

Filosofie en ironie

*Fantastische opmerkingen
over de
toekomst van een traditie*

Jan Bransen

© Attrakt BV

Colofon

© 2012 Attract BV

Auteur: Jan Bransen

Filosofie en ironie

Fantastische opmerkingen over de toekomst van een traditie

Tweede druk: augustus 2012

ISBN: 9789460510687

NUR: 730

Dit boek is opgemaakt door Logo Shop, www.logo-shop.nl

Het boek is gedrukt bij ScanLaser, te Zaandam

Het is een uitgave van Attract BV, www.attract.nl

Niets uit deze uitgave mag zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van Attract BV
verveelvoudigd en/of openbaar worden gemaakt door middel van druk, offset, fotokopie of
microfilm of in enige digitale, elektronische, optische of andere vorm of (en dit geldt zonodig
in aanvulling op het auteursrecht) het reproduceren ten behoeve van een onderneming, orga-
nisatie of instelling of voor eigen oefening, studie of gebruik welk(e) niet strikt privé van aard
is of voor het overnemen in enig dag-, nieuws- of weekblad of tijdschrift (al of niet in digitale
vorm of online) of in een RTV-uitzending.

1. Na de voorstelling

Twintig jaar geleden wist het publiek zich geen raad met dit boek. En terecht. Ik was namelijk als de schrijver ervan vergeten aan de lezers te denken. Een kolossale vergissing. Ik harkte in één boek een bonte verzameling teksten bij elkaar, waarvan sommige bedoeld waren voor eerstejaars studenten filosofie, sommige voor promovendi die zich tamelijk exclusief bezighielden met een klein en nogal technisch probleem, sommige voor een algemeen niet-filosofisch publiek, sommige voor de deelnemers aan een bepaalde conferentie of voor de leden van een heel specifieke beroepsvereniging. Ik was naïef (en als ik eerlijk ben ook egocentrisch) genoeg om te denken dat als ik het allemaal interessant genoeg had gevonden om op te schrijven, het voor iedereen boeiend zou zijn om te lezen. Hoe onnozel kun je zijn?

Het is overigens meer dan onnozel. En meer dan naïef. Het is, achteraf gezien, ook voor mijzelf onbegrijpelijk. Want in een flink aantal teksten die in dit boek bijeen staan schrijf ik nota bene over de rol van de lezer, over de betekenis van die rol voor de status van een filosofische tekst, en over de verantwoordelijkheid die de schrijver draagt om zijn tekst voor te bereiden op een onwelwillende, deconstructief te werk gaande lezer. Wat een ironie! Het kan haast niet mooier voor een boek over filosofie en ironie. Alsof ik het expres heb gedaan. Wat niet zo is, helaas. Waar ik dan – in tweede instantie – weer blij van kan worden, omdat de wereld blijkbaar mooier, rijker, intrigerender en vriendelijker voor mij is dan ik verzinnen kan.

Waarom dan toch een heruitgave? Is één vergissing niet genoeg?

Los van de commerciële (nihil) en de ijdele (laat ik dat maar toegeven, ja, ik geniet er van mijn naam gedrukt te zien staan) overwegingen, is de belangrijkste reden dat de problematiek van dit boek nog steeds actueel is. Wat is de beste vorm waarin filosofie geïnstitutionaliseerd kan worden? Welke plaats is er in de hedendaagse samenleving voor filosofie? Wat is het juiste forum voor filosofie? Dat zijn de vragen die ik in dit boek aan de orde stel.

Die vragen waren twintig jaar geleden belangrijk. De opkomst van een postmodern bewustzijn had zichtbaar gemaakt dat de verhouding tussen wetenschap en samenleving inmiddels drastisch veranderd was en dat de filosofie haar oude, centrale en toonaangevende plek in het hart van onze intellectuele cultuur niet langer waar kon maken. Er was geen plaats meer voor filosofen met Grote Verhalen, zoals Lyotard stelde. In het verlengde daarvan betoogde Fukuyama dat het einde van de geschiedenis nabij is. De strijd tussen ideologieën is beslecht. De muur is gevallen. Maatschappijkritiek is niet meer nodig. De liberale democratie heeft een formidabel zelfreinigend vermogen en kan voortaan uitstekend voor zichzelf zorgen. En ook in cognitief opzicht, dacht men, had de mensheid geen filosofen meer nodig: de waarheidspretentie van de filosofie was al lang overgenomen door de wetenschap. En ook de wetenschap kan uitstekend voor zichzelf zorgen.

Tegenover deze denkbeelden neem ik het in dit boek op voor de filosofie. Ik geef een interpretatie van filosofie waarin Grote Verhalen, maatschappijkritiek en waarheidspretenties er eigenlijk helemaal niet zo toe doen. Ik benadruk een

kant van filosofie die er altijd geweest is maar die helaas gemarginaliseerd is geraakt sinds de opkomst van de moderne wetenschap en de moderne samenleving. Filosofie, betoog ik, is nooit zo bezig geweest met het *oplossen* van problemen. Ze vindt het *begrijpen* van problemen *als problemen* veel belangrijker en veel interessanter. Al zeker sinds Socrates, die wijs was omdat hij wist dat hij niets wist, is dit een belangrijke kant van filosofie geweest. Filosofie is niet het bezit van het grote gelijk maar het ontbreken daarvan. Het oude en mooie Nederlandse woord voor filosofie benadrukt dat prachtig: *wijsbegeerte*, het verlangen naar wijsheid. Filosofen zouden het allemaal wel graag willen weten, maar beseffen dat het echte weten in iets anders schuilt: in het erkennen en het begrijpen van onze problemen als, inderdaad, *problemen*. Wijs is niet degene die de juiste antwoorden geeft, maar die de juiste vragen stelt.

Het betoog in dit boek heeft wat mij betreft nog niets aan actualiteit ingeboet. Er is inmiddels veel veranderd in onze opvattingen over de toekomst van de liberale democratie, over de strijd tussen ideologieën, over het belang van maatschappijkritiek en over de waarheidspretentie van de wetenschap. We zijn het vertrouwen in de ogenschijnlijk zo zekere antwoorden van twintig jaar geleden al weer kwijtgeraakt. We weten het niet zo zeker meer. We stellen vooral weer vragen, vragen die een grote behoefte aan filosofie verraden. Het einde van de Grote Verhalen blijkt, zoals ik twintig jaar geleden met dit boek betoogde, geenszins het einde van de filosofie – eerder het begin.

Het culturele klimaat heeft zich in de afgelopen twintig jaar aanzienlijk gewijzigd. De wetenschap is wereldwijd

verwikkeld geraakt in een universitaire *ratrace* die meer om aandacht en *impression management* gaat dan om intellectuele betrouwbaarheid, die meer om fondsenwerving draait dan om kennis. En ook in de politiek draait het meer en meer om oppervlakkige imago's dan om gedegen beslissingen. We zouden er haast cynisch van worden. Waarom zouden we de wetenschap nog geloven? Wat denken we nog te kunnen bereiken met maatschappijkritiek? De dreiging die de strijd tussen ideologieën met zich meebrengt is dagelijks voelbaar en de liberale democratie heeft eigenlijk alleen maar crises voortgebracht waar ze zich geen raad mee weet: de klimaatcrisis, de energiecrisis, de voedselmarktcrisis, de financiële crisis, enzovoort. We staan er hopeloos voor, als mensheid.

In dit klimaat wil ik graag een pleidooi houden voor filosofie. Denken is de moeite waard ook al leidt het niet rechtstreeks en niet snel tot *de* oplossing voor al onze problemen. Maar wie zit daar nu op te wachten? "Dé oplossing voor al uw problemen!" Dat riekt naar advertenties voor foute wondermiddeltjes. Laten we eerst maar eens proberen te begrijpen wat onze problemen zijn. Daarom is mijn pleidooi voor filosofie vooral ook een pleidooi voor ironie. Er is geen enkele reden cynisch te worden: met ironie komen we veel verder. Natuurlijk willen wij graag onze problemen oplossen. Daarin zijn we heel serieus, net zo serieus als iemand die tijdens het spel zegt dat het natuurlijk om de knickers gaat. *En het spel gaat natuurlijk ook om de knickers!* Dat weet iedereen die wel eens gemerkt heeft hoe waardeloos het is om een spelletje te spelen met iemand die het niet om de knickers gaat maar om het spel. Zo iemand heeft er immers echt iets *niet* van begrepen.

Er zijn grenzen. En wat nu het leuke van ironie is, is dat ironie je laat zien dat onze grenzen, onze eindigheid, niet ons einde zijn. We kunnen altijd over onze grenzen heen. Maar natuurlijk alleen door er eerst tegenaan te lopen. Laten we er daarom eens echt bij stilstaan, bij onze grenzen. Wat zijn die knikkers? Wat is het spel? Waar gaat het ons om? Stel dat we het spel verliezen, wat hebben we dan verloren? En hebben we dan bijvoorbeeld toch een gezellige avond gehad? Een fijne tijd, zo samen, als mensheid?

Bij dit idee van ironie als methode voor de filosofie hoort een opvatting over filosofie die ik dramaturgisch noem. Filosofen spelen toneel, beweer ik. Ze doen alsof ze het met elkaar oneens zijn. Ze voeren zware strijd. Ze halen al hun argumentatieve en retorische talenten tevoorschijn om in heftige debatten hun gelijk te halen. Maar het gaat ze niet om hun gelijk. Het gaat ze om de lol en de dialectiek van het denken. Het gaat ze om het inzicht waarmee ze het publiek als de lachende derde naar huis kunnen laten gaan. In een debat proberen filosofen zó rigoreus hun eigen gelijk te halen dat ze de ironie over zichzelf afroepen. En daar gaat het ze precies om. Met hun these willen ze een antithese uitlokken, zodat het publiek ineens het licht kan zien en ontdekt dat een synthese denkbaar is.

Filosofen snappen dit soort toneelstukken wel. Lastiger wordt het – en een bron voor irritatie en treurige misverstanden – als filosofen in debat gaan met wetenschappers, politici of met beleidsmakers. Want die hanteren heel andere ideeën over wat serieus is en wat niet. Het is met name ook met het oog op deze niet-filosofisch ingestelde intellectuelen dat ik in dit boek laat zien wat filosofen met ironie kunnen doen. Dat is belangrijk

als tegenwicht, omdat je in de populaire media toch nog steeds, of weer opnieuw, bij niet-filosofen vaak het idee tegenkomt dat filosofie een serieuze en fundamentele bijdrage zal leveren aan het *oplossen* van onze problemen.

Ik loop overigens wel een risico met deze heruitgave. Zeker met betrekking tot de reacties van wetenschappers, politici en beleidsmakers. Want op dit voorwoord en het nawoord na is de rest van dit boek letter voor letter identiek aan het boek dat in 1992 voor het eerst in druk verscheen. Het enige wat ik in dit voorwoord nog kan doen is je waarschuwen voor het onbezonnen tempo dat ik in de diverse hoofdstukken hanteer; soms wat langzaam maar dan weer ineens veel te snel, soms uitgebreide verwijzingen naar het triviale maar dan weer summiere verwijzingen naar ontoegankelijke of zeer specialistische literatuur, soms moeilijk en serieus doen op een gedetailleerde vierkante millimeter maar dan weer nonchalant met reuzenstappen door complexe materie. Het is hollen of stilstaan en je moet het je als hedendaagse lezer maar laten welgefallen dat je zo aan je lot wordt overgelaten. Soms krijg je ineens een pareltje toegeworpen, maar op andere momenten is het net alsof je met je neus in een klike wordt geduwd waar al wekenlang de schimmels hebben kunnen woekeren op restjes macaroni, afgekloven botten, en vergistend fruitafval.

Ik hoop dat die pareltjes je bevallen. En dat je ook de rest kunt waarderen: goed voor je weerstand.

Epidavros, 11 april 2012

Inhoudsopgave

Filosofie, fantasie en ironie: bij wijze van introductie 9

1. Schijn en wezen 10
2. Ironie 15
3. Fantasie 19
4. Intelligibiliteitsproblemen 22
5. Filosofie als drama 26
6. Met het oog op de toekomst van een traditie 28

Hoofdstuk 1

Filosofische vragen en intelligibiliteitsproblemen 32

1. Filosofische vragen 32
2. Intelligibiliteitsproblemen 37
3. Betekenis en gerechtvaardigheid 44
4. Conclusie 47

Hoofdstuk 2

Tussen het eerste en het laatste woord 49

1. Inleiding 49
2. Het schrijven van een tekst 52
3. Het lezen van een tekst 58
4. Conclusie 63

Hoofdstuk 3

Een bijzonder huwelijk: skepticisme en optimisme 66

1. Eigenlijke en oneigenlijke betekenissen 67
2. Skepticisme en optimisme 71
3. Ironie 77

Hoofdstuk 4

Betekenis tussen intuïtie en begrip 83

6 *Inhoudsopgave*

Hoofdstuk 5

Filosofie is het einde 96

1. Het einde van de filosofie 96
2. Filosofie: succes of fiasco? 98
3. Onze bron is onuitputtelijk: Charles Taylor 102

Hoofdstuk 6

Betrokkenheid 109

Hoofdstuk 7

Weg met de spreekkamer! 119

1. Het onderscheid tussen concreet en abstract 120
2. De eigen aard van filosofische vragen 121
3. Filosofie en biografie: een voorbeeld 123
4. Het continuüm 'privé-publiek' en de nieuwe institutionalisering van de filosofie 126

Hoofdstuk 8

De droom van dr. Frankenstein 131

1. Dr. Frankenstein 132
2. Kunstmatige intelligentie 134
3. Post-modernisme 137

Hoofdstuk 9

Ding of daad? Over filosofen en kennis-ingenieurs 140

Hoofdstuk 10

Het schijnt dat ik leuk ben 152

Hoofdstuk 11

Over het spel en de knikkers in een post-moderne samenleving 168

1. De utopie van *Eén van ons* 168
2. Ironie als 'methode van filosofie' 170
 1. Een ironische attitude 171
 2. *Spielerei* 173
 3. Enthousiasme 174

3. 'Wij kunnen ons pleidooi niet voeren'
– het spel en de knickers 176

Hoofdstuk 12

Het spel van de oprechte dogmaticus 181

1. De dogmatische optie 182
2. Ignatia Q. Gribb 184
3. De *Onbewogen Beweging* 189
4. De oprechtheid en het spel 195
5. Intelligibiliteit en betekenisvolheid 199
6. Het laatste woord 201

Bronvermelding en verantwoording 202

Index 204

Filosofie, fantasie en ironie: bij wijze van introductie

Dit boek lijkt op het fotoalbum van iemand die tijdens een veertiendaagse rondreis door een ver en vreemd land alleen maar een rolletje voor twaalf opnamen bij zich had. De keuze zal onvermijdelijk wat willekeurig zijn, want hoe verdeel je die twaalf foto's als je noch het land noch de rondreis kent. Maak je er bijvoorbeeld iedere dag één, of begin je heel zuinig, er rekening mee houdend dat het altijd nog mooier worden kan?

Dit hoofdstuk is bij wijze van introductie een samenvatting van wat ik u zou vertellen als ik er bij kon zijn terwijl u die twaalf foto's zou bekijken. Ik zou u vooral vertellen wat u niet ziet, wat zich links en rechts net buiten beeld bevindt, wat ik allemaal nog meer gezien heb zonder dat ik er een foto van maakte. Ik zou wat afstand nemen, en duidelijk proberen te maken waarom ik deze foto wel gemaakt heb, en heel veel andere foto's niet. Ik zou een omvattend beeld van dat land proberen te schetsen, opdat de foto's zouden kunnen blijven wat ze zijn: gewoon wat illustraties die zonder begeleidend commentaar veel meer aandacht zouden krijgen dan ze kunnen hebben.

Op het gevaar af u onmiddellijk onder te dompelen in de problematiek die ik in dit boek aan de orde zal stellen, wil ik opmerken dat ik mij heel goed realiseer dat dit hoofdstuk op een bepaalde manier niet meer is dan de dertiende foto. Maar ik hoop dat u zich realiseert dat dit geen foto is van het verre, vreemde land – hoogstens een foto van mijn poging de fotograaf en zijn onderwerp in beeld te brengen. En het maakt mij niet uit of deze foto nu goed gelukt is of niet: de ironie wil dat zowel het slagen als het mislukken van deze foto u ervan zal overtuigen dat er een verschil is tussen een foto en het origineel, en dat u foto's dus moet nemen voor wat ze zijn: niet het origineel. Dit zal u duidelijk worden in hoofdstuk 3, maar laat me hier alvast

opmerken dat het mislukken van deze foto *ofwel* betekent dat ze als foto *van haar origineel* mislukt is (in welk geval u blijkbaar een betrouwbare indruk hebt van het verschil tussen de foto en het origineel – Q.E.D.), *ofwel* betekent dat ze *als foto* mislukt is (in welk geval er volgens u blijkbaar foto's, en dus originelen, bestaan – Q.E.D.). Hiermee heeft u natuurlijk nog geen omvattend beeld van het land waarvan ik de foto's maakte, maar u heeft al wel meer dan alleen maar de foto's – namelijk de neiging om te letten op de samenhang tussen wat niet en wat wel in beeld is gekomen. Gegeven het twaalfstal foto's dat ik voor u maakte, heeft u mogelijkheden genoeg om uw fantasie te volgen en te leiden.

Een aantal thema's van dit boek zijn daarmee gegeven: (1) de problematiek van het onderscheid tussen schijn en wezen, (2) de rol van ironie, en (3) het beroep op uw fantasie. Samen met (4) de idee van een intelligibiliteitsprobleem en (5) de dramaturgische conceptie van filosofie vormen ze de rode draad die ik tijdens het schrijven van de verschillende hoofdstukken heb trachten te spinnen. Met het oog op de opmerkingen die ik hier bij wijze van introductie wil maken over de twaalf volgende hoofdstukken, verdient het aanbeveling eerst eens wat langer stil te staan bij deze vijf thema's.

1. *Schijn en wezen*

Het is natuurlijk een beetje banaal op te merken dat filosofische vragen altijd iets te maken hebben met het onderscheid tussen schijn en wezen. Maar ja, zo is het nu eenmaal. Daarbij moeten we overigens wel heel voorzichtig omgaan met de verschillende betekenissen die 'schijn' en 'wezen' hebben. Eén van de drijfveren achter dit boek is de claim dat het principieel onduidelijk is of er met het onderscheid tussen schijn en wezen verwezen wordt naar een epistemologisch dan wel een ontologisch onderscheid. Hier tekenen zich minstens vier mogelijke posities af, die ik kort wil schetsen aan de hand van de beroemde grot-mythe van Plato.¹

1. Het gaat hier om een aantal mogelijke *systematische* posities,

Men zou op de eerste plaats kunnen beweren dat het fundamenteel uitsluitend om een ontologisch onderscheid gaat, om een onderscheid tussen twee soorten van bestaan, waartoe het epistemologische onderscheid tussen 'mening' en 'kennis' herleid kan worden.² Men moet het beeld van de grot in dit geval als het ware van buitenaf in ogenschouw nemen, zodat men, zelf buiten beeld staande, in één oogopslag zowel de schaduwen als de originelen kan zien, en kan zien dat de valse schijn van de schaduwen een kwestie is van hun *bestaanswijze* zoals het essentieel zijn van de originelen een kwestie is van *hun* bestaanswijze. Dit is geen eenvoudig vol te houden positie. Immers, het lijkt erop alsof de schaduwen *als schaduwen* toch wel een wezenlijk bestaan zullen moeten hebben, en alleen maar een schijn-bestaan hebben voor zover ze trachten de originelen zelf te zijn. Maar het is niet eenvoudig in te zien hoe een schaduw iets kan betrachten. Het lijkt erop dat we voor een adequaat begrip van de schijn van de schaduwen een beroep moeten doen op een epistemologisch onderscheid. Het is immers de kennende mens die een schaduw voor het origineel kan houden (en zich daarmee inlaat met een schijnwereld), òf voor een schaduw (en daarmee het wezen van de schijn ontdekt).

Men zou dan ook, ten tweede, kunnen beweren dat het onderscheid tussen schijn en wezen fundamenteel uitsluitend een epistemologisch onderscheid is, een onderscheid tussen twee manieren van kennen, waartoe het ontologische onderscheid tussen de 'phantasmata' en de empirische dingen herleid kan worden.³ Voor een dergelijk onder-

niet om de posities van *historische* filosofen. Voor hen die gewend zijn de geschiedenis der wijsbegeerte te gebruiken voor het in kaart brengen van filosofische kwesties zal in de volgende voetnoten echter, slechts ter indicatie, melding gemaakt worden van soms meer en soms minder geslaagde paradigmatische verdedigers.

2. Dit is vooral een pre-moderne positie die vaak Platoons genoemd wordt, maar die Parmenides en Thomas van Aquino bijvoorbeeld ook verdedigen.

3. Dit is vooral een vroeg-moderne positie die we min of meer bijvoorbeeld bij Descartes en Berkeley kunnen aantreffen. Ze wordt overigens ook tegenwoordig nogal eens verdedigd, met name in pragmatische, c.q. constructivistische kringen.

scheid is het nodig de positie van de gevangenen in de grot te benadrukken, met name de positie van degene die losgemaakt en naar buiten gevoerd wordt, die zich bewust wordt van het feit dat de kennis die hij, vastgeketend in de grot, had, slechts schijnbaar kennis was. Eenmaal losgemaakt van de illusie van de schaduwen ziet hij in dat er ook nog zoets is als wezenlijke kennis. Maar ook een dergelijke positie is niet gemakkelijk vol te houden. Immers, als er een onderscheid is tussen dat wat wezenlijk kennis is en dat wat alleen maar kennis lijkt te zijn, dan zal dat toch iets te maken moeten hebben met hoe de dingen werkelijk zijn. Een dergelijke bewering heeft echter niet alleen maar een epistemologisch karakter. Het lijkt erop dat we voor het verdedigen van een dergelijke bewering toch weer een beroep moeten doen op een ontologisch onderscheid tussen de werkelijke wereld van de originelen (die verantwoordelijk is voor kennis die wezenlijk kennis is) en de schijnwereld van de schaduwen (die verantwoordelijk is voor 'kennis' die slechts kennis lijkt te zijn).

Zou het dan niet zo kunnen zijn dat het onderscheid tussen schijn en wezen epistemologische en ontologische aspecten heeft? Dat zou best kunnen, en ik denk zelfs dat het zo is, maar dit aan te nemen levert nog niet één heldere positie op. Er zijn hier minstens twee mogelijkheden.

Men zou enerzijds kunnen verdedigen dat epistemologie en ontologie vanuit transcendentiaal oogpunt op hetzelfde neerkomen.⁴ In dit geval zal men de grot in zijn geheel, exclusief het er buiten brandende vuur, moeten beschouwen als identiek aan het bewustzijn van iedere gevangene en omgekeerd. Het wezenlijke, dat wat men werkelijk kent, is dat wat men houdt voor wat het is, en men kan dit evengoed andersom zeggen: het wezenlijke, dat wat er werkelijk is, is dat wat men objectief voor werkelijk kan houden. In deze positie is er sprake van slechts één karakterisering van het wezen, waartegenover op twee verschillende manieren een karakterisering gegeven kan worden van de schijn. Dit kan door hetzij vanuit ontologisch hetzij vanuit epistemo-

4. Deze positie heeft natuurlijk heel expliciet een Kantiaans karakter.

logisch perspectief de schijn van het onderscheid tussen epistemologie en ontologie voor wezenlijk te houden. De schijn presenteert zich dan enerzijds als een quasi-ontologisch onderscheid: wie de grot beschouwt als het origineel en het bewustzijn van de gevangenen als de schaduw ervan (de transcendente realist) zal de wezenlijke schijn van de schaduwen *maar schijn* vinden, en zal niet inzien dat het wezen van buiten het bewustzijn gesitueerde originelen slechts valse schijn is. Anderzijds blijkt de schijn een quasi-epistemologisch onderscheid: wie het bewustzijn van een gevangene beschouwt als het origineel en de grot als de schaduw ervan (de empirische idealist) zal de wezenlijke kennis van de originelen *slechts schijn* vinden, en zal niet inzien dat de schijn van binnen de grot gesitueerde schaduwen wezenlijk is.

Men kan anderzijds echter ook verdedigen dat het onderscheid tussen schijn en wezen zowel ontologische als epistemologische dimensies heeft, maar dat we nooit genoeg afstand van dit onderscheid kunnen nemen om één van de andere, reeds besproken posities volstrekt te kunnen verdedigen. Wat men in dit geval verdedigt, is dat het onderscheid in ontologisch opzicht intelligibel zou zijn als men er vanuit zou kunnen gaan dat het onderscheid een epistemologisch fundament heeft, en omgekeerd, dat het onderscheid in epistemologisch opzicht intelligibel zou zijn als men er vanuit zou kunnen gaan dat het onderscheid een ontologisch fundament heeft. Hier kunnen twee misleidende visies op de grot van Plato als illustratie dienen. Enerzijds kunnen we ons voorstellen dat de grot-mythe zelf een schaduw blijkt te zijn⁵; anderzijds kunnen we ons voorstellen dat de gevangenen, zonder losgemaakt te worden, inzien dat de schaduwen schaduwen zijn, en dat zij er in slagen uit de contouren van de schaduwen op te maken wat de aard der originelen is.⁶ Bei-

5. Dit is een typische post-Kantiaanse, post-moderne positie, waarbij de onhoudbaarheid van transcendente claims geleid heeft tot een relativistisch nihilisme.

6. Dit is eveneens een post-Kantiaanse, maar moderne positie, waarbij het 'na-metafysisch' optimisme het zelfs zonder transcendente argumenten meent te kunnen stellen. Ik denk hierbij

de visies zijn misleidend. De eerste visie onderschat de ontologische problematiek: hoe kan de grot-mythe zelf een schaduw zijn zonder dat er om te beginnen een werkelijke grot is? De tweede visie onderschat de epistemologische problematiek: hoe kan een bewustwordingsproces doorgemaakt worden zonder dat het contrast tussen schaduw en origineel in beeld komt?

We kunnen (en moeten) deze beide visies ontkennen, maar dit impliceert niet dat we vanuit transcendentiaal oogpunt de geldigheid van een positieve claim kunnen bewijzen. Het onbetwifelbare, maar problematische ervaringsfeit⁷ van 'bij nader inzien'-observaties bewijst niet (1) dat wij *werkelijk* in staat zijn onze eerste indruk te *corrigeren*, of (2) dat de wereld zich *werkelijk* anders voor kan doen dan ze *is*, maar het bewijst wel dat het onderscheid tussen schijn en wezen *op problematische wijze reëel is*. Wij begrijpen wat er bedoeld wordt met dit onderscheid, ook al kunnen wij dit onderscheid, verwijzend naar de werkelijkheid of naar onze kennis, nooit op onproblematische wijze gebruiken.

Dit is de *skeptische* positie die ik in dit boek zal innemen. Ik zal haar in geen van de hoofdstukken op afdoende wijze aannemelijk maken. Ik zal haar ook niet echt verdedigen.⁸ In hoofdstuk 3 zal ik er nog het meest over te

aan Hegel, aan analytische filosofen als Quine en Wittgenstein, met aarzeling aan een fenomenoloog als Husserl, maar weer met overtuiging aan iemand als Habermas.

7. Alle filosoferen heeft betrekking op onbetwifelbare, maar niettemin problematische feiten. Dit soort feiten wordt natuurlijk bij uitstek gekenmerkt door onontkoombare, maar niettemin tegenstrijdige interpretaties. De grond voor beide karaktertrekken van deze feiten kan velerlei zijn: de uitdaging die in de Middeleeuwen van de onbetwifelbare, problematische Openbaring uitging, was vanuit filosofisch oogpunt niet minder interessant dan bijvoorbeeld de hedendaagse uitdaging van het onbetwifelbare, problematische succes van wetenschap en technologie.

8. Ook in mijn *The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects* (Nijhoff International Philosophy Series, Dordrecht, 1991) heb ik haar niet echt verdedigd. Wel heb ik daar erg mijn best gedaan haar op heldere wijze te expliciteren, wat overigens al een heel eind in de buurt van een verdediging komt.

zeggen hebben. Wat ik hier, wellicht ten overvloede, slechts wil benadrukken, is dat duidelijk moet zijn dat het *problematiseren* van het onderscheid tussen schijn en wezen heel iets anders is dan het *ontkennen* ervan. Ik heb geenszins de intentie dit onderscheid te ontkennen.⁹ Het gaat hier om een heel belangrijk onderscheid, om een onderscheid dat voor de filosofie van fundamenteel belang is, ook al heeft het een principieel problematisch karakter. Dat maakt het onderscheid overigens niet minder reëel – integendeel, zou ik haast zeggen.

2. Ironie

Wie heden ten dage meent te moeten opmerken dat filosofie en ironie iets met elkaar te maken hebben, vraagt om moeilijkheden. Vanuit sociologisch perspectief is dit waarschijnlijk eenvoudig te verklaren.

Degenen die filosofie als discipline serieus nemen, zijn al sinds de vroege romantiek gewoon te denken dat de verdedigers van ironie de filosofie *van buitenaf* trachten te ondergraven. Wie ironie bepleit, heeft in sociaal-cultureel opzicht haar basis buiten de filosofie. Wie ironie bepleit, wil *in plaats van* filosofie iets anders. Zij die gewoon zijn er zo over te denken, zullen licht geneigd zijn niets nieuws te horen, en als vanzelfsprekend geneigd zijn een verdediger van ironie gedachteloos te beschouwen als weer een vertegenwoordiger van een reeds lang weerlegde positie. Het is om te beginnen deze weerstand die ik zal moeten overwinnen als ik een pleidooi wil houden voor de relevantie van ironie voor de hedendaagse wijsbegeerte.

