door de kwaliteit van het aardse bestaan waaraan zij heeft deelgenomen. Dat is voor Socrates een reden om tegen zelfdoding te zijn en die niet te beschouwen als een snelle en gemakkelijke overgang naar een beter en van aardse



slakken gezuiverd bestaan. Wie de filosofie beoefent, is al bij zijn aardse leven bezig zich van het ten dode opgeschreven lichaam los te maken als een soort oefening in het sterven. De ascese die voor het leven van een filosoof noodzakelijk is, de concentratie op wat van wezenlijk belang is en de soberheid die daarbij hoort, heel die stijl van een onthecht leven die Plato met zoveel nadruk en zo tevergeefs aan de tiran Dionysius wilde aanbevelen, wordt hier door Socrates, op het einde van zijn leven, in verband gebracht met de bevrijding van de ziel uit de gevangenis van het lichaam.

Aristoteles

‘Alle mensen hunkeren van nature naar het kennen’, schrijft Aristoteles (384-322 v. Chr.). Zonder kennis zijn ze hulpeloos overgeleverd aan de wereld om hen heen en aan de lotgevallen die hen overkomen. Zonder kennis krijgen ze geen inzicht en greep op het leven. Ik zou deze uitspraak van Aristoteles willen aanvullen: alle mensen verlangen van nature niet alleen naar kennis, maar ook naar betekenis. Willen ze niet verdwalen in de groeiende hoeveelheid kennis, dan moeten ze deze kennis kunnen betrekken op de vormgeving van hun eigen leven. Vandaar dat er een spanning is tussen enerzijds onze dorst naar kennis die op zich niet te lessen is, anderzijds ons verlangen naar betekenis die zich toespitst op het belang hiervan voor ons leven.

Hoe te leven?

Aristoteles heeft de vraag 'Hoe te leven?' tot de centrale vraag van zijn ethiek gemaakt. Volgens hem streeft iedere mens naar het goede, naar de vervolmaking van zijn eigen wezen. Het streven naar het goede leven komt uit de aard van de mens zelf voort en niet van buiten. Door middel van systematische reflectie moet de mens zich van dat streven bewust worden, zodat hij zich nog effectiever kan wijden aan de eigen vervolmaking.

Aristoteles legt grote nadruk op het karakter van personen, op hun deugdzaamheid. De kwaliteit van het karakter hangt af van het vermogen doelen tegen elkaar af te wegen in het licht van het goede leven en door middel van argumentatie te bepalen hoe de doelen het best verwezenlijkt kunnen worden. Een deugdzaam iemand is in de ogen van Aristoteles iemand, die met succes naar eigen vervolmaking, dus naar het goede leven streeft. Hij wordt gekarakteriseerd door morele deugden, die betrekking hebben op de meest belangrijke dingen in het menselijk leven, b.v. gastvrijheid, sociale betrokkenheid, vriendschap.

In zijn ethiek geeft Aristoteles voorrang aan het bijzondere boven het algemene. Hij gaat er van uit, dat de ethiek moet aansluiten bij de natuurlijke neiging van mensen om bij de beantwoording van de vraag 'Hoe te leven?' hun individuele situatie bezien in het licht van een breed scala van opvattingen en van andere gevallen. Daarbij maken mensen gebruik van een verbeeldingskracht die zowel door intellectuele als door emotionele vermogens wordt gevoed. Dit is voor Aristoteles het primaat van de perceptie: de mens moet zijn oor te luisteren leggen en goed rondkijken.

De ethiek van Aristoteles vormt een combinatie van logische strengheid met concreetheid, van theoretische kracht met gevoeligheid voor actuele omstandigheden van het menselijk leven en van keuze in al haar veelheid, verscheidenheid en veranderlijkheid.

De fijngevoelige mens.

Aristoteles spreekt in de context van zijn ethiek over praktische wijsheid, vooral die van ouderen. Voor hem is de wijze mens iemand, die de gave bezit van de bezinning, de 'deliberatie', die zowel met intellect als met passie te maken heeft. Deliberatie is het zien van of het oog hebben voor het eigene van iedere situatie. Zij richt het oog op het concrete en individuele, dat zich in het menselijk leven voordoet. Zij heeft oog voor het unieke en het nieuwe, dat dikwijls buiten de algemene regels valt. Praktische wijsheid steunt op de



perceptie, d.w.z. op het subtiel aanvoelen van de concrete situatie, waarin mensen verkeren en waarin trekken zichtbaar worden, die tot dusver niet zichtbaar waren en die in de algemene beginselen geen plaats kunnen krijgen. Mensen met praktische wijsheid hebben inzicht in concrete situaties, omdat zij deze tegemoet treden met verantwoordelijkheid en verbeelding. Zij zijn in staat te improviseren, als de algemene regels te kort schieten. Zij is flexibel, geneigd zich over een situatie te verbazen, geschoold in het zien en vatbaar voor improvisatie. Praktische wijsheid is zelf niet zonder eigen waarden. Op basis van 'training in het leven' neemt zij een aantal waarden in zichzelf op, die met elkaar een beeld vormen van het goede leven, waar zij op gericht is. Hierin komen waarden voor als: vriendschap, rechtvaardigheid, moed, matiging en edelmoedigheid.

Mensen met praktische wijsheid zijn geen solitaire figuren. Zij zijn nauw betrokken bij hun eigen leven en bij het maatschappelijk leven en zoeken daarin naar het goede leven. Zij kunnen luisteren naar de ervaring en kennis van andere mensen, die via gesprekken, literatuur, biografie en geschiedenis tot hen komen.

In haar studie naar de verhouding tussen concrete situaties en algemene beginselen laat Nussbaum zien, dat Aristoteles hierin een onderscheid maakt tussen 'praktische wijsheid' en 'theoretische wijsheid'. Deze laatste mist door haar theoretisch karakter de betrokkenheid op het concrete en individuele, omdat zij helemaal opgaat in het systeem van algemene beginselen. De praktische wijsheid steunt op de perceptie, d.w.z. op inzicht door ervaring. Zij is een subtiel aanvoelen van de concrete situatie, waarin mensen verkeren en waarin de perceptie trekken zichtbaar maakt die tot dus ver niet zichtbaar waren en die in de algemene beginselen geen plaats kunnen krijgen. Mensen met praktische wijsheid ontdekken dit nieuwe aan het individuele en concrete, omdat zij de situatie tegemoet treden met verantwoordelijkheid en verbeeldingskracht. Zij zijn in staat te 'improviseren', als de algemene regels te kort schieten. Het zijn geen solitaire figuren, die zich alleen maar in hun privé-leven bewegen. In de ogen van Aristoteles zijn het 'burgers', die op de maatschappij betrokken zijn en daarin op zoek zijn naar het goede leven, zowel persoonlijk als maatschappelijk. Zij kunnen luisteren naar de ervaring en de kennis van andere mensen, die via gesprekken, literatuur, biografie en geschiedenis aan het licht komen. In de ogen van Aristoteles zijn het juist de ouderen, die op basis van hun levenservaring deze praktische wijsheid kunnen verwerven.

Het individuele leven

Leven is het leven van een individuele mens. Dat is het uitgangspunt van dit boek. In deze visie valt het accent op de eigen levensloop van de mens tussen geboorte en dood. Dit sluit de verbondenheid met alle andere levende wezens en met de eigen medemensen niet uit. Het onderscheid dat Aristoteles heeft gemaakt kan deze verbondenheid verduidelijken. Het eerste waar men bij het 'leven' van ons, mensen, aan kan denken, is het biologisch aspect hiervan. Wij leven in de verbondenheid met alle levende wezens die in de cirkelgang van geboren worden, groeien en sterven zijn opgenomen. De mens hoort tot de grote wereld van levende wezens. Dit is het onmisbare uitgangspunt, op basis waarvan men pas iets specifieker over het individuele menselijk leven kan zeggen. Het geeft aan waar de mens thuis hoort in de natuur. Maar dit biologische is opgenomen in het historische leven van de individuele mens. Arendt geeft deze samenhang en dit verschil heel duidelijk weer. Binnen de kringloop van de natuur neemt de enkeling een aparte plaats in. De geboorte en dood van menselijke wezens zijn niet simpelweg natuurlijke gebeurtenissen. Ze hebben hun plaats in een wereld, waarin enkelingen als unieke, onverwisselbare en onherhaalbare levende wezens verschijnen en waaruit zij weer verdwijnen. Geboorte en dood veronderstellen een wereld die niet voortdurend in beweging is, maar waarvan de duur en betrekkelijke bestendigheid



het mogelijk maken er in te verschijnen en er uit te verdwijnen. Deze wereld was er al, voordat de enkeling binnentreedt en zal er zijn, wanneer hij haar tenslotte weer verlaat. Door de uniciteit van iedere mens is er meer dan de eindeloze kringloop waarin mensen slechts bestaan als exemplaren van een diersoort en zich in onsterfelijke eeuwigdurendheid voortplanten.

Praxis-theorie

Dit proces ziet men al terug in het verschil van mening tussen Plato en Aristoteles over de verhouding tussen het dagelijks leven (de praxis) en de filosofie (theoria). De worsteling gaat over de plaats die het denken in het leven inneemt. In de ogen van Plato trekt het denken zich zover uit het leven terug, dat het de wisselvalligheden van het leven achter zich kan laten en zich kan richten op wat onveranderlijk is: de Ideeën. Hiermee komt het accent op de metafysica te liggen. De gewone praxis verbleekt hierbij of is alleen maar springplank naar het Eeuwige. Op deze wijze is het denken het voorrecht van de filosoof, die zich uit het gewoel van de wereld terugtrekt en op eenzame hoogte gaat leven. Hij kan hiermee de hoogste wijsheid (sophia) bereiken en 'gode-gelijk' worden.

Aristoteles daarentegen ziet het denken als een van de mogelijkheden van de mens, naast het maken van werk, het handelen, het willen en het oordelen. Het denken heeft hier geen bevoorrechte positie. Denken moet men volgens hem in relatie blijven zien tot de gemeenschappelijke wereld, waarin menselijke wezens elkaar beïnvloeden, zelf initiatieven nemen en over bepaalde gebeurtenissen hun oordeel uitspreken. Dat bepaalt hun individuele bestaan, hun eigen gezicht. De denker maakt deel uit van de gemeenschappelijke wereld van de verschijnselen, in weerwil van het feit, dat hij zich uit de wereld terugtrekt. De spanning tussen toebehoren aan de wereld en zich terugtrekken uit de wereld moet men niet wegwerken, maar juist aan het licht brengen.

Uit het voorbeeld van Plato en Aristoteles wordt al duidelijk, hoe moeilijk het voor de filosofie is (geweest) om het dagelijks leven niet te verketteren en de band hiermee gaande te houden. Als het dagelijks leven geen inspiratiebron meer is voor reflectie, dan ligt het voor de hand, dat de filosoof om zijn eigen as gaat draaien en zichzelf als het beste uitgangspunt voor een beoordeling van de wereld gaat zien, ver weg van de wisselvalligheden van het leven en het 'gekllets' van mensen. Hij wijdt zich volledig aan de activiteit van het denken om het denken en zondert zich af van zijn medemensen. Hij neemt niet langer deel aan het pluriforme en dialogische verkeer dat de gemeenschappelijke wereld van mensen kenmerkt. Dat is namelijk de wereld van het geruis, waar de echte filosoof alleen maar last van heeft. Hiermee is ook zijn eigen levensgeschiedenis van weinig of geen belang voor zijn filosoferen. Ze wordt van alle gebeurtenissen ontdaan, zodat ze uiteindelijk kan worden samengevat in de paar woorden waarmee bijvoorbeeld Heidegger de biografie van Aristoteles presenteerde: hij werd geboren, hij werkte en hij stierf.

Het particuliere en het universele

In de ethiek van Aristoteles vindt men een poging om het particuliere en het universele op vruchtbare wijze met elkaar te verbinden. Hij gebruikt hiervoor niet het woord 'reflectie', zoals Kierkegaard dit doet, maar het woord 'phronèsis', te vertalen als: praktische wijsheid of bedachtzaamheid. Phronèsis zoekt naar een subtiele balans tussen waarneming van het particuliere (het eigen leven) en het universele (het algemene leven van mensen). De mens komt tot algemene beginselen (theoria) via het gewone handelen (praxis). Het leven zelf opent de mens de ogen voor het algemeen-menselijke, waarin alle mensen delen. In het bepalen van de relatie tussen concrete situaties en algemene beginselen maakt Aristoteles een onderscheid tussen 'praktische wijsheid' en 'theoretische wijsheid'. Deze laatste mist door haar theoretisch karakter de betrokkenheid op het concrete en individuele, omdat zij helemaal opgaat in het systeem van algemene beginselen. De praktische wijsheid steunt op de perceptie, dat wil zeggen op inzicht door ervaring. Zij is een subtiel aanvoelen van de concrete situatie, waarin mensen verkeren en waarin de perceptie trekken



zichtbaar maakt die in de algemene beginselen geen plaats kunnen krijgen. Mensen met praktische wijsheid ontdekken nieuwe inzichten aan het individuele en concrete, omdat zij de situatie tegemoet treden met verantwoordelijkheid en verbeeldingskracht. Zij zijn in staat te 'improviseren', als de algemene regels te kort schieten. Het zijn geen solitaire figuren, die zich alleen maar in hun privé-leven bewegen. In de ogen van Aristoteles zijn het burgers, die op de maatschappij betrokken zijn en daarin op zoek zijn naar het goede leven, zowel persoonlijk als maatschappelijk. Zij kunnen luisteren naar de ervaring en de kennis van andere mensen, die via gesprekken, literatuur, biografie en geschiedenis aan het licht komen.

Verschil tussen Plato en Aristoteles

Aristoteles is 'aardser' in zijn denken dan Plato. Vanwege zijn belangstelling voor de materiële grondslag van ons bestaan hecht hij meer waarde aan de zintuigelijke wereld dan Plato. Voor hem zijn de concrete zijnden geen afschaduwing van iets hogers, maar hebben een eigen waarde. Ze hebben een eigen substantie, ze zijn een eigen 'zijnde' (iets dat op zichzelf bestaat en niet louter afbeelding is van iets anders). Het algemene, de Ideeën, bestaan niet achter of buiten de concrete werkelijkheden. De zintuigelijke wereld vervluchtigt niet onder zijn handen.

Wel geeft hij zijn metafysiek een bepaalde hiërarchische opbouw van de wereld. Bovenaan, als doel en bestemming van heel de werkelijkheid, staat de Onbewogen Albeweger. Daaronder functioneren mensen, dieren, planten en de anorganische wereld. Ieder onderdeel streeft zijn eigen volmaaktheid na, gezien de eigen aard. Voor de mens als redelijk wezen is dit het streven naar het goede, het geluk. Hiermee heeft de mens een eigen levensdoel, dat maar in geringe mate beïnvloed wordt door de algemene gerichtheid op de Onbewogen Albeweger.

Ondanks alle verschillen blijft er toch een diepe band tussen Plato en Aristoteles. Ook Aristoteles zoekt uiteindelijk de laatste en oorspronkelijke werkelijkheid in het bovenzinnelijke en in het onstoffelijke. 'Op zoveel eeuwen afstand van Aristoteles hebben wij de gewoonte zijn 'wetenschap van het zijnde als zijnde' te begrijpen in een zo bescheiden mogelijk platonische context. De Stagiriet bestempelen wij graag als de antipode van zijn beroemde leermeester, antipode die het zijnde niet in de hemel, maar wel op aarde zoekt. Daartoe draagt onze eeuwenlange mentaliteit van westerse toegekeerdheid naar de zichtbare wereld als de eigenlijke werkelijkheid, aanzienlijk bij. Nochtans doen wij er verkeerd aan blind te zijn voor de diepgaande inspiratie van metafysische aard die hij bij Plato opgedaan heeft, ook op het stuk van de theologische verklaring van de zinnelijke wereld (en niet alleen op dat van de intellectualistische visie op de substantie). Ondanks de wezenlijke verschillen tussen de beide antieke genieën blijft de idee van scheiding tussen enerzijds de zichtbare en stoffelijke wereld en anderzijds de bovenzinnelijke en immateriële wereld, eigen aan Plato, grondig het aristotelisme bepalen. Zij kenmerkt inzonderheid Aristoteles' metafysische optiek. Volgens Plato vormen de Ideeën de echte en waarachtige werkelijkheid, vertegenwoordigen de tastbare wezens een schijnwereld. Bij hem vinden wij werkelijk de verheffing van het intelligibele tot het niveau van de bovenzinnelijke en onstoffelijke zijnsorde. Aristoteles echter misprijst het zichtbare en stoffelijke niet, waardeert het bovendien ontologisch zonder de geringste reserve, zoals uit onze overweging omtrent het hypokeimenon-karakter van de tastbare werkelijkheid gebleken is. Maar uiteindelijk -dat interesseert ons hier bijzonder- zoekt ook hij de echte werkelijkheid in de zin van de ultieme en de oorspronkelijke werkelijkheid, in het bovenzinnelijke en het onstoffelijke (van de Wiele 1986: 39-40).

Voor Aristoteles loopt de metafysiek uit op een soort theologie. De kennis van elk zijnde blijft onvolledig, als we de kennis van het Eerste Zijnde hier niet bij betrekken. Het Eerste Zijnde (de Onbewogen Al-Beweger) is in de ogen van Aristoteles de Eerste Oorzaak, tegenover al die andere zijnden.



Einddoel van het leven

In de formulering van Aristoteles: 'Het einddoel is het doel, dat de mens niet om iets anders wil, maar alleen om zichzelf en omwille waarvan hij al het andere wil'. Weinig mensen maken onderscheid tussen 'doel' en 'zin'. Ze gaan er zonder meer van uit, dat ze hetzelfde betekenen. Ook de meeste filosofen hebben hier soms een handje van. Dat bevordert de helderheid van denken en spreken niet. Spreken we over 'doel', dan hebben we het over iets, dat in de toekomst is gelegen. Doel wordt door Aristoteles omschreven als "datgene omwille waarvan iets gedaan wordt". Men streeft naar iets, dat men nog niet heeft, maar wel wil bereiken. Het stelt iets nastrevenswaardigs voor. Spreken we over 'zin', dan hebben we het over het heden, over iets, dat hier-en-nu geproefd en ervaren wordt. Vandaar dat zin en onmiddellijke ervaring aan elkaar gekoppeld zijn.

Hiermee hebben we nog niet gezegd, dat doel en zin elkaar uitsluiten. Als iemand een bepaald doel nastreeft, heeft hij nog geen ervaring van dat doel. Hij heeft het immers nog niet bereikt. Wel ervaart hij het doel als iets dat wenselijk of begerenswaardig voor hem is en waar hij naar uit ziet. Het geeft een zekere verwachting. Daarom kan men zeggen, dat een doel 'zin' heeft. Men beleeft het doel als verwachting van iets dat (hopelijk) komen gaat.