Maar het is niet alleen deze weerstand. Ook van de an-

9. Een dergelijke ontkenning heeft ook niet veel zin. Ze is onmiddellijk zelfweerlegend, net als alle onvoorzichtige formuleringen van skeptische en relativistische posities. Om het onderscheid te ontkennen, moet men het immers hanteren daar men dan de verdedigers van het onderscheid duidelijk moet maken dat het slechts ogenschijnlijk om een onderscheid gaat. Een soortgelijk argument werd al door Plato tegen Protagoras gebruikt.

dere kant dreigt eenzelfde gevaar. Want er zijn natuurlijk mensen die hun sociaal-culturele basis buiten de filosofie hebben, en toch, al dan niet terecht, menen dat zij belangrijke bijdragen leveren aan de zelf-interpretatie van onze cultuur, een terrein dat wat hen betreft dan ook niet volledig door professionele filosofen opgeëist mag worden. En deze mensen zullen licht geneigd zijn te denken dat een filosoof die het gebruik van ironie bepleit, *deserteert*. Ook aan deze kant van de lijn leeft de gedachte dat zij die ironie bepleiten, *in plaats van* filosofie iets anders willen.

Het is vanwege deze gedachte, in stand gehouden door de traagheid van onze traditie, dat een pleidooi voor de relevantie van ironie voor de hedendaagse wijsbegeerte om moeilijkheden lijkt te vragen.¹⁰ Met name in hoofdstuk 11 zal ik duidelijk maken dat deze gedachte steunt op een onhoudbare overschatting van de intellectuele mogelijkheden die het ironisch commentaar als stijlfiguur te bieden heeft. Wie meent dat het in de ironie slechts om het leveren van ironisch commentaar gaat, manipuleert haar publiek en haar onderwerp door (1) zichzelf buiten de discussie te plaatsen, en (2) ten aanzien van haar onderwerp uit te gaan van een onbetwistbaar onderscheid tussen schijn en wezen. Als ik het niet kan laten om mijn buurman (die zijn lengte van 1.58 meter tracht te compenseren met een wat macho-achtige manier van bewegen) een 'boom van een kerel' te noemen, tracht ik mijzelf feitelijk onkwetsbaar te maken. Ik suggereer dan namelijk een standpunt van waaruit onmiskenbaar blijkt dat ik de grootheid van mijn buurman *als schijn* ontmaskerd heb, en zijn kleinheid *als zijn wezen*,

10. Met het verschijnen van *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, 1989; Ned. vert. *Contingentie, ironie en solidariteit*, Kampen, 1992) van Richard Rorty zijn wat dat betreft de moeilijkheden alleen maar groter geworden, daar Rorty duidelijk het slachtoffer is van de gedachte dat er een traditionele tegenstelling tussen filosofie en ironie zou bestaan. Wie nu nog meent op te moeten merken dat filosofie en ironie met elkaar te maken hebben, kan er op rekenen zich *nolens volens* terug te vinden in Rorty's voetspoor. Strategisch bezien, biedt dit natuurlijk ook mogelijkheden. Een pleidooi zoals ik hier voorsta, kan een extra scherp profiel krijgen als het zich tegen Rorty's positie afzet.

juist dankzij de schijn van het tegendeel. Wie op deze manier ironisch commentaar levert heeft eigenlijk niets van ironie begrepen, omdat zo iemand gewoon doorgaat met het maken van claims die slechts éénduidig betekenisvol zijn. Het enige effect van een dergelijk taalgebruik, is dat men zich ontdoet van de bewijslast. Men plaatst zichzelf op deze manier buiten de discussie omdat men altijd kan riposteren dat de toehoorder of lezer verantwoordelijk is voor de wijze waarop zij de mededeling opvat.

Wie het ironisch commentaar slechts als stijfiguur serieus neemt, realiseert zich niet dat het ironisch commentaar afhankelijk is van de ironische attitude. Het onderscheid tussen een ironische attitude en een ironisch commentaar is voor de positie die ik in dit boek verdedig, heel belangrijk. Mijn pleidooi voor ironie is een pleidooi voor de ironische *attitude*, voor het openstaan voor veranderingen in ons bewustzijn die gekenmerkt worden door het plotselinge besef dat de beste formulering van een bepaalde opvatting eigenlijk de sterkste weerlegging van die opvatting is. Zodra men zich realiseert dat de ironische attitude ten grondslag ligt aan het ironisch commentaar, realiseert men zich dat de ironie niet geschapen wordt door de woorden die men gebruikt, maar juist door datgene waarover men tracht te spreken. De ironie waar het mij om gaat, is een ironie die men *blootlegt*, niet een ironie die men *creëert*.

Daarbij realiseer ik me terdege dat dit onderscheid tussen ‘maken’ en ‘vinden’ buitengewoon problematisch is. Het is een onderscheid dat in verschillende hoofdstukken¹¹ besproken wordt; een onderscheid dat net als het onderscheid tussen schijn en wezen *op problematische wijze reëel is*.¹² Dat ik hier, naar aanleiding van het ironisch commentaar, zo gemakkelijk van *blootleggen* spreek, heeft een strategische functie. Daar waar men de neiging heeft als vanzelfsprekend uit te gaan van een eenzijdige interpreta-

11. Met name in de hoofdstukken 8 en 10.

12. Dit is de belangrijkste claim van de argumentatie die ik in Part One van mijn *The Antinomy of Thought* naar aanleiding van het werk van Rosenberg, Rorty en Nagel ontwikkeld heb.

tie in termen van hetzij 'maken' hetzij 'vinden', verdient het aanbeveling veel werk te maken van het verdedigen van de tegenhanger. Gegeven het feit dat men heden ten dage licht geneigd is ironie te beschouwen als primair een kwestie van ironisch commentaar, en gegeven het feit dat dit impliceert dat het vooral om het 'maken' van ironie gaat, verdient het aanbeveling te benadrukken dat de enige ironie die zich laat 'maken', die ironie is die zich laat 'vinden'.¹³

De strekking van mijn pleidooi voor het toekennen van een belangrijke rol aan ironie in filosofie is dan, kort gezegd, deze. Als het in de filosofie gaat om het streven naar wijsheid, om het streven naar een adequaat onderscheid tussen schijn en wezen, en als er goede argumenten zijn voor de skeptische these dat het onderscheid tussen schijn en wezen slechts op problematische wijze reëel is, dan zullen filosofen veel profijt kunnen hebben van de ironische attitude, van het openstaan voor veranderingen in ons bewustzijn die gekenmerkt worden door het plotselinge besef dat de beste formulering van een bepaalde opvatting eigenlijk de sterkste weerlegging van die opvatting is. Een dergelijk ironisch besef, dat het eigenlijk *mijn* grootheid is die als valse schijn ontmaskerd wordt door mijn gewoonte mijn buurman te kleineren, geeft ons op overtuigende wijze een overigens niet articuleerbaar inzicht in zowel de schijn als het wezen van het onderscheid tussen schijn en wezen. En als dit niet duidelijk maakt dat het hier om een *problematisch reëel* onderscheid gaat, dan weet ik het niet meer.

13. Als men mij toestaat om, in het voetspoor van Nelson Goodman, een verstrekkende globale opmerking te maken, dan zou ik hier graag opmerken dat ik het vermoeden heb dat de link tussen 'ironie' en 'maken' een consequentie is van de rigoreuze culturele scheiding tussen 'kunst' en 'wetenschap', in die zin dat er ook een link lijkt te zijn tussen 'theorie' en 'vinden', een link die zich vooral weer goed vanuit een verdediging van het wetenschappelijke 'maken' laat kritiseren. Zie voor een kritiek op deze scheiding bijvoorbeeld N. Goodman *Of Mind and Other Matters* (Harvard, 1984).

3. *Fantasie*

Het is bekend dat filosofen er niet op uit hoeven trekken om onderzoek te kunnen doen. Het hoeft hen niet te hinderen dat zij zich in een ivoren toren bevinden, of in een luie stoel. Als zij hun fantasie maar weten te gebruiken. Want het is met fantasie dat men *argumenten* kan vinden en maken.

Argumenten zijn het hebben en houden van de filosoof. Argumenten zorgen er voor dat de intellectuele weerstand die er bestaat tegen het onderschrijven van een claim groter of kleiner wordt. Argumenten zijn intellectuele zaken. Ze kunnen niet anders dan talig gepresenteerd worden, ook al zijn ze zelf uiteindelijk niet talig van aard. Met dit laatste bedoel ik niet veel meer, dan dat argumenten niet volledig opgeschreven kunnen worden. Argumenten zijn geen (formele) *bewijzen* die een welomschreven, afgebakend domein betreffen – het zijn *retorische* entiteiten, onderdelen van wat Maimon in 1794 *transcendentale logica* noemde, zaken die door formuleringen *ontsloten* worden, zonder dat zij die formuleringen *zijn*.

Dit zijn complexe, controversiële beweringen. Ze betreffen de dialectische verhouding tussen een tekst en een visie – het onderwerp van hoofdstuk 2. Hier wil ik heel kort alleen maar (heel cryptisch) opmerken dat het met betrekking tot filosofische kwesties niet mogelijk is *alles* te zeggen wat we *zouden moeten* zeggen als we iets *willen* zeggen. Dit brengt met zich mee dat filosofie het spel is dat draait om de verbanden en verschillen tussen dat wat (al) wel en dat wat (nog) niet onder woorden is gebracht. En we moeten leren onze fantasie te gebruiken om dit spel te kunnen spelen.

‘Fantasie’ wordt hier in de alledaagse, ruime betekenis gehanteerd. Waar het om gaat in het gebruiken van onze fantasie, is dat wij ons de intellectuele vrijheid toeëigenen om te zoeken naar het ongewone identieke in het vanzelfsprekende verschil, en naar het ongewone verschil in het vanzelfsprekend identieke. Waar het om gaat, is dat men regels zoekt die op intelligibele wijze gevolgd kunnen worden, ook al zijn zij nog niet opgesteld, of dat men zoekt naar intelligibele uit-

zonderingen op bestaande regels. Het is vanwege deze vrijheid, en met het oog op bovengenoemd spel, dat veel filosofen hun fantasie weten te leiden en *gedachtenexperimenten* weten te construeren die vaak goede argumenten blijken te zijn.¹⁴

Dergelijke fantastische argumenten zijn eigenlijk altijd gebaseerd op de vanzelfsprekende plausibiliteit van wat ik een *pars pro toto* suggestie zou willen noemen. De kwestie is deze: het is mogelijk *alles* te zeggen over een kunstmatig beperkt gehouden geheel. Dit laatste is mogelijk als men dit geheel volledig door middel van beschrijvingen introduceert. En dit is het geval, of dit lijkt althans het geval te zijn, als iemand besluit te spreken over een product van haar eigen fantasie.¹⁵ Als ik u nu zou vertellen dat mijn kleindochter het verschil tussen 'ik' en 'één-van-ons' niet kent, dat het voor haar vanzelfsprekend is dat zelfbewustzijn een collectieve aangelegenheid is, en dat ik de consequenties daarvan in hoofdstuk 11 aan de hand van één gebeurtenis zal bespreken, dan creëer ik voor uw ogen een object waarover ik u alles zou kunnen vertellen. Als ik vervolgens suggereer dat mijn kleindochter een paradigmatische, ideaal-typische vertegenwoordiger is van 'de post-moderne mens', en dat de betekenis van dit voorbeeld dus sys-

14. De techniek van de gedachtenexperimenten is momenteel erg in de mode in de analytische wijsbegeerte. Om een paar mooie, bekende voorbeelden te noemen: Putnam's *Twin Earth*, Searle's *Chinese Room*, Rorty's *Antipodians*, Parfit's *Teletransporter*, en Nagel's *Nine-years old Davidson*. De techniek is natuurlijk al veel ouder; denk aan Descartes' meditatie over de *malin génie*, of zelfs aan Plato's *vogelkooi* (en wellicht ook zijn *grot-mythe*).

15. Denk bijvoorbeeld aan de manier waarop Wittgenstein in de eerste paragrafen van de *Philosophical Investigations* alles probeert te zeggen over een piepkleine taal die slechts uit vier woorden bestaat: 'A is building with building-stones: there are blocks, pillars, slabs and beams. B has to pass the stones, and that in the order in which A needs them. For this purpose they use a language consisting of the words 'block', 'pillar', 'slab', 'beam'. A calls them out; 'B brings the stone which he has learnt to bring at such-and-such a call.' 'Conceive this as a complete primitive language.', *Philosophical Investigations*, I, 2.

tematisch uitgebreid kan worden, en van toepassing verklaard kan worden op alle wereldbewoners van 2040 (en wellicht zelfs op al hun *self-made* voorlopers), dan gebruik ik de *pars pro toto* suggestie. Als ik u vervolgens meer zou vertellen over mijn kleindochter, of over haar lotgenoten, of als u zelf meer te weten zou komen over hen of over één van hen, dan zou dat op geen enkele manier de informatie die u nu van mij aangenomen hebt, teniet kunnen doen. Op deze manier heb ik u twee verschillende gehelen gepresenteerd. Het ene geheel (mijn kleindochter) is slechts een deel van het andere geheel ('de post-moderne mens'). Over dit ene geheel, dit deel, heb ik alles gezegd. En ik suggereer nu dat het andere geheel, het geheel waar dit deel een deel van is, op geen enkele relevante manier *meer* is dan dit deel.

De kracht van een fantastisch argument zit in deze suggestie. Dat betekent voor degene die een dergelijk argument wil gebruiken, dat zij zo helder mogelijk moet zijn over alle relevante onderscheidingen. Zij moet duidelijk maken wat de regels in deze fantasiewereld zijn, wat constitutief is voor verschil en identiteit. Voor degene die een dergelijk argument op zijn waarde wil schatten, gaat het daarentegen om het zoeken naar relevante maar niet onderkende verschillen tussen deel en geheel. Dit resulteert in een eerlijke retoriek, een retoriek waarin het niet gaat om het verdedigen van een standpunt, maar om het zoeken naar inzicht door middel van het spelen met standpunten. Dat het in een dergelijk spel niet om het echte leven zou gaan, dat een dergelijk spel de ernst van de zaak niet serieus genoeg zou nemen, dat filosofie immers geen lolletje is, zijn tegenwerpingen die ik in dit boek (overigens op een indirecte wijze) zal trachten te weerleggen. Deze tegenwerpingen zijn gebaseerd op de traditioneel wel begrijpelijke, maar niettemin onhoudbare aanname dat het in de filosofie om andere problemen gaat dan intelligibiliteitsproblemen.¹⁶

16. Bijvoorbeeld om wetenschappelijke problemen, zoals men in de logica maar ook in de geschiedenis van de filosofie zou kunnen denken, of om praktische problemen, zoals men in de toegepaste logica en de toegepaste ethiek zou kunnen denken, of om politieke problemen, wat misschien wel waar zou zijn als men zou

Laat mij, voor ik over ga tot een korte introductie van de idee van een intelligibiliteitsprobleem, op deze tegenwerpingen met de volgende voorstelling van zaken reageren. Wij weten allemaal dat het spel van kinderen, of het nu om ‘vadertje-moedertje’, ‘doktertje’ of ‘*cowboys and indians*’ gaat, een kwestie van fantasie is, maar ook – juist daardoor – een kwestie van het ontwikkelen van dramaturgische vaardigheden als ‘rol-bewustzijn’ en ‘script-afwikkeling’. Natuurlijk weten onze kinderen dat niet: zij gaan op in de ernst van het spel. De *pars pro toto* suggestie ligt nu voor de hand: wellicht weten onze filosofen ook nog niet dat het echte leven pas veel en veel later begint. Net als kinderen realiseren zij zich nog alsmaar niet dat zij al 2500 jaar opgaan in de ernst van het spel. Laten zij daarom voorlopig nog maar eens een dikke 10.000 jaar oefenen, zodat zij zich de dramaturgische vaardigheden eigen kunnen maken die ze nodig zullen hebben als het straks allemaal *echt* begint.¹⁷

4. *Intelligibiliteitsproblemen*

Ik geef onmiddellijk toe dat ik met de introductie van de idee van een intelligibiliteitsprobleem ook een *lelijk* woord introduceer (al klinkt het wel mooi als het snel wordt uitgesproken). Het is helaas niet anders. Want de problemen van de filosofie zijn problemen die de grenzen van ons in-

weten wat een politiek van het intellect zou zijn, maar dat is nu juist zelf een intelligibiliteitsprobleem, zoals ik in hoofdstuk 2 hoop te laten zien.

17. Voor de bewoners van een planeet die nog miljoenen jaren haar rondjes om de zon zal blijven draaien, lijken 10.000 jaar niet veel meer dan een paar minuten. De klok die ons wel eens voorgeschoteld wordt om ons duidelijk te maken dat wij er pas net zijn, dat wij, ervan uit gaande dat de aarde nu een etmaal oud is, pas om een paar minuten voor twaalf op het toneel verschenen zijn, – die klok doet mij altijd denken aan een andere klok, een klok waarop de dag pas een paar minuten oud is, waarop wij er ook pas een paar minuten zijn, maar de hele dag nog voor ons hebben. Die laatste klok geeft zo een onbegrensd gevoel.

telleet betreffen, en deze problemen zijn, precies daarom, problemen die de begrijpelijkheid van de hele onderneming betreffen. Wie filosofie bedrijft, zo zal ik met name in de eerste hoofdstukken verdedigen, stelt vragen die niet alleen de zaak in kwestie betreffen, maar tegelijkertijd altijd ook het denkraam dat gehanteerd wordt in het stellen van de vragen zelf. Wie filosofie bedrijft, ziet zich, met andere woorden, genoodzaakt de betekenis te expliciteren van een zaak waartoe men alleen maar door middel van echte vragen toegang heeft. Wie filosofie bedrijft, lijkt daarom op een kind dat zich geconfronteerd ziet met een vraag die het wel op begrijpelijke wijze kan stellen, maar zonder dat het zich een voorstelling kan maken van het perspectief van iemand die het antwoord op deze vraag heeft.

Dit is weliswaar een enigszins misleidende voorstelling van zaken, die ik in het eerste hoofdstuk van dit boek zal corrigeren, maar het is wel instructief. Als ik mijn zoon van zestien maanden vraag 'Zie je daar dat vogeltje?', en ik wijs naar een merel in de tuin, dan zie je hem zowel begrijpend als niet-begrijpend kijken. Hij weet dat hem een vraag gesteld wordt (hij is al zover dat hij de intonatie die bij een vraag hoort, begrijpt), en hij zal ook nog wel vermoeden dat het om iets daar buiten gaat (want iets aanwijzen is een handeling die hij ook zelf al beheerst), maar de fijne fineses van de vraag zullen hem ontgaan. Hij kan zich geen voorstelling maken van het perspectief van iemand die het antwoord heeft, wat in dit geval, zoals in veel gevallen, bijna neerkomt op het perspectief van iemand die de vraag *begrijpt*.

Ter verheldering van wat ik met een intelligibiliteitsprobleem bedoel, zijn hier twee correcties nodig. Op de eerste plaats gaat het in dit voorbeeld om een vraag die mijn zoon zichzelf niet stelt. De vraag komt *als vraag* expliciet van buiten en we kunnen ons in dit voorbeeld de een of andere non-verbale communicatie voorstellen waarvan het resultaat zou kunnen zijn dat mijn zoon begrijpt wat ik bedoel. Dat zou heel goed kunnen, want mijn zoon heeft niet alleen toegang tot mijn bedoelingen via en in termen van de vraag die ik hem stel, maar hij heeft ook nog eens de beschikking over een heleboel andere, gestructureerde in-

formatie die ik hem als een welwillende vader ter beschikking stel. Wie echter als filosoof een vraag stelt die een operationalisatie tracht te zijn van een intelligibiliteitsprobleem waar men zich mee geconfronteerd weet, stelt de vraag wel zelf.

Uiteraard zitten we hier niet met een glashard onderscheid. Het is namelijk denkbaar dat mijn zoon zich de vraag op een of andere manier wel zelf gaat stellen, als het ware om mij een plezier te doen. Hij ziet mijn vragende blik en hij wil mij graag serieus nemen. Ik stel blijkbaar een vraag. Als hij zich nu gaat afvragen welke vraag ik hem stel, en dat doet hij zeer zeker (ofschoon uiteraard niet met zoveel woorden), dan heeft hij met het antwoord op zijn vraag vrijwel onmiddellijk een antwoord op mijn vraag: immers mijn vraag te begrijpen is eigenlijk al haar beantwoorden. In deze zin zou het mogelijk kunnen zijn te verdedigen dat filosofen zich alleen maar die vragen stellen, die zij zich toevallig stellen, omdat hun traditie hen met deze vragen opgezadeld heeft, en omdat zij zoveel ontzag voor hun traditie hebben en zo graag willen dat hun voorgangers trots op hen zouden zijn. Een dergelijke visie heeft een groot ontzuenderend effect, en daar kan ik wel waardering voor opbrengen. Maar het is geen houdbare visie, wat blijkt uit de tweede correctie die hier nodig is.

In dit voorbeeld gaat het namelijk ten tweede om een vraag die gesteld wordt in een taal die mijn zoon (nog) niet adequaat beheerst. In die zin lijkt de vraag op een vraag die ons in een ons onbekende taal gesteld wordt. Ook dan zullen we uit de intonatie wel kunnen afleiden dat ons een vraag gesteld wordt. We zullen ons vervolgens onmiddellijk afvragen wat hier bedoeld wordt. Deze tweede vraag, die wij onszelf stellen naar aanleiding van een vraag die een vreemdeling ons stelt, is een vraag die wij wel zelf stellen, en ook nog eens in een taal die wij beheersen. Maar in en met deze taal die wij beheersen, verwijzen wij eenduidig naar betekenisvolle elementen die wij niet begrijpen: wat bedoelt zij met 'ti ennoite?'; en ons probleem is daarenboven natuurlijk wat het antwoord op haar vraag is. En als wij nu geen andere toegang hebben tot datgene waarop onze vraag betrekking heeft dan door middel van de proble-

matische termen die we moeten gebruiken om de vraag zelf te kunnen stellen, dan krijgen we enig inzicht in de aard van een filosofische vraag. Dit wil natuurlijk wel zeggen dat wij ons geen voorstelling kunnen maken van het perspectief van iemand die zowel begrijpt wat de vraag betekent als weet wat het antwoord is. De vreemdeling die ons de vraag stelde is als het ware de enige die de onbekende taal beheerst. Zij weet wat de betekenis van de vraag is, maar, juist uit het feit dat zij de vraag stelt kunnen we concluderen dat ze het antwoord niet weet. Wij daarentegen weten vermoedelijk het antwoord wel (want anders zou de vreemdeling ons de vraag niet stellen), maar wij weten weer niet wat de vraag te betekenen heeft. Zo is het lot van de filosoof.

De filosofische vraag 'Hebben mensen een vrije wil?' lijkt in deze zin op de vraag 'Wat bedoelt zij met „ti ennoite?” en wat is het antwoord daarop?' en op de vraag die mijn zoon zich duidelijk zichtbaar stelt als ik hem vraag of hij dat vogeltje daar ziet. En dan zonder de non-verbale communicatie die gebruik maakt van op gemeenschappelijke wijze gestructureerde informatie. Want het gaat in de filosofie noodgedwongen om *eenzijdig* gestructureerde informatie; het gaat om een verkenning van de grenzen van ons intellect. Dat we dat niet anders kunnen dan met ons eigen intellect wordt nog wel eens uitgelegd met de ruimtelijke metafoor dat wij deze grenzen van binnenuit moeten aftasten, zonder de mogelijkheid die grenzen vanaf de andere kant te kunnen benaderen. Ik weet niet of deze metafoor iets verduidelijkt, maar vermoedelijk werkt ze even goed, of even slecht, als de vergelijking met de illustere baron Von Münchhausen die zichzelf aan zijn eigen haren uit het moeras omhoog trok.

De pointe is hier, en daarin verschilt de filosofie van een empirische wetenschap, dat een filosofische vraag een operationalisatie is van een intelligibiliteitsprobleem, van een probleem dat wezenlijk bepaald wordt door het denkraam dat onze intrinsieke betrokkenheid bij de zaak in kwestie impliceert. Daarom is er in de filosofie niet eens meer sprake van de illusie van een of andere non-verbale communicatie met een echte werkelijkheid *out there*, een objectieve

werkelijkheid die ons (in eerste instantie?) onbegrijpelijke vragen stelt. Ook hier zijn overigens de overgangen tussen filosofie en wetenschap niet duidelijk te trekken. Want we kunnen onszelf wel vragen stellen over de vragen die bijvoorbeeld door zwarte gaten en de Grote Aantrekker aan ons gesteld worden, en we kunnen dan wel de indruk hebben dat we in deze verwickeld zijn in een nauwelijks doorgrondbaar communicatieproces met zaken die haast niet geneigd zijn iets van hun geheimen prijs te geven, maar wie zegt ons dat we hier niet misleid worden door ons eigen voorstellingsvermogen, nu zelfs in de quantummechanica al overduidelijk schijnt te worden dat de vragen die wij *stellen* invloed hebben op de vragen die ons *gesteld worden*. En overigens ook omgekeerd is de grens tussen wetenschap en filosofie niet helder. Want het is nog helemaal niet zo duidelijk of het mogelijk is dat de filosofische vragen die wij ons stellen naar aanleiding van of met het oog op een intelligibiliteitsprobleem, vragen zijn die *wij* slechts stellen, zonder dat ze ons gesteld worden.¹⁸

Als ik mijn nek heel ver zou durven uitsteken, dan zou ik in dit verband graag opmerken dat intelligibiliteitsproblemen de enige *ontological reals* zijn. Een dergelijke opmerking is echter meer iets voor iemand die een rol speelt, waarmee ik bij het laatste thema van dit boek beland.

5. *Filosofie als drama*

Onze samenleving heeft een door en door geïnstitutionaliseerd karakter. Voor ieder kunstje dat wie dan ook kan presteren, is een plekje vrijgemaakt. Of wij nu kogelstoter willen worden, kok, *hooligan*, boekhouder of filosoof, altijd is er weer dat maatschappelijk net dat ons vangt en dat ons leert hoe, waar, wanneer en met wie we kunnen en moeten doen wat we willen doen.

Ik ga me hier niet druk maken over het goed en het

18. Ik heb het hier over de wisselwerking tussen open en gesloten vragen; een kwestie die in hoofdstuk 1 ruimschoots aan de orde zal komen.

kwaad van institutionalisering.¹⁹ Waar het mij om gaat bij de verdediging van de dramaturgische conceptie van filosofie, is in eerste instantie het bepleiten van een andere kijk op de aard van het 'kunstje' dat een filosoof meent te kunnen doen, een andere kijk op de *praktijk* van het filosoferen, en in tweede instantie het bepleiten van een andere institutionalisering van deze praktijk, een andere dan de al te serieuze universitair-wetenschappelijke. Dat wil niet zeggen dat ik de filosofie uit de universiteiten weg wil halen. (Het waar, wanneer en met wie uitvoeren van een filosofisch drama is van ondergeschikt belang. Dit zijn slechts programmerings- c.q. roosterproblemen.) Maar het wil wel zeggen dat als een filosoof doet wat zij als filosoof behoort te doen, dat zij dan niet op een chemicus lijkt die in haar laboratorium aan het experimenteren is, niet op een wis- of natuurkundige die achter haar computer complexe berekeningen maakt, niet op een sociaal-wetenschapper die dankzij de statistiek op zowel de chemicus als de wiskundige hoopt te lijken, en niet op de historicus of letterkundige die voetnoten aan het verzamelen is. De filosoof die filosofeert lijkt daarentegen op de toneelschrijver, en op de acteurs, de personages, de regisseur en de toneelmeester.

De filosoof die filosofeert voert een drama op; dat, althans, zal ik in dit boek aannemelijk trachten te maken. En zij heeft daarom een podium nodig, een *forum*; bijvoorbeeld Theater Carré, of een collegezaal, een aantal pagina's in een tijdschrift, een plaatsje aan een ronde tafel op TV, een boek dat overal te koop is. Op dat podium zal zij zichzelf presenteren, tegelijk als acteur en personage, en het zal zelfs na afloop niet volstrekt duidelijk zijn wie de bloemen nu krijgt, of het personage nu het applaus in ontvangst neemt of de acteur. Want er is niet echt een duidelijke, onproblematisch georganiseerde afloop. Het is immers de filosoof zelf die als toneelmeester het doek laat vallen, om-

19. Zie hiervoor bijvoorbeeld het werk van Habermas (waarin overigens wat dit betreft de invloed van Gehlen zeer prominent is – een invloed die wel eens nader onderzocht zou mogen worden), maar bijvoorbeeld ook MacIntyre's *After Virtue* (Notre Dame, 1981) en Taylor's *Sources of the Self* (Cambridge, 1989).

dat het nu eenmaal tijd is en men de laatste bus nog moet kunnen halen, maar niemand weet of het drama niet onmiddellijk daarna weer voortgezet wordt. Want de filosoof is niet alleen de regisseur die van de uitvoering één afgerond geheel weet te maken, maar ook de toneelschrijver die zelf komt kijken, die in de zaal zit en al weer plannen heeft voor een nieuw drama, of ze juist daar opdoet.

Wat ik vooral beoog te benadrukken met deze dramaturgische conceptie van filosofie is het *retorische* karakter van filosofie. De filosoof wil iets onder woorden brengen. Zij moet daarom een woordkunstenaar zijn. Dat wat zij onder woorden wil brengen, haar visie op een intelligibiliteitsprobleem, kan, zoals ik in hoofdstuk 2 zal betogen, alleen maar in en door middel van woorden bestaan, hoewel het tevens nooit zal kunnen samenvallen met welke woorden dan ook. De dialectiek die dat met zich mee brengt, vraagt om ironie en fantasie, vraagt om drama, om het spel van de oprechte dogmaticus. Dit spel tracht ik in dit boek te spelen met het oog op de toekomst van onze filosofische traditie. En met het oog op dat wat ik niet gezegd heb, wil ik nu nog iets zeggen over dat wat ik wel gezegd heb.

6. *Met het oog op de toekomst van een traditie*

In dit boek is een twaalfstal teksten bijeengebracht. Alleen het laatste hoofdstuk is, net als deze inleiding, speciaal voor dit boek geschreven. De rest heeft het daglicht al eerder gezien; op verschillende plaatsen en tijdstippen, bij verschillende gelegenheden. Alle hoofdstukken staan dan ook in hoge mate op zichzelf. Ze kunnen gemakkelijk onafhankelijk van elkaar gelezen worden; ze hebben elkaar niet echt nodig om te zijn wat ze zijn. Dit neemt overigens niet weg dat ze allemaal, stuk voor stuk, met elkaar in verband staan: het zijn variaties op één en hetzelfde thema. Ik vergelijk ze dan ook graag met een twaalfstal toppen van één en dezelfde ijsberg, die zich natuurlijk nog steeds voor negen-tiende deel onder water bevindt. Dat blijft ook zo, met ijsbergen, hoeveel er ook boven water mocht komen.

Het is me in alle teksten te doen om de filosofie; om wat

zij is, altijd al was en altijd zal blijven. En dat wil dus zeggen dat het me in alle hoofdstukken te doen is om de vijf thema's die ik in de voorgaande paragrafen besproken heb. De hoofdstukken laten zich grofweg in drie groepen opdelen: de eerste vier zijn vooral *methodologisch* van aard; de volgende vijf zijn vooral *polemisch* van aard; en de laatste drie hoofdstukken zijn vooral *speculatief* van aard. Om het de selectieve lezer gemakkelijk te maken, volgt hieronder een zeer beknopte aanduiding van de concrete onderwerpen die in de verschillende hoofdstukken aan de orde komen.

In *hoofdstuk 1*, 'Filosofische vragen en intelligibiliteitsproblemen', bespreek ik drie manieren om het verschil tussen een filosofische vraag en een niet-filosofische vraag te expliciteren. Ik zal daarbij betogen dat filosofische vragen op deze drie manieren gekarakteriseerd kunnen worden, omdat ze operationalisaties zijn van intelligibiliteitsproblemen.

In *hoofdstuk 2*, 'Tussen het eerste en het laatste woord', verdedig ik de tweeledige these dat een visie op een intelligibiliteitsprobleem alleen maar *in* teksten kan bestaan, terwijl iemands visie op een dergelijk probleem tegelijkertijd nooit bestaat in de teksten die zij geschreven heeft. Zoals ik zal laten zien, heeft deze these, die betrekking heeft op de dialectische verhouding tussen een tekst en een visie, grote consequenties voor het schrijven en lezen van filosofische teksten, dat wil zeggen voor de praktijk van het filosoferen.

In *hoofdstuk 3*, 'Een bijzonder huwelijk: skepticisme en optimisme', laat ik zien dat filosofen die zich de ironische attitude eigen hebben gemaakt, in staat zullen blijken te zijn het ongewone huwelijk tussen skepticisme en optimisme te voltrekken. Dit is belangrijk, omdat alleen binnen een dergelijk huwelijk duidelijk gemaakt zal kunnen worden wat het wil zeggen dat filosofische vragen een situatie presenteren waarvan de betekenis *problematisch reëel* is.

In *hoofdstuk 4*, 'Betekenis tussen intuïtie en begrip', presenteer ik een analyse van een situatie waarin op paradigmatische wijze de vraag naar de rationaliteit van een opvatting gesteld wordt. Ik zal duidelijk maken dat vier hedendaagse standaard-attitudes ten aanzien van de rationa-

liteitsproblematiek, gepersonifieerd in Absolutist, Relativist, Mysticus en Solipsist, te kort schieten omdat zij alle vier gebaseerd zijn op de onhoudbare vooronderstelling dat betekenisvolheid intelligibiliteit impliceert.

In *hoofdstuk 5*, 'Filosofie is het einde', geef ik een analyse van de troebele maar vandaag de dag nogal eens tot de verbeelding sprekende gedachte dat het einde van de filosofie nabij zou zijn. Geïnspireerd door het werk van Charles Taylor zal ik verdedigen dat het enige einde dat met betrekking tot de filosofie gepast is, een *open einde* is – dat wil zeggen, onmiddellijk een nieuw begin. Het is met betrekking tot deze thematiek dat duidelijk zal worden dat wijsbegeerte niet veel anders kan zijn dan een bekommernis om de toekomst van een traditie.

In *hoofdstuk 6*, 'Betrokkenheid', verdedig ik de idee dat onze emoties, op ironische wijze, een enorm kritisch potentieel hebben. Dit doe ik door conclusies te trekken uit een vrij speelse kritiek op de manier waarop de complexe relatie tussen 'kennis' en 'beleving' vanuit het perspectief van de zogenoemde Kritische Theorie begrepen wordt.

In *hoofdstuk 7*, 'Weg met de spreekkamer!', bestrijd ik de suggestie dat het goed zou kunnen zijn voor de filosofie als zij, evenals bijvoorbeeld de fysiotherapie, geïnstitutionaliseerd zou worden met behulp van een spreekkamer in een (filosofische) praktijk. Ik geef onmiddellijk toe dat ik in dit hoofdstuk met een wat groot uitgevallen kanon schiet op een wel heel kleine muis. Maar *en passant* staat het onderwerp mij toe een verschil tussen *biografie* en *filosofie* te benadrukken, en een pleidooi te houden voor de dramaturgische conceptie van filosofie.

In *hoofdstuk 8*, 'De droom van dr. Frankenstein', geef ik een uiteenzetting van de idee dat wij met een *antinomie van het denken* zitten; dat wij in een rekenschap van de relatie tussen een gedachte en het object waarop ze betrekking heeft, (1) wel moeten aannemen dat 'denken' zowel 'maken' als 'vinden' is, ook al zijn wij (2) niet in staat rekenschap te geven van hoe dit tegelijk mogelijk zou kunnen zijn. Heel kort schets ik tevens wat deze antinomie betekent voor enerzijds de kunstmatige intelligentie (die is niet mogelijk) en anderzijds het post-modernisme (dat in ter-

men van deze antinomie een helder zelfbeeld zou kunnen krijgen).

In *hoofdstuk 9*, 'Ding of daad? Over filosofen en kennisingenieurs', verdedig ik de stelling dat kennis geen ding maar een daad is. Omdat daden gebeurtenissen zijn waarvan wij geen adequate rekenschap kunnen geven, en omdat kennisingenieurs een correcte kennistheorie nodig hebben, volgt uit mijn stelling dat kennisingenieurs niet kunnen doen wat ze zouden willen doen. Dit geldt niet, zoals ik zal aantonen, voor filosofen die immers niet meer hoeven doen dan aan te tonen dat wij geen kennistheorie maar een kennisprobleem hebben.

In *hoofdstuk 10*, 'Het schijnt dat ik leuk ben', verdedig ik de idee dat filosofen vanuit methodologisch oogpunt behoefte hebben aan ironie, omdat ze daarmee de goede argumenten kunnen accepteren voor de these dat filosofisch inzicht enerzijds slechts *begrepen* lijkt te kunnen worden in termen van een succesvolle theorie, maar anderzijds slechts *verkregen* kan worden dankzij het falen van een theorie.

In *hoofdstuk 11*, 'Over het spel en de knikers in een post-moderne samenleving', speculeer ik over de mogelijkheid filosofisch zelfvertrouwen te ontleen aan ironisch gesitueerde intelligibiliteitsproblemen, in plaats van aan theoretisch gefundeerde principes en wetmatigheden. Daarbij maak ik duidelijk hoe groot de afstand is tussen mijn opvattingen over de betekenis van ironie voor de filosofie, en die van bijvoorbeeld Rorty.

In *hoofdstuk 12*, 'Het spel van de oprechte dogmaticus', laat ik zien hoe de praktijk van het filosoferen eruit zou zien als de dramaturgische conceptie van filosofie geïnstitutionaliseerd zou zijn. Dat het daarbij gaat om ironisch gesitueerde intelligibiliteitsproblemen laat zich raden.

HOOFDSTUK 1

Filosofische vragen en intelligibiliteitsproblemen

Geconfronteerd met de post-moderne uitdaging van een cultuur die door velen ook als post-filosofisch wordt gekenschetst, kunnen filosofen zich niet permitteren een troebele visie te hebben op hun vak. Niets is in deze situatie erger dan zich te verschuilen achter de onzinnige bewering dat er evenveel definities van de filosofie zijn als dat er filosofen zijn. In dit hoofdstuk ontwikkel ik daarom een zo helder mogelijke, ideaal-typische definitie van filosofie, gebaseerd op een zo helder mogelijke karakterisering van de essentie van een filosofische vraag. Centraal in deze definitie staat de idee van een intelligibiliteitsprobleem.

Ik zal deze definitie niet verdedigen tegen andere, mogelijke definities. Die zijn er niet, althans, die zijn aantoonbaar onjuist. Mijn voorstelling van zaken geldt dan ook als een uitdaging: de bewijslast, lezer, ligt bij u. U zult goede argumenten moeten hebben om de stelling te kunnen verdedigen dat mijn definitie onjuist is. Ik reken erop dat u die argumenten niet heeft; ik weet immers wat filosofie is.

1. Filosofische vragen

Als filosofische vragen op een beslissende manier essentieel verschillen van andere vragen, dan verdient het aanbeveling eens precies de aard van vragen te onderzoeken, en op grond van welke eigenschappen we kunnen spreken van verschillende soorten vragen. Vragen zijn gerelateerd aan problemen en antwoorden. In het algemeen kan gesteld worden dat een vraag een poging is een gegeven probleem zodanig te operationaliseren dat een antwoord gegenereerd

zal worden waardoor het probleem zich zal oplossen. Laat ik dit eens concreter maken door de volgende vragen nader te bekijken.

1. Is de vrouw van een weduwnaar overleden?
2. Heeft Kant de *Categorieën* van Aristoteles gelezen?
3. Is Caesar nat geworden toen hij de Rubicon overstak?
4. Is schoonheid een eigenschap van dingen?

Als we naar deze vragen kijken kunnen we ons een continuüm voorstellen met als ene uiterste vragen die *volstrekt problematisch* zijn en als andere uiterste vragen die *volledig beantwoord* zijn. Aangenomen dat het hier om een continuüm van vragen gaat, zullen de extremen zelf feitelijk geen deel van dit continuüm uitmaken. Zij zijn, zoals Kant ze zou noemen, regulatieve ideeën. Immers, als een vraag een *echte* vraag is, dan zal ze nog niet volledig beantwoord zijn, en ook zal ze niet volstrekt onbeantwoordbaar zijn. Alle vragen zitten ergens tussen deze twee uitersten in; alle vragen zijn een eerste stap op de weg van volstrekt probleem naar volledig antwoord. Natuurlijk is het wel zo dat de ene vraag zich nog wat dichter bij haar probleem bevindt, en de andere vraag al dichter bij haar antwoord. De eerste twee vragen, bijvoorbeeld, zijn duidelijk dichter bij hun antwoord dan de laatste twee. Het is met betrekking tot de eerste vraag zelfs zo dat we erg ons best moeten doen ons te verplaatsen in de positie van een kleuter om überhaupt het probleem te zien waarvan de vraag een operationalisatie is. Deze vraag lijkt voor de meesten van ons een volledig beantwoorde vraag¹, zoals de tweede vraag dat lijkt te zijn voor bijna iedereen die enigszins op de hoogte is van het leven van Immanuel Kant. Het moet opvallen dat de positie van een specifieke vraag op dit continuüm gereleerd is aan de mate waarin de intellectuele vermogens van hen die zich over de vraag buigen, ontwikkeld zijn. Dit zal verderop van groot belang blijken te zijn.

1. Waarschijnlijk zelfs niet meer dan een retorische vraag – geen echte vraag, maar een beroep op het gezonde verstand.

Als we naar de laatste twee, meer problematische vragen kijken, stuiten we op een interessant onderscheid. Beide vragen zijn problematisch, zeker, maar ze zijn dat om geheel verschillende redenen. De vraag over Caesar is *praktisch* problematisch; we begrijpen heel goed *wat* zou tellen als een correct antwoord op deze vraag, en we weten ook *hoe* we in staat zouden kunnen zijn het juiste antwoord te geven. We hebben geen moeite ons het perspectief voor te stellen van iemand die het juiste antwoord kent. De problematiek waarmee deze vraag ons confronteert, heeft met andere woorden niets te maken met de intelligibiliteit van het onderwerp van de vraag; ze ontleent haar gehele betekenis aan een empirisch domein dat wij als vanzelfsprekend gegeven accepteren, een domein waarin een deels nog nader te omschrijven historische gebeurtenis plaatsvond. En de vraag zegt ons als het ware: ga maar kijken; en daarom zitten wij met een *praktisch* probleem: we weten niet goed hoe we dat 'kijken' *ten uitvoer* moeten brengen.

De laatste vraag, echter, is van een geheel andere orde. Natuurlijk zou een eerste reactie kunnen zijn dat de vraag problematisch is omdat ze zo onduidelijk geformuleerd is. Want wat wordt bedoeld met 'ding', wat met 'schoonheid' en (als we toch bezig zijn) wat met 'eigenschap'? Maar dit is een reactie die geen voldoende verklaring biedt voor het problematische karakter van deze laatste vraag, of, anders gezegd, de suggestie dat de vraag haar problematische karakter volledig te danken heeft aan het gebruik van onnauwkeurige formuleringen, overtuigt niet echt. Al zouden we het namelijk voor *the sake of argument* volledig met elkaar eens zijn over de betekenis van de in de formulering gebruikte begrippen, dan nog zouden we gepaste twijfels kunnen hebben over de juistheid van ieder antwoord op deze vraag. Blijkbaar weten we niet zo goed wat een juist antwoord is, zonder dat dit betekent dat we niet zo goed weten welke vraag we precies stellen. Het is ogenschijnlijk veeleer zo dat de laatste vraag een probleem introduceert waarvan we net genoeg begrijpen om in te zien dat het een probleem is, maar net te weinig om ons te kunnen verplaatsen in het perspectief van iemand voor wie dit probleem *geen* probleem meer is – iemand die het juiste ant-

woord op de vraag kent. Een dergelijk probleem zal ik een *intelligibiliteitsprobleem* noemen, en ik zal in dit hoofdstuk verdedigen dat een filosofische vraag dan en slechts dan een filosofische vraag is als die een operationalisatie van een intelligibiliteitsprobleem beoogt te zijn.

Om meer zicht te krijgen op de specifieke methodologische problematiek waarvoor een operationalisatie van een intelligibiliteitsprobleem (i.e. een filosofische vraag) ons stelt, wil ik eerst een interessant verschil uitwerken aangaande de methodologische problemen die gerelateerd zijn aan de eerste twee vragen.² De eerste vraag is een *deductieve* vraag – een vraag waarop het antwoord gevonden kan worden door een of andere deductieve redenering uit te voeren. Als men de begrippen kent die gebruikt worden bij het formuleren van de vraag, dan kan men de relaties die er tussen deze begrippen bestaan blootleggen en uit die relaties laat zich het antwoord afleiden. Het perspectief van iemand die het antwoord kent op een deductieve vraag wordt dan ook gekenmerkt door (1) een vergaande bekendheid met het conceptuele schema in termen waarvan de vraag in kwestie is geformuleerd, en (2) een voldoende bekwaamheid in het hanteren van logische afleidingsregels, c.q. in het construeren van *bewijzen*. Dit klinkt natuurlijk allemaal veel te gewichtig voor de buitengewoon triviale vraag naar het al dan niet overleden zijn van de vrouw van een weduwnaar, maar in de wiskunde en de logica, alsook in de opleidingsfase van veel empirische wetenschappen (denk bijvoorbeeld aan het begripsmatige verband tussen volume, temperatuur en druk) spelen dit soort deductieve vragen een centrale rol.

De tweede vraag daarentegen is een *empirische* vraag – een vraag waarop het antwoord gevonden kan worden door een of andere empirische observatie te verrichten. Als men toegang heeft tot het empirische domein waaraan de vraag zijn betekenis te danken heeft, dan is het mogelijk door het verzamelen van feiten het antwoord te vinden. Het

2. Zie voor een boeiende uiteenzetting over dit verschil Isaiah Berlin, 'The Purpose of Philosophy', in Isaiah Berlin, *Concepts and Categories. Philosophical Essays* (Oxford, 1978), pp. 1-11.

perspectief van iemand die het antwoord op een empirische vraag kent, is het perspectief van een observator die voldoende toegang heeft tot het empirische domein in kwestie om overtuigend *bewijsmateriaal* te verzamelen. Overigens kan nu opgemerkt worden dat ook de derde vraag (de vraag over Caesar) een empirische vraag is, en dat de methodologische problematiek van dit soort vragen vooral te maken heeft met de verschillende manieren waarop een observator in staat is zich *voldoende toegang* tot de empirie te verschaffen.

Het verschil tussen empirische en deductieve vragen is groot, en duidelijk. Het is even onzinnig om te proberen het antwoord op de tweede vraag te vinden door een conceptuele analyse van de noties 'Kant', 'Categorieën van Aristoteles' en 'lezen' uit te voeren³, als dat het absurd is te proberen een antwoord te vinden op de eerste vraag door een grootscheeps sociaal-wetenschappelijk onderzoek te doen onder een a-selecte groep weduwnaars.

Met betrekking tot de idee van een filosofische vraag als een operationalisatie van een intelligibiliteitsprobleem is dit verschil op een ideaal-typische manier zeer verhelderend. Het zou kunnen zijn dat een intelligibiliteitsprobleem precies daarom het soort probleem is dat het is, omdat wij niet op een plausibele manier kunnen beslissen of de vraag die het probleem presenteert, nu een vraag is naar de structuur van een conceptueel schema of naar de feitelijke stand van zaken in een empirisch domein. Stipulatieve definities van 'schoonheid', 'eigenschap' en 'ding', die het mogelijk zouden maken de laatste vraag op een deductieve manier te beantwoorden, zouden zelf, nog voordat het antwoord gegeven kan worden, vragen genereren betreffende de status van het gehanteerde conceptuele schema. En omgekeerd zouden feiten aangaande de schoonheid van observeerbare dingen onmiddellijk zelf, nog voordat ze als bewijsmateriaal zouden kunnen functioneren, vragen genereren betreffende de status van het geobserveerde empirische domein. Eigenlijk, zo lijkt het, zijn filosofische vragen zo problematisch

3. Al zou dit bijvoorbeeld volgens Leibniz voor God (omdat Hij een oneindig verstand heeft) mogelijk zijn.

omdat ze steeds tegelijkertijd zowel deductieve als empirische vragen lijken te zijn. Om deze indruk te versterken wil ik nog een aantal manieren waarop we een onderscheid tussen verschillende *soorten* vragen kunnen maken, de revue laten passeren.

2. Intelligibiliteitsproblemen

Er wordt met het oog op het verhelderen van de methodologische problematiek van een wijsgerig onderzoek nog wel eens een onderscheid gemaakt tussen *open* en *gesloten* vragen.⁴ Dit onderscheid is gebaseerd op het feit dat iedere vraag een denkraam of begrippenkader vooronderstelt. Dit wil zeggen dat het alleen maar mogelijk is een vraag over een bepaalde zaak te stellen als die zaak dankzij een gereguleerde mentale inspanning op een of andere manier als object van aandacht geïdentificeerd kan worden. Gegeven een denkraam, i.e. gegeven de regels (*categorieën*) aan de hand waarvan een mentale inspanning een object-domein toegankelijk kan maken, is een gesloten vraag een vraag die het gehanteerde denkraam *niet* ter discussie stelt, maar dankzij de bruikbaarheid van het denkraam aanstuurt op de groei van onze kennis van de zaak in kwestie. De eerste drie vragen die ik hierboven besproken heb, zijn in deze zin gesloten vragen. De vragen over Kant en Caesar introduceren een object-domein waarin historische personen de hoofdrol spelen. De eerste vraag heeft een iets ander karakter: zij lijkt ook een object-domein te introduceren waarin personen de hoofdrol spelen, maar nadere inspectie leert dat ze een object-domein introduceert waarin het functioneren van termen de hoofdrol speelt. Toch wil dat in dit geval niet zeggen dat we deze vraag als een *open* vraag moeten beschouwen, als een vraag die het gehanteerde denkraam *wel* ter discussie stelt. Zo het immers al om een echte vraag gaat, gaat het hier om een vraag met een zuiver educatieve pretentie: het te hanteren denkraam staat niet

4. Zie over dit onderscheid bijvoorbeeld Martin Hollis, *Invitation to philosophy*, (Oxford, 1985), pp. 5-10.

ter discussie, maar de regels die in dit denkraam gerespecteerd moeten worden, moeten nog geformuleerd en aangeleerd worden.

Een *open* vraag heeft een heel andere pretentie. Open vragen zijn vragen die behalve de zaak in kwestie ook nog eens de correctheid van het gehanteerde denkraam zelf betreffen. Mijn these is nu dat filosofische vragen, juist omdat het operationalisaties van intelligibiliteitsproblemen zijn, begrepen moeten worden als open vragen, en dat ze daarom tegelijkertijd zowel deductieve als empirische vragen lijken te zijn. De laatste vraag, betreffende schoonheid, is zo'n open vraag.

In zekere zin vraagt ze echt naar de status van schoonheid in een of ander nog nader te specificeren object-domein. In die zin zou deze vraag als het ware graag beschikken over een denkraam dat de zaak in kwestie op geen enkele manier corrumpeert, een denkraam dat volstrekt transparant is en daarom zuiver instrumenteel gebruikt kan worden, een denkraam dat ons onvoorwaardelijk toegang verschaft tot *het ultieme empirische domein*. In deze zin zouden we dan kunnen denken dat het wenselijk is deze vraag te kunnen begrijpen als een *empirische*, en dus *gesloten* vraag (als we maar de beschikking zouden hebben over een volstrekt transparant denkraam).

Maar in een andere zin stelt een dergelijke open vraag ook echt het gehanteerde denkraam ter discussie. De vraag lijkt er als het ware zelf niet zeker van te zijn of ze een volstrekt transparant denkraam vooronderstelt. In die zin is de vraag juist begrepen als ze in plaats van antwoorden andere vragen oproept: Wat bedoel je met 'schoonheid'? Met 'ding'? Met 'eigenschap'? Is dat wat je met 'schoonheid' bedoelt, ook werkelijk wat 'schoonheid' is? Etc. In deze zin zouden we dan kunnen denken dat het wenselijk is deze vraag te kunnen begrijpen als een *deductieve*, en dus *gesloten* vraag (als we maar de beschikking zouden hebben over een volstrekt transparant denkraam, dan zouden we de antwoorden betreffende de zaak in kwestie kunnen afleiden uit de regels van het denkraam, die we blijkbaar nog niet voldoende helder voor ogen hebben).

Deze uiteenzetting maakt het mogelijk een tweede be-

schrijving te geven van een intelligibiliteitsprobleem, en daarmee een tweede argument voor de these dat filosofische vragen operationalisaties zijn van dergelijke problemen. Een intelligibiliteitsprobleem is een probleem dat present gesteld wordt door open vragen, vragen die zaken betreffen met betrekking waartoe onze intellectuele betrokkenheid in die zaken zelf van wezenlijk belang is. Een manier om dit te verduidelijken is terug te gaan naar het bovengeschetste continuüm van vragen, en iets dieper in te gaan op de kwestie van de manier waarop de positie van een vraag op dit continuüm gerelateerd is aan de mate waarin de intellectuele vermogens van hen die zich over een vraag buigen, ontwikkeld zijn.

Een vraag, zo heb ik gezegd, is een eerste stap op de weg van volstrekt probleem naar volledig antwoord. Deze weg is een intellectuele weg, een weg die het intellect gaat. Daarmee wil ik niet suggereren dat alle problemen intellectuele problemen zijn. Geenszins. Maar een operationalisatie van een probleem *in de gedaante van een vraag* is een eerste stap op een weg die het intellect moet gaan. Het is ook daarom dat de vraag al een eerste stap is. Geconfronteerd, bijvoorbeeld, met het (zeker niet intellectuele) probleem van een stilgevallen motor in een niet verlichte tunnel in een vreemd land⁵, kan men verschillende dingen doen. Men kan impulsief beginnen de auto de tunnel uit te duwen, of weg te rennen van de plek des onheils. Of men kan zich een vraag stellen: 'Wat nu?' Gegeven die vraag zal men de kwestie even aan zijn of haar intellect over moeten laten.⁶

Heeft men deze eerste stap gezet, en zich een vraag gesteld waarop men (nog) geen antwoord heeft, dan impliceert dit dat men zich in een positie bevindt van waaruit het

5. Denk aan die mooie scène in de film *Spoorloos* van George Sluizer.

6. Hiermee wil ik niet voorbij gaan aan Gilbert Ryle's reductie van het intellect. Ik wil hier alleen maar beweren dat men geconfronteerd met een vraag, over intellectuele vaardigheden moet beschikken voor het doen van de volgende zet. Het is alleen bij wijze van spreken dat ik hier spreek over een intellect als een zogenaamd 'orgaan' waaraan iemand haar intellectuele vaardigheden te danken zou hebben.

probleem, waarvan de vraag een operationalisatie is, echt een probleem is. Komt men tot een antwoord, waarmee de tweede stap op dit intellectuele pad gezet wordt, dan heeft men een positie bereikt die op twee manieren uitgelegd kan en moet worden. Enerzijds heeft men een positie bereikt op de intellectuele weg die men met de vraag ingeslagen was. Deze weg heeft men ten einde toe gevolgd, en terugziende kan men het hele parcours zien als niet meer dan een intellectueel parcours, als een vorm van hersengymnastiek, wellicht. Men zou bijvoorbeeld geconcludeerd kunnen hebben dat de benzine op is, dat men een jerrycan bij zich heeft en dat een goed antwoord op de vraag 'Wat nu?' bijvoorbeeld zou kunnen zijn 'Eén van ons kan bij de auto blijven, terwijl de ander met de jerrycan op pad gaat om benzine te halen.' Men heeft nog niets anders gedaan dan een redenering opgesteld, en de positie die men bereikt heeft is de positie aan het eind van de redenering waarin men over de conclusie en dus over het antwoord op de vraag beschikt. Maar anderzijds is dit een positie die *voorbij* deze intellectuele weg gesitueerd moet worden. Men bevindt zich niet meer op dit pad. Dit pad is afgesloten, en daarmee heeft men een positie bereikt van waaruit men inzicht heeft in de mogelijkheid het probleem, als een gevolg waarvan men op dit intellectuele parcours verzeild is geraakt, op te lossen. Vanuit deze positie is het mogelijk de relatieve waarde van de weg die men gegaan is, en van de posities op die weg, juist in te schatten. Men kan, vanuit deze positie, de positie begrijpen die men innam toen men alleen nog maar de vraag had, zonder het antwoord erop. Zoals een goede wiskundedocent de positie van zijn leerlingen kan begrijpen die alleen nog maar de vraag 'Hoeveel is $7 \cdot 5 - \sqrt{81}$?' hebben, en niet het antwoord. Men kan tevens, vanuit deze positie, de positie begrijpen die men feitelijk inneemt, begrepen als de eindpositie op het intellectuele pad. Men kan begrijpen hoe men vanuit de gestelde vraag een weg gegaan is die bij deze positie uitkwam. Zoals de deelnemers aan een politiek debat kunnen begrijpen dat een op een bepaalde wijze geamendeerd voorstel door hen aangenomen is. En tenslotte kan men, in het licht van het oorspronkelijke probleem dat nu oplosbaar is geworden (of gebleken), de intellectuele weg die men ge-

gaan is op zijn waarde schatten. Men kan als het ware dit gehele pad overzien, zoals een wetenschapper retrospectief kan begrijpen dat het oorspronkelijke probleem om deze operationalisatie vroeg, en dat de resulterende theorie daarom correct is.

Deze analyse maakt het mogelijk een en ander te verduidelijken. Het ligt voor de hand te veronderstellen dat er vele *soorten* intellectuele wegen zijn, en dat er heel veel verschillende vragen aan het begin van dezelfde *soort* intellectuele weg staan, omdat ze dezelfde *soort* vraag zijn. Het onderscheid tussen empirische en deductieve vragen is wat dat betreft een heel algemene eerste indeling. Als men een bepaalde weg vaak genoeg afgelegd heeft, zouden de intellectuele vermogens ten aanzien van het soort vragen dat aan het begin van die weg staat, zo ontwikkeld kunnen zijn dat men een nieuwe vraag onmiddellijk herkent als *van deze soort*. Dat te kunnen, impliceert dat men zich permanent in de positie *voorbij deze intellectuele weg* bevindt. Men is vertrouwd geraakt met het gehele parcours. De problemen die tot deze weg leiden, omdat de vragen die operationalisaties van deze problemen zijn aan het begin van deze weg staan, blijken geen intelligibiliteitsproblemen te zijn. Als men zich permanent in een positie *voorbij* een specifieke intellectuele weg kan bevinden, dan zijn de problemen die tot deze weg leiden geen problemen die voortkomen uit de eigen aard van deze positie. De intelligibiliteit van zo'n positie *voorbij* een parcours⁷ roept geen vragen op die aan het begin van datzelfde intellectuele pad staan.