2.4. Het cynisme

De rijkdom van deze eerste periode is echter niet uitgeput met het ontstaan van metafysische systemen. Er is een hele beweging die weinig wil weten van de grote 'systeemdenkers'. Zij laat zich op zeer verschillende manieren leiden door het beginsel van het niet-weten. Deze stroming wordt gedragen door het besef, dat al ons denken en handelen grenzen heeft en meestal op niets uitloopt. Er is een bonte traditie van scepticisme en cynisme, die in de hele verdere traditie van de filosofie voortdurend een tegenwicht vormt tegen overspannen verwachtingen van de macht van het kennen en denken. De hoogste wijsheid bestaat uit het zich onthouden van ieder oordeel, aangezien voor iedere stellingname zowel vóór- als tegenargumenten zijn aan te dragen.

Evenwicht tussen cynisme en dogmatisme

De filosofie is het terrein bij uitstek, waar het gevecht geleverd wordt om een evenwicht te vinden tussen cynisme en dogmatisme. Cynisme is hier iets anders dan scepticisme. Scepticisme staat voor een filosofische houding, die zich van elke instemming onthoudt omdat iedere stellingname zijn vóór- en tegens heeft. Cynisme gaat uit van een negatief waardeoordeel over het leven. Er zijn cynische stromingen en cynische filosofen die het zoeken naar waarheid en waarden in de grond boren, omdat alle menselijk streven hiertoe beneden de maat blijft. Zij bekijken het leven op zo'n grote afstand, dat niets de toets van de kritiek kan doorstaan. Alles valt door de mand. Niets is de moeite van het nastreven waard. Cynische filosofen minachten de waarheid en de waarden, tenzij ze er handig gebruik van kunnen maken om hun macht te vestigen. Zij blinken soms uit door een scherpe tong en een onbarmhartige observatie van de werkelijkheid. Ze missen echter de sympathie en de liefde voor het gewone, alledaagse leven.

De tegenpool van het cynisme is het dogmatisme. Dogmatische stromingen en dogmatische filosofen schuwen iedere vorm van relativering. Bij hen ontbreekt het aan voldoende afstand ten opzichte van hun eigen leven en denken. Zij vestigen zich in een onaantastbare, transcendente positie en nestelen zich in de absolute waarheid. Ze dulden geen kritiek, kennen geen twijfels en kunnen niet lachen om hun eigen bedenksels. Hun waarheid is dé waarheid voor iedereen. Wie het hier niet mee eens is, wordt verketterd. Wie hen aanvalt, valt de waarheid aan. De 'geest van serieusheid' grijpt hen zo diep aan, dat het menselijk leven dreigt te verstikken. Er heerst hier weinig liefde of sympathie voor het gewone leven. Zoals alle



dictaturen vrezten zij de humor, omdat hierdoor het licht van de betrekkelijkheid valt op datgene, dat ze zeggen en doen.

Beide gevaren: cynisme en dogmatisme, zijn inherent aan de filosofie en het filosoferen. Dat heeft te maken met de dubbele functie, die de filosofie zichzelf toekent. Ze wil alle 'idolen van de geest', alle loze beweringen, iedere vorm van systeemdwang, ontmaskeren. In de uitoefening van deze functie loopt ze het gevaar in de kuil van het cynisme te vallen. Daarnaast heeft ze zich tot taak gesteld op zoek te gaan naar waarheid en waarden. Zij wil weten, hoe de werkelijkheid in elkaar steekt en hoe de mens in die werkelijkheid moet leven. Het gaat er hier om, te leven in de waarheid en te streven naar een 'bloeiend leven'. In de uitoefening van deze functie loopt ze het risico, dat ze de werkelijkheid en de waarheid in systemen vastlegt en daarmee verabsoluteert. In de geschiedenis van de filosofie ziet men beide gevaren optreden.

Diogenes van Sinope

Diogenes van Sinope (ca. 400-325 v. Chr.) is het prototype van iemand, die in de ontmaskeringstraditie thuis hoort. Hij hoort tot het soort filosofen, dat een levenswijze beoefent die afwijkt van de meerderheid van de bevolking. Deze filosofen zijn geen slaaf van hun eigen lichamelijke en emotionele behoeften. Zij zijn niet bang voor honger, kou en eenzaamheid. Zij verlangen niet naar seks, macht en roem. Op deze weg van onthecht raken interesseren zij zich niet meer voor politiek, fysica of filosofische bespiegelingen. Ze noemen zichzelf 'wereldburgers zonder huis, zonder stad en zonder vaderland'. Diogenes is hiervan een goed voorbeeld. Hij steekt de draak met alles en iedereen. Hij verzet zich tegen elke theorie en tegen elke stellingname. Hij is anti-theoreticus en anti-dogmaticus. Iedere analyse wordt belachelijk gemaakt. Dat geldt zowel voor de problemen die hij bespreekt als voor de begrippen, die hij hiervoor gebruikt. Diogenes mist de drang naar een absolute waarheid over de wereld. Zijn wijsgerig engagement ligt juist in de bevrijding van de hartstocht voor de waarheid waar de filosofie vol van is. Wel blijft hij zoeken naar een ethische levenswijze die bij deze sceptische en cynische houding past.

Diogenes gaat uit van een cynisch perspectief. Hij mist de drang naar een transcendente werkelijkheid, die als oerbeeld zou dienen voor het menselijk leven. Iedere poging om hieraan gestalte te geven is een illusie. Dit anti-metafysisch perspectief is in de geschiedenis van de filosofie regelmatig terug te vinden. Het leven wordt niet bekeken vanuit de waarheid of het goede als ideaalbeeld, maar wordt op zichzelf bekeken en beoordeeld. Nergens komt deze visie duidelijker uit dan in het postmoderne denken, vooral in de postmoderne literatuur. Hier heerst niet de waarheid, maar de fictie; niets is absoluut waar en onaantastbaar.

Het meest kenmerkende van de cynici was het afwijzen van alle gebruiken en maatschappelijke banden (choqueren van het establishment). Zij volgden zeer uitdagend de 'natuur' en wilden zichzelf genoeg zijn. Kunikos (honds) als een honds leven leiden. Ethiek staat centraal, met als ideaalbeeld: een leven zonder behoeften. Zij waren tegen genot. De Stoa heeft de opvatting van de cynici in een breder kader uitgewerkt.

2.5. Het stoïcisme

Romeinse filosofie

Het tijdperk van de Romeinse filosofie begint in de tweede eeuw vóór Christus en wordt in de ogen van veel latere filosofen als een slap aftreksel gezien van de Griekse filosofie. De Romeinen, zo



zeggen zij, waren goede militairen, politici en juristen, maar ze waren te nuchter om een diepzinnige filosofie te scheppen. Zelfs van de belangrijkste Romeinse filosofen, Cicero (106-43 v. Chr.) en Seneca (5 v. Chr. - 65 na Chr.), was de betekenis beperkt en relatief. Ze vertaalden en verklaarden de oorspronkelijke Griekse denkbeelden en haalden, in hun op effect en retorische vormgeving gerichte tractaatjes, het niveau van het Griekse denken omlaag. Het waren schoolse geesten. De sprankelende zoektocht van de grote Griekse filosofen verwerd tot een Latijnse discipline die onderricht werd. In de middeleeuwse scholastieke filosofie versteende ze verder. Volgens deze opvatting begon de echte filosofie pas weer in de Renaissance.

Inmiddels is deze negatieve beeldvorming over het Latijnse denken weer bijgesteld. Bij nadere bestudering blijkt het Latijnse denken immers ongewoon sprankelend. Filosofen als Cicero, Seneca of Marcus Aurelius (121-180) geven een eigen kleur aan de filosofie en zijn geenszins een klakkeloze aanpassing aan het Griekse denken. Het gaat hier om een heel eigenzinnige en soms ook diepzinnige omvorming.

Zowel het Griekse denken als het christelijk denken van de middeleeuwen plaatsen het doel van het ethische handelen van de mens buiten de mens zelf, terwijl Kant het doel in de mens zelf plaatst. Het grote verschil is al hoorbaar in de formulering van de vraag 'Wat moet ik doen?'. De moderne ethiek concentreert zich op de vraag, wat juist is om te doen, terwijl de Griekse en middeleeuwse ethiek zich richt op de vraag, wat goed is om te zijn. Bij de oude Griekse filosofen staat de vraag centraal: 'Wat moet ik doen, wil het mij goed gaan?' Hierdoor is de ethiek gericht op het goede leven. De belangrijkste termen uit deze ethiek hebben dan ook te maken met 'goedheid', 'deugd' en 'wijsheid'. Het aanvaarden van het lot, het streven naar het goede als vervolmaking van de mens zelf, het bereiken van een deugdzaam leven, het streven naar geluk: het zijn allemaal factoren, die het ethisch handelen van de mens bepalen. Hoe verschillend ook over de inhoud van het goede en deugdzaam leven wordt geoordeeld, de gerichtheid op iets dat buiten de mens ligt en met de menselijke voltooiing te maken heeft, vormt de kern van het ethisch handelen. Het Griekse zedelijk vocabulaire is zo opgebouwd, dat het voorwerp van onze verlangens en onze zedelijke doelen niet los van elkaar staan. In het woord 'eudaimonia' (geluk of het goede leven) zijn handelen en voorspoed onlosmakelijk met elkaar verbonden. Verlangens staan gericht op iets objectiefs buiten de mens zelf. Hierdoor wordt het mogelijk om bepaalde vormen van bevrediging van deze verlangens objectief hoger te stellen dan andere. Er is een mogelijkheid tot een bepaalde hiërarchie van waarden, waarbinnen de begrippen 'goed' en 'kwaad' gehanteerd worden. Er bestaat dus een onpersoonlijk, niet zelf gekozen criterium om goed en kwaad te kunnen onderscheiden .

Het zichzelf genoeg-zijn

In haar boek 'The fragility of goodness' pakt Nussbaum een van de moeilijkste levensproblemen op, die mensen zichzelf stellen. Hoe is de verhouding tussen het zichzelf-genoege-zijn van de mens met alle meesterschap over wat er in het leven gebeurt en tussen het overgeleverd-zijn aan wat aan zijn controle ontsnapt, aan zijn contingentie? Dit is een van de grote ethische vraagstukken uit de Griekse Oudheid, waar zowel de Griekse tragedies als Plato en Aristoteles zich uitvoerig mee bezig hebben gehouden. Vandaar dat Nussbaum zich richt op deze Griekse Oudheid om van hieruit een beter zicht te krijgen op onze eigen ervaring met dit probleem. In de Griekse Oudheid is men op zoek naar de betrekking tussen het goede leven (eudaimonia) en het toeval (tuchè). Omdat deze twee begrippen wezenlijk zijn om de sfeer te begrijpen, waarin de discussie zich in de Griekse Oudheid afspeelt, volgt hier een korte toelichting.

Het Griekse woord 'eudaimonia' wijst in de richting van: een goed leven leiden als mens, goed leven en goed handelen. Meestal wordt dit woord met 'geluk' vertaald, maar dat heeft het



nadeel, dat wij als moderne mensen onder geluk iets anders verstaan dan de Griekse Oudheid. Bij ons gaat het over gevoelens, bij hen over het karakter van iemand en de activiteiten die hieruit voortvloeien.

Tuchè (lot, toeval) betekent niet, dat de gebeurtenissen toevallig of onveroorzaakt gebeuren. Wat een persoon gebeurt door tuchè is, wat hem overkomt zonder zijn eigen inbreng. Het is iets waar hij geen controle over heeft, iets wat zich onttrekt aan zijn heerschappij. Het betekent een inperking van zijn meesterschap over het leven.

De stoïcijnse filosofie

De stoïcijnse filosofie, waarvan Seneca en Marcus Aurelius de belangrijkste vertegenwoordigers zijn, probeert de scherpste aan het toeval te ontnemen door er een 'apathische houding' tegenover aan te nemen. Zij is een natuurfilosofie, die ethische consequenties heeft. Volgens de stoïcijnen zit alles in het wereldbestel redelijk in elkaar, dat wil zeggen verloopt volgens redelijke normen en wetten. De kosmos is een organisch geheel, waarin alles met alles verbonden is. 'Alles is met elkaar vervlochten en deze band is heilig en vrijwel niets is vreemd voor iets anders', zegt Marcus Aurelius. De werkelijkheid is dus begrijpelijk in haar structuren en werking. De mens kan hier kennis van nemen. Hij kan zich richten naar de immanente wetmatigheden van de kosmos en die zich eigen maken. Hij kan zich voegen in een meer omvattende structuur, waarin het 'moeten' van de microkosmos samenvalt met het 'zijn' van de macrokosmos. Uit deze visie komt een ethiek voort, waardoor de Stoa zeer veel invloed heeft uitgeoefend. Doel van het leven is volmaakte redelijkheid ofwel 'leven volgens de rede', die de hartstochten beheerst en die onafhankelijk is van de uiterlijke omstandigheden. De ware stoïcijn is degene die altijd en alleen op grond van redelijkheid handelt, op deze manier de deugd bezit en alleen al daarom gelukkig is (dus onafhankelijk van bezit of aanzien). Dat is zijn autarkeia (zelfgenoegzaamheid) en deze autarkeia gaat gepaard met een apatheia, omdat hij onafhankelijk is van de passies. Wie zich voegt, is wijs, is vrij, onafhankelijk van toevalligheden en gelijk aan de goden. Dat is het oude ideaal van de stoïcijnse filosofen: de apatheia, dat wil zeggen het vrij zijn tegenover alles wat een mens passief en tegen zijn wil of buiten zijn wil overkomt.

Apathia

Het zal duidelijk zijn, dat men het stoïcijnse woord 'apatheia' niet mag verwarren met ons woord 'apathie'. Als wij het woord gebruiken, dan verwijst dat naar een toestand van tijdelijke verdoofdheid, lusteloosheid en lethargie. Een apathische mens is afgestompt en onaangedaan. Om uit deze betekenis weg te komen, moet men eerst terug naar de oorspronkelijke betekenis van het woord. Apatheia komt van a-pathos, dat wil zeggen vrij van alle pathos. Pathos staat voor alles wat mensen niet zelf willen en teweegbrengen, waar zij passief tegenover staan. Ze kunnen hiervoor zwichten of zich hierdoor laten meeslepen. Dit is in de ogen van de hele Griekse filosofie een zwakheid, want het initiatief ligt hier niet bij de zelfbeschikking van de mens. Denken is een manier om toch het heft in eigen hand te nemen en onafhankelijk te worden van het grillige en machtige lot. Door de geest wordt de mens 'onlijdelijk'. De wijze mens is niet ongevoelig voor wat hem overkomt, maar hij komt het te boven. Vandaar dat apatheia niet voorkomt zonder een zekere mate van kwetsbaarheid en ontroering. Het is de bevrijding van alles wat ons overkomt en alleen al daardoor kan het leed veroorzaken. Gemoedsrust is het praktische gevolg van de apatheia. Het denken speelt hierbij een belangrijke rol. Het moet een schild van 'apatheia' vormen rond de weke kern van het menselijk bestaan. Geen begeerte, genot, vrees of verdriet mag het innerlijk van de mens beroeren. De mens trekt zich op deze wijze niet terug uit het leven in innerlijke onberoerdheid.



Integendeel, zijn apathie is een positieve kracht die hij in dienst stelt van de juiste levenswijze, een constante redelijke tegenbeweging tegen de passionele aandoeningen. Gevoelloos als een standbeeld is hij zeker niet. Hij voelt de pijn en hij wil graag beter worden. Dood en onrecht laten hem niet koud. Maar hij wordt er niet door terneergeslagen.

In het stoïcisme wordt het doel van het leven gezocht in de innerlijke zelftucht van een verstandige, zedelijke persoonlijkheid die in alle tegenslagen en bedreigingen van het leven standhoudt. Het ziet de mens als een onderdeel van natuurlijke en maatschappelijke verbanden. Door deze te bestuderen kan men zijn eigen plaats hierin vinden. Dit betekent een inpassing in een boven-individueel geheel van kosmische of maatschappelijke aard, voorzover men hiervan de wetmatigheden kent. Er wordt een beroep gedaan op passiviteit én activisme van de mens. Het individu leert zich voegen in een kosmische orde, zonder de hoop op te geven dat daardoor iets wezenlijks veranderd zou worden. Het leidt dus niet tot fatalisme. De onwankelbare, allesbeheersende natuurlijke ordening wordt verwerkt in het innerlijk van de mens. Het lot van het individu is niet, voluit gelukkig zijn: de natuurlijke ordening bevat immers licht en donker, opgang en ondergang, geluk en ongeluk. Het stoïcijn dragen hiervan is het doel van het bestaan. Het is wijsheid en moraliteit. Er zit een zekere capitulatie in tegenover capitulatie in tegenover de wetten van de orde, maar deze wordt innerlijk omgezet in berusting.

In een stoïcijnse houding liggen weer allerlei nuanceringen: van kynisme naar ascetisme. Het ideaal is: geen behoeften te hebben, zichzelf genoeg te zijn, niets uiterlijks na te streven, tevreden te zijn met wat men heeft. Hieruit ontstaat een positief levensgevoel: controle over het eigen leven, innerlijke zelftucht, werken aan zichzelf, streven naar morele vastheid en weerstandskracht (zie Bakker 1969a: 109-156).

Seneca

Seneca, Romeins filosoof, gaat uit van een diepe band tussen mens en kosmos. Door zijn verstand is de mens in staat de wetmatigheden van de kosmos op te sporen en in zijn eigen leven vorm te geven. Hij schreef een boek met als titel: *Over de korthed van het leven*. Waar mensen vooral machteloos tegenover staan is de voortgang van de tijd, de naderende ouderdom, de nakende dood. Het leven is een aflopende zaak. Vanaf de geboorte zijn wij op weg naar de dood en wij glijden onontkoombaar het duister tegemoet. Elke dag sterven wij, want elke dag wordt een stukje van ons leven afgenomen en ook dan wanneer wij groter worden, wordt ons leven kleiner. Wij hebben onze kinderjaren verloren, daarna onze jongensjaren, daarna onze jeugdijaren. Tot op de dag van gisteren is alles wat aan tijd voorbijgegaan is, verloren gegaan. Ook deze dag zelf, die wij nu doorbrengen, moeten wij met de dood delen.

Seneca heeft een lege tijdsopvatting. De tijd wordt hier als het ware uitgekleeft. Ze heeft geen verleden en geen toekomst en daarmee geen herinnering en geen verwachting. Alles concentreert zich op het heden. Het verleden is verloren, want eenmaal voorbij stelt het niets meer voor. De toekomst staat in het licht van de dood, waarbij alles ophoudt. Door het accent op het heden te leggen moet men volgens Seneca niet klagen over de korthed van het leven, maar proberen het vluchtige vast te houden. Zijn devies is: maak aanspraak op je eigen leven, tracht jezelf te vinden en in de greep te krijgen. Je bent immers geboren om bezielde en enthousiast te leven. Leef nu en verlang niet naar de dag van morgen. Leg je elke avond te slapen, alsof het einde van deze dag tevens het einde van alle dagen is. Hier komt bij Seneca het fundamenteel onvermogen aan de oppervlakte om in de vliedende tijd iets duurzaam te bewerkstelligen.



3. Thema: Filosofie als therapie van de ziel (Epicurus)

Er wordt in de Griekse Oudheid een analogie gemaakt tussen geneeskunde en filosofie. Epicurus (341-170 v.Chr.) schreef daarover: 'Leeg is dat argument van de filosoof waarbij geen menselijk lijden therapeutisch is behandeld. Want zoals er geen behoefte bestaat aan een geneeskunde die er niet in slaagt om ziekten uit het lichaam te verjagen, zo bestaat er geen behoefte aan de filosofie, tenzij zij het lijden uit de ziel verdrijft'.