Het is nu mijn suggestie dat intelligibiliteitsproblemen die problemen zijn die schuilgaan achter vragen die voort-

7. Hoewel een dergelijke positie bij uitstek een meta-positie genoemd kan worden, aarzel ik dit woord te gebruiken. Al te vaak wordt bij het woord 'meta-positie' alleen maar gedacht aan een externe 'goddelijke' positie, zonder dat er ook nog maar enige associatie bestaat met de letterlijke betekenis van het Griekse 'meta': 'na' – dus zonder de associatie met een ontwikkelingsproces dat doorgemaakt moet worden voordat men de meta-positie bereikt. Daarom mijn enigszins onhandige gebruik van de term 'voorbij', die geassocieerd met inmiddels gevleugelde termen als *beyond* en *jenseits* beide connotaties ('extern' en 'nadien') in zich draagt.

komen uit de status van de ‘positie-*voorbij*’. Dit is de positie die men bereikt zou hebben als men het intellectuele pad, waarop men zich vanwege deze vragen bevindt, door middel van het geven van antwoorden denkt te kunnen verlaten. Dit wil zeggen dat het intellectuele pad van de filosofie een cirkel vormt: het einde is het begin. Anders gezegd, filosofische vragen zijn vragen die aan het begin staan van een intellectuele weg ten aanzien waarvan wij ons niet kunnen voorstellen hoe zij *afgesloten* zou kunnen worden. Of, nogmaals, de positie die men op de wijsgerige intellectuele weg zou kunnen bereiken als men tot een antwoord gekomen is, is geen positie die *voorbij* deze intellectuele weg gesitueerd moet worden. En dit is zo omdat filosofische vragen vragen zijn naar aanleiding van het bewandelen van een intellectuele weg, vragen over de status van de tweevoudige uitleg van de positie die men aan het eind van de tocht bereikt meent te hebben – zowel inherent aan de weg (i.e. *op de weg*) als *voorbij* de weg. Om het tenslotte te formuleren in termen van open en gesloten vragen: omdat filosofische vragen open vragen zijn, zijn zij tegelijkertijd altijd ook vragen naar de geschiktheid van het denkraam dat, als de routekaart van de te volgen intellectuele weg, met de vraag, als de eerste stap op deze weg, meegegeven is. Daarom kan men filosofische vragen niet op een filosofische wijze beantwoorden. (Men kan ze helemaal niet beantwoorden – waar het op aan komt is te begrijpen hoe wij ze moeten stellen.)

Dit laatste punt behoeft enige uitleg. Ten eerste heb ik niet willen zeggen dat er in de filosofie niet van vooruitgang gesproken kan worden. Vooruitgang is een complexe gelegenheid. Als men een pad bewandelt dat een cirkel vormt, wil dat nog niet zeggen dat men niet vooruitkomt. Dit zou alleen maar zo zijn als de cirkel zo klein is dat er in feite sprake is van een punt. De voortgang op het circulaire pad zelf is natuurlijk ook een kwestie van vooruitgang, en zelfs als men weer op het uitgangspunt terugkomt, hoeft dit nog niet te betekenen dat er geen vooruitgang geboekt is. Een goed voorbeeld zou hier de recente geschiedenis van het ‘mind-body’-probleem kunnen zijn. De toenemende onhoudbaarheid van een functionalistische positie brengt ons

weliswaar weer terug bij het probleem zelf, maar niet in dezelfde toestand als toen we daar kwamen nadat het behaviourisme, of het physicalisme, onhoudbaar waren geworden. Die vorige keer leek het functionalisme immers nog een veelbelovende optie – nu niet meer. Wij zijn wijzer geworden, en dat kan toch niet anders betekenen dan dat wij vooruitgang hebben geboekt.

Dat we overigens weer terug zijn bij het probleem, is een tweede opmerking waard. We zijn weer terug bij het probleem, inderdaad, maar nog afgezien van de kwestie of dit nog wel *hetzelfde* probleem is, beseffen we nu, eens te meer, dat de formulering van het probleem, haar operationalisatie door middel van een vraag, van het grootste belang is. De vraag dient nu in ieder geval zo geherformuleerd te worden, dat er geen sprake meer kan zijn van de vergissing nogmaals de mogelijkheden van het functionalisme te exploreren.⁸ De poging de filosofische vraag naar het mentale op de juiste wijze te stellen is als het ware de poging van een *open* vraag een *gesloten* vraag te maken, zonder daarmee het probleem waarvan de vraag een operationalisatie is, te corrumperen.

Dit leidt tot een derde opmerking. Als men er in slaagt een intelligibiliteitsprobleem te operationaliseren met behulp van een gesloten vraag (hetzij een empirische, hetzij een deductieve), dan houdt dit probleem op een intelligibiliteitsprobleem te zijn. Men stelt dan naar aanleiding van dit probleem geen filosofische vraag meer, maar men weet aannemelijk te maken (of denkt aannemelijk te kunnen maken) dat er in plaats van een dergelijke vraag een andere vraag gesteld moet worden – een vraag die wel beantwoordbaar is, en die, beter dan de filosofische vraag, een operationalisatie van het probleem in kwestie is. Het antwoord dat men dan krijgt is geen filosofisch antwoord meer. Zo bedoelde ik de opmerking dat men filosofische

8. Zie voor dergelijke herformuleringen bijvoorbeeld Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), pp. 17-127, Nagels 'What is it like to be a bat?' herdrukt in *Mortal Questions* (Cambridge, 1979), en Patricia Churchlands *Neurophilosophy* (MIT, 1986), hoofdstuk 9.

vragen niet op een filosofische wijze beantwoorden kan.⁹

De pointe van deze opmerkingen is dat men zich ten aanzien van intelligibiliteitsproblemen een dialectiek kan voorstellen, waarbij er sprake is van open vragen die door bepaalde interpretaties gesloten vragen worden, die vervolgens beantwoord worden, waarna de verkregen antwoorden weer open vragen oproepen die opnieuw verwijzen naar het intelligibiliteitsprobleem. Dat een dergelijke dialectiek (1) kenmerkend is voor onze omgang met intelligibiliteitsproblemen, en dus (2) kenmerkend is voor de intellectuele weg waarop wij aan de hand van filosofische vragen terecht komen, en dat we daarom kunnen zeggen (3) dat intelligibiliteitsproblemen problemen zijn die ontstaan doordat er zaken (lijken te) zijn die uit hun aard de intellectuele opheldering waar ze om (lijken te) vragen, onmogelijk (lijken te) maken – dat is wat ik in de volgende paragraaf aan de hand van een laatste onderscheid tussen soorten vragen duidelijk zal maken.

3. Betekenis en gerechtvaardigheid

Uit de vorige paragraaf hebben we de volgende voorstelling van zaken overgehouden. Een filosofische vraag is een operationalisatie van een intelligibiliteitsprobleem. Ze staat als een open vraag aan het *begin* van een intellectueel pad. Kenmerkend voor dit pad is dat wij ons geen voorstelling kunnen maken van de positie die men zou innemen als men dit gehele pad doorlopen, en daarmee afgesloten, heeft. Dit komt doordat een intelligibiliteitsprobleem een probleem is aangaande een zaak met betrekking waartoe onze intellectuele betrokkenheid in die zaak zelf van wezenlijk belang is. De open vraag waarmee men begint is namelijk tevens een vraag naar de geschiktheid van het denkraam dat door de vraag zelf voorondersteld wordt. Ieder mogelijk ant-

9. Carnaps programma was een programma dat precies op deze manier een eind aan de filosofie zou maken. Maar zie de analyse van dit programma door Barry Stroud in zijn *The Significance of Philosophical Skepticism* (Oxford, 1984)

woord leidt onmiddellijk weer terug naar de vraag waarmee men begon. Men kan dan ook even goed beweren dat een filosofische vraag als een open vraag aan het *eind* van een intellectueel pad staat. Vandaar de metafoor van het circulaire pad.

De idee van een dialectiek waarbij er sprake is van een afwisseling van *open* en *gesloten* vragen, die ik aan het eind van de vorige paragraaf introduceerde, kan ons helpen deze metafoor beter te verstaan. Daarbij kan het vanuit didactisch oogpunt verhelderend zijn een filosofische vraag een *tweede-orde* vraag te noemen. Dat is een vraag naar aanleiding van een antwoord dat gegeven werd op een *eerste orde* vraag. Opdat er een antwoord op een dergelijke vraag gegeven kan worden, moet de eerste-orde vraag begrepen worden als een gesloten vraag. We zien (voorlopig) af van de (on)geschiktheid van het denkraam dat door de vraag voorondersteld wordt. We hanteren dit denkraam eenvoudig.

Geconfronteerd, bijvoorbeeld, met een lijk, een bebloed mes en een verwarde man die snikkend mompelt dat dit niet de bedoeling was, zullen we ons afvragen of het hier om doodslag met of zonder voorbedachten rade gaat, of om een handeling uit noodweer, etc. Maar we zullen ons niet afvragen wat er eigenlijk bedoeld wordt met 'voorbedachten rade', of met 'noodweer'. De *betekenis* van de gehanteerde termen staat niet ter discussie; hun éénduidige zinvolheid wordt voorondersteld. En waar we naar vragen is naar de *gerechtvaardigdheid* van het van toepassing achten van één van deze termen op dat wat feitelijk gebeurde.

Het kan ook andersom. Geconfronteerd, bijvoorbeeld, met een politieagent die ons, rijdend op de snelweg, gebaart te stoppen, zullen we ons afvragen of we soms te hard reden, of dat er sprake is van een ongeluk, of van een alcoholcontrole. Maar we zullen ons niet afvragen of die agent wel het recht heeft ons te laten stoppen. De *gerechtvaardigdheid* van de gebaren staat niet ter discussie; hun gepastheid in de situatie wordt voorondersteld. Het enige waar we naar vragen in deze situatie is naar de *betekenis* van die gebaren.

Ik wil nu de volgende suggestie doen. Filosofische vragen zijn als open vragen altijd in één keer vragen naar zo-

wel de *betekenis* als de *gerechtvaardigheid* van het denkraam dat wij met betrekking tot een zaak (blijken te) (moeten) hanteren.¹⁰ Dit soort open vragen staat zowel aan het begin als aan het eind van hetzelfde intellectuele pad. De eerste stap voorbij een dergelijke open vraag is de stap die daarin bestaat dat men de vraag zodanig herformuleert dat hetzij de *betekenis* hetzij de *gerechtvaardigheid* van het gehanteerde denkraam niet meer ter discussie lijkt te staan. Van de open vraag wordt een gesloten vraag gemaakt. Daardoor is vooruitgang mogelijk. Een antwoord ligt in het verschiet. Maar het is niet een antwoord op de open vraag. In het geval van het lijk en het bebloede mes wordt er geen antwoord gegeven op de vraag naar de zinvolheid van de wijze waarop wij handelingen klassificeren. Dat zal echter wel het punt zijn van de filosofische vraag die als tweede-orde vraag op kan duiken na het gerechtelijk sluiten van het dossier: 'Maar was het wel moord?'¹¹ Dit is natuurlijk niet meer dezelfde vraag als de eerste-orde vraag die in vrijwel dezelfde bewoordingen in eerste instantie gesteld had kunnen zijn. De tweede-orde vraag is een open vraag, een vraag die zowel de betekenis als de gerechtvaardigheid van het gehanteerde denkraam betreft. Gegeven het feit dat wij stilzwijgend de strafrechtelijke betekenis van 'moord' geaccepteerd hebben, en als een gevolg daarvan in deze situatie moeten concluderen dat het om moord gaat, doemt deze open vraag op, en haar punt is eigenlijk simpel: Begrijpen we dit soort situaties wel goed genoeg als de term 'moord' hier gerechtvaardigd is en deze betekenis heeft?

In het geval van het stopgebaar kan hetzelfde gebeuren. Hier wordt er geen antwoord gegeven op de vraag naar de gerechtvaardigheid van zulk soort 'politie' acties. Dat zal echter wel weer het punt zijn van de filosofische vraag die als tweede-orde vraag kan opduiken nadat bijvoorbeeld gebleken is dat het om een jaarlijkse oefening van politie

10. Zie voor een soortgelijke karakterisering van filosofische vragen bijvoorbeeld Jay Rosenberg, *The Practice of Philosophy*, (Prentice-Hall, 1977), pp. 4-12.

11. In *But is it art?* (Oxford, 1984) stelt Benjamin Tilghman zich precies op deze wijze een filosofische vraag.

en brandweer ging: 'Moet een oefening niet *als oefening* herkenbaar zijn?'¹² Dit is een open vraag – een vraag die zowel de gerechtvaardigdheid als de betekenis van het door het gebaar vooronderstelde denkraam betreft. Gegeven het feit dat wij stilzwijgend geaccepteerd hebben dat politieagenten uit naam van hun functie per definitie gerechtvaardigd zijn het verkeer door middel van dergelijke stopgebaren tot stilstand te brengen, doemt deze vraag op, en ook haar punt is simpel: Begrijpen we dit soort situaties wel goed genoeg als dit gebaar deze betekenis heeft én hier gerechtvaardigd is?

De open vraag die gesteld kan worden naar aanleiding van een antwoord op een gesloten vraag, is de vraag naar dát aspect van onze intellectuele betrokkenheid in de zaak in kwestie dat niet ter discussie heeft gestaan in de gesloten vraag. Daarom kan de open vraag een tweede-orde vraag genoemd worden, en kan er gedacht worden dat ze eerst aan het eind van een intellectueel pad opdoemt. Als open vraag staat ze natuurlijk zelf ook altijd weer aan het begin van een intellectueel pad, en voor zover het op dit pad gaat om zaken die uit hun aard de intellectuele opheldering waar ze om (lijken te) vragen, onmogelijk (lijken te) maken, kan ze geacht worden aan begin en eind van één-enhetzelfde pad te staan. De dialectiek van open en gesloten vragen vindt dan haar motor in het beurtelings buiten schot blijven van de vraag naar hetzij de betekenis hetzij de gerechtvaardigdheid van het gehanteerde denkraam.

4. Conclusie

Bovenstaande analyse heeft opgeleverd dat filosofische vragen op drie verschillende manieren te typeren zijn. Filosofische vragen zijn:

12. Maimon's kritiek op Kants transcendentale deductie (maar mag je het uitgangspunt dan wel 'Erfahrung' noemen als je daarmee 'empirische Erkenntnis' bedoelt?) stelt precies op deze wijze een filosofische vraag. Zie mijn *The Antinomy of Thought*, pp. 153-162.

- (1) geen empirische en geen deductieve vragen, hoewel het erop kan lijken dat ze beide ineen zijn;
- (2) open vragen;
- (3) vragen naar zowel de betekenis als de gerechtvaardigdheid van het gehanteerde denkraam.

Uit de analyse is ook gebleken dat de samenhang tussen deze drie karakteriseringingen groot is: ze vloeien alle drie onmiddellijk voort uit het feit dat filosofische vragen operationalisaties van intelligibiliteitsproblemen zijn.

Met deze conclusie ben ik gekomen aan het eind van de beloofde ideaal-typische definitie van filosofie. Ze is, toegegeven, nogal abstract. Ze is ook niet een beschrijving van *een* filosofie; eerder de beschrijving van een criterium met behulp waarvan men, *a posteriori*, kan vaststellen of een bepaalde intellectuele inspanning *filosofisch* genoemd kan worden. Of wij tot dergelijke inspanningen in staat zijn is een andere zaak. Daarover handelt het volgende hoofdstuk.

Of deze definitie ten aanzien van haar betekenis of haar gerechtvaardigdheid nog ter discussie gesteld moet worden, is overigens aan u, waarde lezer.

HOOFDSTUK 2

Tussen het eerste en het laatste woord

1. Inleiding

Eerstejaars studenten in de filosofie zijn niet onmiddellijk geneigd de stelling te accepteren dat de visie van een filosoof *bestaat in* de teksten die zij geschreven heeft. Zij zijn er namelijk gewoonlijk van overtuigd dat zij wel degelijk een visie hebben, ook al hebben zij nog niet de kans gehad een eigen filosofische tekst te publiceren. Het is echter juist met betrekking tot de eigen visie van eerstejaars studenten dat ik hier zal betogen dat zij alleen maar in geschreven teksten kan bestaan, terwijl ik daarentegen met betrekking tot de visie van filosofen die al wel gepubliceerd hebben, zal betogen dat hun mening juist niet in de geschreven teksten zelf bestaat. Ik wil het, met andere woorden, over het schrijven en lezen van filosofische teksten hebben, en over de dialectische verhouding die er tussen een tekst en een visie bestaat. De pointe van mijn betoog zal daarom tweeledig zijn: enerzijds heb ik didactische pretenties, anderzijds (maar natuurlijk wel onmiddellijk daarmee verbonden) probeer ik een bijdrage te leveren aan het debat over het zelfbeeld van de filosofie.

Voor de opbouw van mijn betoog maak ik intensief gebruik van een viertal door Paul Ricoeur onderkende aspecten van het verschil tussen tekst en gesproken woord.¹ Kenmerkend voor een tekst is, aldus Ricoeur, dat hij een viervoudige autonomie heeft. Om te beginnen is een tekst op een belangrijke manier onafhankelijk van zijn *auteur*.

1. Zie onder andere Paul Ricoeur, 'The model of the text: meaningful action considered as a text', in *Hermeneutics and The Human Sciences* (Cambridge, 1981), pp. 197-203.

Hij bezit ten opzichte van zijn schepper een zelfstandige status die niet aan het gesproken woord toekomt. Het gesproken woord kan niet bestaan zonder de constant schepende, het woord volkomen doordringende activiteit van de spreekster, terwijl het voor een tekst, vanaf het moment dat hij als tekst een tekst is, juist wezenlijk is dat hij een zelfstandig bestaan heeft. Kenmerkend voor een tekst is dat de activiteit van de auteur op geen enkele manier meer relevant is voor zijn bestaan. Zodra de laatste punt aan het papier toevertrouwd is, bestaat de tekst gewoon op zichzelf. Daar kan de auteur niets meer aan doen. Natuurlijk kan zij zich in een volgende tekst tegen hem keren, of zij kan hem herzien, publicatie ervan verbieden, of hem zelfs vernietigen, maar juist deze laatste optie bevestigt de zelfstandige status van de tekst.

Op de tweede plaats is een tekst, aldus Ricoeur, schijnbaar autonoom ten opzichte van zijn *lezers*. Ook als de tekst aan een welbepaald persoon gericht is, of als hij in de gedaante van een brief daar zelf melding van maakt, zelfs als hij in een code geschreven is die slechts door één lezer beheerst wordt, dan nog is geen tekst alleen dan zichzelf als hij gelezen wordt door die welbepaalde lezer. Eigenlijk behoort de lezer er voor de tekst namelijk helemaal niet toe te doen. Dit in tegenstelling tot de gesprekspartner die onontbeerlijk is voor het gesproken woord, dat alleen dan zichzelf is als het goed verstaan wordt. Het gekriebel van een driejarig kind is geen tekst, ook al doet het alsof het de krassen leest. Het is geen tekst die gelezen wordt, al was het maar omdat het kind de strekking van de mededeling niet daadwerkelijk ontleent aan de potloodstrepen op het papier. En dat is nu juist wel het geval bij een tekst, zodra, door wie dan ook, de code van de tekst gebroken wordt en de tekst dus gelezen kan worden. Zo niet bij het gesproken woord, dat geen betekenis heeft, tenzij de gesprekspartners er in slagen het woord in het gesprek te doen functioneren.

Een tekst is volgens Ricoeur nog op twee andere manieren ogenschijnlijk principieel autonoom, steeds weer in tegenstelling tot het gesproken woord. Dit zijn enerzijds de *context* waarbinnen een tekst kan functioneren en ander-

zijds het *onderwerp* waarover de tekst gaat. Het eerste heeft te maken met het feit dat wij niet in staat zijn om alles (in één keer) te zeggen of te schrijven. Ieder spreken of schrijven moet aansluiten bij wat al bekend is, bij wat al gezegd of geschreven is. Wat dat betreft is het spreekwoord veelzeggend: een goed verstaander heeft maar een half woord nodig. Een half *gesproken* woord, want een goed *verstaander* heeft het voordeel gesprekspartner te zijn, dat wil zeggen, bevindt zich in dezelfde context als de spreker. Daardoor deelt zij, zonder dat dit met zoveel woorden duidelijk gemaakt hoeft te worden, met de spreker veel van wat als bekend door deze laatste voorondersteld wordt. Dit is anders in het geval van een tekst. Ook hierin kan niet alles geschreven en niet alles gelezen worden, wat erop neerkomt dat bij zowel het schrijven als het lezen van de tekst een context voorondersteld moet worden. En juist in het feit dat die context niet onmiddellijk met een gegeven tekst meegegeven is, bestaat de ogenschijnlijke autonomie van een tekst ten opzichte van de context waarin hij kan functioneren.

Tenslotte rest nog de zelfstandigheid ten opzichte van het onderwerp waarover een tekst gaat. Dit is een complexe aangelegenheid. Leggen we de nadruk op het verschil tussen het geschreven en het gesproken woord, dan is de idee vooral dat het gesproken woord zelf ook daadwerkelijk een handeling is in de context waarin het gesprek zich voltrekt, en derhalve ook als een ingreep in datgene waarover het gaat onmiddellijk betrokken is op het onderwerp van spreken. In het geval van een tekst is de afstand tussen woord en ding veel groter, want de refererende functie van de tekst, waardoor hij betrokken is op zijn onderwerp, wordt gedragen door symbolen die niet onmiddellijk het onderwerp betreffen, maar het slechts indirect, bemiddeld representeren. De geïmpliceerde keerzijde van deze constatering zal in het verloop van dit hoofdstuk nog een grote rol spelen: ook het in de tekst behandelde onderwerp moet ten opzichte van die tekst zelf een zekere mate van zelfstandigheid bezitten – het kan niet alleen *in* de tekst bestaan.

2. *Het schrijven van een tekst*

In deze paragraaf zal ik laten zien dat er voor iemand (een eerstejaars student in de filosofie) die de kans geboden wordt (of de opdracht gekregen heeft) een *paper* te schrijven waarin haar visie uiteengezet wordt, heel wat te leren valt van de door Ricoeur beschreven aspecten van het geschreven woord. *Leitmotiv* daarbij is het besef dat geen enkele tekst vanzelfsprekend in staat is zijn autonomie verantwoord gestalte te geven. Daarom behoort het tot de taak van een goede auteur iedere tekst voor te bereiden op zijn onontkoombare autonomie, door de tekst te voorzien van het instrumentarium dat nodig is voor zijn viervoudige zelfstandigheid.

Op de eerste plaats betekent dit dat de auteur *haar relatie* tot de tekst die ze zal schrijven voor de tekst zelf overbodig moet maken. Dat wil zeggen dat iedereen die de tekst onder ogen zal komen, uit de tekst zelf zal moeten kunnen afleiden dat de identiteit van de auteur absoluut niet relevant is voor wat er geschreven staat. Grofweg, staan de auteur hier twee technieken ter beschikking. Het is, enerzijds, denkbaar dat *wat* zij met betrekking tot haar onderwerp te zeggen heeft, op geen enkele manier iets te maken heeft met *wie* zij is. Wil dit het geval zijn, dan moet aan twee niet gemakkelijke voorwaarden voldaan worden. Deze zijn: (1) de taal waarin de auteur schrijft moet een ideale taal zijn; een taal die niet aan een taalgemeenschap gebonden is, maar iedere mogelijke taalgemeenschap als volstrekt neutraal instrumentarium ter beschikking moet kunnen staan; en (2) de mededeling die de auteur met betrekking tot haar onderwerp doet, moet op geen enkele manier iets over de auteur zelf zeggen, maar moet uitsluitend een uiteenzetting van het onderwerp zijn, waarbij het onderwerp als het ware slechts zuiver instrumenteel van de auteur gebruik maakt om zichzelf uit te leggen. Omdat het schrijven van een tekst die voldoet aan deze voorwaarden niet werkelijk een *handeling* van de auteur genoemd kan worden, zal ik deze mogelijkheid hier verder buiten beschouwing laten. Ik noem haar slechts omdat ze als limietbegrip bijgedragen heeft aan een opvatting van filosofie als de poging om als mens God

te willen zijn: ineens het eerste en het laatste woord te willen schrijven.

De andere techniek die de auteur ter beschikking staat, is de mogelijkheid om die aspecten van zichzelf die relevant zijn voor het feit dat zij de auteur van de tekst is, tot onderdeel van de tekst te maken. Dit is als het ware een beweging in de tegenovergestelde richting. In plaats van helemaal afwezig proberen te zijn, kan de auteur ook proberen *helemaal aanwezig* te zijn in haar tekst. Dit kan ze doen door de tekst van een duidelijke *doelstelling* te voorzien, een doelstelling die zo geformuleerd moet worden dat willekeurig welke lezer uit de tekst kan opmaken wat de auteur ermee beoogd heeft. De idee hierbij is dat de feitelijke afhankelijkheid die een tekst van zijn auteur heeft, alleen maar de kwestie van de bestaansreden van een tekst betreft. De auteur is als het ware de enige die antwoord kan geven op de vraag naar het waarom van het bestaan van de tekst. Dit antwoord is niets anders dan een formulering van wat de auteur met haar tekst probeert te bewerkstelligen, en als de auteur er in slaagt in de tekst zelf precies duidelijk te maken waarom deze tekst in deze omstandigheden geschreven moest worden, heeft zij de tekst zelf de middelen gegeven om zijn eigen bestaansrecht te verdedigen. Wat dit aspect betreft kan de tekst het voortaan zonder zijn schepper doen, omdat de doelstelling van de tekst door hem zelf geëxpliciteerd wordt. Daarom bevat de inleiding van goede filosofische teksten zulk soort frasen als 'In wat volgt zal ik betogen dat...' of 'De claim die in dit artikel verdedigd zal worden, is...'

Op de tweede plaats zal de auteur de tekst moeten uitrusten met de middelen die nodig zijn om zich *ten opzichte van zijn lezers* autonoom te kunnen opstellen. De betekenis van de tekst moet met andere woorden niet afhankelijk zijn van wie de tekst leest. Ook dit kan in principe weer op twee manieren, maar feitelijk slechts op één manier, geschieden. Wat de auteur zou kunnen pretenderen is dat de betekenis van de tekst volstrekt door de tekst gedragen kan worden, omdat de gehanteerde taal volkomen transparant is en de gepresenteerde visie niets anders dan een zelfontvouwing van het onderwerp. Dit zou impliceren

dat de tekst niet verkeerd begrepen kan worden, en dat de lezer alleen maar getuigt van haar eigen onbegrip als ze redenen meent te hebben de tekst niet te kunnen volgen. Een auteur met zulke pretenties moet maar hopen dat alleen God haar teksten zal lezen.

Het is daarentegen wel mogelijk dat de auteur probeert de lezers onderdeel van haar tekst te maken. Dit kan ze doen door deze lezers expliciet aan te spreken, dat wil zeggen in de tekst duidelijk te maken wie wel en wie niet tot de *doelgroep* behoren. Dit hoeft natuurlijk niet te betekenen dat de tekst een letterlijke aanhef bevat, alsof het een brief zou zijn. De huidige geïnstitutionaliseerde uitgeverwereld kan de auteur hierbij een goede dienst bewijzen. De doelgroep van de meeste tijdschriften en van de meeste fondsen is herkenbaar genoeg geïdentificeerd en dit lost grotendeels het probleem op van hoeveel van welke soort informatie de auteur bij de lezers mag vooronderstellen, en daarmee het probleem van de mate waarin ze welk jargon kan hanteren. De tekst moet met andere woorden duidelijk maken welk soort achtergrondinformatie de lezer moet bezitten en moet gebruiken om de tekst adequaat te kunnen begrijpen. Zolang de bronvermelding een wezenlijk onderdeel uitmaakt van een tekst, kan een auteur er in volstaan te zorgen dat haar tekst in het juiste tijdschrift of door de juiste uitgever gepubliceerd wordt. Natuurlijk is het voor de eerstejaars student nodig om de doelgroep op een andere manier te specificeren. Maar het punt is hier ook niet zozeer *hoe* de auteur er voor zorgt dat de tekst de juiste lezers selecteert, maar *dat* ze er voor zorgt dat de tekst daar zelf toe in staat is.

De derde soort van autonomie die een tekst moet waarmaken is die ten opzichte van de context. En de strekking van mijn aanbevelingen voor de succesvolle auteur zal inmiddels bekend zijn: de auteur moet ervoor zorgen dat de context van de tekst onderdeel wordt van de tekst zelf. Dit lijkt een onmogelijke aanbeveling. De context is toch juist datgene *waarin* de tekst geplaatst moet worden, en dus per definitie iets dat buiten de tekst moet blijven. Net als bij de eerste twee punten gaat het hier echter ook om de juiste wijze waarop de context in de tekst zelf *gerepresenteerd*

kan worden. Want natuurlijk kunnen ook de auteur en de lezer als zodanig niet letterlijk een onderdeel van de tekst zijn.

Ik zou willen beweren dat een context door een uiteenzetting van de door de tekst gehanteerde *strategie* gerepresenteerd kan worden. Dat wil zeggen, als de auteur in de tekst duidelijk maakt welke strategie zij volgt, welk probleem zij aan de orde stelt, welke doelstelling zij tracht te bereiken en hoe, namelijk door welke alternatieve visies te bespreken en te weerleggen, dan zal de tekst zelf duidelijk maken in welke context hij begrepen moet worden. De tekst geeft de gehele context natuurlijk niet zelf, maar door te expliciteren welk probleem aan de orde is, welke doelstelling nagestreefd wordt en welke alternatieven daarbij opzich worden gezet, maakt de tekst duidelijk welke context de lezer nodig heeft om de tekst correct te kunnen interpreteren. In concreto zal dit vaak betekenen dat een goede tekst voor een aanzienlijk deel over andere teksten gaat, dat de tekst zich rekenschap geeft van het feit dat zijn onderwerp ook het onderwerp is van andere teksten, en dat de tekst duidelijk maakt hoe hij tussen deze andere teksten (dus in welke context) geplaatst moet worden, met welke teksten hij het op welke wijze eens is en met welke teksten niet, en waarom dan niet. Dit betekent natuurlijk geenszins, zoals nogal wat Nederlandse filosofen lijken te denken, dat een auteur van haar tekst vooral een samenvatting van een verzameling andere teksten moet proberen te maken. Dat maakt van een tekst alleen maar een context, en hoe zorgvuldiger dit gebeurt, hoe duidelijker de leegte op het podium zich aftekent. Wie niets te melden heeft, kan dan ook maar beter zijn mond houden. Of, om dit anders te zeggen, de autonomie van een filosofische tekst begint bij de auteur die haar visie in de tekst gestalte tracht te geven door het formuleren van een doelstelling. Het is omwille van deze doelstelling dat de tekst een bepaalde strategie volgt en daarbij melding maakt van belerende teksten. Deze laatste bewijzen de nieuwe tekst een dienst, niet andersom.

Tenslotte moet een tekst nog op een vierde manier zijn autonomie waarmaken en wel ten opzichte van zijn onderwerp. De strekking van mijn aanbevelingen aan de suc-

cesvolle auteur is andermaal dezelfde: zij moet ervoor zorgen dat het onderwerp een onderdeel wordt van de tekst zelf. Dit is een opmerking die de nodige precisie behoeft. Want het is natuurlijk op een bepaalde manier heel gemakkelijk om in een tekst een onderwerp te introduceren dat werkelijk niets meer is dan een onderdeel van de tekst. Dit gebeurt in literaire teksten voortdurend. Het is niet mogelijk om bijvoorbeeld over Eline Vere te spreken zonder het te hebben over een welbepaalde tekst van Louis Couperus, net zomin als het mogelijk is te spreken over Max Havelaar zonder het te hebben over een boek van Multatuli. Filosofische teksten hebben echter grotere pretenties: zij willen iets zeggen dat letterlijk relevant is voor een bepaald onderwerp dat werkelijk als zodanig buiten de tekst bestaat. Dit wil overigens niet zeggen dat filosofische teksten empirische pretenties hebben. Een filosofische tekst is niet een beschrijvende, wetenschappelijke of journalistieke tekst. Een filosofische tekst zal niet gaan over de kleren die Caesar droeg toen hij de Rubicon overstak, over de radioactiviteit van plutonium, of de complexe verhouding tussen Jean-Paul Sartre en Simone de Beauvoir. Het onderwerp van een filosofische tekst is met andere woorden niet een meer of minder eenvoudig in de empirie aanwijsbare zaak. Het onderwerp van een filosofische tekst is een *probleem*, en het is dan ook de helder geformuleerde *probleemstelling* die een tekst zijn autonomie ten opzichte van zijn onderwerp kan bezorgen.

Nu is natuurlijk niet ieder probleem een filosofisch probleem, en dus niet iedere probleemstelling een filosofische. Filosofische problemen zijn, wat ik zou willen noemen, *intelligibiliteitsproblemen*. Het zijn problemen die ontstaan doordat er zaken (lijken te) zijn die uit hun aard de intellectuele opheldering waar ze om (lijken te) vragen, onmogelijk (lijken te) maken. Het is hierom dat filosofische problemen zo vaak ook zelf-reflexief (lijken te) zijn: het essentiële aspect van een filosofisch probleem is hoe ze correct *geformuleerd* moet worden. En het is precies dit aspect dat mij ertoe dwingt in dit hoofdstuk te verdedigen dat (1) een filosofische visie slechts in een tekst kan bestaan en (2) dat geen enkele filosofische tekst een visie bevat. Laat ik dit toelichten.

Allereerst moet duidelijk zijn dat beide claims verschillende zaken betreffen. De eerste claim zegt iets over *filosofische visies*, namelijk dat ze alleen maar in teksten kunnen bestaan. De tweede claim zegt iets over *filosofische teksten*, namelijk dat je daarin nooit een visie aantreft. In combinatie, zo zal ik in de laatste paragrafen van dit hoofdstuk concluderen, zeggen de claims iets over het *schrijven en lezen* van filosofische teksten, namelijk dat het succesvol lezen van een filosofische tekst het falen van het schrijven ervan impliceert, en omgekeerd.

Als het onderwerp van filosofische teksten een probleem is, dat wil zeggen een *intelligibiliteitsprobleem*, dan zal een filosofische visie een visie op een dergelijk probleem zijn. Gegeven echter de eigen aard van een intelligibiliteitsprobleem, gegeven het feit dat de vraag hoe ze correct geformuleerd moet worden tot de essentie van een dergelijk probleem behoort, zal een filosofische visie altijd ook een correcte formulering van het betreffende probleem behelzen. Die correcte formulering zelf zal echter *opgeschreven* moeten worden, om te kunnen zijn wat degene die de visie heeft, pretendeert dat ze is, namelijk de *correcte formulering*. En dit is zo, precies vanwege de autonome status van een tekst. Want als de correcte formulering van een bepaald filosofisch probleem niet opgeschreven wordt, maar alleen gedacht of besproken wordt, dan is het voor deze formulering niet nodig dat ze onafhankelijk is van spreker, aangesprokene, context en onderwerp. Maar als een bepaalde formulering op deze vier punten afhankelijk kan zijn van het gesprek waarin ze functioneert, dan kan niet beoordeeld worden of ze *correct* is.² Om deze correctheid te kunnen vaststellen is het noodzakelijk dat de formulering autonoom is, in de hierboven beschreven zin van het woord. Met dit argument wil ik de stelling verdedigen dat iedere filosofische visie, voor zover ze een correcte formulering

2. Men zou kunnen denken van wel, als men goede gronden zou hebben om te verdedigen dat het betreffende probleem essentieel thuishoort in het gesprek waarin ze functioneert. In hoofdstuk 7 zal ik echter betogen dat er geen filosofische problemen zijn die essentieel thuishoren in bepaalde gesprekken.

van een intelligibiliteitsprobleem betreft, in een filosofische tekst neergeschreven zal moeten worden. Slechts in een filosofische tekst kan een visie op een intelligibiliteitsprobleem bestaan. Eerstejaars studenten in de filosofie zullen daarom niet anders kunnen dan accepteren dat zij überhaupt geen visie hebben zolang als zij nog geen filosofische tekst geschreven hebben.

Dit impliceert natuurlijk niet dat het intelligibiliteitsprobleem zelf ook alleen maar in een filosofische tekst kan bestaan. Geen enkel probleem valt samen met haar formulering, zelfs een intelligibiliteitsprobleem niet, ook al kan zij slechts geïdentificeerd worden door middel van haar formulering. En hoe ingewikkeld de realisme-problematiek ook mag zijn, uiteindelijk geldt voor problemen hetzelfde als voor brood: zoals het onmogelijk is je honger te stillen met de *beschrijving* van een brood, zo is het helemaal niet nodig om met de *beschrijving* van een probleem in je maag te zitten als je met het probleem zelf in je maag zit.

Dit is uiteraard nog geen argument. Dat argument kan ik pas geven als ik uiteengezet heb wat de door Ricoeur beschreven aspecten van het geschreven woord voor het lezen van een tekst betekenen.

3. Het lezen van een tekst

In deze paragraaf zal ik de lezer van een tekst enkele raadgevingen geven ter ondersteuning van haar werk. Want het lezen van een tekst is een heel werk. Dit is met name het geval indien de auteur van de tekst zich rekenschap heeft gegeven van de bovenstaande adviezen, en dus een tekst afgeleverd heeft die in verregaande mate autonoom is. *Leitmotiv* voor de lezer is daarbij de ogenschijnlijk triviale constatering dat de tekst er blijkbaar niet werkelijk in geslaagd is volkomen autonoom te zijn. Zou hij immers volkomen autonoom zijn, dan zou hij intrinsiek betekenisvol zijn, en zou het niet nodig (en niet mogelijk) zijn hem te interpreteren. Een tekst die intrinsiek betekenisvol is, heeft geen *lezer* meer nodig. Een dergelijke tekst zou niet anders dan een openbaring kunnen zijn; hij zou als het licht van de

Heilige Geest onmiddellijk in zijn lezers neerdalen. Zulke teksten bestaan niet, of, nauwkeuriger gezegd, zulke teksten zouden geen *teksten* zijn, want kenmerkend aan een tekst is dat hij gelezen moet worden, zoals hij ook geschreven moest worden. Maar dit betekent dat de lezer een rol speelt in het maken van de tekst tot wat hij is. En dit zal een *destructieve* rol zijn, als het de lezer tenminste om een visie op de problematiek te doen is, en niet slechts om een begrip van de tekst of zijn auteur.

Mijn adviezen aan de lezer zijn evenals mijn adviezen aan de auteur gebaseerd op de viervoudige autonomie die teksten volgens Ricoeur behoren te bezitten. Maar met het oog op het ontwikkelen van een plausibele visie op de problematiek doet de lezer er goed aan, zo zal ik betogen, zich in te spannen juist het falen van de autonomie van de tekst aan te tonen. Want als de tekst tekort schiet, als de lezer kan laten zien dat de tekst gedragen moet worden door de inzet van een welbepaalde auteur en een specifieke lezerskring, en dat er door context en onderwerp bijgedragen moet worden aan de betekenis van de tekst, dan blijkt het inzicht van de lezer in de problematiek verder te reiken dan de visie die door de tekst gepresenteerd wordt. En dan heeft de lezer, juist door het falen van de tekst, succes geboekt.

Een eerste aanval op de autonomie van de tekst betreft de rol van de auteur. De auteur heeft met de tekst een bedoeling gehad (zij heeft zichzelf, als het goed is, overbodig gemaakt door het formuleren van een doelstelling). Daarom zal het voor de lezer goed zijn zich af te vragen waarvoor de auteur *bang* is. Wat, om het zo te zeggen, probeert de auteur te voorkomen? Wat vreest zij dat zal gebeuren als haar tekst niet doet wat ze wil dat hij doet? De idee achter deze vraag is dat het motief van de auteur om juist deze tekst te schrijven niet anders kan zijn dan dat zij ervan overtuigd moet zijn dat de problematiek van de tekst, als ze door de auteur aan zichzelf overgelaten zou worden, een andere wending zou nemen dan de auteur vindt dat bewerkstelligd moet worden. Zou dit niet het geval zijn, dan zou de auteur er niet in slagen om de doelstelling van haar tekst te laten functioneren als de goede reden voor het bestaan van deze tekst, voor de daad die zij gesteld heeft door

een visie te presenteren en daarmee een bijdrage te leveren aan een filosofisch debat. Door het schrijven van haar tekst heeft zij met betrekking tot de problematiek in kwestie een toestand gerealiseerd die er niet was geweest als zij haar tekst niet geschreven zou hebben. Natuurlijk weet de lezer niet welke de actuele stand van zaken zou zijn als deze tekst er niet was geweest. Maar ze kan wel proberen door de doelstelling van de tekst heen te kijken en een blik te werpen op de verborgen agenda van de auteur, door zich af te vragen door welke angst de auteur gedreven wordt. Zo kan de lezer de autonomie van de tekst ten opzichte van zijn auteur aantasten, en zicht krijgen op eventuele alternatieven die de auteur zelf voor mogelijk, maar onwenselijk acht. Op deze manier kan de lezer zelf, opnieuw en beter dan de auteur dat kon, de in de tekst gepresenteerde visie op de problematiek onafhankelijk maken van zijn auteur.

Een tweede aanval op de autonomie van de tekst betreft de rol van de lezer zelf. Gezien de schrijfvaardigheid van de auteur heeft zij in de tekst voldoende aanwijzingen gegeven voor de identificatie van haar doelgroep. Maar de lezer kan zich afvragen of zij tot deze doelgroep behoort, of de auteur er in is geslaagd de lezer doeltreffend te karakteriseren. Zij kan zich afvragen wat de auteur van haar verwacht, hoe de auteur wil dat zij zich als lezer opstelt, wie de auteur denkt dat haar lezers zijn. Andermaal is dit een aanpak die het de lezer mogelijk maakt de autonomie van de tekst aan te tasten, waardoor het mogelijk wordt de in de tekst gepresenteerde visie aan te scherpen en los te maken van de tekst zelf. Want door te zoeken naar de kenmerken die door de tekst klaarblijkelijk aan de lezer toegeschreven worden, kan de lezer op het spoor komen van de vooronderstellingen die niet ter discussie worden gesteld in de taalgemeenschap waarvan de auteur meent samen met de lezer deel uit te maken. Uiteraard is het niet beslist noodzakelijk voor de lezer om deze vooronderstellingen vervolgens wel ter discussie te gaan stellen, maar door zich rekenschap te geven van deze vooronderstellingen, en door de relaties tussen deze vooronderstellingen en de stellingname van de tekst te expliciteren, kan de lezer er beter dan de auteur voor zorgen dat de door de tekst gepresenteerde

visie onafhankelijk wordt van deze toevallig geïdentificeerde doelgroep.

Mijn derde advies aan de lezer betreft de pretentie van de tekst autonoom te zijn ten opzichte van zijn context. Ook hier is een aanval op zijn plaats, en ook hier gaat het om een aanval die ingezet kan worden met een eenvoudige vraag. Ik zou de lezer hier namelijk willen voorstellen zich af te vragen wat de auteur verzwijgt. Wat is relevant voor een adequaat begrip van de visie die door de tekst gepresenteerd wordt, ook al staat het niet in de tekst zelf? Zoals in de eerste twee adviezen is ook dit advies nauw verbonden met de omgekeerde poging van de auteur de tekst te voorzien van een overtuigende strategie. In de vorige paragraaf merkte ik daarbij op dat men een tekst met een goede strategie vaak kan herkennen aan het feit dat er andere relevante teksten in besproken worden, en het succes van de lezer is in deze dan ook vooral een functie van haar belesenheid. Als zij in staat is andere teksten te introduceren waarvan zij bovendien aannemelijk kan maken dat ze wel degelijk relevant zijn voor de problematiek in kwestie, ook al worden ze niet in de tekst zelf genoemd, dan kan de lezer oog krijgen voor aspecten van de problematiek die door de auteur verzwegen zijn. Er hoeft hier niet altijd sprake te zijn van een opzettelijk verzwijgen. We zouden bijvoorbeeld een oude tekst kunnen lezen in het licht van nieuwere teksten, waarbij het uiteraard geen zin heeft de auteur onvolledigheid te verwijten. Het hoeft de lezer ook helemaal niet te doen te zijn om de auteur. De lezer wil vat krijgen op een visie die door een tekst gepresenteerd wordt. En juist met het oog op deze visie kan een confrontatie van een oudere met een nieuwe tekst heel vruchtbaar werken. Want dan kan de autonomie van de tekst terecht aangevallen worden, omdat alle oudere teksten tot de context van iedere nieuwe tekst behoren, en er dus gevraagd kan worden naar de kwaliteit van de ongetwijfeld stilzwijgend aangenomen argumenten tegen het afstemmen van de strategie van de nieuwe tekst op de betekenis van de oudere tekst. Hoe slechter deze argumenten zijn, hoe beter de lezer in staat zal blijken te zijn de visie op de in de tekst gepresenteerde problematiek los te maken van de tekst zelf. Hiermee is niet

gezegd dat deze visie dus ook een slechte zal zijn, maar wel dat de tekst in kwestie slecht is. En daar kun je een goede visie maar beter uit weghalen. Je kunt immers maar beter geen pleitbezorgers hebben dan incapabele.

De laatste aanval die de lezer op de tekst kan inzetten betreft zijn vermeende autonomie ten opzichte van zijn onderwerp. Ook in deze paragraaf is dit een aspect dat met de nodige voorzichtigheid benaderd moet worden, al heb ik ook hier weer een ogenschijnlijk simpel advies in de vorm van een eenvoudige vraag. Met welk probleem wil de auteur ons opzadelen? Met betrekking tot welke zaak wil de auteur bij ons een behoefte aan opheldering wekken? Mijn advies is gebaseerd op de overtuiging dat het in filosofische teksten om intelligibiliteitsproblemen gaat, om zaken die uit hun aard de intellectuele opheldering waar ze om (lijken te) vragen, onmogelijk (lijken te) maken. Voordat de filosofisch georiënteerde lezer haar tijd en energie in een tekst gaat steken, doet zij er dan ook goed aan zich af te vragen of het in deze tekst inderdaad wel om een dergelijke zaak gaat. De lezer moet zich als het ware verweren tegen de retorische vaardigheden van de auteur, zoals de auteur zich moet verdedigen tegen de ongedurigheid van de lezer. Voor beiden is dat niet zo makkelijk meer. Gegeven het opgeklopte tempo van onze verwetenschappelijkte cultuur, waardoor er altijd zoveel meer te lezen is dan er gelezen kan worden, weet iedere auteur dat zij in twee of drie zinnen de lezer moet innemen voor haar problematiek. Schrijvend over intelligibiliteitsproblemen heeft de auteur niet veel meer mogelijkheden dan een razendvlugge presentatie van een paradox. De lezer heeft dan de zware taak uit al deze paradoxen presenterende openingszinnen diegene te kiezen die niet alleen maar de schijn met zich mee hebben, maar ook werkelijk een serieus intelligibiliteitsprobleem introduceren. Voor beginnende filosofen is dit een veel te moeilijke taak. Die zie je dan ook altijd in bibliotheken rondsjouwen met de meest onmogelijke, onbruikbare boeken. Maar voor de beroepsfilosoof is het weer moeilijk om te blijven beseffen dat er meer intelligibiliteitsproblemen zijn dan haar favoriete vier- of vijftal.

De beslissende complicatie hierbij zit in het feit dat intelligibiliteitsproblemen, ook al vallen ze niet samen met de

formuleringen die ervan gegeven worden, niet anders kunnen dan bestaan in de schijngestalten die door deze formuleringen gerealiseerd worden. Daarmee wordt de problematiek van het *aantal* werkelijke filosofische problemen een heel aardig voorbeeld van een intelligibiliteitsprobleem. Want er zijn ogenschijnlijk even goede redenen aan te geven voor de these dat er uiteindelijk misschien maar één echt filosofisch probleem bestaat dat zich in heel veel verschillende formuleringen en specificeringen presenteert³, als voor de these dat bijvoorbeeld het '*mind-body*'-probleem waar Fodor het over heeft een heel ander probleem is dan het '*mind-body*'-probleem waar Rorty het over heeft. Mijn advies aan de lezer komt er op neer dat zij zich moet afvragen of de tekst die zij leest een werkelijk intelligibiliteitsprobleem betreft, nog afgezien van de wijze waarop de auteur dit probleem geformuleerd heeft. Juist daardoor wordt de lezer als het ware opgedragen zicht te krijgen op het probleem waarover de tekst het heeft, als een probleem dat onafhankelijk van deze toevallige tekst benaderd kan worden, als een probleem waarvan de tekst losgemaakt moet worden, opdat hij er aan gerelateerd kan worden. Maar dit betekent dat de lezer dankzij het lezen van een tekst komt tot een visie op de problematiek in kwestie die niet door de tekst zelf gepresenteerd wordt, die niet in de tekst zelf staat. Om de tekst aan zijn problematiek te kunnen relateren, is het nodig dat de lezer buiten de tekst om zicht heeft op deze problematiek.

4. Conclusie

Betekent dit alles nu dat er in een tekst nooit een visie staat? Ja, zo zou ik willen concluderen, al was het slechts omdat een tekst de verkeerde plaats is voor een visie om in te bestaan. Een tekst kan niet meer zijn dan de schaduw van, de herinnering aan of de aanzet tot een visie. De visie van een filosoof die al wel gepubliceerd heeft, bestaat niet in de tek-

3. Thomas Nagel lijkt dit voorbeeld in zijn *The View from Nowhere* (Oxford, 1986) te verdedigen.

sten die zij geschreven heeft. Tegelijkertijd heb ik naar aanleiding van het schrijven van filosofische teksten geconcludeerd dat een visie op een intelligibiliteitsprobleem alleen maar in een tekst kan bestaan.

Hiermee heb ik geen rechtstreekse tegenspraak verdedigd, ondanks de schijn van het tegendeel. En ik wil daarbij helemaal geen beroep doen op een wellicht ongeloofwaardige want op zijn minst mysterieuze dialectische logica. Wel moet ik hier iets zeggen over de dialectiek van het lezen en schrijven, waarmee ik niet veel meer bedoel dan dat er in het lezen en schrijven van filosofische teksten een temporele dynamiek zit die veel zegt over de aard van ons eindige verstand.⁴ Mijn punt is dit: beginnend met een visie, met het besef van de werkelijkheid van een of ander intelligibiliteitsprobleem, kan men niets beters doen dan het (constructieve) schrijven van een tekst, omdat dat de enige manier is om de werkelijkheid van dat intelligibiliteitsprobleem gestalte te geven. Maar beginnend met een tekst, kan men niets beters doen dan het (destructieve) lezen van die tekst, omdat dat de enige manier is om de (on-)juistheid van de erdoor geïntendeerde visie vast te stellen, dat wil zeggen, omdat dat de enige manier is om besef van de werkelijkheid van een of ander intelligibiliteitsprobleem te krijgen. Was ons verstand oneindig geweest, dan was het wellicht zo geweest dat we in één keer met zowel een visie als een tekst (een transparante presentatie van die visie) hadden kunnen beginnen. Of, om het met een metafoor te zeggen, was ons verstand oneindig geweest dan had het eerste woord tevens het laatste kunnen zijn, omdat ieder woord dan als het licht van de Heilige Geest zowel volstrekt transparant als intrinsiek éénduidig betekenisvol zou zijn.

Gegeven ons eindige verstand moeten wij het met lezen en schrijven doen. Wij kunnen niet anders dan schrijver en lezer zijn. Maar laat ik er heel duidelijk over zijn dat ik het heel belangrijk vind dat we in beide gedaanten onze plaats behoren te weten. Want hoewel het niemand ontgaan zal

4. Zie voor een analyse van het verband tussen deze temporele dynamiek en de eindigheid van ons verstand mijn *The Antinomy of Thought*, pp. 129-132.

zijn dat mijn adviezen aan de lezer doen denken aan dat wat Derrida en/of zijn aanhangers 'deconstructie' noemen, ben ik helemaal niet gecharmeerd van pogingen om *als lezer* te gaan *schrijven*. Wie schrijft moet haar best doen om zo eenduidig mogelijk te zijn. Wie schrijft moet zich laten leiden door de fictie van de ideale taal. Men weet immers niet meer wat men aan het doen is als men deconstructief tracht te schrijven. Ik ben er overigens evenmin van gecharmeerd om *als schrijver* te gaan *lezen*. Wie leest moet haar best doen meerduidigheid te ontwaren. Wie leest moet zich laten leiden door de fictie van de differentie. Men weet immers niet meer wat men aan het doen is als men een tekst zou lezen alsof het de Openbaring was. Wij moeten, gedachtig de dramaturgische conceptie van filosofie, onze rol oprecht spelen.

HOOFDSTUK 3

Een bijzonder huwelijk: skepticisme en optimisme

Ironie heeft als stijlmiddel haar beste tijd gehad. We weten inmiddels wel wat de kracht en wat de zwakte is van een ironisch commentaar. De vruchten van deze vorm van ironie zijn met verve voortgebracht door de moderne kunst – inmiddels rotten zij gestadig weg, niet langer meer gedragen door de boom waaraan zij tot wasdom kwamen. Filosofen doen er daarom goed aan dit rottend fruit te laten voor wat het is. Als ik betoog, zoals ik in dit hoofdstuk zal doen, dat ironie de filosofie veel te bieden heeft, dan heb ik het dus niet over ironie als stijlmiddel. Zonder daarvoor op deze plaats argumenten te geven zal ik in wat volgt uitgaan van de vooronderstelling dat ironie als stijlmiddel niet meer is dan een mogelijk bijproduct van ironie als *attitude*. Als attitude is ironie een bewustzijnsinherente aangelegenheid, die niet veel meer om het lijf hoeft te hebben dan open te staan voor de mogelijkheid van het plotselinge besef dat de beste formulering van een bepaalde opvatting eigenlijk de sterkste weerlegging van die opvatting is.¹ Die attitude zouden filosofen zich eigen moeten maken, opdat wij op hen kunnen rekenen bij de voltrekking van het ongewone maar belangrijke huwelijk tussen skepticisme en optimisme.

In wat volgt zal ik drie dingen doen. Eerst zal ik de thematiek schetsen met betrekking waartoe het belangrijk is te komen tot een huwelijk tussen skepticisme en optimisme. Vervolgens zal ik aantonen dat een dergelijk huwelijk niet alleen gewenst is, maar ook ongewoon, ja zelfs pro-

1. In *The Antinomy of Thought* (pp. 168-182) heb ik in het voetspoor van Friedrich Schlegel deze opvatting over ironie ontwikkeld. Zie ook de hoofdstukken 10-12 van dit boek.

blematisch lijkt te zijn. Tenslotte zal ik duidelijk maken hoe wij als filosofen met een ironische attitude in staat zullen blijken te zijn dit bijzondere huwelijk te voltrekken.

1. Eigenlijke en oneigenlijke betekenissen

Wie een open vraag stelt, en daarmee stuit op een intelligibiliteitsprobleem, bevindt zich in een situatie die om intellectuele opheldering vraagt, omdat de betekenissen die door de vraag opgeroepen worden *problematisch reëel* zijn. Eén van de belangrijkste taken van een filosoof is begrijpelijk te maken wat er bedoeld wordt met de problematische realiteit van betekenissen. Een manier om hiermee te beginnen is eerst maar eens duidelijk proberen te maken om wat voor betekenissen het eigenlijk gaat. Dat is al moeilijk genoeg.

Men zou bijvoorbeeld kunnen opperen dat de vraag een *ontologische* strekking heeft. Men zou dan beweren dat men de open vraag stelt omdat men geconfronteerd wordt met een *verschijnsel* dat gekenmerkt wordt door een aantal aspecten die intrinsiek eigen aan het verschijnsel zijn, maar tegelijkertijd niet met elkaar verenigbaar. Men is er dan op uit te beweren dat de betekenissen in kwestie slaan op enerzijds de (valse) *schijn* en anderzijds het (ware) *wezen* van dat wat verschijnt. Te veronderstellen dat deze betekenissen problematisch reëel zijn, wil dan niet veel meer zeggen dan dat het verschijnsel uit zichzelf (althans in eerste instantie) niet duidelijk maakt welke aspecten haar schijn en welke haar wezen betreffen.

Maar we weten natuurlijk allemaal dat het buitengewoon onduidelijk is wat het ontologische onderscheid tussen schijn en wezen zelf nu betekent. Wij zijn immers al lang doordrongen van de post-Kantiaanse kritiek op zoiets naïefs als een confrontatie met een verschijnsel. Voor ons is het al lang vanzelfsprekend om onmiddellijk op te merken dat verschijnselen wezenlijk *theoretisch* ingebed zijn. Zonder theorie geen verschijnsel, dus die betekenissen waarop onze open vraag betrekking heeft, kunnen natuurlijk niet zomaar ontologisch geduid worden.

Te opperen dat de vraag een epistemologische strekking

heeft, lijkt op dit moment neer te komen op winst te boeken.² Wij stellen onze vraag niet omdat wij geconfronteerd worden met een verschijnsel, maar met een *interpretatie* die gekenmerkt wordt door een aantal aspecten die intrinsiek eigen aan deze interpretatie zijn, maar tegelijkertijd niet met elkaar verenigbaar. Men is er dan op uit te beweren dat de betekenissen in kwestie slaan op enerzijds de (onhoudbare) *subjectieve* en anderzijds de (correcte) *objectieve* dimensie van de interpretatie. Te veronderstellen dat deze betekenissen problematisch reëel zijn, wil dan niet veel meer zeggen dan dat de interpretatie uit zichzelf (althans in eerste instantie) niet duidelijk maakt welke consequenties subjectieve en welke objectieve geldingskracht hebben.

We weten het wellicht nog niet allemaal maar het is buitengewoon onduidelijk wat het epistemologische onderscheid tussen subjectieve en objectieve kennis zelf nu precies te betekenen heeft. Velen van ons zijn al overtuigd van de post-moderne (?) kritiek op zoiets naïefs als een confrontatie met een interpretatie.³ Voor velen van ons is het al lang vanzelfsprekend om onmiddellijk op te merken dat

2. De suggestie van *voortgang* waarvan hier sprake is, is typisch modern. De opeenvolging van mogelijke interpretaties van de strekking van een open vraag, die in de volgende paragrafen de revue passeren, zal vanuit modernistisch perspectief vermoedelijk historisch opgevat worden. Mijn punt is overigens niet historisch. Ik probeer systematische posities te schetsen die logisch op elkaar lijken te volgen, maar aangezien de laatste positie weer terug lijkt te leiden tot de eerste, is een interpretatie in termen van chronologische voortgang problematisch. Het is verdedigbaar dat het wellicht dit besef is, van de gelijktijdige plausibiliteit van ogenschijnlijk elkaar opvolgende posities, dat kenmerkend is voor ons hedendaagse bewustzijn. Zie, bv. Stanley Rosen, *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity* (Yale, 1989).

3. Deze kritiek is al veel meer gemeengoed van het 'alledaagse filosoferen' geworden dan men wellicht zou denken. Ze komt ook uit velerlei hoeken. We vinden haar niet alleen maar in het voetspoor van Marx, Nietzsche en Freud bij zowel Adorno, Horkheimer en Habermas, als bij dat wat, nogal gemakkelijk en *trendy*, de Franse filosofie genoemd wordt, maar ook in het voetspoor van Kuhn bij vele analytisch georiënteerde kennissociologen en bij pragmatisten als Rorty.

interpretaties wezenlijk *ideologisch* ingebed zijn. Zonder ideologie geen interpretatie, dus die betekenissen waarop onze open vraag betrekking heeft, kunnen natuurlijk niet zomaar epistemologisch geduid worden.

Te opperen dat de vraag een sociaal-politieke strekking heeft, lijkt op dit moment, althans voor sommigen, neer te komen op winst te boeken. Wij stellen onze vraag niet omdat wij geconfronteerd worden met een interpretatie, maar met een *claim* die gekenmerkt wordt door een aantal aspecten die intrinsiek eigen aan deze claim zijn, maar tegelijkertijd niet met elkaar verenigbaar. Men is er dan op uit te beweren dat de betekenissen in kwestie slaan op enerzijds het (te overwinnen) *individuele* en anderzijds het (na te streven) *collectieve* draagvlak van de claim. Te veronderstellen dat deze betekenissen problematisch reëel zijn, wil dan niet veel meer zeggen dan dat de claim uit zichzelf (althans in eerste instantie) niet duidelijk maakt in welke zin hij slechts individueel en in welke zin hij collectief gedragen wordt.