Filosofie als geneeskunde

De oude sceptische leermeester portretteert zichzelf als 'een genezer van de ziel'. Zoals een geneesheer een keuze maakt uit vele geneeswijzen en er één kiest die werkt, zo zal een filosoof de goede en overtuigende argumenten vinden om de ziekte van de ziel te genezen. Filosofie geneest menselijke kwalen, kwalen die veroorzaakt worden door valse overtuigingen. Ze is niet minder dan de 'levenskunst van de ziel'. Zij is net als de geneeskunde een belangrijk werktuig zowel van ontdekking als van rechtvaardiging.

Filosofie is gericht op 'zelfgenezing'. Zij moet ons helpen om met al onze hulpbronnen en al onze kracht ons in staat te stellen onszelf te genezen. Aan alle stromingen in de Griekse Oudheid (epicurisme, scepticisme en stoïcisme) is gemeenschappelijk de diepe overtuiging, dat de centrale motivatie om te filosoferen is 'de nood van het menselijk lijden' (the urgency of human suffering) en dat het doel van de filosofie is het menselijk welbehagen of eudaimonia (human flourishing). Eudaimonia is niet hetzelfde als ons 'geluk' (happiness). Dit laatste is een gevoel van satisfactie, terwijl eudaimonia een staat van het mens-zijn is.

Filosofie moet men blijven zien als een kunst, wier werktuigen argumenten zijn, een kunst waarin exact redeneren, logische gestrengheid en heldere begripsomschrijvingen een belangrijke rol spelen. Maar de kern van deze werktuigen en van de filosofie, in zoverre zij hieraan gewijd is, is boven alles te verstaan als de voltooiing van de bloei van menselijk leven. En de evaluatie van ieder argument apart moet zich niet alleen bezig houden met de logische vorm en de waarheid van de premissen, maar ook met de bruikbaarheid van het argument voor bepaalde ziekten van haar leerlingen. Vandaar het belang van ethische argumenten. Kijkt men alleen naar de logische kant, dan is het een academisch argument, dat niet in staat is zich te engageren met haar leerlingen op een praktische manier.

Kort samengevat: Alle drie de scholen accepteren de epicuristische definitie van de filosofie: filosofie is een activiteit die het bloeiende leven (eudaimonia) te hulp schiet door middel van argumenten en redeneringen. Filosofie houdt zich bezig met verlangen en emoties (passies).

Epicurisme

Deze houding wordt ook wel epicurisme genoemd, naar de figuur van de Griekse wijsgeer Epicurus. De zin van het leven bestaat in het najagen van genoegens en vreugde, zowel op lichamelijk als op geestelijk gebied. Het epicurisme, dat allerlei schakeringen kent van oppervlakkig tot verfijnd, heeft de mensen liefde tot de natuur en de onmetelijke waarden van die uren geleerd, waarin ze de schoonheid van het heelal en van haar eigen toebehoren tot de kringloop van de natuur bewust werd. Het heeft het menselijk leven in hoge mate verrijkt, doordat het de subtiele dialectiek van genot en droefheid getoond heeft. Het heeft laten zien, dat voor de vervulling van het leven een bescheiden geluk noodzakelijk is teneinde via smart tot hogere wijsheid te komen, teneinde om de bekwaamheid te ontwikkelen om tot verdiepte en intensieve belevingen te komen.



Therapie van de ziel

Vele filosofen in de Griekse Oudheid beschouwden de filosofie als 'therapie van de ziel'. Ze zagen een analogie tussen geneeskunde en filosofie. Epicurus drukt dit als volgt uit: "Leeg is het argument van de filosoof waarbij geen menselijk lijden therapeutisch is behandeld. Want zoals er geen behoefte bestaat aan een geneeskunde die er niet in slaagt om ziekten uit het lichaam te verwijderen, zo bestaat er geen behoefte aan de filosofie, tenzij zij het lijden uit de ziel verdrijft". Zoals een geneesheer een keuze maakt uit vele geneeswijzen en er één kiest die werkt, zo zal een filosoof de goede en overtuigende argumenten vinden om de ziekte van de ziel te genezen. Filosofie is therapie van de ziel. Filosofie geneest menselijke kwalen die veroorzaakt worden door valse overtuigingen. Ze is niet minder dan de 'levenskunst van de ziel'. Net als de geneeskunde is ze een belangrijk werktuig zowel van ontdekking als van rechtvaardiging. Uiteindelijk is ze gericht op zelfgenezing. Zij moet de mens helpen om hem in staat te stellen met al zijn hulpbronnen en al zijn krachten zichzelf te genezen. Volgens Martha Nussbaum (1947) gaan alle stromingen in de Griekse filosofie van de gemeenschappelijke overtuiging uit, dat de centrale motivatie om te filosoferen 'de nood van het menselijk lijden' is en dat het doel van de filosofie is het menselijk 'geluk' te vergroten. Het woord voor geluk (eudaimonia) betekent hier meer dan ons idee van subjectief welbevinden. Men kan het vertalen als welzijn of een bloeiend leven.

In deze opvatting van de filosofie is er niet alleen ruimte voor de menselijke rede, maar ook voor menselijke emoties en motivaties. De filosofie probeert hier het juiste midden te vinden tussen logische gestrengheid en compassie. Onze cognitieve activiteit voert een emotionele lading mee, die niet aan de marge staat van onze verstandelijke beschouwingen, maar een wezenlijk onderdeel hiervan vormt. De mens ontdekt wat hij denkt gedeeltelijk door aandacht te schenken aan hoe hij zich voelt. Het onderzoek van de emotionele geografie is een belangrijk onderdeel van het zoeken naar zelfkennis. Emoties zijn niet eenvoudigweg blinde golven van affect, niet-rationele krachten die het denken in de weg staan bij het onderscheiden van dingen. Integendeel, zij helpen juist om inzicht te krijgen in wat mensen waardevol vinden en wat niet.



De christelijke Oudheid en de Middeleeuwen

De christelijke Oudheid

1. Sfeer van leven en denken
2. Grote lijnen van de oud-christelijke filosofie (theologie), met bijzondere aandacht voor Augustinus

De Middeleeuwen

1. Sfeer van leven en denken
2. Grote lijnen van de Middeleeuwse filosofie
3. Thema's:
 - De troost van de filosofie (Boëtius)
 - Geloof en rede

De christelijke Oudheid (de 1^e t/m de 6^e eeuw na Chr.)

1. Sfeer van leven en denken

Invalshoeken

Men kan deze periode vanuit allerlei invalshoeken bekijken. Ik denk hier aan drie belangrijke thema's:

- (1) de verhouding jodendom—christendom en de langzame breuk tussen jodendom en christendom in de 2^e eeuw; Het oudste christendom moeten we ons voorstellen als een joodse religieuze groep die zich van soortgelijke groepen onderscheidde door de overtuiging, dat Jezus van Nazaret de Messias was, de Verlosser van Israël, de zoon van God.
- (2) de verhouding gnosis en christendom. De gnosis (gnosticisme) als heel gevarieerde stroming in de eerste eeuwen en veel invloed daarna, zowel in Oosten als in het Westen (zie boeken van Quispel). Een oosterse stroming uit Alexandrië. Gericht op de innerlijke kennis, de kennis van het hart. Grote invloed op het christendom;
- (3) de invloed van de griekse filosofie op het christendom. Dit laatste is hier mijn thema.

Mentaliteit van de oudste christelijke gemeenschap

De oud-christelijke visie kan men kort samenvatten in de bijbelse uitspraak: 'wel ín de wereld, maar niet ván de wereld'. Voor het christelijk denken (zeker in zijn orthodoxe gestalte) is de wereld de plaats, waar over ons heil beslist wordt. Zij is een onmisbare doorgangsfase op weg naar de oneindigheid. De bovengenoemde uitdrukking 'in-de-wereld' en niet 'van-de-wereld' drukt dit treffend uit. Wie te veel in de wereld geworteld is, verliest het perspectief op het komende. De mens is een vreemdeling of een pelgrim op aarde. Het eigenlijke thuis komt nog en daar moet de mens zich op richten. Vanuit het eschatologisch perspectief (het rijk Gods is nabij) geeft Paulus aan de christenen de raad. "Laten daarom zij die een vrouw hebben, zijn als hadden zij ze niet.." (Kor. I: 7, 29). Deze uitspraak geeft haarscherp aan, hoe ambivalent de christen in de wereld staat. Zelfs het huwelijk staat in het teken van 'instorten'. De bovengenoemde uitspraak van Paulus staat tussen twee verklarende zinnen. De begin-zin luidt: 'De tijd is kort' (de wederkomst van Christus is aanstaande). De eind-zin zegt: 'Het wezen van de wereld vergaat' (de wereld biedt geen houvast). Door de belofte van een 'nieuwe wereld' die ieder ogenblik kan doorbreken is deze wereld reeds 'verontwerkelijk'.

2. Grote lijnen van de oud-christelijke filosofie (theologie), met bijzondere aandacht voor Augustinus



Theologische ontwikkeling van het christendom

Belangrijke ontwikkelingen in het christendom zijn: het ontstaan van de geloofsbelijdenissen en het vastleggen hiervan in dogma's, het vastleggen van de lijst (canon) van heilige boeken, het ontstaan van een centraal leergezag (Rome). In de twee eerste eeuwen van het christendom bestaat de theologie aanvankelijk nog in een eenvoudige weergave van de geloofsleer, met als doel de verdediging (apologie) van het christendom tegen de joden, de heidenen, de dwaalleraars en de gnosis. Belangrijke theologen zijn: Ireneus, Tertullianus, Clemens van Alexandrië. Pas bij Origenes wordt er een eerste poging gedaan tot het systematiseren van de geloofsleer. Belangrijke ontwikkelingsmomenten in de theologie is de strijd in de vierde en vijfde eeuw tegen het arianisme, nestorianisme en monofysitisme en tegen de toenmaals heersende filosofie (het neoplatonisme) Belangrijke theologen zijn: Athanasius, Basilius, Gregorius van Nazianze, Gregorius van Nyssa, Hilarius.

“In de theologie bestaan er reeds in deze periode verschillende scholen (vooral de school van Alexandrië en van Antiochië), wordt het heidendom op wetenschappelijke wijze bestreden en wordt in blijvend contact en ontmoeting en met wisselend succes een poging gewaagd tot een synthese tussen het christendom en de antieke wereldbeschouwing in cultuur en filosofie [...]. Overal hebben de verschillende uitwerkingen van de antieke filosofie (vooral van het neoplatonisme) een grote invloed op de vormgeving van de christelijke zelfinterpretatie. Zonder de oorspronkelijke inhoud hiervan te vervalsen, biedt deze filosofie haar indrukwekkende uitdrukkingsmogelijkheden, maar bergt ook gevaren in zich: het platoons-gnostische, door monnikene uitgewerkte schema van de ‘opgang’ (de heilsweg als een vergeestelijkt loskomen van de wereld, die men daarin te boven wil komen) heerst nog te sterk ten nadele van het blijvende ‘afdalen’ van de Logos als definitieve bevestiging van de wereld; de onnauwkeurigheid van het onderscheid tussen natuur en genade belast de kerk en de wereld tegelijkertijd te veel en te weinig (filosofie wordt theologie en deze te filosofisch; kerk wordt staatskerk en de kerk kerk-staat, enz. Pas in de hoog-scholastiek als het begin van de ‘nieuwere tijd’ worden natuur en genade nauwkeuriger onderscheiden, zodat de wereld vrijer werd ten aanzien van haar eigen taak en het christendom zich dieper bewust werd van haar typisch eigen karakter” (Klein Theologisch Woordenboek, blz.. 297)

Ambivalentie tegenover het denken

In deze periode, waarin het christendom tot bloei komt en de leer van Christus in dogma's wordt vastgelegd, blijkt ook hoe ambivalent het christendom tegenover de kracht van het menselijk denken staat. Men kan dit illustreren aan twee bekende uitspraken van theologen, één uit het vroege christendom en één uit de middeleeuwse periode zelf. Aan Tertullianus (160-220) wordt de uitspraak toegeschreven: 'Credo, quia absurdum' ('Ik geloof, omdat het dwaas is'). Letterlijk zegt hij: "De Zoon van God is gestorven. Dat is juist geloofwaardig, omdat het dwaas is". Hij plaatst hiermee de christelijke heilsleer heel scherp tegenover de Griekse wereldwijsheid. De waarheid van het geloof ligt in een heel andere sfeer dan die van de filosofie. Zijn uitspraak herinnert aan de mening van Paulus (10 v.Chr. - 64 na Chr.) over de wijsheid van God en de dwaasheid van de wereld.

De tweede uitspraak komt van Anselmus van Canterbury (1033-1103) en luidt: 'Credo, ut intelligas' ('ik geloof, opdat ik inzicht krijg'). De geloofswaarheden zijn hier niet helemaal voor ons redelijk denken afgesloten. De filosofie kan helpen om het geloof te verduidelijken. Dat is de teneur van de middeleeuwse filosofie. De filosofie is de dienaar van de theologie. Als dienstmaagd van de theologie mag zij spitsvondig zijn, zij het in nederigheid. Het is een periode waarin over de dromen van de Griekse filosofie aangaande de Idee, het Zijn, het Ene, God, een rationeel-theologisch kleed wordt gegooid. De filosofie wordt ingepast in een heilsleer, die meer troost belooft dan de



filosofie ooit had kunnen bieden. Het is een tijdperk waarin de God van de filosofen en de God van de theologen eindeloos met elkaar in de clinch liggen. Als de onenigheid te hoog opliep, was het kerkelijk leergezag, met de Inquisitie achter de hand, er altijd nog om het intellectueel gevecht te beslissen. Het is het tijdperk, waarin de dwarsverbindingen van de aarde naar de hemel heel toegankelijk waren voor het gewone menselijke denken, mits dit zich uiteindelijk maar voegde binnen de voorschriften van kerk en theologie.

Deelname aan de goddelijke kennis

In de heilige boeken van het christendom komt men twee tegenstrijdige tendensen tegen over het kennen van de mens. De eerste legt het accent op de ijdelheid en de hoogmoed van ons menselijk kennen ten opzichte van de wijsheid van God, die lijnrecht tegen onze gewone kennis kan ingaan. De wijsheid van de wereld is dwaasheid voor God. De tweede is de voltooiing van ons fragmentarische kennen in het zien van God. "Thans zien wij in een spiegel, onduidelijk, maar dan van aangezicht tot aangezicht. Thans ken ik slechts ten dele, maar dan zal ik ten volle kennen zoals ik zelf gekend ben" (1 Kor.13,12). Deze laatste tendens speelt een grote rol in de Middeleeuwse theologie, terwijl de eerste tendens gestalte krijgt in bepaalde delen van de protestantse theologie.

Voor de Middeleeuwse mens bestaat er een nauwe band tussen weten en geloven. Het accent lag op het laatste als het 'diepste' weten, dat de mens uit zichzelf niet kan bereiken, maar waar zijn natuurlijk kennen op gericht is, als op zijn voltooiing. Volgens Thomas van Aquino (1225-1274) verwoest de genade de (menselijke) natuur niet, maar vervolmaakt haar. Beide komen immers uit Gods hand. De volmaaktheid van het menselijk kennen ligt in de eeuwigheid, in het zien van God, in de 'zaligmakende visie'.

De theologie van de Reformatie bij o.a. Maarten Luther (1483-1546) en Johannes Calvijn (1509-1564) verbreekt de nauwe band tussen weten en geloven. De zondigheid van de mens tast ons menselijk kennen en handelen zo diep aan, dat de mens tot niets goeds meer in staat is. Het weten van de mens kan uit eigen kracht niet tot God opstijgen. Er komt een onoverbrugbare afstand tussen God en mens, die alleen door de tussenkomst van God zelf overbrugd kan worden. De Deense filosoof Kierkegaard spreekt daarom van een 'sprong' in het absolute door ons onvoorwaardelijk geloof. Ons gewone weten is hiervoor geen springplank meer.

Augustinus

In de uitwerking van de christelijke visie op de wereld neemt Augustinus (354-430) een belangrijke plaats in. Bij hem is een nauwe band zichtbaar met de wereld van het platonisme, waarin de aardse verschijnselen als zwakke afschaduwingen tegenover de wereld van de Ideeën staan. Er is ook een relatie met de wereld van de gnostiek, waarin de wereld als het kwade wordt losgelaten. Augustinus heeft zowel met het platonisme als met de visie van Paulus geworsteld. De mens is een pelgrim op aarde. Hij kan op deze aarde niet echt gelukkig zijn. Stel dat hij reeds in het aardse leven behagen zou scheppen, dan zou hij dit leven niet meer willen beëindigen. Op deze manier zou de mens van zijn vaderland vervreemd raken. Daarom moet hij wel van deze wereld gebruik maken (usus), maar er niet van genieten (frui). Toch houdt Augustinus een slag om de arm. In het gebruik maken van deze wereld ligt een vleugje geluk, want zonder een zekere mate van geluk kan dit aardse leven niet geleefd worden.

Gesprek van de ziel met God - Proces van verinnerlijking

Het zoeken van de weg naar binnen is diep geworteld in de westerse cultuur. De oude Griekse traditie, o.a. bij Socrates, Plato en Aristoteles, hecht grote waarde aan zelfkennis en het



innerlijk schouwen van het goede als belangrijke doelen van het menselijk leven. In het christendom, vooral bij Augustinus, gaat het om de ziel en God. God is het meest intieme in ons zelf. Taylor laat zien, hoe in de Moderne Tijd, door de afbraak van een zinvolle orde, de mens los van God een eigen diepte krijgt, die door reflectie over ons zelf te ontdekken is. Het contact met een eigen spirituele innerlijkheid krijgt een bijzondere betekenis en gaat het zelfbeeld van de moderne mens bepalen. Deze weg naar binnen komt op twee wijzen tot uiting. In de lijn van Descartes wordt het 'ik' gezien als het uitgangspunt van autonomie en meesterschap over de wereld. Het proces krijgt hier een rationeel en naar buiten gericht karakter. De mens verwerft macht over zichzelf en de buitenwereld. In de lijn van Montaigne blijft de moderne mens veel meer bij zichzelf en probeert op concrete en intuïtieve wijze bij zichzelf te zijn. Dit bij-zich-zelf-zijn is affectiever van aard en meer gericht op eigen authenticiteit (Verlangen 139).

De tijd

Het ligt in onze mond bestorven, dat onze levensloop zich in de tijd voltrekt. Wij weten allemaal, dat wij historische wezens zijn. Onze levenslijn ligt gespannen tussen het heden, het verleden en de toekomst. Maar hoe ligt de relatie tussen deze drie dimensies van de tijd precies? Het is duidelijk, dat de mens in het 'nu' leeft. Maar wat is het 'nu'? Zo las ik eens: 'Het nu' is een dun vliesje tussen een voortschrijdend verleden en een inhalige toekomst'. Augustinus (354-430) houdt zich in het elfde boek van zijn Belijdenissen uitvoerig bezig met het geheim van de tijd. Er zijn volgens hem drie tijden: een tegenwoordige van het verledene, een tegenwoordige van het tegenwoordige en een tegenwoordige van het toekomstige. Het eerste heeft te maken met de herinnering, het tweede met de aanschouwing en het derde met de verwachting. Het 'nu' is de zenuwknoop, waarin de twee andere hun basis vinden. In de woorden van Bernard Delfgaauw (1912-1993): "Het nu is de eenheid van mijn tegenwoordig zijn aan de wereld, mijn verbeelding van de toekomst en mijn herinnering van het verleden".