Voor wie het nog niet wist: het is natuurlijk buitengewoon onduidelijk wat het sociaal-politieke onderscheid tussen individueel en collectief gedragen claims zelf nu precies te betekenen heeft. Want wat wil het zeggen om geconfronteerd te worden met een claim als de enige kwalificatie die we aan claims kunnen toekennen is door wie ze verdedigd worden? Waarom zouden claims dan nog claims zijn, en niet slechts zoiets als een vlag, een wapenschild of banier? Of willen we wellicht zo ver gaan, en volhouden dat de betekenis van een claim niets anders is dan het zwaaien van een vlag? En willen we dan ook beweren dat de betekenis van die vlag geheel opgaat in het identificeren van de leden van een collectief? Maar waarom zou ik dan om te beginnen gaan zwaaien met een vlag? Of is dat omdat het een heel mooie vlag is, en omdat nog niemand ermee staat te wapperen, en het mij wel aardig lijkt om aan het hoofd van een optocht te staan? Maar dat het een *mooie* vlag is: wat wil dat zeggen? Wat maakt een vlag mooi? Of, weer ter zake, wat maakt een claim betekenisvol?

Wat ik wil suggereren is dat we zullen moeten beweren dat claims intrinsiek *semantisch* ingebed zijn. Claims kunnen niet onmiddellijk zelf-uitleggend zijn. Wie een claim

wenst te verdedigen zal het *ergens over* moeten hebben. Een claim op tafel leggen is niet hetzelfde als zichzelf voorstellen. Als ik beweer dat claims semantisch ingebed moeten zijn – als dat de claim is die *ik hier* wens te verdedigen –, dan zeg ik daarmee iets anders dan ‘Ik ben Jan Bransen’. De problematiek neemt hier op allerlei manieren overigens kolossale vormen aan. Want zelfs als ik bereid zou zijn te accepteren dat de betekenis van een claim niet verder reikt dan het aanwijzen van hen die hem onderschrijven, dan nog zou dat impliceren dat een claim semantisch ingebed is – in hun *form of life* bijvoorbeeld, in datgene waar zij in hun doen en laten op uit zijn, of, zoals ik het elders in dit boek zeg, in de transcendente waarden die door hen op onheldere, problematische wijze geïnstantieerd worden. De conclusie ligt nu voor de hand: zonder semantiek geen claim, dus die betekenissen waar onze open vraag betrekking op heeft, kunnen natuurlijk niet zomaar sociaal-politiek geïdentificeerd worden.

Hier kan niet anders meer geconcludeerd worden, dan dat de problematische realiteit van de betekenissen die door een open vraag (of die zich nu stelt naar aanleiding van de confrontatie met een verschijnsel, een interpretatie of een claim) opgeroepen worden, *werkelijk problematisch is*. Feitelijk zijn we nog niet meer opgeschoten, dan dat we ons nu realiseren dat een open vraag op een of andere manier vraagt naar een onderscheid tussen enerzijds *eigenlijke, intrinsieke* betekenissen, en anderzijds *oneigenlijke, bijkomstige* betekenissen.⁴ Wat het te betekenen heeft dat zulke

4. Het gaat hier om een buitengewoon lastig onderscheid, ingegeven door het besef dat een oordeel altijd over *iets* gaat, iets dat onafhankelijk van het oordeel als betekenisdragend beschouwd moet worden opdat het mogelijk is het oordeel te beschouwen als een oordeel *over* iets. De eigenlijke betekenissen zijn de betekenissen die intrinsiek eigen aan dit iets zijn, of het oordeel nu wel of niet melding maakt van deze betekenissen. De oneigenlijke betekenissen, daarentegen, zijn betekenissen die in strikte zin *alleen maar door het oordeel* geproduceerd worden, en dus betekenissen zijn die niet zonder dit oordeel tot dit iets behoren. Als deze oneigenlijke, bijkomstige betekenissen beschouwd zouden worden als uiteindelijk identiek aan de eigenlijke betekenissen, dan

vragen zich voordoen, is nu precies dat wat zowel het *skepticisme* als het *optimisme* ons haarfijn duidelijk kunnen maken. Zoals in de volgende paragraaf zal blijken, is om die reden een huwelijk tussen *skepticisme* en *optimisme* gewenst. In die paragraaf zal echter ook blijken hoe onmogelijk een dergelijk huwelijk (in eerste instantie) lijkt te zijn.

2. *Skepticisme en optimisme*

Zonder het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen zouden het *skepticisme* en het *optimisme* geen intelligibele posities zijn. Dit neemt niet weg dat zij zich op geheel verschillende wijze rekenschap geven van dit onderscheid.⁵

Het skepticisme verdedigt de these dat het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen fundamenteel

zou dit impliceren dat de oordelen waarin deze oneigenlijke betekenissen gerealiseerd worden intrinsiek zijn aan de identiteit van het iets waarover de oordelen gaan. Dit iets zou dan in strikte zin niet meer iets kunnen zijn waar de oordelen *over* gaan. We krijgen hier te maken met de problematiek van de verhouding tussen de inhoud van een intentionele toestand en haar intentionele object. In hoofdstuk 8 ga ik nader op deze problematiek in.

5. Ik spreek hier van *het* *skepticisme* en *het* *optimisme*. Dat zijn in beide gevallen abstracties, min of meer gemakkelijk te hantieren ideaal-typen. Met het *skepticisme* bedoel ik hier overigens wel degelijk iets heel specifiek, namelijk het post-Kantiaanse *skepticisme* zoals dat o.a. door Maimon ontwikkeld werd. Zie hiervoor m.n. mijn *The Antinomy of Thought*, pp. 96-133. Barry Stroud komt overigens in zijn *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford, 1984) tot een vergelijkbare karakterisering. Met het *optimisme* bedoel ik niets precies. Er bestaat niet echt een filosofische positie die het *optimisme* genoemd kan worden. Natuurlijk roept de term wel terechte associaties op met Leibniz en vooral met het tijdperk der Verlichting, maar ze wordt toch vooral gebruikt voor het verwijzen naar bepaalde gemoedstoestanden die samengaan met de neiging alles van de beste zijde te beschouwen. Dat met deze gemoedstoestanden overigens wel degelijk geappelleerd wordt aan bepaalde filosofische stellingnames zal ik in deze paragraaf trachten duidelijk te maken.

problematisch is. Zij accepteert dat de realiteit van het onderscheid verdedigd moet worden, dat het er *is*, dat er eigenlijke, intrinsieke betekenissen *zijn* – alleen daardoor heeft zij zich sedert Descartes kunnen profileren als een op basis van een volgehouden twijfel gebaseerd argument tegen positieve kennisclaims. Maar zij bestrijdt dat *wij* het onderscheid kunnen maken, dat wij met betrekking tot een claim, of een interpretatie, of een verschijnsel op volstrekt overtuigende wijze helder en duidelijk kunnen maken dat ‘X’ in dit geval de *eigenlijke, intrinsieke* betekenis is, en dat ‘Y’ slechts een *oneigenlijke, bijkomstige* betekenis is, dat ‘Y’ niet meer is dan een bijproduct van de manier waarop wij met ‘X’ omgaan, een manier die uiteindelijk ‘X’ onrecht doet. Het punt van het skepticisme is hierbij niet, zoals ik elders⁶ betoogd heb, dat zij bestrijdt dat ‘X’ bestaat, en ook niet dat zij bestrijdt dat ‘Y’ bestaat. Zoals ik al zei, het skepticisme accepteert de realiteit van het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen. De kracht van het skepticisme is dat zij op overtuigende wijze bestrijdt dat *wij* in concrete gevallen *aan kunnen tonen dat* twee betekenissen die aan een zaak toegekend worden zich als ‘X’ en ‘Y’ tot elkaar verhouden, dat, met andere woorden, wij concrete betekenissen als *eigenlijke* dan wel *oneigenlijke* kunnen herkennen.

Volgens het skepticisme hebben wij nooit meer dan oordelen waarin een conglomeraat aan betekenissen gestalte krijgt. Als zich in een dergelijk conglomeraat tegenstrijdigheden voordoen, dan zal geen enkele reflectie op dit conglomeraat aan betekenissen ons argumenten geven voor het *opheffen* van deze tegenstrijdigheden door het identificeren van sommige betekenissen als intrinsiek, als eigenlijk, en andere betekenissen als oneigenlijk, als slechts een bijproduct van onze onzorgvuldige omgang met de zaak in kwestie. Als zich in een betekenisconglomeraat tegenstrijdigheden voordoen, als wij geconfronteerd worden met een intelligibiliteitsprobleem en naar aanleiding daarvan open, filosofische vragen stellen, dan staat ons volgens het skepticisme niet meer te doen dan te proberen deze tegenstrij-

6. *The Antinomy of Thought*, pp. 96-133.

digheden *als tegenstrijdigheden* te begrijpen. Als we deze tegenstrijdigheden zouden trachten op te heffen, dan zouden we het intelligibiliteitsprobleem waar wij ons geconfronteerd mee weten, niet meer *als probleem* serieus nemen. Wij hebben, aldus de scepticus, in situaties die gekenmerkt worden door een betekenisconglomeraat vol tegenstrijdigheden, alles begrepen van onze situatie, als wij begrepen hebben dat we geconfronteerd worden met de problematische realiteit van het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen.

Dit betekent dat het *skepticisme* de nadruk legt op ons *onvermogen*. De eindigheid van ons kenvermogen impliceert dat wij niet in staat zijn op adequate wijze rekenschap te geven van het verband en het verschil tussen enerzijds 'dat wat hetgeen er is te betekenen heeft' en anderzijds 'dat wat wij daarvan denken'. We hebben als het ware net genoeg inzicht (we begrijpen de noodzaak van het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen) om te beseffen dat we geen enkel inzicht hebben (we kunnen dit onderscheid niet op gepaste wijze hanteren). We beseffen dat we alleen inzicht kunnen hebben in een zaak door een theorie te bezitten die op heldere en duidelijke wijze uiteenzet wat de *intrinsieke* betekenissen aangaande deze zaak zijn, en hoe zij onderscheiden kunnen worden van de oneigenlijke, bijkomstige betekenissen. Maar we beseffen eveneens dat wij zo'n theorie nooit zullen bezitten, dat ons deel niet meer is dan het inzicht in onze *human condition*: dat onze betrokkenheid bij de zaak het ons onmogelijk maakt het onderscheid tussen de eigenlijke en de oneigenlijke betekenissen op overtuigende wijze te kunnen maken.

Als een these over de problematische realiteit van het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen en haar relatie tot de eindigheid van ons kenvermogen, is het *skepticisme* bij uitstek een these die het hart van de filosofie treft. Het *skepticisme* te onderschrijven, wil als het ware zeggen te begrijpen waarom wij filosofische vragen stellen. Het *skepticisme* is de positie die bij uitstek expliciteert wat het betekent om geconfronteerd te worden met een intelligibiliteitsprobleem. Dat de moderne filosofie groten-deels geschetst kan worden aan de hand van de pogingen

dit skepticisme definitief te weerleggen, wil dan ook zeggen dat de moderne filosofie vooral een poging was een cultuur te ontwikkelen waarin er geen sprake meer zou zijn van wijsbegeerte, van het streven naar inzicht, omdat dit inzicht voorhanden zou zijn in de vorm van een ware wetenschappelijke theorie. De ironie maakt in dit verband heel aardig duidelijk dat juist een *moderne* cultuur een *post-filosofische* cultuur zal zijn. In dit verband moet dit boek gezien worden als een pleidooi voor een post-moderne cultuur die zichzelf als een *filosofische* cultuur beschouwt.

Het skepticisme te onderschrijven, wil dan ook zeggen het pad van de wijsbegeerte te betreden. Het skepticisme is voor filosofen een overtuigende, respectabele positie. Het is de meest scherpe schets van de *human condition*, van onze door *filosofische, open vragen* gekenmerkte uitgangspositie.

Het optimisme laat het niet bij dit uitgangspunt. Ze kan niet tevreden zijn met alleen maar de vragen. Er is volgens het optimisme meer mogelijk: antwoorden. Dit wil niet zeggen dat we hier al onmiddellijk met een tegenstelling te maken hebben. Het optimisme staat niet per definitie tegenover het skepticisme. Het optimisme hoeft geen dogmatisme te zijn, zoals ook het skepticisme geen pessimisme hoeft te zijn. Maar wel hebben we hier ogenschijnlijk met tamelijk onverenigbare sentimenten te maken, en met posities die dan wel niet per definitie elkaars tegengestelden zijn, maar in eerste instantie toch beslist incompatibel lijken.

Het optimisme verdedigt immers de these dat de contingente werkelijkheid⁷ *de moeite waard is*. In deze aardige these wordt met slechts een paar woorden het verband gelegd tussen drie cruciale optimistische aannames.

Om te beginnen is hiermee gezegd dat het optimisme *het goede* als een reële maatstaf vooronderstelt. Iets kan alleen

7. Hieronder versta ik, zo neutraal mogelijk, dat wat ons *gegeven* is zonder daarmee tevens te weten wat de oorzaak is van het feit dat dit ons gegeven is – of het nu gaat om een verschijnsel, een interpretatie of een claim, en of hierin nu al sprake is van een problematische betekenisvolheid of niet.

maar de moeite waard zijn als het participeert in datgene wat goed is; of, wat mij in dit verband om het even is, als het het goede op een of andere manier in zich draagt. Hiermee is natuurlijk nog niets gezegd over de aard van het goede. Er is slechts gezegd dat het goede bestaat, dat het reëel is, en dat hoeft voorlopig ook helemaal niet meer te betekenen dan dat er een evaluatieve matrix is die gehanteerd kan worden, en dat de contingente werkelijkheid in ieder geval minstens ook *goed* is, wat zij ook verder nog mag zijn of mag lijken te zijn.⁸

Ten tweede is met de these dat de contingente werkelijkheid de moeite waard is gezegd dat er van ons een inspanning gevraagd wordt te *laten* zien of *in* te zien dat het hier om iets goeds gaat. Blijkbaar is het niet onmiddellijk zichtbaar dat de contingente werkelijkheid participeert in het goede, blijkbaar kan het hier gaan om iets dat ogenschijnlijk, of in eerste instantie, slecht is. Het is in dit verband wellicht goed er even aan te herinneren dat het optimisme in en via het werk van Leibniz onlosmakelijk verbonden is met de kwestie van de *theodicee*. Onze inspanning zal overigens niet tevergeefs zijn, ze is niet te veel gevraagd. Wij mogen er best iets voor doen om de goede kant van de zaak te laten bovenkomen. Wij kunnen er immers ook iets aan doen, aldus de optimist. Onze moeite zal beloond worden.

Er is hier al sprake van de derde aanname. Als een the-

8. Ik heb hier niet de ruimte om dit verder uit te werken, maar als ik spreek van een evaluatieve matrix dan bedoel ik een of ander coördinatenstelsel waarin 'zaken' *evaluatief* gelocaliseerd kunnen worden. Ik zie hier een analogie met de spatio-temporele matrix waarin 'zaken' *tijd-ruimtelijk* gelocaliseerd kunnen worden, en de intersubjectieve matrix waarin 'zaken' *persoonlijk* gelocaliseerd worden. Zie voor deze laatste matrix bijvoorbeeld Jay Rosenberg's notie van *social space* (*The Thinking Self*, Philadelphia, 1986, pp. 207-208) en Zeno Vendler's notie van imaginative transference (*The Matter of Minds*, Oxford, 1984, pp. 20-42); twee noties die beide inhoud trachten te geven aan de Kantiaanse *apperceptie*. Zie voor de eerste, evaluatieve matrix vooral Charles Taylor's notie van *moral space* (*Sources of the Self*, Cambridge, 1989, pp. 25-52). Zie hierover meer in het volgende hoofdstuk.

se over de schijngestalten van het kwaad gaat het optimisme er van uit dat het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen als reëel gegeven geaccepteerd moet worden. De overweldigende presentie van de contingente werkelijkheid impliceert haar betekenisvolheid. Ze heeft een eigenlijke betekenis.⁹ En dit impliceert volgens het optimisme, zoals al opgemerkt werd, dat wij het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen uiteindelijk zullen kunnen maken.

Deze korte karakterisering van het optimisme toont het op twee manieren als een positie die zich tegenover het scepticisme bevindt. Op de eerste plaats is het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen volgens het optimisme helemaal niet problematisch. Het is weliswaar een onderscheid dat niet onmiddellijk gearticuleerd kan worden; de contingentie presenteert zich in eerste instantie anders dan zij uiteindelijk blijkt te zijn. Maar wij hoeven de problemen die ons aanvankelijk gegeven zijn helemaal niet uit de weg te gaan: het optimisme kenmerkt zich door de vaste overtuiging dat alle problemen die ons gegeven zijn, *oplosbaar* zullen blijken te zijn. Dit impliceert op de tweede plaats dat er helemaal niet op zo'n belangrijke manier sprake is van ons *onvermogen*. We zullen ongetwijfeld een lange weg te gaan hebben, al was het maar omdat we zo verknocht zijn aan onze eerste indrukken, aan onze vooroordelen. Ons inzicht in de noodzaak van het onderscheid

9. Natuurlijk kan men opmerken dat 'betekenis' hier twee betekenissen heeft die niet onmiddellijk samenvallen. Enerzijds is er 'betekenis' in de strikt *semantische* zin van het woord; anderzijds is er 'betekenis' in een *morele, evaluatieve* zin van het woord. Dat op te merken, wil zeggen te benadrukken dat de werkelijkheid wellicht wel in de semantische zin van het woord *betekenis* heeft, zonder dat dit impliceert dat de werkelijkheid *goed* is, in een evaluatieve zin van het woord *betekenisvol* is. Overigens valt daar met behulp van zgn. *romantische* of *expressieve* betekenis-theorieën nog wel wat op af te dingen. Zie bijvoorbeeld Charles Taylor's 'Theories of Meaning', in *Human Agency and Language* (Cambridge, 1985), pp. 248-292. Zie hierover ook Stanley Rosen's *Nihilism* (Yale, 1969). Verderop in dit hoofdstuk, en in het volgende hoofdstuk, zal ik hier nog op terugkomen.

tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen zet ons echter op het juiste spoor. Dat wij filosofische vragen stellen, open vragen die de geschiktheid van het door ons gehanteerde denkraam ter discussie stellen, geeft een eerste aanzet tot de wijsbegeerte als een discipline. En zonder optimisme, zonder de nadruk op het feit dat *succes* ons deel zal zijn, is iedere discipline zinloos. Alleen als het vanzelfsprekend is dat er succes geboekt *kán* worden, kan ons handelen een *ratio*, een *telos*, hebben. Iets *doen* lukt alleen vanuit de overtuiging dat de daad de moeite waard is.

Precies om die reden zullen wij het optimisme moeten onderschrijven. Het optimisme is voor filosofen een overtuigende, respectabele positie. Als wij ons realiseren dat wij door het stellen van open, filosofische vragen, i.e. door het onderschrijven van het *skepticisme*, het pad der wijsbegeerte betreden hebben, dan zullen wij het *optimisme* nodig hebben als wij tenminste tevreden willen kunnen zijn met ons lot, als wij willen blijven doen wat we denken te moeten doen. En het is precies hierom dat een huwelijk tussen *skepticisme* en *optimisme* gewenst is. Dat zo'n huwelijk *mogelijk* is, ondanks de ogenschijnlijk weinig hoop biedende incompatibiliteit van beide posities, zal ik, met gevoel voor ironie, in de volgende paragraaf duidelijk maken.

3. Ironie

Als attitude is ironie een bewustzijnsinherente aangelegenheid, die niet veel meer om het lijf hoeft te hebben dan open te staan voor de mogelijkheid van het plotselinge besef dat de beste formulering van een bepaalde opvatting eigenlijk de sterkste weerlegging van die opvatting is. Wie met een dergelijke attitude filosofische problemen benadert, zal telkenmale tot de ontdekking komen dat de beste formulering van een *skeptische* positie met betrekking tot het probleem in kwestie onontkoombaar tot een *optimistische* positie leidt, en ook omgekeerd, dat de beste formulering van een *optimistische* positie onontkoombaar tot een *skeptische* positie leidt. Dat, althans, zal ik in deze paragraaf aan de hand van een voorbeeld duidelijk maken. Daarbij gaat het me

niet echt om de thematiek van dit voorbeeld, hoewel dat mooi meegenomen is, maar slechts om de structuur van de ironische omslag. Deze structuur heeft, zoals zal blijken, alles te maken met de structuur van de problematische realiteit van het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen.

Het filosofische probleem dat ik in deze context bij uitstek graag aan de orde zou willen stellen is het *probleem van het nihilisme*. Want men zou kunnen denken dat ik, als een kind van deze twintigste eeuw, de klok van het nihilisme heb horen luiden, dat ik mij juist om die reden bekommer om dat onmogelijke huwelijk tussen skepticisme en optimisme, maar dat ik, misleid door de achtergrondruis van de eeuwige wederkeer, niet in de gaten heb dat de klok van het nihilisme geen geluid maakt, en er dus geen klepel is die ik zou moeten weten te hangen. Men zou van mening kunnen zijn dat ik met mijn skepticisme op de goede weg zit, dat het inderdaad zo is dat het onderscheid tussen oneigenlijke en eigenlijke betekenissen fundamenteel problematisch is, *omdat er helemaal geen betekenissen zijn*. Mijn optimisme zou dan een nog nazingende echo van de Verlichting zijn, een traagheid van de traditie die mij tot hier gebracht heeft. Men zou dan kunnen beweren dat er niet meer is dan de absurde daad van het stellen van een filosofische vraag; een daad die ons op het pad van de wijsbegeerte brengt, waarop geen vooruitgang geboekt kan worden, en waar men maar via de berm vanaf moet zien te geraken.

Deze nihilistische optie is niet onproblematisch. Zij overtuigt niet vanzelf. En dat is haar noodlot, zoals men vanuit een ironisch perspectief haarfijn zal kunnen constateren. Wij spreken hier immers over het *probleem* van het nihilisme. Wij moeten ons hier de vraag stellen: 'Is nihilisme onvermijdelijk?' En als wij niet anders kunnen dan accepteren dat het hier om een werkelijk probleem gaat, dat wij niet in de positie zijn om onomstotelijk vast te stellen dat het antwoord 'Ja!' dan wel 'Nee!' moet zijn, dan volgt er onmiddellijk dat *betekenisloosheid* zowel *schijn* als *wezen* is. Laat me dit toelichten.

Stel dat het antwoord op de vraag of nihilisme onver-

mijdelijk is, boven iedere twijfel verheven zonder meer 'Ja!' zou moeten zijn. Dan wil dat zeggen dat er geen betekenis is, dat spreken zinloos is, en dat het natuurlijk ook geen zin heeft om te beweren dat het antwoord op de gestelde vraag 'Ja!' zou moeten zijn. Als dit geen zin heeft, dan wil dit natuurlijk nog niet zeggen dat het antwoord dus eigenlijk 'Nee!' is. Natuurlijk niet. Net zo min als de relativist of de scepticus weerlegt de nihilist zichzelf op zo'n simpele, rechtstreekse manier. Maar wel is het zo dat de nihilist per definitie onvoorzichtiger is dan de scepticus: het *ontkennen* van een onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen gaat veel verder dan het *problematiseren* van een dergelijk onderscheid. De nihilist gaat *te ver*; zij weerlegt zichzelf uiteindelijk wel, zij het ironisch.

De nihilist zal namelijk duidelijk willen maken dat men 'Ja!' zou *moeten* zeggen als men iets zou *kunnen* zeggen. En hier openbaren zich twee of eigenlijk zelfs drie gebreken. Op de eerste plaats is er een of andere betekenisvolle orde nodig om hier van 'moeten' te kunnen spreken. De bewering dat *als* er een antwoord gegeven zou kunnen worden, dit maar één antwoord (namelijk 'Ja!') zou kunnen zijn, impliceert dat men vooronderstelt dat er een verschil is tussen juiste en onjuiste antwoorden. En dit verschil parasiteert op het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen.

Op de tweede plaats is er echter een veel verdergaand gebrek. De nihilist ontkomt er namelijk niet aan *betekenis* te hechten aan haar optie. Zelfs als ze alleen maar duidelijk zou willen maken dat men 'Ja!' zou moeten zeggen als men iets zou kunnen zeggen, en dus dat zij niet zo naïef is om zomaar luidkeels 'Ja!' te antwoorden, maar dat zij zich slechts uitsprekt voor een *voorwaardelijk* 'Ja!', wetende dat er aan de voorwaarde niet voldaan kan worden *en dat dus alles mogelijk is*, zelfs dan nog zal ze betekenis moeten hechten aan de *conditionele* structuur van haar optie. Haar optie heeft de structuur van een implicatie: *als... dan...* En ook al is het zo dat de antecedent niet waar is, en we dus zitten met de nihilistische chaos waarin alles even goed is, toch zal ze moeten accepteren, ja zelfs verdedigen, dat de *betekenis* van haar optie die van de *implicatie* is: was de

antecedent wel waar geweest, hadden we wel kunnen spreken, dan zouden we hebben moeten zeggen dat het nihilisme onvermijdelijk is. Maar hoe kan ze nu, als nihilist, *betekenis* hechten aan deze implicatie?

Er zit hier ten slotte ook nog een derde addertje onder het gras. Als de nihilist aanneemt dat de antecedent niet waar is, dan moet ze zich daarvoor ergens op baseren, en dat vooronderstelt andermaal een onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen.

Ik heb hiermee geenszins willen beweren dat het antwoord op de vraag of nihilisme onvermijdelijk is, 'Nee!' zou moeten zijn.¹⁰ Mijn punt is hier tamelijk bescheiden: het nihilisme kan alleen maar *als een probleem* overtuigen. Dat wil zeggen dat de kracht van hedendaagse nihilistische tendensen zó ver zou kunnen reiken, maar niet verder, dan dat aannemelijk wordt dat we met betrekking tot de vraag of nihilisme onvermijdelijk is, niet in de positie zijn om onomstotelijk vast te stellen dat het antwoord 'Ja!' dan wel 'Nee!' moet zijn. Maar juist op dit moment, juist als we werkelijk geconfronteerd worden met het probleem van het nihilisme, zullen we als filosofen met een ironische attitude in staat blijken te zijn het huwelijk tussen scepticisme en optimisme te voltrekken.

Want als dit probleem *gegeven* is, dan wil de ironie dat betekenisloosheid zowel schijn als wezen is. Immers, als we werkelijk niet weten of er betekenis is of niet, als nihilisme werkelijk een probleem is, dan is het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen fundamenteel problematisch. Dit impliceert de onontkoombaarheid van de skeptische positie. Als het zo zou kunnen zijn dat er betekenissen zijn, maar evengoed dat er geen betekenissen zijn,

10. Op dit alternatief ga ik hier niet verder in. Ik ga er voor het gemak even van uit, dat ik mijn nihilistische opponent het voordeel van de twijfel heb gegeven. Zij heeft mij al zo ver dat ik 'Nee!' niet als een mogelijk antwoord zie. Ik heb mij vervolgens alleen maar tegen 'Ja!' als mogelijk antwoord verzet. Op een ander tijdstip, voor een ander publiek, zou het nodig kunnen blijken te zijn vanuit de tegenovergestelde richting te redeneren naar een uitgangspunt waarin het nihilisme *als probleem* gegeven is.

dan is dat wat ons gegeven is fundamenteel problematisch in die zin dat we ons geconfronteerd weten met een conglomeraat (om het even of dit nu samengesteld is uit verschijnselen, interpretaties of claims) waarin zich tegenstrijdigheden voordoen, zonder dat wij over de sleutel beschikken met behulp waarvan dit conglomeraat zich zou laten uitzuiveren.

Deze skeptische positie impliceert niet dat betekenisloosheid met betrekking tot dit conglomeraat slechts schijn is, maar ook niet dat betekenisloosheid met betrekking tot dit conglomeraat wezenlijk is. Daarmee introduceert deze positie echter, *ironisch genoeg*, de realiteit van het onderscheid tussen schijn en wezen. Het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen is niet alleen maar *problematisch*; het is ook *reëel*. Als betekenissen niet zomaar aanwezig zijn, maar ze zijn ook niet zomaar afwezig, dan zijn ze zowel aan- als afwezig, dan is de situatie *zowel* slechts schijnbaar betekenisloos, *als* wezenlijk betekenisloos. Immers, de enige manier waarop duidelijk kan worden dat het nihilisme *werkelijk een probleem* is, is als duidelijk kan worden dat het betekenisloze en het betekenisvolle op ondoorzichtige wijze met elkaar vermengd zijn, als het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen *gegeven* is, als zowel de schijn als het wezen van de situatie *werkelijk* is. En daarmee slaat de skeptische positie, *op ironische wijze*, om in de optimistische positie. Gegeven het probleem van het nihilisme, is iets (namelijk een probleem) ons *wezenlijk* gegeven, en daarmee is de schijn van iets (namelijk van de onoplosbaarheid van het probleem van het nihilisme) ons *als valse schijn* gegeven.

Gegeven dit onderscheid tussen schijn en wezen, tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen, moet succes ons deel zijn. Er zal wel iets van ons gevraagd worden, uiteraard, maar onze inspanningen zullen beloond worden: de werkelijkheid *van het probleem van het nihilisme* (!) is de moeite waard. Natuurlijk zal deze optimistische positie, *op ironische wijze*, weer omslaan in de skeptische positie. Het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen is namelijk niet alleen maar *werkelijk*, maar ook *problematisch*. Wat ons gegeven is, in de gedaante van zowel de

overweldigende presentie van de werkelijkheid als de eindigheid van ons denkvermogen, is een *keuzemogelijkheid*. Wij kunnen 'Ja!' of 'Nee!' zeggen als antwoord op de vraag of nihilisme onvermijdelijk is. Dat wij niet weten welke keuze wij moeten maken, hoeft ons niet tot bittere skeptici te maken. Ook hier zorgt de ironische attitude weer voor een omslag, want alleen dankzij het feit dat ons een probleem gegeven is, *kunnen* wij keuzes maken.

Daarom wil ik met deze woorden afsluiten: het ironisch bewustzijn van een intelligibiliteitsprobleem vormt de hoeksteen van het huwelijk tussen skepticisme en optimisme.