God

Het besef van eindigheid en kwetsbaarheid van het menselijk leven in al zijn vormen maakt in alle culturen deel uit van de dagelijkse levenservaring, zowel privé als publiek. Maar de houding hiertegenover kan soms zeer verschillend zijn. In de verschillende traditionele culturen proberen godsdiensten en wereldbeschouwingen de eindigheid te koppelen aan de oneindigheid, ofwel als een proces van langzaam opgaan in de oneindigheid ofwel als participatie aan de oneindigheid. Deze oneindigheid kan de namen hebben van: God, het Zijn of de Natuur. In de christelijke traditie wordt de eindigheid van de mens primair bepaald in relatie tot de oneindigheid van God. Het eindig-zijn van de mens betekent dan, dat de mens niet de oorzaak van zichzelf is, maar een door God geschapen wezen, dat zijn voltooiing vindt in God zelf. Met de woorden van Augustinus: "Onrustig is ons hart, totdat het rust in God".^{voetnoot 5} Het moderne denken wordt gekenmerkt door het wegvallen van de oneindigheid als oplossing of voltooiing van het menselijk leven. De menselijke eindigheid is nergens meer aan gerelateerd en moet in zichzelf beleefd worden. Dat is een zware opgave. De filosofie van Wilhelm Dilthey (1833-1911) is een poging om dit besef van eindigheid van het menselijk leven serieus te nemen (Verlangen 153).

Biografie

In de filosofie van de radicale eindigheid is geen plaats voor de eeuwigheid. De tijd staat hier op zichzelf, zonder oorsprong of bestemming. Een interessante illustratie hiervan is de verandering, die optreedt bij de biografie. Als Augustinus zijn leven beschrijft in de



'Belijdenissen', ordent hij zijn leven binnen het raamwerk van de christelijke heilsgeschiedenis. Daarin speelt zijn leven zich af. Bij Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) wordt de biografie de beschrijving van een eigen leven, met eigen gebeurtenissen die niet meer geplaatst worden binnen de heilsgeschiedenis of afgemeten worden aan de begrippen 'zonde' en 'genade'. Dat is een radicaal andere wijze van kijken naar het menselijk leven. Er is geen vast punt meer, waaraan het menselijk leven afgemeten wordt. Een heilige traditie, waarin het verhaal van de oorsprong verteld wordt, speelt geen rol meer. Het verleden is gesecculariseerd. Ook de toekomst als verwachting van de voltooiing van het heil van mens en wereld (eschatologie) is verdwenen. De tijd met zijn dimensies van verleden, heden en toekomst moet op zich, in haar eigen waarde bekeken worden.

Binnen het grote verhaal

De mens ervaart, dat zijn leven fragmentarisch van aard is en uit zichzelf nooit tot een definitieve voltooiing komt. Vandaar dat hij altijd verlangt naar een groot kader, waarin zijn korte leven zinvol opgenomen is. De christelijke godsdienst heeft dit kader eeuwenlang verschaft in haar grote verhaal over zonde, genade en verlossing. Dat is merkbaar aan de autobiografieën. Augustinus beschrijft in zijn 'Belijdenissen' zijn eigen leven. Alle gebeurtenissen uit zijn leven worden vanuit het perspectief van heil en verlossing bekeken. Zijn dagelijks leven wordt daarmee uitgetild boven zijn beperkte waarde en krijgt deel aan de komst van het rijk Gods. Alles wat nog duister is in het leven, zal eens, op het einde der tijden, geopenbaard worden.

Platonisme

In de uitwerking van deze visie op de wereld neemt Augustinus (354-430) een belangrijke plaats in. Bij hem is een nauwe band zichtbaar met de wereld van het platonisme, waarin de aardse verschijnselen als zwakke afschaduwingen tegenover de wereld van de Ideeën staan. Er is ook een relatie met de wereld van de gnostiek, waarin de wereld als het kwade wordt losgelaten. Augustinus heeft zowel met het platonisme als met de visie van Paulus geworsteld. De mens is een pelgrim op aarde. Hij kan op deze aarde niet echt gelukkig zijn. Stel dat hij reeds in het aardse leven behagen zou scheppen, dan zou hij dit leven niet meer willen beëindigen. Op deze manier zou de mens van zijn vaderland vervreemd raken. Daarom moet hij wel van deze wereld gebruik maken (usus), maar er niet van genieten (frui). Toch houdt Augustinus een slag om de arm. In het gebruik maken van deze wereld ligt een vleugje geluk, want zonder een zekere mate van geluk kan dit aardse leven niet geleefd worden.

Gesprek van de ziel met God

Het thema van de 'naar binnen gerichte blik', die zich uit het gewoel van de wereld terugtrekt is een karakteristiek element in de christelijke filosofie. Zo schrijft Augustinus zijn *Soliloquia*, zijn alleen-spraken. Maar dit zijn geen monologen. Het zijn dialogen van de ziel met God. Zich terugtrekkend uit de wereld, die de mens van God afhoudt, zoekt de mens de intimiteit van het bij-zichzelf-zijn. Dit is geen vorm van navelstaren, maar de doorgang naar de wereld van God. Wanneer Augustinus zich naar God wil keren, moet hij diep in zichzelf treden en luisteren naar zijn ziel, die hem in contact brengt met God. Het is een proces dat vertrekt van de uiterlijke wereld naar de innerlijke wereld en van de innerlijke wereld naar de superieure wereld van het goddelijke. Het tweegesprek voert de mens naar de nabijheid van God (zijn immanentie) en naar Gods ontoegankelijkheid (zijn transcendentie). God is intiemer in mijzelf dan ik in mijzelf ben, zegt Augustinus. Het gesprek gaat niet meer over de vriendschap van de mens met zichzelf, zoals bij Socrates het geval was, maar over de vriendschap met God, waar de gelovige mens in kan delen. Vooral de grote mystici in de



christelijke traditie hebben dit gesprek gevoerd op zo'n diepgaande wijze, dat het leidde tot de mystieke vereniging met God, een opgaan in de Eeuwige. De buitenwereld, zelfs de kerkelijke buitenwereld met zijn dogma's en rituelen, waren hiervoor niet meer van belang, soms zelfs schadelijk. Hier staat, volgens de woorden van Kierkegaard, de mens onmiddellijk tegenover God.

Toeval

In het christelijk denken past het begrip 'toeval' niet goed. Toeval staat haaks op het heilsplan van God met de mens en de wereld. Daarom ziet men, vanaf Augustinus, Boëthius en Thomas van Aquino, pogingen om ofwel het toeval uit het heilsplan van God te halen ofwel het een plaats te geven in Gods voorzienigheid. Bij Augustinus komen alle thema's al voor, die naderhand in het christelijke denken een rol gaan spelen. Hij ziet het toeval als een storend element in de goddelijke ordening van de wereld. Toch geschiedt niets toevallig. Toeval is slechts een schijnbare afwijking van de goddelijke orde. Door gebrek aan inzicht en geestelijke blindheid is de mens niet in staat dit in te zien. Het gebruik van woorden als 'toevallig', 'toevallig gebeuren' geeft blijk van een areligieuze houding, tenzij er tegelijkertijd bij gezegd wordt dat dit alles op de goddelijke voorzienigheid betrokken is. Soms neigt Augustinus naar de opvatting, dat het toeval het werk is van boze demonen. Op deze wijze wordt het door hem buiten de heilssamenhang gebracht en naar het rijk van het kwaad geschoven. Maar aangezien zelfs het kwaad niet los gezien kan worden van Gods heilsplan met de wereld, blijft het toeval uiteindelijk een onderdeel van Gods voorzienigheid.

De Middeleeuwen (circa de 7^e tot de 13^e eeuw)

1. Sfeer van leven en denken

Geborgenheid

De Middeleeuwse mens leefde in een maatschappij, die duidelijk getekend was door een levensbeschouwelijke geborgenheid. Ook al hadden de mensen hun eigen leven, met hun eigen strijd om het bestaan, hun eigen twijfels over het geloof, toch waren ze allemaal onderdeel van een maatschappij, waarin de christelijke godsdienst een integrerende rol speelde. De Middeleeuwse mens hoefde daarom niet naar de zin van het leven te zoeken. Deze stond vast vanuit de kerkelijke leer. Hiermee had hij een blijvend houvast in het leven. Het omvatte de zekerheid in het denken, omdat de mens deelde in de éne christelijke waarheid. Het verleende een affectieve geborgenheid in het geloof. Het individuele leven was immers opgenomen in een geloofsgemeenschap waarin het heil voor hen gestalte kreeg in liturgie en rituelen. Er was de zekerheid, dat ondanks alle pijn en moeite het eigen leven zin had. Het kleine leven van een mens was opgenomen in een heilsgeschiedenis die eens haar voltooiing zou bereiken. Er heerste zekerheid op het gebied van het ethisch handelen, omdat er een gezagsinstantie was die de morele richtlijnen vaststelde en de overtredingen (zonden) kon vergeven. Twijfelen aan het geloof, uitgestoten-zijn uit de geloofsgemeenschap met alle maatschappelijke gevolgen vandien waren zeer ernstige gebeurtenissen, die dit houvast ondermijnden.

De middeleeuwse mens voelde zich verankerd in een onwrikbare wereldorde, waardoor zijn leven beheerst werd en waarin alle dingen een vaste, zinvolle plaats innamen. Hij wist dat hij nauw verenigd was met God, die hij als zijn Schepper en zijn Einddoel beschouwde, dat hij veilig geborgen was in een hecht gemeenschapsleven, waarmee zijn bestaan innig verbonden was. Het is dan ook niet verwonderlijk dat verbanning in de Middeleeuwen als een zware en gruwelijke straf werd opgevat. Het kleine, besloten gemeenschapsleven plaatste de middeleeuwse mens in een zeer overzichtelijke en vertrouwde wereld, waarin hij zich thuis



voelde. In haar opbouw was de middeleeuwse samenleving beheerst door patriarchaal-familiale verhoudingen, die niet alleen golden in familieverband doch ook in het breder sociaal milieu prevaleerden, zodat eenieder overal de verhoudingen terugvond waarmee hij van kindsbeen af vertrouwd was geraakt.

Talrijke figuren en talrijke ideeën. 'Maar één ding hebben ze gemeen: de eigenlijke baanbrekers, de grondleggers en meesters zijn *homines religiosi*, ja, meestal zijn ze zelfs heiligen. Het zijn mensen vol religieuze scheppingskracht, ze forceren een geestelijke doorbraak en geven het geestelijke gestalte. En daarnaast zijn het bijna allemaal leden van orden, mensen dus, die een religieus gevormde existentie bezitten, en bij wie het denken ontspruit aan de religieuze daad, die alles doordringt.

Dit schenkt het middeleeuwse denken zijn eenheid: het is het denken van een tijd, die tot in zijn diepste wezen religieus is, en het is een denken over religieuze zaken. Enerzijds biedt het aldus de mogelijkheid het probleem van het 'existentiële denken' te bestuderen, een denkmethode derhalve, welke niet beschouwd moet worden als zuiver theoretische bemoeienis van het intellect met objectieve dingen, maar een methode die het zijn veronderstelt en in het zijn uitmondt; ze blijft binnen het raam van een training, die de totale mens innig raakt. Maar tevens blijft de moeilijkheid bestaan, dat de wijsgerige vraagstelling en haar beantwoording dikwijls met de theologie versmolten zijn. Niet alleen liggen de wijsgerige motieven vaak ingebed in een theologische bewijsvoering, maar de terreinen lopen steeds in elkaar over zonder enige methodische redenering. Daarom is het dikwijls noodzakelijk de motieven, gedachten en terreinen van elkaar te scheiden ten einde een methodische zuiverheid te verkrijgen, welke voor de middeleeuwse denker zelf absoluut geen zin had"(R.Guardini, *Peilgen van het christelijk denken*. Tiel 1965: 550).

2. Grote lijnen van de middeleeuwse filosofie

De middeleeuwse filosofie staat ten dienste van het christendom. Zij is de dienstmaagd van de theologie. Ofschoon het rationele denken zijn eigen waarde en kracht heeft, is het toch ondergeschikt aan het geloof in een persoonlijke God, die de wereld heeft geschapen en naar zijn voltooiing zal voeren. Hoogtepunten in dit tijdperk zijn de filosofieën van bijvoorbeeld Augustinus, Anselmus, Bonaventura, Thomas van Aquino, Duns Scotus.

Opbouw van de Middeleeuwse filosofie

In een filosofie, waarin de kosmos gezien wordt als de schepping van een onpersoonlijke of van een persoonlijke God (de traditionele metafysica), krijgt de mens als bijzonder schepsel zijn plaats toegewezen in een hiërarchische zijnsorde, waarvan het goddelijke of God het sluitstuk vormt. De mens participeert aan deze zijnsorde en vindt hierin zijn definitieve bestemming. Hij is, zoals metafysici zeggen, geborgen in het Zijn (dat wat al het zijnde draagt, de oergrond, het fundament, het blijvende). Een uitgesproken voorbeeld hiervan is de christelijke filosofie. Hierin wordt de hele kosmos gezien als de schepping van een persoonlijke God, die zich met deze schepping blijft bezig houden tot aan de voltooiing. De mens is hierin een onderdeel van een groot religieus of godsdienstig bestel, waarin God zijn heilsplan met de mensheid en de wereld ten uitvoer brengt. Door geloof in en vertrouwen op de voorzienigheid van God krijgt de mens deel aan dit heilsplan, dat zijn voltooiing vindt in een leven na dit aardse leven. Het einddoel van de mens bestaat in de uiteindelijke deelname van de mens aan de goddelijke werkelijkheid. Er is hier geen sprake meer van berusting in de onvermijdelijke gang van de natuur, zoals in de stoïcijnse filosofie, maar van de hoop op de toekomstige voltooiing van de geschiedenis, waaraan de mens door riten en sacramenten reeds in deze wereld deel heeft. "Reikhalzend toch smacht de schepping naar de



openbaring der kinderen Gods", zegt het Nieuwe Testament (Rom. 8,19).

Thomas van Aquino

Het is vooral de middeleeuwse theoloog en filosoof Thomas van Aquino (1225-1274), die de christelijke visie uitgewerkt heeft in een 'natuurlijke' theologie. Hij laat zien, dat ons natuurlijk kennen (gebaseerd op de menselijke rede) niet in tegenspraak is met het bovennatuurlijk kennen (gebaseerd op het geloof). Ze liggen in elkaars verlengde. Om dit te kunnen bewijzen maakt hij gebruik van de filosofie van Aristoteles. De hiërarchische opbouw van de werkelijkheid, zoals Aristoteles die zag, wordt door hem overgenomen en in een christelijk kader geplaatst. God is hier niet de Onbewogen Albeweger, maar een persoonlijk wezen dat de wereld schept, in stand houdt en naar zijn einddoel leidt. Alle wezens gaan van Hem uit en keren tot Hem terug. Op deze wijze overstijgt Thomas van Aquino radicaal het denken van Aristoteles door het invoeren van het specifieke christelijk Godsbegrip en van het idee van de schepping van al het eindige, zelfs van het louter geestelijke. Hij ontvouwt een 'panoramische kijk op het universum'. Aan de top staat God als de zuivere act en subsisterend zijn, volkomen enkelvoudig en oneindig volmaakt. Daaronder volgt de geschapen werkelijkheid, beginnende bij de eindige zuivere geesten en lopend naar de stoffelijke substanties, waarvan de mens met zijn geestelijke ziel het hoogtepunt vormt. Transcendentie en participatie worden kernbegrippen van de klassieke metafysica. De 'ware' werkelijkheid is transcendent aan de aardse werkelijkheid. De aardse werkelijkheid participeert echter aan deze 'ware' werkelijkheid. In deze hiërarchie neemt de mens een bijzondere plaats in. Zijn einddoel ligt in het zien van God als voltooiing van zijn eigen wezen. De mens heeft daarom van nature het verlangen om God te zien in een verheerlijkte schepping.

Op deze wijze overstijgt Thomas van Aquino radicaal het denken van Aristoteles door het invoeren van het specifieke christelijk Godsbegrip en van het idee van de schepping van al het eindige, zelfs het louter geestelijke. Hij ontvouwt een 'panoramische kijk op het universum'. Aan de top staat God als de zuivere act en subsisterend zijn, volkomen enkelvoudig en oneindig volmaakt. Daaronder volgt de geschapen werkelijkheid, beginnende bij de eindige zuivere geesten en lopend naar de stoffelijke substanties, waarvan de mens met zijn geestelijke ziel het hoogtepunt vormt. Participatie en transcendentie worden kernbegrippen van de klassieke metafysica: participatie van het lagere aan 'de ware werkelijkheid' en transcendentie van die 'ware werkelijkheid' over het lagere.

Thomas van Aquino probeert de filosofie van Aristoteles in te passen in de christelijke theologie. Hij laat zien, dat ons natuurlijk kennen (gebaseerd op de menselijke rede) niet in tegenspraak is met het bovennatuurlijk kennen (gebaseerd op het geloof). Ze liggen in elkaars verlengde. Om dit te kunnen bewijzen maakt hij gebruik van de filosofie van Aristoteles. De hiërarchische opbouw van de werkelijkheid, zoals Aristoteles die zag, wordt door hem overgenomen en in een christelijk kader geplaatst. God is hier niet de Onbewogen Albeweger, maar een persoonlijk wezen, dat de wereld schept, in standhoudt en naar zijn einddoel leidt. Alle wezens gaan van Hem uit en keren tot hem terug.

3. Thema's: De troost van de filosofie (Boëtius) en Geloof en rede

Er zijn veel thema's aan te snijden uit de oud-christelijke en de middeleeuwse filosofie. Ik denk hierbij aan: het gesprek van de ziel met God bij Augustinus, levensbeschouwelijke geborgenheid, de verhouding geloof en rede, de mystieke ervaring en de mystieke theologie, het nominalisme van de laat-Middeleeuwen. Ik kies hier voor de troost van de filosofie, zoals Boëtius deze beschreven heeft en voor de verhouding tussen geloof en rede.



De troost van de filosofie (Boëthius)

Onsterfelijkheid

De oude Griekse filosofen waren zich er heel goed van bewust, dat de woorden van troost, hoe intelligent ook bedacht en uitgesproken, schraal en ontoereikend waren in vergelijking tot het verdriet, dat de mens heeft bij het vooruitzicht van de dood en het verwerken van verlies van dierbaren. Daarom zijn sommige filosofen een stap verder gegaan. Ze hebben geprobeerd een uitweg te vinden uit het verdriet dat eindigheid en sterfelijkheid meebrengt. De grootste troost die zij konden bedenken, was de overtuiging dat de sterfelijkheid, met de dood als eindpunt, een voorbijgaande fase is en (eens) overgaat in de onsterfelijkheid. In hun ogen kan alleen de onsterfelijkheid de mens met de dood verzoenen. Vandaar dat bij voorbeeld Plato heel de filosofie ziet als een 'oefening in het sterven', in het losraken van geest en lichaam. Hij wil de eeuwige obsessie met de dood bezweren. Plato's poging om de dood te overwinnen is het uitgangspunt geworden voor een lange, metafysische traditie in de filosofie, die tot aan de Moderne Tijd de belofte van de onsterfelijkheid van de ziel gaande heeft gehouden.

Het is vooral Boëthius (480-525), Romeins filosoof, neoplatonicus, christen, die in zijn boek *Over de vertroosting van de filosofie* deze gedachte van Plato verder heeft uitgewerkt. Boëthius is ter dood veroordeeld en wacht op zijn berechting. Hij zit ontredderd en troosteloos in zijn cel. Wat de filosofie hem vroeger geleerd heeft over de ware aard van de ziel en over haar bestemming in een onvergankelijk goed: dat alles heeft voor hem zijn betekenis verloren. Hij voelt zich slachtoffer, niet alleen van het onrecht dat hem aangedaan wordt, maar vooral ook van zijn eigen onmacht zichzelf te hervinden in zijn situatie en deze moreel te beoordelen. Zijn belangrijkste klachten zijn: waar komt het kwaad vandaan, als God bestaat? Hoe laat zich de morele wanorde in de wereld, het succes van de bozen en het ongeluk van de goede mensen, rijmen met het bestaan van een goede God? Eist het goede niet de beloning van het geluk, en het kwaad niet de straf van het ongeluk? In deze situatie verschijnt aan hem vrouwe Philosophia, zijn vroegere leidsvrouw. Zij bemerkt de geestelijke verwarring waarin Boëthius verkeert. Zijn heftige emoties en innerlijke verscheurdheid zijn voor haar een teken dat hij het zicht op zijn ware zelf verloren heeft. Genezing is hier geboden en wel een therapie in de platoonse zin, waarin de ziel uit haar verstricking wordt verlost en omhoog wordt gevoerd naar het heldere licht van de waarheid.

De filosofische therapie die Boëthius ondergaat leidt hem via een aantal etappes naar de genezing van zijn kwaal. De troost die vrouwe Philosophia hem biedt ligt in het doorzien van de wereld, waarin de mens leeft. Ook als alles verkeerd lijkt te gaan, dan zal het toch goed aflopen. De mens moet het tijdelijke leven wegdenken en zich richten op het eeuwige ofwel op de aanwezigheid van het echte zijn. Boëthius put uiteindelijk troost uit het idee van de eeuwigheid. Voor hem is de eeuwigheid "het totale en volmaakte bezit van het onbepaalde leven" ofwel "het enkelvoudig tegenwoordig zijn tegenover de beweging van de tijdelijke dingen".

De visie van Boëthius is een inspiratiebron geworden voor het metafysisch denken na hem. Hoe verschillend de metafysische systemen na Boëthius ook geweest zijn, de kern hiervan is steeds gebleven de troost van het eeuwige als tegenpool van dit aardse leven, de belofte van een eeuwig leven na de dood. Wie het eindige in het licht van het oneindige, het tijdelijke in het licht van het eeuwige, het veranderlijke in het licht van het blijvende kan zien, voelt zich getroost in alle wisselvalligheden van het leven. Niet dat de wederwaardigheden van het leven de mens niet raken, maar ze zijn in het perspectief geplaatst, dat alles uiteindelijk goed zal komen. De dood is in beginsel overwonnen. Dat brengt een gevoel van veiligheid en geborgenheid mee.



Geloof en rede

Weten, menen en geloven

Kant maakt een onderscheid tussen drie vormen van kennen: weten, menen en geloven. Voor hem levert het weten alleen echte en betrouwbare kennis op, omdat zij aan twee voorwaarden voldoet: zij bereikt de waarheid (het objectieve aspect) en zij geeft innerlijke zekerheid (het subjectieve aspect). Zowel menen als geloven missen één van deze twee kanten. Menen is de minst waardevolle kennis, omdat ze beide aspecten mist. Het geeft niet meer dan een waarschijnlijkheid en is daarom onzeker van karakter. Geloven legt haar zwaartekracht aan de kant van het subject. Het is een rotsvast vertrouwen, maar heeft geen objectieve basis. Als Kant dus de vraag stelt naar het weten, dan heeft hij de objectieve en betrouwbare kennis op het oog. In het vervolg gebruik ik weten en kennen door elkaar, met de aantekening, dat ik met kennen evenals Kant echte en betrouwbare kennis bedoel.

Voor de Middeleeuwse mens bestaat er een nauwe band tussen weten en geloven. Het accent lag op het laatste als het 'diepste' weten, dat de mens uit zichzelf niet kan bereiken, maar waar zijn natuurlijk kennen op gericht is, als op zijn voltooiing. Volgens Thomas van Aquino (1225-1274) verwoest de genade de (menselijke) natuur niet, maar vervolmaakt haar. Beide komen immers uit Gods hand. De volmaaktheid van het menselijk kennen ligt in de eeuwigheid, in het zien van God, in de 'zaligmakende visie'.

Het is vooral de middeleeuwse theoloog en filosoof Thomas van Aquino (1225-1274), die deze christelijke visie uitgewerkt heeft in een 'natuurlijke' theologie. Hij laat zien, dat ons natuurlijk kennen (gebaseerd op de menselijke rede) niet in tegenspraak is met het bovennatuurlijk kennen (gebaseerd op het geloof). Ze liggen in elkaars verlengde. Om dit te kunnen bewijzen maakt hij gebruik van de filosofie van Aristoteles. De hiërarchische opbouw van de werkelijkheid, zoals Aristoteles die zag, wordt door hem overgenomen en in een christelijk kader geplaatst. God is hier niet de Onbewogen Albeweger, maar een persoonlijk wezen dat de wereld schept, in stand houdt en naar zijn einddoel leidt. Alle wezens gaan van Hem uit en keren tot Hem terug. Op deze wijze overstijgt Thomas van Aquino radicaal het denken van Aristoteles door het invoeren van het specifieke christelijk Godsbegrip en van het idee van de schepping van al het eindige, zelfs van het louter geestelijke. Hij ontvouwt een 'panoramische kijk op het universum'. Aan de top staat God als de zuivere act en subsisterend zijn, volkomen enkelvoudig en oneindig volmaakt. Daaronder volgt de geschapen werkelijkheid, beginnende bij de eindige zuivere geesten en lopend naar de stoffelijke substanties, waarvan de mens met zijn geestelijke ziel het hoogtepunt vormt. Transcendentie en participatie worden kernbegrippen van de klassieke metafysica. De 'ware' werkelijkheid is transcendent aan de aardse werkelijkheid. De aardse werkelijkheid participeert echter aan deze 'ware' werkelijkheid. In deze hiërarchie neemt de mens een bijzondere plaats in. Zijn einddoel ligt in het zien van God als voltooiing van zijn eigen wezen. De mens heeft daarom van nature het verlangen om God te zien in een verheerlijkte schepping.



De Moderne Tijd tot aan de twintigste eeuw

Inleiding

1. Algemene sfeer van leven en denken
2. Grote lijnen van de ontwikkeling van de moderne filosofie
3. Thema's: De methodische twijfel bij Descartes en de dood van God bij Nietzsche

Inleiding

De moderne tijd

Met de 'Herstij der Middeleeuwen' (Huizinga) begint de overgang naar de Moderne Tijd, die in het algemeen gekenmerkt wordt door: de opkomst van de techniek, het ontstaan van de 'markt', de ontwikkeling van de democratie, de doorbraak van de moderne wetenschap. Ik wil iets dieper ingaan op de Moderne Tijd zelf. Ik stel hierbij twee vragen: (1) Hoe ziet het verloop van de Moderne Tijd er uit? (2) Wanneer is de Moderne Tijd precies begonnen?

Het verloop van het moderniseringsproces

Het ontwikkelingsproces vanaf de Middeleeuwen naar de Moderne Tijd verloopt in drie fasen:

- het tijdperk van de Renaissance (1350 tot 1600),
- het tijdperk van de Verlichting (1600-1800),
- het tijdperk van de 19e en 20^e eeuw (1800-1900).

Renaissance: vernieuwing door terugblik

In het tijdperk van de Renaissance rijst er verzet tegen de scholastieke methode (dogmatisch en 'academisch', tegen de clerus en het middelaarschap van de kerk. Aan hoven en steden ontstonden culturele centra, waar studies en stromingen opkwamen die beter aansloten bij de noden en behoeften van de stedelijke burgerij. Deze beweging is later 'het humanisme' genoemd. Er komt een herontdekking van Plato, ten nadele van de invloed van Aristoteles. Onder invloed van Plato keerde een aantal filosofen zich zowel tegen de zijnsleer van Aristoteles als tegen de middeleeuwse aanvaarding hiervan. Er was volgens hen een nieuwe filosofie nodig, die niet van zijns categorieën maar van de mens uitgaat. Zo tracht men een filosofie te ontwikkelen, die zowel literaire als religieuze kracht bezit. De mens moet niet de natuur, maar zijn eigen natuur leren kennen. Niet de theologie, maar de vrije kunsten bevatten de sleutel tot God. In plaats van de zondeval van de mens te benadrukken prijzen verschillende platonisten juist de menselijke zin voor het schone, de menselijke creativiteit en het vermogen van mensen moreel te handelen.

Bekende namen uit deze periode zijn: Nicolaas van Cusa (1401-1464) met zijn 'geleerde onwetendheid', Erasmus (1469-1536) met zijn strijd om de 'vrije wil' met Luther, Machiavelli (1469-1527) met zijn pleidooi voor de 'heerser' (regime van de sterke staat), Montaigne (1533-1592) met zijn scepsis ten opzichte van de rede in zijn 'Essays'.

Het tijdperk van de Renaissance, de Hervorming en het Humanisme wordt gekenmerkt door het besef dat de mens als individu volgens eigen beginselen zijn leven moet inrichten en zijn omgeving gestalte moet geven. De mens wordt concurrent van God en de Natuur, die hij verbetert. De aandacht en het streven van de mens richten zich meer en meer op het aardse leven en de verbetering ervan, waarbij de menselijke rede als hoogste norm gaat gelden. De bakermat van deze nieuwe geest wordt gevormd door de burgerij, de draagster van de nieuwe maatschappelijke orde, die berust op de individuele vrijheid en het concurrentiebeginsel.



De Verlichting: vernieuwing door vooruitzien

De Verlichting wordt gekenmerkt door een absoluut vertrouwen in de menselijke rede en een groot wantrouwen tegenover alle gezag en alle historische tradities. Het rationalisme van de Verlichting wordt de ideologische stuwkracht van twee revoluties die een beslissende rol spelen in de verdere ontwikkeling van emancipatie en secularisatie: op politiek terrein de Franse Revolutie, op economisch terrein de industriële revolutie met haar gevolg, het moderne kapitalisme.

De filosofie van de 17^e eeuw breekt zowel met het scholastieke denken als met het humanistisch verleden. Nieuwe wetenschappelijke methoden en technieken lieten de beperkingen zien van de oude vormen van geleerdheid en stelden andere eisen aan natuurfilosofie en metafysica. Vandaar dat de 'wetenschappelijke revolutie' ook een nieuw zelfbewustzijn met zich meebracht: de overtuiging dat het eigentijdse denken een meerwaarde had ten opzichte van het denken uit de Oudheid en niet louter kon bestaan in een herontdekking van verloren gegane kennis. 'De grote wending van 's mensen geest in de zeventiende eeuw', schrijft Huizinga, 'was die van het omzien naar het vooruit zien. De taak van het denkende verstand werd, in plaats van het bewijzen van bekende waarheid, het zoeken naar nieuwe waarheden'. Dat wil niet zeggen, dat de humanistische idealen verdwenen. Zij bleven vooral leven in de geesteswetenschappen, minder in de natuurwetenschappen. Bekende filosofen uit dit tijdperk zijn: Descartes (1596-1650) met zijn 'methodische twijfel' en zijn 'ik denk, dus ik besta', Spinoza (1632-1677) met zijn 'God of de natuur', Hume (1711-1776) met zijn opvatting over zintuigelijke kennis, Rousseau (1712-1778) met zijn opvatting over de mens, die van nature vrij is, Kant (1724-1804) met zijn scherpe analyses over het bereik van de menselijke rede.

Het tijdperk van de 19^e en 20^e eeuw: historisch denken

De derde fase die de 19^e en 20^e eeuw omvat wordt gekenmerkt door de verdere uitbreiding van de industriële revolutie, met alle gevolgen voor wonen, werken en leven. Het volgroeide kapitalisme gaat over in een geweldige concentratie van economische macht, gebaseerd op het beginsel van particulier initiatief. Er voltrekt zich een proces van verstedelijking waarin de oude traditionele bindingen verbroken worden. Ook de sociale mobiliteit, waardoor de mens uit zijn traditioneel milieu gerukt wordt en op zichzelf wordt aangewezen, neemt toe. Het individuatieproces blijft in deze periode niet meer beperkt tot een kleine laag van de bevolking, maar groeit uit tot een massaal verschijnsel.

In de 19e eeuw die cultuurhistorisch eindigt in 1914, krijgt het nieuwe individualistisch en rationalistisch levensbesef zijn ideologische gestalte in het liberalisme, dat de menselijke samenleving beschouwt als een losse samenvoeging van autonome enkelingen. In de burgerij, waar de oude tradities nog sterk bleven nawerken, zijn velen gehecht gebleven aan de eeuwenlange tradities. De arbeidersklasse daarentegen, die in de opkomende nieuwe industrie het slachtoffer werd van een afschuwelijke uitbuiting, vond tijdelijk een nieuwe geborgenheid en zedelijk houvast in de klassensolidariteit en klassenstrijd. Dit solidariteitsbesef verzwakte echter, naarmate de maatschappelijke positie van de arbeiders verbeterde. Het proletarisch wij-besef kwam steeds meer onder druk te staan van het ik-bewustzijn. De arbeider, bevrijd uit de klassegeborgenheid en de binding van een klassemoraal en klassetheorie komt in hetzelfde geestelijke vacuüm terecht als de burgerij.

In de filosofie ontstaat er een grote diversiteit aan stromingen, die men zou kunnen vangen onder de woorden: filosofisch idealisme, positivisme en materialisme. De wetenschappen gaan zich steeds meer losmaken van de metafysica en volgen hiermee de erfenis van Kant. Verder komt er een grotere nadruk op geschiedenis en evolutie. Het historicisme, dat zegt dat een verschijnsel alleen



adequaat begrijpen is, wanneer het als onderdeel van een wetmatig proces van ontwikkeling wordt opgevat. Er treden ook reeds grote scheuren op in het vooruitgangsgeloof.

Grote namen uit dit tijdperk zijn: Hegel (1770-1833) met zijn idee van de 'Absolute Geest', Schopenhauer (1788-1860) met zijn nadruk op de blindheid van de menselijke wil en de wereld als hel, Kierkegaard (1813-1855) met de mens die alleen tegenover God staat, Marx (1818-1883) met zijn analyse van de burgerlijke maatschappij (kapitalisme), Nietzsche (1844-1900) met zijn pleidooi voor de 'Uebersch'.

Wanneer is de Moderne Tijd precies begonnen?

Wij voelen ons moderne mensen. Maar wanneer is deze 'moderniteit' of moderne wereld historisch begonnen? Dat lijkt op het eerste gezicht geen belangrijke vraag. Het kan ons niet veel schelen of historici het begin van de Moderne Tijd nu plaatsen in de Renaissance of in de Verlichting. Toch is deze datering van groot belang voor de vraag welke lading de Moderne Tijd meesleept.

Sommige auteurs plaatsen het begin van de moderniteit in de Renaissance van de zestiende eeuw, bij de humanisten van die tijd. De geschriften van Erasmus (1466-1536) tot Montaigne (1533-1592), vertonen een stedelijke openheid van geest en een sceptische verdraagzaamheid als nieuwe karakteristiek van de opgekomen lekencultuur. Hun denken wordt bepaald door de opvatting, dat theoretische vragen hun tegenwicht hebben in de bespreking van concrete, praktische problemen, die men niet zo maar uit de concrete context kan lichten. Deze humanisten zijn bescheiden over hun eigen capaciteiten en zijn zich bewust van de wijze waarop zij zich presenteren. Zij zijn verdraagzaam ten opzichte van sociale, culturele en intellectuele verscheidenheid. Zij kunnen luisteren naar de taal van anderen.

Andere auteurs plaatsen het begin van de Moderne Tijd in de zeventiende eeuw, bij de Verlichtingsfilosofen. Dat is over het algemeen de gangbare opvatting. Bij Descartes, Newton en Leibniz komt men een heel andere mentaliteit tegen, die veel meer te maken heeft met de opkomst van de natuurwetenschappen. Deze filosofen en onderzoekers zijn op zoek naar vaste grondslagen, die een einde kunnen maken aan de religieuze tegenstellingen van hun tijd. Zij zoeken dit in een theoretische filosofie, die geen belangstelling meer heeft voor tijdgebonden problemen. Zij dromen van één rationele methode, een verenigde wetenschap en één exacte taal. Belangrijke beginselen, die zij zowel in de kosmos als in de maatschappij meenden terug te vinden, zijn voor hen stabiliteit en hiërarchie. Zij ontleen deze elementen aan het plan van de goddelijke Voorzienigheid, waarin zij geloven. Overal in het goddelijk plan treft men stabiliteit en hiërarchie aan, van de astronomische kosmos tot het afzonderlijk gezin. De natuur beantwoordt aan wiskundige wetten, die haar stabiliteit garanderen. Datzelfde geldt voor de menselijke gemeenschap.

Ik denk, dat men deze twee visies op het begin van de Moderne Tijd niet tegen elkaar uit moet spelen. Zij vullen elkaar aan en corrigeren elkaar. Zij horen tot het algemene gedachtengoed van onze Moderne Tijd. In de verdere historische ontwikkeling is het echter wel duidelijk, dat de theoretische filosofie van de Verlichting tot aan onze tijd veel meer nadruk heeft gekregen dan de meer praktisch gerichte filosofie van de humanisten uit de zestiende eeuw.

1. Algemene sfeer van leven en denken

De vrijheid van de burger



Het begin van de moderne tijd wordt gekenmerkt door de vrijheid van de burger. God en het lot worden naar de achtergrond gedrongen. Ze bepalen niet meer het menselijk leven. De mens is zelf de schepper van zijn bestaan. Hij bepaalt de structuur van zijn eigen leven en maakt de geschiedenis. Op een originele wijze heeft de romanschrijver Kundera het ontstaan van de moderne tijd weergegeven:

“Toen God geleidelijk wegtrok van de plaats vanwaar hij het universum en zijn waardenstelsel had bepaald, goed en kwaad van elkaar had gescheiden en elk ding zijn betekenis had gegeven, kwam Don Quichot uit zijn huis te voorschijn en hij was niet langer in staat de wereld te zien zoals zij was. Bij afwezigheid van de hoogste rechter leek de wereld plotseling van een geduchte dubbelzinnigheid; de ene goddelijke waarheid viel uiteen in honderden betrekkelijke waarheden die de mensen met elkaar deelden. Zo ontstond de wereld van de moderne tijd en met haar ook haar beeld en model: de roman”.