HOOFDSTUK 4

Betekenis tussen intuïtie en begrip

Paradigmatisch voor de hedendaagse filosofische problemen met betrekking tot onze rationaliteit, zijn de problemen die ontstaan in situaties als de volgende. Tijdens een goed, open, hartverwarmend gesprek met een u zeer sympathieke partner, in de zon aan één van Utrechts mooiste werven genietend van een koele, Italiaanse witte wijn, bedwelmd door het groeiende besef dat u beiden zoveel gemeen hebt, dat u zo op één lijn zit, openbaart zich ineens, onaangekondigd, de volgende, eigenlijk zeer onwelkome tegenstelling: u meent dat werkelijk leven, werkelijk mens zijn, alleen plaatsvindt tijdens het maken, en – soms – het beluisteren van muziek, terwijl uw partner ronduit te kennen geeft dat muziek absoluut geen enkele rol speelt in haar leven. Onmiddellijk is de ban verbroken; uw verbond is beschadigd. Gelukkig bent u echter filosoof genoeg om aan dit onzalige moment niet alleen frustratie over te houden, maar ook verwondering.

Voor ik u ga voorstellen aan de vier partners die u in deze moderne tijden hoogstwaarschijnlijk tegen het lijf zult lopen, wil ik eerst nog iets meer duidelijkheid scheppen in wat er nu precies ter discussie staat. Ik stel voor dat we met betrekking tot de kwestie van onze rationaliteit dezelfde taalkundige stap zetten als Ryle deed met betrekking tot onze intelligentie: 'rationaliteit' is een abstracte notie waarvan de betekenis niet herleid kan worden tot 'ratio'. Het helpt ons niet, bij het analyseren van datgene wat we bedoelen als we het over rationaliteit hebben, aan te nemen dat wij over een of ander 'vermogen' of 'orgaan' (*ratio*, *Vernunft*, of rede) beschikken. Analoog aan de manoeuvre die Ryle maakte, zou ik willen voorstellen de regressus, die door de verwijzing naar onze 'ratio' onontkoombaar wordt, te vermijden door te benadrukken dat 'rationaliteit'

een verzelfstandiging is van het bijvoeglijk naamwoord ‘rationeel’, dat een evaluerende functie heeft. Het spreekt waardering uit over een houding, een handeling of een opvatting. Zo’n houding, handeling of opvatting is rationeel als zij *gepast* is in de situatie waarop zij betrekking heeft. En dat zij op deze wijze gewaardeerd kan worden, als ‘rationeel’ gekwalificeerd moet worden, heeft te maken met de beschikbaarheid van een redenering waarin verwezen wordt naar een orde die in de situatie in kwestie voorondersteld wordt en waarin op overtuigende wijze zichtbaar wordt dat de houding, handeling of opvatting in deze situatie de enig juiste is.

Dit is een heel ruwe karakterisering, waarover ik een aantal opmerkingen wil maken.

Op de eerste plaats heb ik het slechts over het *beschikbaar* zijn van een redenering. Houdingen, handelingen en opvattingen kunnen, in ieder geval in de zwakke betekenis van het woord, rationeel zijn als ze op een of andere manier een uitdrukking zijn van een oordeel over de situatie waarop zij betrekking hebben. Dat het hierbij om een oordeel zou moeten gaan dat het resultaat is van een *expliciete* redenering, is geen *conditio sine qua non*. Het gedrag van een aap die een stok gebruikt om een banaan uit een boom te slaan, of zelfs het gedrag van een kuiken dat om haar moeder begint te piepen bij het zien van het silhouet van een roofvogel, kan als rationeel gekwalificeerd worden, gegeven het feit dat er *voor ons* een redenering beschikbaar is. Op deze wijze wordt het spreken over de rationaliteit van emoties ook begrijpelijk: het is rationeel om woedend te worden als je er getuige van bent dat een paar lummels voor de lol een fiets beschadigen – je hebt geen redenering nodig om dat woedende gevoel te krijgen, wel om dat, achteraf, rationeel te vinden. In deze zin heeft Davidson gelijk als hij de redeneringen, waarover ik het hier heb, ‘rationalisations’ noemt.¹

Op de tweede plaats hecht ik er aan te benadrukken dat het in de redenering om het *verwijzen* naar een orde gaat.

1. Sinds zijn ‘Actions, Reasons and Causes’, *Journal of Philosophy*, 1963.

De kwestie is hier dat door een dergelijke formulering onderstreept kan worden dat het niet om een orde gaat die door de redenering *geschapen* wordt, maar om een orde die op één of ander manier onafhankelijk is van de expliciete redenering. Waar het mij hier om gaat, is dat we de mogelijkheid moeten hebben om een verschil te maken tussen een opvatting die alleen maar vanuit een intern perspectief rationeel is², en een opvatting die ook werkelijk (bijvoorbeeld, vanuit een volmaakt extern perspectief) rationeel is. Een groot fantast, die zich altijd wel uit netelige situaties weet te kletsen, die een meester is in het produceren van ogenschijnlijk overtuigende redeneringen, is daardoor nog niet iemand die in doen en laten rationeel is, zelfs niet als zij oprecht overtuigd is van de geldigheid van haar redenering. Het gaat niet om een orde die op overtuigende wijze geïntroduceerd kan worden, maar om een orde die in de situatie in kwestie voorondersteld moet worden.

Dit betekent op de derde plaats vanzelfsprekend dat de rationaliteitsproblematiek voor mij vooral de problematiek is van de status van de orde waarnaar door een redenering verwezen wordt, zowel voor wat betreft de aard van haar autonome (externe, transcendente) karakter, als ook voor wat betreft de manier waarop zij beschouwd kan worden als *voorondersteld* in de situatie in kwestie. Wat dat eerste betreft zal er duidelijkheid moeten komen over het logische, ontologische, epistemologische, sociaal-politieke of semantische karakter van de orde waarnaar geldige redeneringen verwijzen.³ Daarop zal ik in dit hoofdstuk niet ingaan.⁴ Wat het laatste betreft moet er heel veel waarde gehecht worden aan het expliciteren van de betekenis van die beschrijvingen waar we met het oog op de situatie niet omheen kunnen, die we wel móeten beschouwen als correcte beschrijvingen van de situatie in kwestie. Hierover wil ik

2. Het kan bijvoorbeeld voor mij rationeel lijken te zijn om bij het aanschaffen van een keuken niet af te dingen op de prijs, omdat ik er – ten onrechte – van uit ga dat *alle* winkelprijzen in Nederland vaste prijzen zijn.

3. Zie hierover bijvoorbeeld Hollis en Lukes in hun inleiding tot de bundel *Rationality and Relativism* (Oxford, 1982), pp. 5-12.

4. Zie het vorige hoofdstuk, pp. 67-71.

in dit hoofdstuk meer vertellen.

Want de situatie waarin u zich daar op die Utrechtse werf bevindt, is een complexe situatie, een situatie die minstens dubbelgelaagd is, en daarin bevindt zich voor een deel de bron van de hedendaagse filosofische verwarring omtrent onze rationaliteit. Enerzijds is de situatie namelijk concreet de situatie van een meningsverschil; van twee mensen die het goed met elkaar menen, maar het, onverwachts, niet met elkaar eens zijn. Maar anderzijds is de situatie tevens een situatie waarin u en uw partner beiden een opvatting hebben die, gezien de situatie – dat wil zeggen, gezien uw beider (visie op het) leven – zelf aanspraak maakt op rationaliteit. Dat wil zeggen dat het in zo'n situatie niet rationeel kan zijn, of hoogstens ten dele, als u slechts rekening houdt met de concrete tegenstelling, en bijvoorbeeld uw partner uitdaagt voor een duel, of haar om de lieve vrede gelijk geeft; of anderszins de vreugde van een goede relatie weet te herstellen. De rationaliteit van uw beider visies staat namelijk ook, of zelfs vooral, ter discussie, niet alleen de rationaliteit van uw conflict-oplossend vermogen. De situatie is in die zin complex dat zij niet alleen maar bestaat uit een terras aan een werf waar twee mensen zich ongewild tegenover elkaar bevinden omdat zij uitspraken hebben gedaan die zij liefst onmiddellijk weer in zouden slikken. Want de betekenisvolheid van deze uitspraken impliceert dat er ook twee ordes tot deze situatie behoren (een orde waarin 'muzikaliteit' en 'menselijk leven' onlosmakelijk bijeen horen, en een orde waarin deze twee zaken nagenoeg niets met elkaar te maken hebben). Met het oog op de betekenisvolheid van uw beweringen is uw beider rationaliteit in het geding.

Uw eerste twee partners doen een beroep op de idee van een *conceptueel schema*. Deze notie heeft op een nogal onopvallende manier een heel centrale, maar nogal onduidelijke functie gekregen in de filosofie van de twintigste eeuw.⁵ Ik wil hier niet ingaan op de discussie over deze no-

5. Zie hierover zowel Nicholas Rescher 'Conceptual Schemes', in *Midwest Studies in Philosophy* V, ed. P.A. French et.al. (Minne-

tie, maar zal slechts een ruwe schets geven van wat de functie is die haar in ons kenvermogen toebedacht wordt. Gebaseerd op de vooronderstellingen (a) dat er aan kennis een soort neutrale, pre-reflexieve chaos van gewaarwordingen voorafgaat, en (b) dat kennis gesplitst kan worden in vorm en inhoud, menen vele filosofen dat een conceptueel schema een geordende verzameling begrippen is, aanwezig in ons kenvermogen, waarmee wij de chaos aan gewaarwordingen een ordelijke vorm geven en hem daarmee tot kennis opheffen.⁶ Gegeven het feit dat verschillende mensen in eerste instantie ogenschijnlijk leven met – of in – verschillende conceptuele schemata, kan het, volgens uw eerste twee partners, voorkomen dat verschillende mensen over dezelfde zaken – dezelfde chaos van gewaarwordingen – radicaal verschillende kennis, maar ook radicaal verschillende ervaringen, opdoen. Zowel ervaring als kennis is namelijk bemiddeld door begrippen, door het conceptuele schema dat wij hanteren; althans, zo concluderen in ieder geval Absolutist en Relativist, uw eerste partners.

Deze conclusie brengt met zich mee dat als uw opvatting over de muzikaliteit van een werkelijk menselijk leven rationeel is dit dan volgens Absolutist en Relativist een consequentie is van uw conceptueel schema: uw begrip van een werkelijk menselijk leven zal dan het begrip van een muzikaal leven impliceren. Met andere woorden: het is afhankelijk van het conceptuele schema dat u hanteert, of de waardering ‘rationeel’ terecht op uw opvatting van toepassing is. Dit conceptuele schema is de orde die volgens Absolutist en Relativist door u in de situatie voorondersteld moet worden. Dit conceptuele schema is volgens hen de orde die betekenis geeft aan iedere plausibele beschrijving van de situatie waarin u zich bevindt. Het is deze orde die de *maatstaf* is voor de rationaliteit van opvattingen.

Daarover zijn Absolutist en Relativist het eens. Zij ver-

apolis, 1980), pp. 323-345, als Donald Davidson ‘On the Very Idea of a Conceptual Scheme’, in *Essays on Truth and Interpretation* (Oxford, 1984), pp. 183-198

6. In de hegeliaanse zin van het woord: *aufheben* betekent zowel afschaffen, bewaren als op een hoger plan brengen.

schillen slechts op één manier van mening. Absolutist gaat er van uit dat er maar één conceptueel schema bestaat en kan bestaan, terwijl Relativist er van uitgaat dat er wellicht evenveel conceptuele schemata bestaan als dat er mensen zijn. Dit brengt met zich mee dat Relativist geneigd zal zijn iets in de trant van 'over opvattingen valt niet te twisten' te concluderen. Relativist is een flierefluiter, die, niet in het minst geraakt, haar geluk dan maar aan een ander tafeltje zal gaan beproeven. Absolutist, daarentegen, is nogal een vastblijster. Zij zal geneigd zijn, wellicht zelfs via een conceptuele analyse, aan te tonen dat zij, of u, gelijk heeft. Daarmee bent u dus niet zo snel uitgepraat. Daar komt u waarschijnlijk zelfs nooit meer van af (want Absolutist zal nogal wat problemen krijgen tijdens haar conceptuele analyse, daar definities te weinig bieden en deducties te veel vragen).

Voor ik conclusies ga trekken uit deze voor u zo teleurstellende contacten, wil ik u eerst nog voorstellen aan uw andere partners: Mysticus en Solipsist. Deze beide heren (waarom ook niet) hebben meer vertrouwen in de idee van een *onmiddellijke ervaring*, de wellicht zelfs anti-wetenschappelijke tegenvoeter van de idee van een conceptueel schema. Ten onrechte, toch, verbannen uit de wetenschap vervult de notie van een onmiddellijke ervaring in veel van wat zich als 'alternatief' aandient, een belangrijke, maar even onduidelijke functie als de notie van een conceptueel schema in de wetenschap. Gebaseerd op de vooronderstellingen (a) dat er aan kennis een oorspronkelijk, spontaan pre-reflexief leven of handelen vooraf gaat, en (b) dat het leven zich niet laat dwingen in het statische, conceptuele keurslijf van de discursieve taal, menen vele 'alternatieven' dat een onmiddellijke ervaring de volle rijkdom van het leven in zich draagt, een rijkdom die stukgebroken wordt door het verstandelijk willen begrijpen.

Dit brengt met zich mee dat als uw opvatting over de muzikaliteit van een werkelijk menselijk leven rationeel (d.w.z. in uw situatie *gepast*) is, dat dit dan volgens Mysticus en Solipsist een consequentie is van uw onmiddellijke ervaring: de onmiddellijke ervaring van een werkelijk

menselijk leven zal tevens een onmiddellijke ervaring van een muzikaal leven zijn. Met andere woorden: het is afhankelijk van uw onmiddellijke ervaring, of de waardering 'rationeel' terecht op uw opvatting van toepassing is. De volle rijkdom van het concrete werkelijke leven dat zich in de ervaring onmiddellijk presenteert, is de orde die volgens Mysticus en Solipsist door u in de situatie voorondersteld moet worden. Uw onmiddellijke ervaring is, of beter nog *toont* de orde die betekenis geeft aan iedere plausibele beschrijving van de situatie waarin u zich bevindt. Het is deze orde die de *maatstaf* is voor de rationaliteit van opvattingen.⁷

Mysticus en Solipsist zijn het tot dusver met elkaar eens. Net als Absolutist en Relativist verschillen zij slechts op één punt van mening. Solipsist gaat er van uit dat iedere onmiddellijke ervaring niets meer kan zijn dan de onmiddellijke ervaring van het persoonlijke, private, bewuste leven

7. Ik realiseer mij dat mijn woordkeus de posities van uw beide laatste partners geweld lijkt aan te doen. Wie meent dat de orde die in willekeurig welke contingente situatie voorondersteld moet worden, een orde is die zich in een onmiddellijke ervaring toont, zal niet gauw geneigd zijn te spreken over 'opvattingen', 'rationaliteit', 'maatstaf' en 'beschrijving'. Mysticus en Solipsist bevinden zich wat dat betreft op de grens van het spreken. Als zij zich als filosofisch interessante partners willen kunnen presenteren, dan zullen ze echter wel degelijk equivalenten van deze vier noties nodig hebben. Want een conflict over de muzikaliteit van het menselijk leven is om te beginnen een conflict over visies, en dat zijn zaken die zich slechts door middel van 'opvattingen' ter discussie laten stellen. En om een conflict te kunnen beslechten hebben we zoiets als een 'maatstaf' nodig, de een of andere evaluatieve ordening die vastlegt wat meer of minder 'gepast' is. Daarbij is zoiets als distantie voorondersteld: het beslechten van een conflict over visies vereist het vellen van een oordeel over iets waar men als het ware tegenover staat. Niet alleen distantie, natuurlijk. De betekenisvolheid van de contingente werkelijkheid (in mijn terminologie gegeven in de vorm van een beschrijving van de situatie in kwestie die we wel als correct móeten beschouwen) zal, juist vanwege ons rationele oordeel erover, tevens een uitdrukking zijn van onze betrokkenheid er in. Zie wat dit betreft ook de vorige en de volgende twee hoofdstukken.

van een concreet, uniek individu. Als hij zijn opvatting, dat muziek geen enkele rol speelt in zijn leven, op een verantwoorde manier 'voedt' vanuit zijn onmiddellijke ervaring, dan speelt muziek geen rol in zijn leven. Net als Relativist beweert Solipsist dat ieder individu leeft in zijn eigen universum; een conceptueel universum volgens Relativist, een intuïtief universum volgens Solipsist. Niet in staat verder te spreken zal Solipsist, wellicht zelfs met een smoes, ongemerkt trachten te verdwijnen. U bent weer alleen. Mysticus zal u daarentegen niet zo snel verlaten. Hij gaat er van uit dat iedere onmiddellijke ervaring een ervaring is van die ene, conceptueel ondoorgrondelijke, maar intuïtief onmiddellijk presente werkelijkheid. Hij zal met behulp van cryptische, paradoxale aanwijzingen – die fundamenteel te kort moeten schieten daar zij talig, discursief van aard zijn – trachten zijn onmiddellijke ervaringen, van waaruit hij tot zijn visie gekomen is, in u te ontlokken. Misschien gaat u zich op den duur klein voelen in aanwezigheid van zijn ongetwijfeld charismatische persoonlijkheid.

Om lessen te kunnen trekken uit de tragiek van uw noodlot is het van essentieel belang dat u zich realiseert dat uw vier partners allemaal van dezelfde vooronderstelling uitgaan. Dit is de *dogmatische* vooronderstelling dat de betekenisvolheid van een situatie haar intelligibiliteit impliceert, dat, met andere woorden, de betekenisvolheid van die beschrijvingen waar we met het oog op de situatie niet omheen kunnen, de betekenisvolheid van die beschrijvingen die we wel móeten beschouwen als correcte beschrijvingen van de situatie in kwestie, dat die betekenisvolheid geen aporetisch, antinomisch, intrinsiek problematisch karakter kán hebben.⁸ Gegeven deze vooronderstelling zal uw gesprek slechts kunnen gaan over de vraag (1) of u beiden over *hetzelfde* spreekt, en als dat het geval is dan zult u niet anders kunnen dan het over die zaak eens worden; (2) of dat u het beiden over *iets anders* hebt, en als dat het geval is dan zult u niet anders kunnen dan het dáárover eens wor-

8. Wat het wil zeggen deze vooronderstelling dogmatisch te noemen, wordt in hoofdstuk 12 besproken.

den. We zouden dit ook nog zo kunnen zeggen dat de vooronderstelling hier is dat de betekenisvolheid van een situatie impliceert dat er met het oog op rationaliteitskwesties in deze situatie maar naar één en slechts één orde verwezen kan en moet worden. Een situatie waarin het werkelijk mogelijk lijkt naar twee verschillende ordes te verwijzen, is, gegeven deze vooronderstelling, een onheldere situatie; ongetwijfeld het resultaat van een ondoorzichtige verwarving van twee beschrijvingen van twee verschillende zaken als waren het beschrijvingen van hetzelfde. Zodra opgehelderd is waar u en uw partner het over hebben, is er feitelijk geen vuiltje meer aan de lucht. Op dat moment is de rationaliteitsproblematiek een fluitje van een cent.

Het zou uw partners natuurlijk te denken moeten geven dat u het zo slecht met hen getroffen hebt. En ik zou ze dan wel kunnen vertellen dat dit zo is, omdat zij zich alle vier beroepen op een onhoudbare vooronderstelling. Van het argument dat ik daarvoor zou gebruiken, zal ik hier niet meer dan een ruwe schets kunnen geven.⁹ Daarna zal ik nog wat opmerkingen maken over de situatie waarin u zich bevindt. Dit zullen opmerkingen zijn die de aard van de filosofische rationaliteitsproblematiek betreffen, want laten we wel wezen: het is alleen maar met het oog op deze problematiek dat ik het nodig heb gevonden u met een u zeer sympathieke partner in een lastig parket te brengen.

De structuur van argumenten tegen de dogmatische vooronderstelling dat betekenisvolheid intelligibiliteit impliceert, dat u en uw partner redelijkerwijs slechts naar één betekenisvolle, intelligibele orde kunnen verwijzen, kan, zoals ik zal betogen, ontleend worden aan de structuur van argumenten van bijvoorbeeld Sellars tegen de *Myth of the Given*, tegen de idee dat zoiets als de onmiddellijke ervaring in epistemologisch opzicht fundamenteel zou kunnen zijn.¹⁰ Deze structuur is steeds de volgende: (1) of een zui-

9. Een heel gedetailleerde uitwerking van een versie van dit argument heb ik gegeven in mijn *The Antinomy of Thought*, pp. 153-162.

10. Zie bijvoorbeeld *Science and Metaphysics* (London, 1968). In het voetspoor van Sellars komt men dit type argument ook tegen

vere intuïtie is *niet-talig* (in de breedste zin van het woord) en dan is haar epistemologische relevantie niet intelligibel, of (2) zij is *wel talig*, maar dan kan zij niet fundamenteel zijn, daar zij dan altijd al geïnterpreteerd is. De strekking van een dergelijk argument is uiteindelijk een geradicaliseerde echo van Kants *dictum* 'Anschauungen ohne Begriffe sind blind'. Geradicaliseerd, omdat er geen '*Kategorien*' voorondersteld worden, die het fundament van sommige talige intuïties veilig zouden kunnen stellen.

Ik realiseer me dat ik deze structuur hier heel kort en ruw weergeef. Maar ik hoop dat het vervolg duidelijk zal maken welke mogelijkheden mij hier geboden worden met het oog op een argument tegen de dogmatische vooronderstelling. Want de structuur van het argument tegen de idee dat de onmiddellijke ervaring in epistemologisch opzicht fundamenteel zou kunnen zijn, laat zich herhalen in wat uiteindelijk de beste soort argumenten zal zijn tegen de idee dat een conceptueel schema in epistemologisch opzicht fundamenteel zou kunnen zijn. Of (1) een zuiver conceptueel schema is *niet-deiktisch* (we kunnen de begrippen niet concreet toepassen) en dan is haar epistemologische relevantie niet intelligibel, of (2) zij is *wel deiktisch*, maar dan kan zij epistemologisch niet fundamenteel zijn, daar zij dan altijd al geïnterpreteerd is (in ons concrete gebruik van het begrip). De strekking van deze argumenten is uiteindelijk een geradicaliseerde echo van Kants *dictum* 'Begriffe ohne Anschauungen sind leer'. Geradicaliseerd, omdat er geen '*Schemata*' voorondersteld worden, die het fundamentele karakter van sommige deiktische begrippen veilig stellen.

Als ik deze beide argumenten combineer, dan zie ik mogelijkheden ze te gebruiken voor het verdedigen van de volgende stellingen:

- (1) De betekenisvolheid van een intuïtie is afhankelijk van de *talige* gestalte waarin zij intelligibel is.
- (2) De betekenisvolheid van een begrip is afhankelijk

bij bijvoorbeeld Jay Rosenberg, *One World and Our Knowledge of It* (Dordrecht, 1980) en Paul Churchland, *Scientific realism and the plasticity of mind* (Cambridge, 1981).

van de *deiktische* gestalte waarin zij intelligibel is.

- (3) In situaties waarin de rationaliteit van opvattingen in het geding is, is de betekenisvolheid van beschrijvingen die de situatie betreffen altijd problematisch reëel, omdat ieder van deze beschrijvingen een beroep moet doen op minstens twee, intuïtief dan wel conceptueel conflicterende ordes.

De Stellingen (1) en (2) laten zich vrij rechtstreeks afleiden uit de twee geschetste argumenten, er van uitgaande dat deze argumenten deugdelijk zijn.¹¹ Stelling (3) is de consequentie van deze beide stellingen: enerzijds is de betekenisvolheid van een intuïtie niet alleen een kwestie van de onmiddellijke ervaring waar zij zich op beroept, maar ook van een of ander conceptueel schema waar zij haar talige gestalte aan te danken heeft, en anderzijds is de betekenisvolheid van een begrip niet alleen een kwestie van het conceptueel schema waar zij zich op beroept, maar ook van een of andere onmiddellijke ervaring waar zij haar deiktische gestalte aan te danken heeft. Dit brengt met zich mee dat de problematische situatie waarin u zich nog alsmaar bevindt, een situatie is waarin het gaat om een strijd tussen intuïties en begrippen. Uw situatie is namelijk hetzij een situatie waarin u het intuïtief eens bent met uw partner al is er sprake van een begrippelijk verschil (*onverenigbare* opvattingen hebben niettemin betrekking op *hetzelfde* leven), hetzij een situatie waarin u het begrippelijk eens bent

11. Natuurlijk vereist dit vele pagina's nauwkeurige argumentatie. Daarbij gaat het om het aantonen van de exclusiviteit van de twee opties (Principe van Uitgesloten Derde), en om het aantonen van de geldigheid van de gevolgtrekking waarvan in het geval van de tweede optie steeds sprake is.

Zie voor een argumentatie m.b.t. de eerste these mijn *The Antinomy of Thought*, pp. 138-146, waarin ik me deels baseer op Richard Aquila's *Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge* (Bloomington, 1983), vooral pp. 33-82. De tweede these valt midden in een monsterlijk groot onderzoeksterrein, waar onder andere met Barwise & Perry, Donnellan, Evans, Grice, Kripke, Putnam en Searle rekening gehouden moet worden. Daar waag ik me hier niet aan.

al is er sprake van een intuïtief verschil (uw optiek is niet die van uw partner, maar *beide onvergelijkbare* visies moeten beschreven worden met *dezelfde* begrippen).

In het eerste geval zit u met een opvatting die haar betekenis ontleent aan de combinatie van een specifiek conceptueel schema met een specifieke onmiddellijke ervaring. Maar de betekenis van de opvatting van uw partner wordt in dit geval ontleend aan deze zelfde onmiddellijke ervaring, maar dan in combinatie met een geheel tegengesteld conceptueel schema. En dan presenteert zich een niet eenvoudig te vermijden probleem. Hoe is het mogelijk dat er tegengestelde betekenissen worden geproduceerd door eenzelfde onmiddellijke ervaring? En ook het omgekeerde probleem kan zich tonen. Want in het tweede geval zit u met een partner wiens tegengestelde opvatting haar betekenis ontleent aan een geheel andere onmiddellijke ervaring dan die van u, maar in combinatie met precies hetzelfde conceptuele schema als waar uw opvatting haar betekenis aan ontleent. En dan moet u zich wel afvragen hoe het mogelijk is dat er tegengestelde betekenissen worden geproduceerd door eenzelfde conceptuele schema.

Het conflict betreft dus niet, en dit is belangrijk, de confrontatie tussen u en uw partner, maar de, nu eerst zichtbaar wordende confrontatie tussen begrip en intuïtie (van wie dan ook) van een muzikaal leven. Gegeven deze interpretatie van de situatie waarin u en uw partner zich bevinden, heeft het voor uw partner geen zin er vandoor te gaan, noch heeft het zin u met verve te willen bekeren. Een filosofisch probleem als dit is misschien wel een probleem waar men mee komt te zitten eerst nadat men door anderen geconfronteerd werd met onmogelijk geachte mogelijkheden, maar dat wil nog niet zeggen dat het een sociaal of politiek probleem is, dat het een probleem is dat de wijze van omgang tussen u en uw partner betreft. De rationaliteitsproblematiek is een intellectueel probleem. Het is een probleem waarmee u zelf werkelijk zit als u er eenmaal, hoe dan ook, mee geconfronteerd wordt. En paradigmatische situaties als die waarin ik u gemanoevreerd heb, bezitten daarom dan ook een immanente dynamiek: te beseffen in wat voor situatie u zich bevindt, dwingt u tot een

rusteloos zoeken naar intellectuele vrede, naar manieren om uw intuïties en begrippen met elkaar in overeenstemming te brengen.

Dat u zich daarbij niet moet laten misleiden door uw dogmatische partners, dat u er niet van uit kunt gaan dat de betekenisvolheid van een situatie haar intelligibiliteit impliceert, heb ik u in dit hoofdstuk trachten duidelijk te maken. Dat u ten aanzien van uw situatie geen verdere conclusies kunt trekken dan dat haar betekenisvolheid *problematisch reëel* is, is wat mij, en Salomon Maimon, betreft nog een derde geradicaliseerde echo van Kant: het probleem van de ervaring (i.e. het probleem van de empirische kennis, van de objectieve betekenisvolheid van het gegevene, of, met Kant: 'Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?') kan, met de introductie van de Kantiaanse onderscheidingen tussen (1) 'Ding an sich' en 'Erscheinung' en (2) 'Anschauung' en 'Begriff' niet opgelost doch eerst duidelijk gesteld worden.¹² Dat zou ik ook zo kunnen zeggen: als vanuit transcendentiaal oogpunt niet aangetoond kan worden dat *transcendentiaal idealisme* en *empirisch realisme* keerzijden van dezelfde medaille zijn, dan is ervaring misschien wel werkelijk een probleem: een strijd van betekenis tussen intuïtie en begrip.

12. Zie mijn *The Antinomy of Thought*, p. 59, 91-95, 153-162.

HOOFDSTUK 5

Filosofie is het einde

Als men mij zou vragen naar mijn eerste associatie bij de woorden ‘einde’ en ‘filosofie’, dan zou ik ongetwijfeld op de proppen komen met de slogan ‘filosofie is het einde’! Het is om de betekenis en de implicaties van deze slogan te verduidelijken dat ik in dit hoofdstuk aandacht zal besteden aan enkele aspecten van het werk van Charles Taylor. Voor ik daaraan toekom, zal ik eerst enkele opmerkingen maken over die andere associatie bij de woorden ‘einde’ en ‘filosofie’ die heden ten dage zoveel meer voor de hand lijkt te liggen: de gedachte aan het einde van de filosofie.