Het vrijheidsgevoel van de moderne burger, gebaseerd op een liberale filosofie, had aanvankelijk een sterk individualistisch karakter. Het uitte zich het meest duidelijk in het economisch leven, in het z.g. vrije spel van de economische krachten. Op dit punt werden ook de grenzen van de individuele vrijheid zichtbaar in welvaart voor enkelen en sociale ellende voor velen. Karl Marx (1818-1883) heeft vooral de uitwassen van dit individualistische en egoïstische vrijheidbegrip gehekeld. Hij verlegde het accent naar de voorwaarden, die nodig zijn voor de vrijheid van eenieder. Hiermee waren echter de problemen van de liberale filosofie niet opgelost. Hoe is de vrijheid van de ene mens met de vrijheid van een ander te verenigen? Wat zijn de noodzakelijke beperkingen die men aan de individuele vrijheid moet stellen, wil men een rechtvaardige sociale orde realiseren? Welke criteria moet men hierbij huldigen? Hoe is de relatie tussen vrijheid en solidariteit? Wat zijn de mogelijkheden van en de grenzen aan de zelfontplooiingsgedachte?

2. Grote lijnen van de ontwikkeling van de Moderne filosofie

Copernicaanse omwenteling

Kant spreekt van een ontwaken uit een dogmatische sluier. Hij vergelijkt zijn filosofie met de revolutionaire ontwikkeling die de sterrenkunde aan Copernicus te danken heeft. Zoals de zon niet om de aarde draait, maar de aarde om de zon, zo staat niet de wereld om ons heen als een vaststaand en objectief gegeven centraal, maar de mens, die kent, het z.g. kennend subject. In de filosofie spreekt men hier van een overgang van realisme naar idealisme. Beide woorden moet men in hun filosofische betekenis nemen, wil men niet op een dwaalspoor raken.

Schematisch kan men zeggen, dat in de vóór-moderne tijd de mens de wereld om hem heen als een vaststaand uitgangspunt neemt voor zijn waarnemen en denken. De werkelijkheid ligt buiten hem. Via de zintuigen ontstaat er in het verstand een afbeelding van deze werkelijkheid. Hoe exacter dit beeld in ons brein aan de werkelijkheid buiten de mens beantwoordt, des te beter kent hij de werkelijkheid.

De revolutionaire ontwikkeling bestaat nu juist hierin, dat het denken zelf als uitgangspunt genomen wordt om de werkelijkheid te bepalen. Het denken neemt de wereld buiten zichzelf op en schept zijn eigen werkelijkheid. Deze overgang wordt in de filosofie weergegeven als de overgang van realisme naar idealisme. Voortaan worden in de kennisleer met de term ‘idealisme’ die filosofische stromingen aangeduid die als uitgangspunt hebben, dat het subject in zijn kennen de werkelijkheid vormt. Elk voorwerp van onze kennis ondergaat de vormende invloed van het actieve subject waarmee het in relatie treedt. Van een weergevend proces wordt het kennen een scheppend proces.



Wegvallen van de goddelijke ordening

Met het wegvallen van de goddelijke ordening van de wereld komt heel de wereld open te liggen voor het menselijk kennen, dat daarin zelf orde en samenhang moet gaan aanbrengen. De hele moderne filosofie is een poging om de openliggende wereld zo adequaat mogelijk te beschrijven in zijn veelvormigheid. Zij staat voor de opdracht een eigen ordening aan te brengen in de wereld, wil zij niet aan de chaos ten onder gaan. Daarmee komt zij voor een lawine van vragen te staan, die het verdere verloop van de moderne filosofie zal bepalen. In haar zelfreflexie stoot zij op de vraag: 'Wie is het ik, dat het centrum van zin is?' In haar denken over de medemens krijgt zij te maken met het probleem of het mysterie van de intersubjectiviteit, waaraan vragen verbonden zijn als: 'Wie is de ander en hoe verhoudt het ik zich tot die ander?' In haar nadenken over het samengaan van mensen ontkomt zij er niet aan de kwestie te stellen, hoe de mensen met elkaar een gemeenschap of maatschappij kunnen vormen, met vragen als: 'Wat voor type gemeenschap willen wij nastreven?' 'Hoe solidair willen wij met elkaar en met andere gemeenschappen zijn?' Als zij de vraag naar de transcendente of mystieke momenten uit het leven niet uit de weg wil gaan, komt zij in aanraking met vragen als: 'Hebben wij nog behoefte aan het transcendente, aan het religieuze, aan religie, aan God?' Zij zal ook haar houding moeten bepalen ten opzichte van de natuur om haar heen, met vragen als: 'Staat de mens als heerser boven de natuur of is hij zelf nog steeds een onderdeel van de natuur?'

Deze lawine van vragen, waar de moderne filosofie mee geconfronteerd wordt, was voor Kant de aanleiding om ze samen te vatten in vier fundamentele vragen, waar de filosofie als wijsbegeerte zich op moet concentreren: 'Wat kan ik weten?', 'Wat moet ik doen?', 'Wat mag ik hopen?', 'Wat is de mens?'.

Veranderde positie van de filosofie

In de Moderne Tijd is de positie van de filosofie als belangrijke bron van kennis fundamenteel veranderd. Ze is in de schaduw komen te staan van de wetenschap, die op meer en betere resultaten kan bogen. De filosofie heeft zoveel gebieden aan de wetenschap moeten prijsgeven, dat ze in haar bestaansrecht is aangetast. In wat 'rest' van het eens zo grote gebied van de filosofie zijn nog enkele, duidelijk onderscheiden gebieden te onderscheiden. Er zijn filosofen die het accent leggen op het logisch leren denken en argumenteren. Zij doen onderzoek naar de grondslagen van de wetenschap. Dat sluit nauw aan bij de mentaliteit van de wetenschappen, waarbinnen de filosofie soms alleen maar gezien wordt als 'dienstmaagd van de wetenschap'. Anderen benadrukken het belang van het kennismaken met de traditie van de filosofie, met de ideeënwereld van de grote filosofen, in de hoop dat niet-filosofen hierdoor zelf leren filosoferen. Tenslotte zijn er filosofen, die een bijdrage willen leveren aan de zoektocht naar de zin van het leven.

De filosofie van de moderne tijd gaat van een ander perspectief uit dan de voorafgaande filosofie. De moderne mens ziet zichzelf niet meer als een onderdeel van een groot objectief geheel, waarin het doel van zijn leven verborgen ligt. Daarmee krijgt het woord 'zin' een belangrijke plaats in het filosofisch taalgebruik. De zin van het leven, zoals de moderne mens die beleeft, gaat uit van zijn eigen persoon als middelpunt. De mens gaat zelf op zoek naar de zin van zijn leven. Hij kan die zin alleen vinden door in het 'nu' ervaringen op te doen aan objecten die hij nastreeft en die hem langzaamaan het gevoel geven, dat het leven voor hem waardevol of waardeloos is. Dit gevoel wordt weergegeven als gelukkig-zijn of ongelukkig-zijn. De zin van het leven staat daarom niet bij voorbaat vast, maar moet steeds veroverd worden op de zinloosheid. Ook de identiteit van de mens is geen vaststaand gegeven. Wie hij is, kan alleen in een strikt individueel proces beantwoord worden.



3. Thema's: De methodische twijfel (Descartes) en De dood van God (Nietzsche)

In de Moderne filosofie ontstaan een waaier aan thema's, b.v. de theodicee, de mondigheid van de mens, het moderniseringsproces, de vrijheid van de burger, zin en zingeving, de identiteit van de mens, de levensbeschouwelijke ongeborgenheid, de hermeneutiek. Ik kies hier voor twee thema's: de methodische twijfel (Descartes) en de dood van God (Nietzsche).

De methodische twijfel bij Descartes (1596-1650)

Met de komst van de Moderne Filosofie wordt het realisme als visie op de werkelijkheid, zoals dat in de voorafgaande periodes naar voren is gekomen als naïef ter zijde geschoven. Volgens haar moet het denken zich niet aanpassen aan de werkelijkheid, maar de werkelijkheid aan het denken. De mens staat niet passief tegenover de buitenwereld, maar herschept deze in het denken. In plaats van realisme hangt de Moderne Filosofie idealisme aan. Vooral Descartes (1596-1650) heeft dit uitvoerig beargumenteerd. Hij legt de nadruk op de twijfel als ondergrond van alle filosoferen. Hij heeft het hier niet over de twijfel als inherente waakzaamheid van de geest tegen begoochelingen van de zintuigen of de dwalingen van het denken. Het is hem ook niet te doen om het scepticisme ten aanzien van de moraal en de vooroordelen van mensen in alle tijden en culturen. Hij heeft zelfs niet de twijfel als kritische methode in wetenschappelijk onderzoek en wijsgerige bespiegelingen op het oog. De cartesische twijfel grijpt veel dieper in. Heel de werkelijkheid waar de mens in leeft wordt op losse schroeven gezet. Nergens kan de mens meer op vertrouwen, niet op zijn zintuigen, zelfs niet op zijn 'sensus communis'. De werkelijkheid zou in de ogen van de mens best een droom kunnen zijn. Alle vertrouwen in de werkelijkheid is verdwenen. "Aan alles moet men twijfelen". Nergens kan de mens meer op steunen, tenzij op zijn eigen denken.

Hannah Arendt wijst er op, dat de twijfel uit zichzelf geen grenzen kent, zoals Descartes reeds aangaf. Dat brengt voor haar de schaduwzijde van het twijfelen aan het licht. Deze bestaat in het feit, dat men aan alles gaat twijfelen, zodat de mens geen poot meer heeft om op te staan: de zintuigen bedriegen hem over de werkelijkheid; het verstand kan de waarheid niet bereiken; alles wat de mens voor werkelijk houdt lijkt wel een droombeeld. Het normale gevoel van zekerheid, dat de wereld ons draagt en dat de zintuigen ons niet bedriegen over de werkelijkheid, is hiermee volledig aangetast. Dat is volgens Arendt de nachtmerrie, die de hele Moderne Tijd en de moderne filosofie begeleidt. De moderne mens heeft het fundamentele vertrouwen in zijn lichaam en in zijn omringende wereld verloren. Hij heeft zich teruggetrokken in zijn denken en schept van hieruit zijn eigen werkelijkheid. Op deze wijze ontstaat er niet alleen een fundamentele kloof tussen geest en lichaam, maar ook tussen denken en de wereld om ons heen. Het gevolg is, dat het lichaam als een ingewikkelde, mechanische machine gezien wordt en dat de natuur om ons heen een voorwerp van beheersing en uitbuiting wordt. De twijfel, die in beginsel een positieve uitwerking heeft op het menselijk leven, tast hiermee onze bestaansfundamenten aan.

Nergens wordt dit duidelijker verwoord dan in de religieuze filosofie van Søren Kierkegaard (1813-1855). Hij laat in de lotgevallen van Johannes Climacus, in feite Kierkegaard zelf, zien, hoe de ene twijfel de andere oproept, totdat tenslotte de mens in vertwijfeling raakt over zijn eigen bestaan. Het enige, dat dan nog overblijft voor de mens, is de sprong in het geloof.



De dood van God bij Nietzsche (1844-1900)

In de literaire beschrijvingen, die Nietzsche geeft van de dood van God, komt zijn bezorgdheid over de toekomst heel scherp tot uiting.

Een gek liep op klaarlichte dag over de markt met een lantaarn, onophoudelijk roepend 'ik zoek God'. De markt is vol lieden, die niet in God geloven en staan te grinneken. De gek springt midden onder hen en doorboort ze met zijn blik: 'Waarheen is God? Ik wil het u zeggen. Wij hebben hem gedood. Wat deden wij, toen wij deze aarde van haar zon losketenden? Waarheen beweegt ze zich nu? Blaast ons niet de ledige ruimte aan? Is het niet kouder geworden? Wij hebben hem gedood. Is de grootheid van deze daad niet te groot voor ons? Moeten wijzelf geen goden worden?' Hij werpt de lantaarn op de grond, zodat zij stukvalt en uitdooft: 'Ik kom te vroeg, deze schrikwekkende gebeurtenis is nog onderweg en wandelt -zij is nog niet tot de oren van de mensen doorgedrongen. Deze daad is van hen nog meer verwijderd dan de verste sterren -en toch hebben zij haar zelf gesteld'.

Er ontstaat volgens Nietzsche een groot vacuüm, als God dood is. Men kan niet meer volstaan met God te loochenen en aan de mens zelf niets te veranderen. Het is niet voldoende het christendom te verwerpen, maar toch vast te houden aan de christelijke moraal. Wie het werkelijk ernst is met de dood van God, moet boven de mens uit willen stijgen, hij moet de 'Uebersch' willen zijn.

Kultuurkrisis

De cultuurkrisis waarin de mens door de dood van God raakt, krijgt bij Nietzsche de naam 'nihilisme'. Het is een fase in de geschiedenis, waarin het 'zin-vacuüm' overheerst (23). Er is geen antwoord meer op de 'waarom-vraag' van het leven. Het antwoord op de eigenlijke, laatste of uiteindelijke waarom-vraag laat verstek gaan. Het laatste woord heeft de dagelijkse werkelijkheid, die niet te doorgronden is.

De moderne mens lijdt aan de zinloosheid van het leven zelf, aan de afwezigheid van iedere zingeving. Hij is zonder thuis. De bevrijding van 'God' ging niet gepaard met een zegevierend feestgevoel. Hij wordt nu ten volle geconfronteerd met een nieuwe en hem overweldigende 'noodsituatie'. Hij staat namelijk plotseling voor de grootste opgave zelf met die levensrealiteiten klaar te komen die de vragen naar de zin oproepen. Hij kan hiervoor geen beroep meer doen op de imaginaire metafysische zingeving. Hij zit nu zonder zingeving aan zijn leven. De 'dood van God' bevat in zich een positieve bevrijdende dimensie. Maar het gevolg hiervan is, dat de mens lijdt onder de afwezigheid van elke zingeving.

De nihilistische fase, waarin de moderne mens volgens Nietzsche terecht is gekomen, kan men niet omschrijven met het begrip 'nihilisme', dat soms in onze cultuur gehanteerd wordt. Bij ons staat nihilisme heel gemakkelijk gelijk met een situatie, waarin de moderne mens, in vergelijking met vroeger, nergens meer voor leeft. Hij gelooft nergens meer in, nu het doel van het leven weggevallen is. Nietzsche ziet het nihilisme als een overgangsfase, waarin de mens de zin van het leven weer terug moet vinden in de trouw aan de aarde.



De twintigste eeuw

Inleiding

1. Algemene sfeer van leven en denken
2. Grote lijnen van de hedendaagse filosofie
3. Thema's: het toeval bij Dilthey en cultureel relativisme bij Rorty

Inleiding

Een gecompliceerde maatschappij en cultuur

Wij leven niet meer in het tijdperk van de industrialisering en van het produceren van goederen, maar in dat van de kennis. Informatie en kennis zijn de belangrijkste ontwikkelingsfactoren. Zowel in ons dagelijks leven als in het functioneren van de economie heeft kennis een andere functie gekregen dan vroeger het geval was. In de 'oude' economie van techniek, chemie en elektriciteit staat kennis in dienst van de fabricage van producten, productiemiddelen en infrastructuur. In laboratoria wordt iets bedacht en dat wordt vervolgens gebruikt om betere radio's te maken, de olieraffinage te verfijnen of plastics te ontwikkelen. In de 'nieuwe' economie staat de kennis zélf centraal. Kennis en informatie zijn het product. Het gevolg hiervan is, dat volgens sommige auteurs de balans verstoord is tussen onze dorst naar kennis en ons verlangen naar betekenis

Naast vele enthousiaste verhalen over de bijna onbeperkte mogelijkheden van deze kennismaatschappij zijn er ook kritische kanttekeningen geplaatst. Een aantal critici stelt de vraag, of onze maatschappij - met haar accent op kennis en deskundigheid - andere belangrijke aspecten niet uit het oog verliest. Wij mogen dan leven in een maatschappij van deskundigheid (weten hoe), we leven niet in een maatschappij van betekenis en wijsheid (weten waarvoor).

Voor de socioloog Anton Zijderveld (1937) benadrukt de schaduwzijden van onze maatschappij. Hij waarschuwt de moderne mens tegen een steeds verder afglijden naar een wereld waarin informatie en kennis de boventoon voeren, maar waarin wijsheid en wijsbegeerte steeds meer uit het zicht verdwijnen. Volgens hem ontbreekt het in de wereld van de kennis aan samenhang, waardoor er een gefragmentariseerde werkelijkheid ontstaat en het zicht op de maatschappij als geheel ontbreekt. Als schrikbeeld ziet Zijderveld voor zich de 'zappende mens', die geen rust meer heeft, geen concentratie meer kan opbrengen om naar samenhangende betogen, redeneringen of uiteenzettingen te luisteren. Hij citeert hierbij de dichter Eliot (1888-1965) met zijn dichtregels: "Where is the Life we have lost in living/ Where is the wisdom we have lost in knowledge/ Where is the knowledge we have lost in information?" Zijderveld is van mening, dat de samenhang tussen de wereld van de kennis en die van het leven is verdwenen, met als gevolg dat er een menstype ontstaat dat geen idee meer heeft wat wijsheid en wijsbegeerte is. Wijsheid is immers van een heel andere orde dan waar 'infomakelaars' en de kennisklasse zich druk om maken.

Gecompliceerde cultuur waarin we leven

Het beeld van de cultuur, waarin wij leven, is zeer gecompliceerd en leent zich niet voor zwart-wit-tekeningen. Er is aan de ene kant een diep besef van eigen eindigheid, die niet meer in verband gebracht moet worden met welke vorm van oneindigheid dan ook. De mens moet leven binnen zijn eigen eindigheid. Er is een diep historisch besef aanwezig, waarin al ons handelen en denken in een betrekkelijk licht verschijnt. Dit is de ondergrond voor het relativisme van onze cultuur. Hieruit vloeit het probleem voort om iets te vinden wat blijvend en eeuwig is in ons leven en wat boven alle culturen uitstijgt. Aan de andere kant brengt de dynamiek van wetenschap en cultuur een mentaliteit mee, die niet gebaat is bij het stellen van



grenzen. Er is juist een grote drang om grenzen steeds te verleggen. Als moderne mensen hebben wij het gevoel, dat wij nooit aan het einde van onze grenzen zijn. Vandaar dat er in onze cultuur meer accent valt op vooruitgang op allerlei gebieden dan op onze fundamentele kwetsbaarheid. Maar ook dit is niet eenduidig. Het vooruitgangsgeloof zelf is diep aangetast. De moderne mens is niet meer zo zeker van het feit, dat vooruitgang in de trant van 'meer, meer, meer' ons leven zinvoller zal maken. De discussie over 'kwaliteit van leven' is hiervan een uiting (zie H.W. van der Dunk, *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw. I, II*. Amsterdam 2000. Samen ongeveer 1000 blz.).

1. Algemene sfeer van leven en denken

Einde van het vooruitgangsgeloof

Het vooruitgangsgeloof is vanaf zijn ontstaan aan het begin van de Moderne Tijd al voorwerp van felle discussies geweest. De Verlichting met zijn nadruk op de macht van de rede om de geschiedenis te ordenen en een plan hierin te zien is door menig filosoof, dichter en historicus op de korrel genomen. Zij vonden, dat de Verlichtingsfilosofie de macht van de rede overschatte. Zo hechtten de romantici veel meer waarde aan het opgaan in de natuur en het zich overgeven aan de eeuwige gang der dingen. Weer andere stromingen zagen geen rationeel licht in de geschiedenis. Zij is een spel van toeval en leidt niet tot een betere wereld voor de mensheid. In zijn algemeenheid kan men zeggen, dat de Verlichtingsfilosofie met haar pretentie om de zin van de geschiedenis te kunnen ontwerpen altijd aangevochten is geweest.

In de twintigste eeuw is men zich diep bewust geworden van de pretentie, die er schuil gaat in het idee, dat de mens de geschiedenis rationeel kan overzien, dat de geschiedenis een einddoel heeft en dat dit doel alles rechtvaardigt, wat er in de geschiedenis gebeurt. Hiermee zijn de grondpeilers, waarop Hegel en Marx zich in hun visie op de geschiedenis baseerden, fundamenteel aangetast.

Helmut Plessner (1892-1985) licht dit als volgt toe: "De geschiedwetenschap ging het fata morgana van de rechtlijnige vooruitgang onderkennen als een dwangvoorstelling en een uit de wens geboren denken. Vanuit het streven om iedere periode, iedere gebeurtenis recht te doen werd tegenover die vooruitgang een reeks geplaatst van open interpretatie-mogelijkheden. Daaraan kon men niet meer een vastliggende en eenduidige betekenis van het verloop van de geschiedenis van de mensheid als geheel ontnemen. Maar zodra men het eerdere en het latere niet meer in een rangorde kon onderbrengen, openbaarde zich ook de zedelijke en dramatische samenhang als een orde die aan de historische gegevens werd opgedrongen vanuit een hopen, een wensen, een willen"

Eindigheidsbesef

De filosofe Trudy van Asperen (1941-1993) heeft in haar filosofische en sociologische analyses van onze welvaartsmaatschappij een beeld willen schetsen van de mentaliteit van de moderne burger in de 20^e eeuw. Zonder de prestaties van wetenschap en techniek te kort te willen doen benadrukt zij de schaduwzijden van dit proces, zowel in het maatschappelijk, als in het privé-leven van mensen. Onze moderne cultuur legt een zwaar accent op het individu met zijn eigen levensgeschiedenis en op zijn verlangen naar ontplooiing van zijn mogelijkheden. Hierdoor is de eindigheid bedreigend geworden voor het menselijk bestaan. Vandaar de neiging van de moderne maatschappij om de eindigheid weg te schuiven uit het maatschappelijk leven. In een wereld, waarin alles maakbaar of minstens herstelbaar is, is het



moelijk om het licht van de betrekkelijkheid te laten schijnen op ons leven. Dit verdraagt elkaar niet. Wij weten niet goed meer, wat wij met het besef van eindigheid aan moeten, zonder dat wij onze eigen wijze van leven in het geding brengen. Op het maatschappelijke en politieke vlak hebben wij daarom geen woorden meer voor onze eindigheid. Dat alles hoort thuis in ons privé-leven. In de politiek praat men alleen over verdelingsvraagstukken en niet meer over de kontekst waarbinnen deze verdelingsvragen staan: de eindigheid en kwetsbaarheid van de mens. Voor Trudy van Asperen ligt hier misschien wel de diepste kloof tussen de politiek en de gewone burger. De gewone burger, hoezeer ook profiterend van de mentaliteit van verdeling van goederen, wordt juist door de voortgang van de techniek, vooral op medisch gebied, met zijn neus gedrukt op de vraag naar de zinvolheid van het leven. Wat is nog de moeite waard om voor te leven? Op deze wijze komt het besef van eindigheid weer boven water, maar het heeft te weinig maatschappelijke kontekst om invloed te hebben op het wel en wee van de maatschappij.

Door deze marginalisering van het besef van eindigheid heeft onze moderne cultuur belangrijke levenswaarden uit het centrum weggehaald en op deze wijze ons leven verschaald. Door de nadruk te leggen op plezierige ervaringen, verdringen wij zoveel mogelijk onze eindigheid. In de ogen van Trudy van Asperen zijn eindigheid, vergankelijkheid en dood echter onontkoombare gegevens, die wij in ons leven moeten opnemen en die zelfs glans aan ons leven geven. Wij kunnen ons nog zo inspannen om pijn, ziekte, dood uit te bannen, maar zij vormen ons onontkoombaar lot.

2. Grote lijnen van de hedendaagse filosofie

Ik onderscheid een drietal ontwikkelingslijnen, die in de praktijk bij filosofen door elkaar lopen:

1. Van het transcendentale subject over het empirisch subject naar decentrerend van het subject
2. Van bewustzijn naar taal
3. Van moderne filosofie naar postmoderne filosofie

1. Van het transcendentale subject over het empirisch subject naar decentrerend van het subject

Transcendentiaal subject

Met de uitspraak van Descartes: 'Ik denk, dus ik besta' is het sein gegeven voor de moderne filosofie als subjectiviteitsfilosofie. Het is van belang, voor het begrijpen van de moderne filosofie, inzicht te krijgen in de verdere ontwikkeling van deze subjectiviteitsfilosofie. Voor Descartes is er in de mens een scheiding tussen het denken als de eigenlijke kern van zijn wezen en zijn lichaam als een mechanische machine. Op deze wijze begint bij hem een filosofische traditie die het accent legt op een 'transcendentiaal' subject en niet op een 'empirisch' subject. Een transcendentiaal subject is het resultaat van een denkproces, waarbij het subject zoveel mogelijk is losgemaakt van zijn lichamelijke en van de wisselvalligheden van het leven. Op deze wijze krijgt men een zeker uitgangspunt voor het denken zelf. Het transcendentiaal subject is zo 'uitgezuiverd' dat het bijna ijl en ongrijpbaar wordt. Het verwijdt zich hiermee van het empirische subject, de mens van vlees en bloed. Het empirische subject is aan tijd en plaats gebonden en hiermee onderworpen aan de veranderingen, die deze meebrengen.

Het transcendentale subject beantwoordt aan de droom van Descartes om een vast uitgangspunt te scheppen voor het denken, om een standpunt te vinden, dat boven alle strijdende partijen staat. Het is voor hem het fundament, van waaruit de hele wereld



doorzichtig en inzichtelijk gemaakt kan worden. Jacques Derrida (geb. 1930) geeft hiervan een uitstekende toelichting. "Het subject heeft bij dit filosofisch onderzoek steeds de rol gespeeld van aanvangs- en verzamelpunt. Het vormde het toneel waarop alle draden bijeen kwamen. In het subject werd het denken tot eenheid gebracht, en via het subject ook de wereld, die geconstrueerd werd vanuit het perspectief van het subject en binnen diens horizon tot een samenhangend geheel werd gesmeed. Eenheid van denken, eenheid van subject en eenheid van wereld vormen drie correlatieve elementen. De een kan niet zonder de ander en alle veronderstellen zij elkaar. In dit puntvormige centrum van het denken worden het subject en de wereld tegelijkertijd doorzichtig. De wereld wordt een overzichtelijk, geordend geheel op hetzelfde moment waarop het subject voor zichzelf doorzichtig wordt. Alle verstrooiing en verborgenheid wordt uitgestoten, en wat overblijft is een helder bewustzijn dat de buitenwereld op heldere en transparante wijze vóór zich heeft. Die helderheid staat het denken toe zichzelf en de wereld te begrijpen, te bevatten en te beheersen. Geen afstand, geen scherm van onhelderheid en geen vertroebeling staat het subject bij zijn kennis en beheersing van zichzelf en de wereld nog in de weg" .

Op basis van dit uitgangspunt ontstaan er in de eeuwen na Descartes grote, op de rede gebaseerde, dus idealistische systemen. Het hoogtepunt hiervan wordt gevormd door de filosofie van Hegel. Hij werkt een gigantisch systeem uit, dat de pretentie in zich heeft het absolute weten te zijn. In dit weten vindt alles zijn organische plaats: de natuur en de cultuur, de taal, het recht, de religie, de wetenschap, de filosofieën uit het verleden. Hegel slokt met zijn denken de hele werkelijkheid op. In deze werkelijkheid ziet hij de Geest aan het werk, die langzaam tot zichzelf komt. De filosofie van Hegel is een van de grootste eenheidsfilosofieën, die ooit uitgedacht zijn.

Empirisch subject

De triomf van het transcendentale subject met zijn pretentie van helderheid wordt de steen des aanstoots voor denkers, die veel meer oog hebben voor het empirische subject, de mens van vlees en bloed. Men vindt dit protest in de negentiende eeuw en twintigste eeuw terug bij de levensfilosofie in al haar veelsortigheid en bij het existentialisme. Levensfilosofen als Nietzsche, Bergson, Dilthey, e.a. willen terug naar de concrete ervaringen van mensen, die niet alleen door de rede, maar ook door gevoel en intuïtie geleid worden. Het denken is maar een onderdeel van het leven. Een bijzondere plaats neemt Kierkegaard hierbij in als voorloper van het existentialisme van de twintigste eeuw.

Het existentialisme in al zijn vormen (christelijk, joods en atheïstisch) en de fenomenologie zetten zich af tegen de bewustzijnsfilosofie, die een scheiding maakt tussen bewustzijn (ziel) en lichaam. Ze gaat uit van het 'in-de-wereld-zijn' van de mens, over de gesitueerde conditie van de mens (tijd- en plaatsgebonden), over de lichamelijke, over de ander als eigen subject, over angst en het niets, over geborgenheid en vrijheid, enz. Ik denk hierbij aan:

- Gabriel Marcel met zijn 'invocation',
- Jean-Paul Sartre met zijn 'damné à être libre',
- Martin Heidegger met zijn 'Zijn ten dode',
- Karl Jaspers met zijn 'onthemtheid' als normale situatie van de mens,
- Maurice Merleau-Ponty met zijn filosofie van de lichamelijke, enz.
- Emmanuel Levinas met zijn 'Geltaat van de ander'.



Decentrering van het subject)

Als reactie op het existentialisme met zijn accent op het subject, zijn oorspronkelijke wereld en zijn vrijheid is het structuralisme. Het structuralisme als beweging in de twintigste eeuw zet de lijn van Marx, Nietzsche en Freud op radicale wijze voort. Het is op de eerste plaats een methode in de menswetenschappen, vooral in de taalwetenschap, zoals die door de Saussure ontworpen is. Het onderscheid, dat hij maakt tussen 'taalsysteem' en 'gesproken taal' gaat een grote rol spelen in het structuralisme. De structuralistische aanpak kan men vinden in de ethologie bij Cl. Lévi-Strauss, in de psychoanalyse bij J. Lacan, in de marxistische economie bij L. Althusser en in de geschiedwetenschap en filosofie bij M. Foucault.

Het structuralisme in de filosofie is, zoals gezegd, een reactie op het existentialisme. Ontstaan in de jaren zestig in Parijs, verdrijft het uit de filosofie het beeld van de vrije, autonome mens. Als model voor het begrijpen van de werkelijkheid verwerpt het structuralisme het 'ik' als uitgangspunt van het denken. De structuur neemt de eerste plaats in. Begrijpen heeft hierin te maken met het begrijpen van de structurele samenhang tussen afzonderlijke elementen. Alle elementen kunnen slechts in hun samenhang begrepen worden, en niet vanuit een 'subject' dat er buiten of boven staat. Als er al sprake is van een subject, dan wordt dat beheerst door structuren waarvan het de diepere logica niet bewust is. Allerlei verschijnselen zijn immers het resultaat van een logica, waarover de mens geen zeggenschap heeft, maar waardoor hij juist zelf wordt beheerst. Op zijn scherpst geformuleerd: het 'subject' is niets anders dan een knooppunt van structuren. Hiermee is de mens als subject gedecentreerd, uit het centrum van het denken verdreven. Dat is in de ogen van de structuralisten geen ramp, want het subject is - historisch gezien - slechts een recente uitvinding, dat door de voortgang van onderzoek op het terrein van het weten weer zal verdwijnen.

In de lijn van de Saussure leggen vooral de Franse structuralisten grote nadruk op de taal als systeem. De regels van de taal zijn niet door de mens gemaakt. Mensen worden opgevoed in de bestaande regels van een taalgemeenschap. De taal als regelsysteem is niet een functie van het sprekend subject. Het spreken is geen daad van een individueel, vrij bewustzijn, maar het is een onbewust gebeuren, waarin het regelsysteem voorafgaat aan het individuele spreken. Dit systeem bepaalt ook de identiteit van de mens. De taal spreekt via de mens. Zij is het spel, waaraan de mens onderworpen is.

Michel Foucault met zijn 'verdwijning van het subject'

In de lijn van Nietzsche laat Foucault zien, dat een onderzoek naar de herkomst van de mens leidt tot de ontbinding van het ik en van de identiteit van de mens om plaats te maken voor heterogeniteit en discontinuïteit. De mens is geen wezen, waarin een zekere eenheid valt te ontdekken. Er is geen continuïteit in de geschiedenis van de mensen, noch individueel noch collectief. Er zijn zoveel beginnen, die allemaal hun eigen sporen meebrengen, dat de menselijke identiteit in alle windrichtingen verstrooid raakt. Met deze opvatting plaatst Foucault zich tegenover de humanistische traditie, die de mens definieert als vrije en verantwoordelijke zingevoerder van de werkelijkheid. Hij is een anti-subject-filosoof: de mens is geen oorsprong van het handelen, hij is slechts de speler van een rol in het machtsspel van de maatschappij.

Foucault draait ook de betekenis van het woord 'subject' om. Tegen de westerse mens is steeds gezegd dat hij een subject is, d.w.z. oorsprong en grondslag van zijn handelen, van zijn kennis en van de maatschappij. Onder dit voorwendsel is het voor de maatschappij niet zo moeilijk om de mens te 'disciplineren' en daarmee een oorspronkelijke betekenis van het woord 'subject' boven water te halen, nl. onderworpen, onderdaan. Ook de mensheid als collectief



kan men niet als het subject van de maatschappelijke ontwikkeling beschouwen, iets wat de gebruikelijke opvatting over de geschiedenis suggereert. Hiermee geeft men immers aan, dat de geschiedenis een doel zou hebben en continuïteit zou bezitten. Volgens Foucault kan men niet zomaar continuïteit vooronderstellen. Iedere nieuwe periode vormt een duidelijke breuk met de voorgaande. De geschiedenis is een fragmentarisch geheel van gebeurtenissen, waartussen men niet bij voorbaat samenhang mag vooronderstellen. Ook op dit punt wijkt Foucault van het structuralisme af door elk omvattend beginsel af te wijzen. Er is geen totaaltheorie mogelijk. Vandaar zijn voorkeur voor Nietzsche, de 'idiot' en niet de Saussure, de 'systeembouwer'.

2. Van bewustzijn naar taal

(Stelling)

Het is maar een kleine stap meer om vanuit het structuralisme te belanden in het post-modernisme met zijn opvatting over intertekstualiteit. Wat de mensen zeggen of schrijven is een weefsel, dat ingeweven is in een breder netwerk van teksten, die onderling verbonden zijn en naar elkaar verwijzen. De auteur of de lezer van de tekst doet er niet meer toe. Zij hebben alleen als functie het hergroeperen van bestaande teksten. Hierdoor verdwijnt de relatieve zelfstandigheid van de mens.

Toelichting

In de negentiende en twintigste eeuw ontstaat er een breuk in de bewustzijnsfilosofie. Er komt een stroming op, die het accent verlegt van wat zich in het hoofd van de mens afspeelt, naar de taal die mensen met elkaar gebruiken. Dit is een veel historischer en daarmee eindiger gegeven dan het bewustzijn. In deze filosofie, de 'hermeneutische filosofie', is er sprake van taal, betekenisgeving, interpretatie, teksten uit het verleden, verstaan en begrijpen, communicatie en spreken. Op deze wijze probeert zij zicht te krijgen op de verwevenheid van individuele mensen met hun eigen levensgeschiedenis en de geschiedenis, waar mensen door hun geboorte in betrokken zijn. Deze hermeneutische filosofie wordt gedragen door filosofen als: Schleiermacher (1768-1834), Nietzsche (1844-1900), Dilthey (1833-1911), Heidegger (1889-1976), Gadamer (1900), Ricoeur (1913) en Derrida (1930). Er wordt een duidelijk verband gelegd tussen het in-de-wereld-zijn van de mens, het gesitueerd-zijn, het begrijpen hiervan om zich in de wereld te kunnen oriënteren, het interpreteren en het spreken. Het 'ik denk, dus ik besta' van de bewustzijnsfilosofie is vervangen door 'ik spreek, dus ik besta'.

De hermeneutische filosofie is mening, dat men het vraagstuk van de persoonlijke identiteit in eerste instantie moet benaderen vanuit de beleving van de persoon zelf. Ze is daarom niet formeel, maar existentieel van aard. Haar uitgangspunt is de narratieve identiteit. Iedere mens ontvouwt in een verhaal de geschiedenis van zijn wisselende en veranderende identiteit. Op deze wijze construeert de mens 'een longitudinale versie van zichzelf', waarin de plot steeds kan veranderen en waarvan hij niet weet, hoe het eindigen zal. De meest uitgewerkte filosofische theorie hierover kan men vinden bij Paul Ricoeur (1913). Hij plaatst het vraagstuk van de persoonlijke identiteit in de context van de morele verantwoordelijkheid van de mens voor zichzelf (Wat is wijs? 29-30).

Het taalsysteem en het eigen ik

Er zijn voor mij twee punten van houvast in de moeilijke materie van de taal filosofie, nl. het onderscheid tussen een taalsysteem en het spreken als bemiddeling van het taalsysteem. Een taalsysteem is op zichzelf een gesloten systeem. Pas wanneer de taal gesproken wordt, komt zij als systeem in de spreker tot leven. Dit opent de mogelijkheid voor nieuwe interpretaties.



- Taal als bemiddeling -

Wij leven in de wereld, proberen deze te begrijpen, te interpreteren en er uitspraken over te doen. De taal bemiddelt ons hierbij. Zij geeft betekenis aan onze ervaringen, zij verwijst naar de werkelijkheid, zij zegt hier iets over, zodat er communicatie en expressie ontstaat. De taal als reservoir van taalmogelijkheden komt in het spreken uit haar geslotenheid te voorschijn. De band van de taal met de werkelijkheid, die in het Franse postmodernisme zo goed als verdwenen is, blijft hier behouden. Habermas zou op dit punt zeggen: het spreken van de mens is ten opzichte van het taalsysteem zowel afhankelijk als autonoom. Wij kunnen de grammaticale regelsystemen, die de voorwaarde zijn voor onze levenspraktijk, tot eigen doeleinden gebruiken. De momenten van autonomie en afhankelijkheid zijn beide even oorspronkelijk. Door opvoeding en onderwijs zijn wij ingebed in een groot betekenisstelsel, dat de grammaticale mogelijkheden bevat om te spreken. Dit betekenisstelsel zou echter een dood gegeven blijven, als het niet op een bepaald moment geactualiseerd wordt in het spreken. In sommige gevallen is dit meer dan het reproduceren van de mogelijkheden, die in het systeem gegeven zijn. Op creatieve momenten wordt de taal zelf uitgebreid en veranderd.

- De akt van het spreken -

Het structuralisme leert, dat het 'ik' niet bestaat als origineel begin, als centrum van zin, als vast punt van samenhang en betekenis. Deze opvatting over het 'ik' moet uit de woordenlijst van de moderne filosofie geschrapt worden. In de lijn van het structuralisme is het 'ik' een onbelangrijke onderdeel geworden van het handelings- en taalsysteem. Hierbij passen de uitspraken als: 'Ik denk niet, ik word gedacht'; 'Ik spreek niet, ik word gesproken' of 'Ik handel niet, ik word gehandeld'.

Maar ook al bestaat het ik slechts bij de gratie van de gemeenschap, vooral de taalgemeenschap, dan nog is er naar mijn mening sprake van een 'ik'. Ook al maakt de mens niet meer de geschiedenis, toch concentreert de geschiedenis zich op eigen wijze in ieder individuele mens. Ook al is het spreken van de mens gebonden aan het taalsysteem, toch maakt iedereen op eigen, soms creatieve wijze, gebruik van het taalsysteem. De pretentie, dat de mens iets heel bijzonders zijn, is zowel verdwenen als gebleven. Op dit punt voel ik veel voor de gedachtegang van Paul Ricoeur (geb. 1913), die juist vanuit de verhouding van het taalsysteem tot het spreken laat zien, hoe het 'ik' te voorschijn komt in het systeem van de taal. Hij zegt, dat wij ons in het denken over de taal niet te snel tot het spreken moeten richten en het taalsysteem daarmee naar de achtergrond schuiven. De structuur heeft het primaat boven het proces van betekenisgeving door het subject. Maar op het moment, waarop de mens spreekt, eigent het 'ik' zich de taalstructuur toe, waarin het woord 'ik' als een lege formule verscholen ligt. Op dat moment wordt het taalsysteem geactiveerd en zelfs op bepaalde momenten creatief veranderd. De akt van het spreken is niet alleen een individuele prestatie, maar ontstaat bij de gratie van het taalsysteem. Het spreken is nu juist het wezen van de taal, haar eigenlijke bestemming.

3. Van moderne naar postmoderne filosofie

Het postmodernisme is een uiting van de crisis van het moderne denken zelf. Het is een kritische reflectie op de uitgangspunten van de Verlichtingsfilosofie. In deze kritiek zijn twee lijnen te ontdekken, die soms moeilijk van elkaar te scheiden zijn. In haar negatieve vorm, als 'anti'-modernisme, is zij een aanval op de moderniteit zelf. In haar positieve vorm, als 'post'-modernisme, is ze een voortzetting van de kritiek, die reeds in het modernisme zelf aanwezig



was, maar te veel op de achtergrond is geraakt.

Als 'anti-beweging' in de vorm van een 'Tegen-Verlichting' staat het postmodernisme haaks op het moderne streven naar eenheid, totaliteit en universalisme. Het propageert juist de differentie, het pluralisme en het particularisme. Tegenover het moderne vooruitgangsoptimisme plaatst het postmodernisme een fundamentele scepsis; tegenover het pathos van de radicaal nieuwe aanvang de onontkoombaarheid van tradities. In tegenstelling tot het modernisme gelooft het postmodernisme niet aan de mogelijkheid van een laatste fundering in een of ander metaverhaal. Tegenover de moderne aanspraken op oneindigheid stelt het postmodernisme de radicale eindigheid van de mens. En in samenhang daarmee predikt het tegenover het subjectgerichte, dat de moderne filosofie vanaf Descartes aanleeft, de 'dood van het subject'.

Als 'Na-Verlichting' of als voortzetting van de Verlichting probeert het postmodernisme de ontwikkelingen van de eigen tijd, vooral op het gebied van de informatica, in kaart te brengen. Wij leven niet meer in het tijdperk van de industrialisering en van het produceren van goederen, maar in dat van de kennis.

Francois Lyotard met 'het einde van de grote verhalen':

Lyotard behoort tot diegenen, die niet geloven in de mogelijkheid, dat de mens de kosmos en de geschiedenis in één grote visie kan samenvatten. Hij doet een aanval op de grote verhalen over de zin van de geschiedenis, zoals die o.a. bij Hegel en Marx zijn te vinden. Voor hem is dit 'de illusie van een totaliserende Rede'. Er is in de geschiedenis geen enkel punt, van waaruit de mens alles kan overzien of in de hand kan krijgen.

Lyotard heeft het geloof verloren in de lineaire voortgang van de geschiedenis. Hij wijst op diverse gebeurtenissen, die het geloof in de vooruitgang onaannemelijk gemaakt hebben. De stelling van Hegel, dat de wereld redelijk in elkaar zit, wordt op dramatische wijze weerlegd door de vernietigingskampen van de Tweede Wereldoorlog. De gedachte van Marx, dat het proletariaat het communisme zal verwerkelijken, wordt onderuit gehaald, doordat de arbeiders in opstand komen tegen de communistische partij: Berlijn 1953, Boedapest 1956, enz. De these van het liberalisme dat de vrije markt voor een algemene stijging van welvaart zorgt wordt geloochenstraft door de economische crises van 1929 en van de jaren zeventig. De stelling, dat het parlement het volk vertegenwoordigt, wordt o.a. weerlegd in mei '68, als blijkt dat het Franse parlement en de dagelijkse werkelijkheid twee zeer verschillende werelden vormen.

Uit al deze gebeurtenissen trekt Lyotard de conclusie, dat de moderniteit aan geloofwaardigheid heeft ingeboet. De grote verhalen over bevrijding en vooruitgang, die sinds de Verlichting de westerse wereld hebben geïnspireerd en geleid, zijn een fiasco geworden. - Lyotard richt hierbij zijn aandacht op de verhalen over de emancipatie van de mensheid, over de ontvoogding van de arbeidersklasse, over vrijheid en gelijkheid, over de groei van welvaart en welzijn door ontwikkeling van wetenschap en techniek, over het volk als subject van de geschiedenis. Al deze verhalen zijn op los zand gebouwd.

Het postmoderne tijdperk, waarin wij nu leven, wordt niet langer bijgehouden door één enkel verhaal, maar door talloze verhalen en verhaaltjes, gelijklopend en tegengesteld. Het gaat hier niet meer om overeenstemming tussen de verhalen, maar om radicale onenigheid, pluraliteit en meerstemmigheid. Dat bepaalt het denken van onze tijd.

Deze meerstemmigheid doet veel meer recht aan het menselijk leven dan de eenstemmigheid van de grote verhalen. De grote verhalen hebben de onhebbelijkheid de feitelijke pluraliteit van gezichtspunten en benaderingswijzen, van leef- en denkstijlen te stroomlijnen en daarmee



ook weg te dringen in het licht van het grote, nog te realiseren project. In feite zijn de grote verhalen totalitair. Zij miskennen de feitelijke heterogeniteit en pluraliteit door ze in één overkoepelend denksysteem onder te brengen en daarmee onschadelijk te maken.

3. Thema's uit de hedendaagse filosofie

Het toeval bij Dilthey

De filosofie van Dilthey (1833-1911) concentreert zich op de radicale eindigheid van de mens en de wijze, waarop de moderne mens hiermee zou kunnen leven. Dilthey is een van de eersten, die vanuit een samenhangende visie het leven van de moderne mens probeert te beschrijven, zonder een beroep te doen op het oneindige als levensperspectief. Na 'de dood van God' en 'de euthanasie van de metafysiek' heeft volgens hem de filosofie de opdracht om het leven van de moderne mens opnieuw te begrijpen en zich opnieuw daarin te oriënteren. Omdat in mijn boek slechts brokstukken van zijn filosofie ter sprake zijn gekomen, wil ik hier wat uitvoeriger zijn filosofie van de radicale eindigheid schetsen.

Radicale eindigheid

Heel het menselijk leven wordt getekend door ambivalentie, toevalligheid en eindigheid. Er bestaat in het leven een tweespalt (ambivalentie), die de mens in zijn denken niet kan overwinnen. Ook al wil Dilthey niets meer weten van welke vorm van metafysica dan ook, toch heeft hij oog voor het metafysisch bewustzijn van de mens. Met het inzicht in de volstrekte nietigheid van de mens in de onmetelijke tijd valt nauwelijks te leven. Daarom ontspringt uit de bezinning op de eindigheid van de mens, steeds het verlangen haar te overwinnen. Religie, kunst en filosofie vinden in dit verlangen hun oorsprong. Maar hoewel de mens in staat is de grenzen van zijn eindigheid gedeeltelijk te overstijgen in de richting van de ander, toch blijft dit verlangen principieel onvervuld. Dat maakt het leven tragisch. De eeuwige tweespalt tussen de eindigheid van de mens en zijn metafysische hoop op oneindigheid treedt in de moderne tijd steeds duidelijker aan de oppervlakte.

Het toevallige heeft bij Dilthey een positieve betekenis. Het toevallige is de wijze, waarop de wereld onvergelykbaar éénmalig of individueel is. Het leven wordt gekenmerkt door een geheimzinnige verbinding tussen toeval, noodlot en karakter. Vandaar dat de mens nooit klaar komt met het toevallige van het bestaan. Wanneer de historisch-maatschappelijke wereld een contingente wereld is, waarin het verloop van ons leven in belangrijke mate door het toeval wordt bepaald, dan is alleen het verhaal in staat het toeval te bedwingen. Een verhaal brengt ordening aan in de toevalligheden en geeft hierdoor richting aan het handelen van de mens. Het behoedt hem voor een chaotische wereld, waarin geen structuur is.

De toevalligheid van het menselijk bestaan kan niet los gezien worden van de eindigheid van de mens. Eindigheid heeft voor Dilthey te maken met de begrensdheid in ruimte en tijd. Ruimte en tijd zijn de twee assen, waar de filosofie van Dilthey om draait. Zijn begrensdheid in de ruimte betekent 'onder-anderen-zijn', van wie hij afhankelijk is om zijn eigen individualiteit gestalte te geven. De eindigheid in de ruimte is de oorzaak van een onophefbaar verlangen om de ander of het andere te ontmoeten of te beheersen. Dit is een nooit eindigend proces, waarbij steeds grenzen worden overschreden en waar tegen grenzen wordt aangelopen, die niet overwonnen kunnen worden. De begrensdheid in de tijd geeft de sterfelijkheid van de mens aan. Zijn leven is een levensloop, met een begin en een einde, waar een levensverhaal over verteld kan worden. Juist de sterfelijkheid van de mens is een voortdurende bron van verwondering over het bestaan en van vragen over de zin van het



leven. De radicale eindigheid van het leven confronteert de mens met alle raadsels van het leven, maar vooral met ons onvermogen om de dood te begrijpen.

Toeval en verhaal

De mens leeft in een contingente wereld, die in belangrijke mate door het toeval wordt bepaald. Het toeval maakt, dat het leven onvoorspelbaar is en daarom moeilijk te begrijpen. Het doet de mens twijfelen aan de zin van het leven, omdat het toeval hierin moeilijk inpasbaar lijkt. Het kenmerk van het toeval is immers, dat het zo maar gebeurt. Wil de mens de wereld niet als een chaos ervaren, dan moet hij het toeval een plaats geven in zijn leven. Dat doet hij door het verhaal. Een verhaal is geen reeks gebeurtenissen die door vaststaande oorzaken wordt geleid, maar eerder het tegendeel. Een verhaal is een voortdurende doorbreking van wat de mens in het leven beoogt en wil realiseren. Het toeval is de spelbreker. Het verhaal brengt ordening aan in de chaotische veelheid aan historische verschijnselen en geeft deze verschijnselen een eigen plaats in de levensloop. Het verhaal beschrijft het individuele en toevallige in de geschiedenis.

Het eigen levensverhaal is geen vaste eenheid, maar bestaat eigenlijk uit meerdere verhalen. Datzelfde geldt voor het verhaal van de geschiedenis, waarin de mens terecht is gekomen. Er is hier geen meta- of overkoepelend verhaal mogelijk, waarin alle verhalen gevat kunnen worden, alsof de mens met één verhaal zichzelf en de wereld kan begrijpen. Dat zou tekort doen aan de onherleidbare pluraliteit en individualiteit van verhalen, waardoor de mens juist ontvankelijk wordt voor een besef van de toevalligheid van het bestaan. Deze vele verhalen worden slechts tot op zekere hoogte tot een eenheid gevormd in de loop van de hermeneutische speurtocht. Steeds komen er echter ook nieuwe verhalen los, waardoor de voorlopige eenheid weer op losse schroeven gezet wordt.

Refatalisering

Als tegenhanger van een allesomvattend plan, dat een bepaald doel dient en dat aan de noodlottige toevalligheden die ons bestaan doortrekken betekenis en zin verleent, ontstaat bij veel filosofen het besef dat het toeval niet weg te werken is. De mens zal telkens opnieuw en zonder einde met stomheid worden geslagen. Hij kan het toeval niet ontlopen. Het lot, zoals het hem overkomt, is contingent, dat wil zeggen het had heel anders kunnen zijn dan het feitelijk is. Toeval is een niet te reduceren element in het menselijk bestaan. Het bepaalt de definitieve grenzen aan wat beheerst kan worden. Het toeval laat zich minder gemakkelijk afschaffen dan de Verlichtingsfilosofie had gedacht. Juist de voortgang van wetenschap en techniek heeft de moderne mens tot het inzicht gebracht, dat er grenzen zijn aan zijn kennen en kunnen. De totale beheersing van de werkelijkheid blijkt een illusie te zijn. Met het groeiend besef van de eindigheid van mens en wereld komt er weer ruimte voor 'refatalisering', dat wil zeggen voor een onofficiële terugkeer van het noodlot. Het zijn vooral de levensfilosofen als Nietzsche, Dilthey en Heidegger, die in hun denken een belangrijke plaats inruimen voor het toeval. Het idee van een autonome mens, die orde en noodzaak schept in de wereld, berust volgens hen op een fictie. Dilthey draait de volgorde zelfs om. Voor hem is de kernvraag, hoe orde en noodzakelijkheid mogelijk zijn binnen het raamwerk van het chaotische toeval. De noodzakelijkheid is het gelukte toeval. Het uitgangspunt van deze tak van de Moderne Filosofie is, dat het leven zelf toevallig is. Het gaat hier dus in eerste instantie niet over het toeval in het leven, maar het toeval van het leven zelf, over de ontologie van het toeval. Dit staat in scherpe tegenstelling tot de metafysische traditie, die gedomineerd wordt door het idee, dat het toeval onschadelijk gemaakt moet worden.



In deze terugkeer van het toeval in het filosofisch denken speelt het woord 'contingentie' een belangrijke rol. Contingentie of het blinde toeval is het kernwoord van de menselijke ervaring. Het geeft aan, dat de mens geen antwoord heeft op de vraag naar het waarom en waartoe van de wereld. Het toevallige is de wijze, waarop de wereld is. Het toevallige wordt hier beschreven als datgene wat niet logisch noodzakelijk, niet rationeel begrijpbaar, niet algemeen geldig is. Het verrassende gevolg hiervan is, dat de werkelijkheid zelf gekarakteriseerd wordt als iets wat onvergelijkbaar éénmalig of individueel is. Van een negatieve lading die het toevallige aankleeft wordt het hier tot een positief gegeven. Vandaar dat de filosoof Marquard een 'apologie voor het eenmalige, toevallige en momentane' houdt. Het toevallige is hiermee geen uitzondering op de regel, maar de wijze waarop de wereld is. Ze had níet kunnen zijn, ze had ánders kunnen zijn. Juist vanwege die uniciteit is het niet mogelijk de wereld volledig in begrippen om te zetten, zoals Hegel geprobeerd heeft of te herleiden tot een algemene categorie van de ervaring.

Rorty: cultureel relativisme

Richard Rorty (geb. 1931) is een belangrijke vertegenwoordiger van het postmodernisme in Amerika. Hij stamt uit de taalanalytische filosofie, maar heeft grote belangstelling voor het continentale denken, o.a. voor de filosofie van Heidegger en voor die van Foucault en Derrida.

Hoofdtthema in zijn filosoferen is de contingentie of de toevalligheid, vooral op het gebied van de taal. De woordenschat van een taal komt toevallig tot stand onder druk van allerlei historische omstandigheden. Het vocabulaire kan niet gefundeerd of gelegitimeerd worden door een beroep te doen op iets buiten de taal zelf. Alles speelt zich binnen het vocabulaire af. Alle centrale begrippen zijn beweeglijke metaforen, die geen verwijzing betekenen naar een werkelijkheid buiten de taal. Zij vervullen slechts een instrumentele rol. Dit standpunt van de in-zichzelf-gekeerdheid van de taal heeft tot gevolg, dat er bij Rorty geen plaats is voor het schema subject-object of een 'zelf' tegenover de werkelijkheid. Er zijn slechts verschillende vocabulaires, die onderling onherleidbaar zijn ten opzichte van elkaar.

Rorty verzet zich tegen de hele ontwikkelingslijn van Plato tot Kant, die steeds op zoek is naar een hogere eenheid, waarin alle lijnen samenkomen. Dat is in zijn ogen een ontkenning van het pluralisme. Hij voert een pleidooi voor een ironische filosoof, d.w.z. iemand die zich de contingentie van zijn eigen vocabulaire bewust is. Zo iemand kijkt niet verticaal naar de werkelijkheid, om hierin een hogere werkelijkheid te zoeken, maar hij kijkt horizontaal. Daar ontdekt hij geen onveranderlijke begrippen of ideeën, maar altijd bijzondere personen, eigensoortige boeken, daden die zich van anderen onderscheiden. Dit accent op concrete personen en dingen leidt naar het oordeel van Rorty niet tot relativisme, want zij sluit het onderling gesprek niet uit. Dat gesprek gaat niet over het zoeken naar een gezamenlijke waarheid, maar naar instrumenten om zich aan te passen aan de omstandigheden. Hier ligt ook de solidariteit als concrete strijd tegen onderdrukking .

Vele postmoderne auteurs zijn zozeer aan de trefzekerheid en betrouwbaarheid van woorden en begrippen gaan twijfelen, dat hen alleen nog het citeren, persifleren en parodiëren overblijft. Hun ironische lach richt zich tegen de pretenties van de moderniteit. De luchtbel van de menselijke autonomie wordt doorgeprikt. Lachend kijkt de moderne mens zijn eigen versplintering in het gezicht. De waarheid die hij construeert en de ethiek die hij opbouwt blijven altijd particulier, ongefundeerd en in die zin volstrekt toevallig. Iedereen is opgesloten



in zijn eigen vocabulaire. Toch is dit perspectief niet zonder een ethische component. Het accent op concrete personen en dingen leidt volgens Richard Rorty (1931) niet tot relativisme. Het nodigt juist uit tot een onderling gesprek. Dat gesprek gaat niet over het zoeken naar een gezamenlijke waarheid, maar - heel pragmatisch - naar instrumenten om de omstandigheden te verbeteren en alle vormen van onderdrukking te bestrijden.