1. Het einde van de filosofie

De gedachte aan het einde van de filosofie is meestal een troebele gedachte. Dat komt in de eerste plaats natuurlijk doordat de gedachte aan filosofie als een proces, als iets dat zich in de tijd afspeelt, als iets met een geschiedenis, iets met een natuurlijk begin en eind, troebel en voor velerlei uitleg vatbaar is. Maar het komt vooral ook doordat de notie van het ‘einde’ zelf ambigu is. Er zijn veel verschillende soorten einden.

Iedere film heeft bijvoorbeeld een einde, en gewoonlijk is dat einde bedoeld. De meeste filmregisseurs blijken het zelfs nodig te vinden dit expliciet te melden: de laatste beelden van een film gaan niet zelden over die beroemde zes letters THE END. Alsof de bioscoopbezoekers dat niet zelf zouden kunnen afleiden uit wat werkelijk de laatste beelden van de film waren. Misschien heeft dit echter te maken met wat hier natuurlijk onmiddellijk een aardige complicatie is: het gegeven van een *open* einde. De film komt

dan als weerkaatst licht op het witte doek weliswaar tot een einde, maar als verhaal, als betekenisvolle eenheid dient zij nog niet als afgesloten beschouwd te worden. De letterlijke mededeling van het einde komt dan als het ware van buitenaf het verhaal binnendringen, zoals die olifant die te pas en te onpas kinderverhaaltjes uitblaast, omdat de ouders de tijd liever aan zichzelf hebben.

Laat ik nog wat voorbeelden noemen, voordat ik systematische conclusies zal trekken over de verschillende betekenissen en functies van een einde. Iedere autorit heeft een einde, en ook hier geldt dat dit einde gewoonlijk bedoeld is. Men is op de plaats van bestemming. Natuurlijk bestaat er ook zoiets als een voortijdig einde, en dan spreken we van pech (de benzine is bijvoorbeeld op, of men rijdt tegen een boom). Een open einde komt niet voor als we het over een autoritje hebben, zelfs niet als men op een mooie zondagmiddag zomaar een ritje gaat maken. De thuiskomst blijft letterlijk het einde van de autorit, maar niet omdat het de plaats van bestemming is. Men kan uit rijden gaan zonder ergens heen te gaan.

Een laatste voorbeeld. Er zijn medici die beweren dat hun meest fundamentele drijfveer het dichterbij brengen van het einde van hun professie is, maar diezelfde medici kunnen tevens beweren dat de plannen van het kabinet ten aanzien van de ziektekostenverzekering het einde van hun professie zullen impliceren, en dan bedoelen ze dit niet positief. In dit laatste geval is er natuurlijk weer sprake van een oneigenlijk voortijdig einde. In het eerste geval wordt met 'einde' feitelijk zoiets als de *telos* van de professie bedoeld, een inherent einde, zoals de plaats van bestemming het einde van een autorit is. Het doel van de medicus iedereen beter te maken, impliceert dat de medicus zichzelf als medicus kan en zal opheffen op het moment dat zij iedereen beter heeft gemaakt.

De voorbeelden maken duidelijk dat we minstens vijf soorten einden moeten onderscheiden: (1) een *bedoeld* einde; (2) een *open* einde; (3) een *extern* einde; (4) een *ontijdig* einde; en (5) een *inherent* einde. Dit vijfvoudige onderscheid kan ons helpen bij het evalueren van de verschillende hedendaagse opties in het debat over het einde

van de filosofie. Het lijkt me daarbij vanzelfsprekend dat filosofen als filosofen *externe* en *ontijdige* einden niet serieus kunnen en hoeven nemen. Natuurlijk is het mogelijk dat de filosofie als discipline bedreigd wordt door een dergelijk oneigenlijk einde, maar tegen een dergelijk einde hoeven en kunnen geen filosofische argumenten ingezet te worden. Tegen de dreiging van een dergelijk einde moet gestreden worden met de middelen die met het oog op het karakter van de aanval het meest effectief zullen zijn. Omvangrijke boekverbrandingen kunnen bijvoorbeeld het einde van de filosofie inluiden, en het beste verzet is dan natuurlijk om de filosofie mondeling voort te zetten. Het stopzetten van eerste, tweede en derde geldstromen, om een tweede voorbeeld te noemen, vraagt daarentegen wellicht om een politieke lobby, of om het zoeken naar een vierde geldstroom. Het stelselmatig wegblijven van een in filosofie geïnteresseerd publiek, vraagt om een goede PR, tenzij men het wel zo prettig vindt, zo onder elkaar. Ik laat het verder aan de lezer om te blijven fantaseren over mogelijke oneigenlijke einden van de filosofie, en over wat men daartegen zou kunnen doen.

Voor een debat over het einde van de filosofie zijn het *bedoelde* einde, het *open* einde en het *inherente* einde van wezenlijk belang. Mijn slogan 'filosofie is het einde!' heeft met alle drie, maar vooral met het *open* einde te maken. Over dit einde daarom straks meer. Het besef van een mogelijke tegenstelling tussen een *bedoeld* en een *inherent* einde van de filosofie is naar mijn mening verantwoordelijk voor het momenteel weer zo in de mode zijn van de idee van het einde van de filosofie. Om deze tegenstelling te kunnen verhelderen zal ik twee nieuwe noties introduceren: 'het *succes* van de filosofie' en 'het *fiasco* van de filosofie'.

2. *Filosofie: succes of fiasco?*

Afgezien van de karikatuur die suggereert dat Hegel zijn eigen filosofie begreep als het einde van de filosofie, is er in het hegeliaanse denken over de geschiedenis van de filosofie wel degelijk voor het eerst sprake van de notie van het

einde van de filosofie. Deze notie is in het denken van Hegel onlosmakelijk verbonden met de notie van het *succes* van de filosofie. De filosofie zal als de geschiedenis van de menselijke geest op weg naar een volkomen adequaat begrip van het Absolute (= dat wat uiteindelijk realiteit is) ten einde komen op het moment dat een dergelijk volkomen adequaat begrip van het Absolute bereikt en geëxpliciteerd is. Als een proces dat in de tijd plaatsvindt heeft de filosofie een *telos*, zij heeft een inherent einde en dit is ook het bedoelde einde. Wie filosofeert hoopt een volstrekt transparante zelf-explicatie van het Absolute te bereiken, en men zal dit filosoferen gelukkig en tevreden kunnen afsluiten met een dergelijke zelf-explicatie op het moment dat men haar bereikt. Filosofie lijkt wat dat betreft op een autorit: men gaat op weg om ergens te komen en het is intrinsiek zinloos om te menen dat men nog door zal willen of moeten rijden op het moment dat men de plaats van bestemming heeft bereikt. Niet alleen Heidegger heeft deze metafoer van de filosoof als reiziger serieus genomen.

Het verband tussen het einde van de filosofie en het succes van de filosofie is overigens niet alleen een hegeliaans thema. Uit heel andere hoek is de opvatting bekend dat ieder succesvol onderdeel van de filosofie zichzelf als filosofie opheft door aanleiding te geven tot het ontstaan en tot bloeien van een nieuwe tak van wetenschap. In termen van een onderscheid dat ik in hoofdstuk 1 gemaakt heb, komt dit hierop neer dat filosofie gezien wordt als de discipline die van open vragen gesloten vragen probeert te maken. Lukt dit met betrekking tot een bepaalde vraag, dan wil dit nog helemaal niet zeggen dat we al over een volkomen adequaat begrip van de zaak beschikken, maar dit wil wel zeggen dat er ten aanzien van de problematiek betreffende deze zaak niets meer te doen is voor de filosoof. Zij heeft zich, juist vanwege haar succes, overbodig gemaakt.

Het aardige aan deze opvatting is dat zij door één van haar vertegenwoordigers¹ onmiddellijk gerelateerd wordt

1. J. Dorling heeft op de Filosofiedag 1986, aan de VU te Amsterdam, deze opvatting, die nauw verwant is aan het programma van de *Wiener Kreis*, op een heel scherpe wijze verdedigd.

aan een ander einde van de filosofie, namelijk het einde dat verbonden is met het *fiasco* van de filosofie. Het gaat hierbij om de overtuiging dat de geschiedenis van de filosofie zoals die in de officiële handboeken gepresenteerd wordt, feitelijk de geschiedenis is van het *fiasco* van de filosofie. Die vragen die nog alsmaar open vragen blijken te zijn, zijn, aldus Dorling, feitelijk *lege* vragen die alleen door de geschiedenis van hun formuleringen de schijn hebben weten te wekken dat ze belangrijk zijn. Het schandaal van de filosofie is dat ze haar eigen fiasco niet toe wil geven, dat ze haar leegte koestert en met holle praat tracht te verdoezelen.

Hier kunnen we een eerste optie ontwaren waarin de thematiek van het einde van de filosofie te maken heeft met een tegenstelling tussen het *inherente* en het *bedoelde* einde. Gegeven de aanname dat filosofen open vragen stellen, en gegeven de vooronderstelling dat deze vragen alleen maar goed gesteld kunnen worden door ze op een volstrekt neutrale wijze te transformeren tot gesloten vragen, volgt als *inherent* einde van de filosofie dat zij zich ten gunste van de wetenschappen overbodig moet maken. Indien dit echter als het *bedoelde* einde door de filosofen zelf niet geaccepteerd wordt, en indien zij de institutie van de wijsbegeerte een eigen doelmatigheid trachten te geven (met als *bedoeld* einde bijvoorbeeld het conserveren van open vragen), dan wordt het einde van de filosofie zelf een problematische zaak waarover (uiteraard heilloos) gefilosofeerd kan worden. Het moge duidelijk zijn dat deze optie niet de mijne is; ze mist ironisch bewustzijn, en is gebaseerd op het negeren van de dialectiek van open en gesloten vragen. Ik zal hier nog op terugkomen.

Er is ook nog een heel andere opvatting over het einde van de filosofie als een einde dat verbonden is met het *fiasco* van de filosofie. Dit is een opvatting die goed gedijt in het werk van *trendy*, om niet te zeggen *post-moderne*, denkers. In deze opvatting wordt filosofie gezien als een discipline die zich toelegt op het construeren van overkoepelende theorieën, op het vertellen van de Grote Verhalen. Ervaringen sinds Auschwitz hebben ons echter langzamerhand duidelijk gemaakt dat deze Grote Verhalen definitief

failliet zijn. Zulk soort verhalen laat zich niet meer vertellen of verdedigen.

Wat hier feitelijk gesuggereerd wordt, is dat het bedrijven van filosofie onmogelijk is (geworden), aangezien er een tegenstelling bestaat tussen de pretenties waarmee men filosofie bedrijft, en de mogelijkheden die de discipline biedt. Het *bedoelde* einde, de *telos van de filosofen*, van de deelnemers aan het filosofisch discours, is het spreken van de Waarheid, het construeren van overkoepelende theorieën, in staat te zijn Grote Verhalen te vertellen, maar het *inherente* einde, de *telos van de filosofie* als discipline, is niet anders dan het keer op keer bewerkstelligen van het faillissement van dit soort ‘*metarécits*’. Wie filosofie bedrijft wil feitelijk iets doen dat juist onmogelijk blijkt te zijn als men het probeert te doen. Wie filosofie bedrijft, neemt zichzelf beet. En wat nog erger is, wie filosofie bedrijft oefent op een ondoorzichtige manier macht uit. Er is ook vanuit deze optiek sprake van een schandaal van de filosofie: te beweren dat er een verschil is tussen waarheid en leugen is feitelijk de bron van slechts één waarheid: dat iedere filosofie een leugen is.

We hebben hier drie ‘einde-van-de-filosofie’-filosofieën geschetst. De eerste associeert dit einde met een volledig succes: de filosofie is klaar, we zijn eruit, het werk is gedaan! De tweede associeert dit einde met een gedeeltelijk succes en een gedeeltelijk fiasco: de wetenschap is het succes van de filosofie, het voortzetten van de geschiedenis van de filosofie het fiasco. De derde optie associeert het einde van de filosofie met een volstrekt fiasco: we hebben het lang genoeg geprobeerd maar we kunnen het blijkbaar niet; kapten ermee voor het te laat is!

In de rest van dit hoofdstuk zal ik aan de hand van enkele inzichten van Charles Taylor betogen dat deze drie posities hun ogenschijnlijke aannemelijkheid ontleenen aan al te simplistische en onacceptabele opvattingen over dat wat in de filosofie ‘succes’ of ‘fiasco’ kan worden genoemd. Het zal blijken dat de filosofie geen einde heeft, dat ieder schijnbaar einde van de filosofie een *open* einde is, een nieuw begin.

3. *Onze bron is onuitputtelijk: Charles Taylor*

Twee, op het eerste gezicht tamelijk triviale inzichten van Taylor², (1) dat de werkelijkheid voor ons iets te betekenen heeft; en (2) dat wij daarom die betekenis moeten trachten te articuleren, leiden op een verrassende manier tot de volgende, voor het onderwerp van dit hoofdstuk cruciale these, (3) dat onze filosofische traditie, vanwege het verschil tussen articulatie en werkelijkheid, onuitputtelijk, en daarmee haar toekomst onbegrensd is.

Ik zal kort uiteenzetten wat er met deze drie beweringen bedoeld wordt.

(1) Taylors eerste inzicht, dat de werkelijkheid voor ons iets te betekenen heeft, zegt natuurlijk iets over ons en over de werkelijkheid, maar, volgens Taylor, vooral iets over de relatie tussen ons en de werkelijkheid als een relatie die *iets*, een meerwaarde, heeft. Dit geldt op allerlei manieren in allerlei situaties; of het nu gaat om zoiets alledaags als het openen van een deur of het drinken van een glas melk of om zoiets bijzonders als de geboorte van een kind of het winnen van de Tour de France. Een te openen deur, bijvoorbeeld, betekent iets voor ons, en dat kan variëren van iets volstrekt onschuldigs (de deur is gesloten) tot iets van grote symbolische waarde (achter deze deur begint een heel nieuw leven), zoals ook een glas melk voor ons van alles te betekenen kan hebben, variërend van 'dorst!' tot de met weerzin vermengde plicht die een zwangere vrouw kan voelen bij te moeten dragen aan de gezondheid van haar kind, door het drinken van veel meer melk dan lekker is.

De strekking van Taylors eerste inzicht is vooral dat de werkelijkheid voor ons niet plat, volledig transparant, onmiddellijk inzichtelijk is. De werkelijkheid is niet zomaar zichzelf; zij heeft een meerwaarde vanwege de manier waar-

2. Charles Taylor is een bescheiden filosoof. De inzichten die hij verdedigt zijn niet zozeer van hem als wel van de traditie waarvan hij de spreekbuis wil zijn. Dat doet hij op een oorspronkelijke en doeltreffende manier. Dat maakt hem tot een filosoof met wie men rekening moet houden: wie in staat is het gedachtengoed van een traditie op adequate wijze te articuleren is een groot denker.

op zij er *voor ons* is. En daarbij is het niet meer dan een grammaticale bijkomstigheid dat het vanwege deze formulering lijkt alsof er daarmee iets over de werkelijkheid is gezegd. Net zo goed is hiermee iets over ons gezegd: dat wij niet zomaar onszelf zijn, dat wij meer zijn dan we zijn (en tegelijkertijd ook minder) vanwege de manier waarop we op de werkelijkheid betrokken zijn, vanwege de manier waarop we er denkend en handelend in opgenomen zijn.

In alles wat we doen en laten, ervaren we zin, aldus Taylor, vanwege de manier waarop we op de werkelijkheid betrokken zijn. Deze zin is echter helemaal niet onmiddellijk op een transparante, expliciete wijze gegeven. Het is vaak helemaal niet onmiddellijk duidelijk wat de werkelijkheid nu precies voor ons te betekenen heeft. Sterker nog, de vraag naar wat de werkelijkheid nu precies voor ons betekent, doet zich pas voor op die momenten dat juist niet duidelijk is wat de zin is van de situatie waarin we ons bevinden. Ieder keuzemoment is zo'n moment, of we nu voor dé beslissing van ons leven staan, of voor de o zo alledaagse vraag of we zullen rennen om alsnog de bus te halen, of niet. Het is met het oog op dit soort situaties (situaties waarin er van ons een keuze wordt gevraagd), dat we gedwongen worden stil te staan bij de vanzelfsprekende gang van het alledaagse leven, gedwongen worden afstand te nemen van onszelf en van de relatie die wij met de werkelijkheid hebben, in een poging zicht te krijgen op dat wat de werkelijkheid voor ons te betekenen heeft.

(2) Hier stuiten we op Taylors tweede inzicht. Zodra wij beseffen dat de werkelijkheid voor ons iets te betekenen heeft (en dit besef dringt paradigmatisch door in die situaties waarin we niet onmiddellijk weten wat te doen), ontstaat de dringende behoefte (juist vanwege de praktische inbedding: we moeten iets doen) deze betekenis te articuleren. Deze behoefte is niets meer en niets minder dan dat wat in het Nederlands zo mooi *wijsbegeerte* heet.³

3. Het is in dit verband dat ik elders (*The Antinomy of Thought*, p. 177) de vergelijking tussen wijsbegeerte en honger uitgewerkt heb. Met het oog op de troebele gedachte aan het einde van de filosofie kan deze vergelijking ook verhelderend werk doen. Want

Ze is als behoefte natuurlijk nog niet de discipline zelf, maar al wel voor een heel groot deel. We kunnen immers aan de hand van deze oorsprong vrij gemakkelijk inzien waarom het in de filosofie om *intelligibiliteitsproblemen* gaat. De situatie die iets te betekenen heeft, is een intrinsiek problematische situatie: we staan voor een keuze, en dat doen we alleen als we met twee alternatieven zitten die beide evenveel waard (lijken te) zijn hoewel ze niet met elkaar verenigbaar (lijken te) zijn. De situatie lijkt te vragen om een intellectuele opheldering die ze tegelijkertijd onmogelijk lijkt te maken.

Articulatie van de betekenis van de situatie waarin we ons bevinden, kan op twee manieren. We zouden enerzijds kunnen proberen de betekenis van de situatie onder woorden te brengen in de gedaante van het *probleem* waar de situatie ons mee confronteert. Dit wil zeggen dat we erop uit zijn expliciet onder ogen te zien dat wat de werkelijkheid voor ons betekent, in situaties waarin wij tot een keuze gedwongen worden, intrinsiek problematisch is. Om in één zin een suggestie te geven van waar we in dit geval aan moeten denken: de werkelijkheid dwingt ons tot een keuze die ze blijkbaar zelf niet kan maken; een beschrijving van deze werkelijkheid zal niet meer zijn dan een beschrijving van een dilemma waarin niets duidelijk wordt over de richting die wij zouden moeten inslaan.

Wij staan bijvoorbeeld met de fiets midden in het bos bij een paddestoel en wij willen graag naar huis, maar de informatie op de paddestoel helpt ons niet te beslissen of we nu linksom of juist rechtsom moeten gaan. Het ligt voor de hand hier op te merken dat deze articulatie van onze situatie te kort schiet, daar ze helemaal gebaseerd is op ons

wat zou dat zijn, het einde van de honger? Moeten we daarbij denken aan een of ander laatste avondmaal dat wij in onze vroegste jeugd te nuttigen krijgen, zodat wij nooit meer hoeven eten (Absoluut succesvol voedsel)? Of moeten we denken aan het leven na de hongersdood (Volstrekt gefaald voedsel)? Of moeten we de honger uitbesteden aan de derde wereld (Hier het succes, daar het fiasco)?

Geef mij dan maar het alledaagse gelijk van een woning met een keuken en een stad met goede en gezellige restaurantjes.

beperkte perspectief. Een kaart van het gebied zou ons hier kunnen helpen, een kaart die ook een articulatie van de betekenis van de werkelijkheid is, maar vanuit een ander, omvattender, wellicht objectiever, maar in ieder geval afstandelijker perspectief. Dit doet suggereren dat wij profijt kunnen hebben van een afstandelijke benadering van dat wat de werkelijkheid voor ons te betekenen heeft, en dit helpt ons aan de tweede manier waarop wij kunnen proberen de betekenis van de werkelijkheid voor ons te articuleren: in de gedaante van een *theorie* die de werkelijkheid correct beschrijft. Dit wil zeggen dat wij streven naar een volstrekt neutraal en objectief perspectief van waaruit het mogelijk moet zijn de betekenis van de werkelijkheid voor ons op een volstrekt éénduidige manier te articuleren, zodanig dat de articulatie van deze betekenis ons in staat stelt uit de gegeven alternatieven te kiezen.

Taylor heeft in een uitgebreide reeks artikelen betoogd dat deze tweede interpretatie van articulatie die tot *theoria* leidt, tot het afstandelijk schouwen van de betekenis van de werkelijkheid, een bijzonder hoge, ja zelfs een *te* hoge prijs heeft. *Theoria* impliceert dat wij ons als subjecten (1) volstrekt *passief* behoren op te stellen, en dat wij onszelf moeten begrijpen als (2) principieel niet-sociaal en (3) principieel niet-historisch (de laatste twee zijn aannames van het moderne politieke atomisme). *Wij* doen er als het ware niet toe, gegeven de theoretische houding: het gaat om de betekenis van de werkelijkheid zelf. Reflectie over deze implicaties leidt volgens Taylor echter tot een belangrijk besef: de aanleiding tot articulatie was toch juist de vraag naar de betekenis van de werkelijkheid *voor ons*. Ergens moeten wij zelf toch juist wel in beeld komen. En inderdaad, om een lang verhaal kort te maken, wij komen ook in beeld omdat wijzelf deel van de werkelijkheid zijn. Het is zelfs zo: juist als zodanig, als deel van de werkelijkheid, blijken wij, volgens Taylor, instantiaties te zijn van *transcendente waarden*. Onze handelingsoriëntatie, ons besef van de keuzes die wij moeten maken, is zelf een intrinsiek aspect van de werkelijkheid, en dat betekent dat de werkelijkheid zoals die door middel van theorie gepresenteerd kan worden de intrinsiek problematische werkelijkheid is

die ons tot een keuze dwingt die ze zelf niet kan maken. Wij worden gedwongen te zeggen wat we ervan *vinden* en dat kunnen we niet volstrekt ontlennen aan wat we ervan *weten* . Ons besef van keuzemogelijkheden, van dilemma's waarmee wij ons geconfronteerd weten, impliceert dat wij in staat zijn onze waardering uit te spreken, dat wij in staat zijn te *evalueren* . En wij zijn hiertoe in staat omdat wij betrokken zijn op transcendente, nog niet gearticuleerde waarden, die wij al wel gebruikt hebben door ons te realiseren dat wij hier en nu geconfronteerd worden met een aantal keuzemogelijkheden die zo op het eerste oog *evenveel waard* zijn.

De conclusie over de wijsbegeerte, over onze behoefte de betekenis die de werkelijkheid voor ons heeft te articuleren, moet nu volgens Taylor zijn dat het er om gaat de transcendente waarden te articuleren die *wij* in ons doen en laten op een onheldere, problematische wijze *instantiëren* . Staande in het bos worden wij immers pas geholpen door de kaart van het gebied op het moment dat wij weten waar wij heen willen (naar huis, bijvoorbeeld). Waar wij heen *willen* staat niet op de kaart. Daarvoor hebben wij een andere maatstaf nodig, één die we niet op een afstandelijke manier kunnen expliciteren. Deze maatstaf kunnen we trachten te articuleren door ons op een creatieve manier te bekommeren om de toekomst van onze traditie. Daarmee ben ik gekomen aan Taylors derde these.

(3) Wat wij trachten te articuleren is niet de werkelijkheid zelf, maar haar betekenis. Voor zover zij inmiddels gearticuleerd is, bestaat deze betekenis in de geschiedenis van onze problemen en in de keuzes die wij, geconfronteerd met deze problemen, gemaakt hebben. Iedere combinatie van probleem plus gemaakte keuze is een articulatie van een waarde die door ons als werkelijkheid geïnstantieerd werd, is een articulatie van de betekenis die de werkelijkheid voor ons heeft (gehad). Maar geen van deze combinaties is een volledige articulatie van de betekenis van de werkelijkheid op het moment van keuze. Want op het moment van keuze waren de alternatieven op één of andere manier *evenveel* waard, en het is door ons toedoen, door het maken van de keuze, dat wij de waarde van één van de alterna-

tieven hebben weten te realiseren ten koste van de waarde van de andere alternatieven. De waarde van deze andere alternatieven is in onze traditie niet gearticuleerd. Althans niet op een expliciete, onproblematische wijze. Ze bestaat wel, in onze traditie, voor zover deze traditie ook, of vooral, de geschiedenis van onze *problemen* is. De geschiedenis van onze problemen kan ons als het ware een overzicht geven van de keuzemogelijkheden die we hebben laten liggen, van de betekenis die de werkelijkheid voor ons ook had kunnen hebben, of, eigenlijk, ook heeft.

Dit brengt een vreemde paradox met zich mee. Iedere keuze biedt de mogelijkheid transcendente waarden te realiseren, en dat wil zeggen, biedt de mogelijkheid de betekenis te articuleren die de werkelijkheid voor ons heeft. Maar tegelijkertijd sluit iedere keuze een aantal mogelijkheden uit. Ze realiseert nog eens een aantal transcendente waarden en geeft daarmee de werkelijkheid voor ons nog een aantal betekenissen die, en dit is cruciaal, *nog niet gearticuleerd zijn*. Met andere woorden, hoe meer we zeggen over de werkelijkheid, hoe meer er nog over on gezegd blijft.

Natuurlijk is dit ironisch, maar het is niet ironisch *bedoeld*. Onze traditie, de geschiedenis van onze problemen, is een goudmijn van betekenis. Een heel bijzondere goudmijn, één waarin we altijd minstens zo veel begraven als we er uit opdelven. Als wij ons op creatieve wijze bekommeren om haar toekomst wil dat zeggen dat wij betrokken zijn bij de articulatie van de transcendente waarden die wij als maatstaf hanteren bij het maken van onze keuzes; een maatstaf die wij op problematische wijze instantiëren.

Voor Taylor bijvoorbeeld betekent dit heel concreet dat hij wil aantonen dat de moderne notie van onze subjectieve identiteit, met haar wortels in de idee van het goede en de zinvolheid van het alledaagse leven, nog niet de kansen heeft gekregen die ze waard is, omdat ze in de moderne tijd teveel last heeft van oneigenlijke, ongepaste associaties met enerzijds relativistische en anderzijds formalistische tendensen.

Voor mij betekent het dat ik in dit boek de stelling meen te moeten verdedigen dat het in de filosofie eerder te doen

is om het conserveren van onze intelligibiliteitsproblemen *als problemen*, dan om het oplossen ervan in de gedaante van *theorieën*.

Voor de 'einde-van-de-filosofie'-filosofieën betekent dit tenslotte dat zij zich hebben laten misleiden door simplistische en onjuiste opvattingen over het succes en het fiasco van de filosofie. Zodra men beseft dat beide, succes en fiasco, innig met elkaar verweven zijn en ieder op zich alleen maar overeind blijft vanuit beperkte, voorbijgaande perspectieven, dan beseft men dat de filosofie geen einde heeft, of hoogstens telkenmale een *open einde*. Dat filosofie het einde is, is zelfs in de letterlijke zin van het woord waar: ieder betekenisvol geheel kan slechts afgesloten worden met een open vraag, een nieuw begin.

HOOFDSTUK 6

Betrokkenheid

1. Het verhaal komt van Donald Davidson¹. Ooit als filosoof werkzaam aan de Princeton University, wonend op de campus, komt Davidson op een bloedhete dag thuis van zijn werk, en verlangt naar een glas bier. Ramen en deuren staan open, maar het mag niet baten – er is geen ontkomen aan: de warmte drukt op iedereen, overal. Loom stapt hij naar binnen, groet zijn buurvrouw, die bij hem in de keuken iets aan het doen is, ziet zijn eigen vrouw niet, wat hem niet echt zorgen baart. Zij en de buurvrouw zijn goede vriendinnen; ze zal zo wel te voorschijn komen. Hij zit – zichtbaar tevreden; en hij straalt als de buurvrouw zo vriendelijk is hem iets te drinken aan te bieden. Hij is te uitgeteld om zich te verontschuldigen en hoopt dat het van zijn gezicht af te lezen is. Ach, en de buurvrouw komt hier vaak, ze zal het wel weten te vinden. Hij kijkt rond, wachtend op zijn drankje, en ziet nu pas dat zijn vrouw de inrichting van de kamer veranderd heeft. Dat doet ze wel meer; naar haar zeggen om het kortstondige, verrassende effect van een veranderd perspectief te ondergaan. Dat gaat dit keer een beetje aan hem voorbij... Hoewel, nu ziet hij ook dat ze wat nieuwe meubelen aangeschaft moet hebben. Sterker nog, de meeste meubelen zijn hem eigenlijk onbekend. En dan gaat het ineens razendvlug, als het ook nog tot hem doordringt dat zijn buurvrouw vanuit de verkeerde hoek de kamer weer binnenkomt. De kamer waarin hij zit is het

1. Donald Davidson, 'Incoherence and Irrationality', in *Dialectica* 1985, p. 347. Voor de goede orde zij hier overigens vermeld dat Davidson – een nogal nuchtere Amerikaanse filosoof die in zijn publicaties nooit de indruk wekt ook maar één letter gelezen te hebben van welke vertegenwoordiger van de Kritische Theorie dan ook – met dit verhaal verder niets meer te maken heeft.

spiegelbeeld van de kamer waarin hij woont. Terwijl hij het bier aanpakt, het schaamrood op zijn kaken, kijkt hij zijn buurvrouw een beetje schaapachtig aan. Hij is, zonder dat hij het zich realiseerde, bij haar op bezoek.

2. We kunnen, naar aanleiding van dit verhaal, niet zo maar concluderen dat *kennis* en *beleving* blijkbaar niet altijd hand in hand gaan, ook niet dat mensen zich in hun beleving soms laten leiden door hun emoties, en dát eventueel zelfs tegen hun kennis in, en ook niet zo maar dat kennis meerduidelijk kan zijn, en dat haar interpretatie gestuurd wordt vanuit emotionele motieven. We kunnen hoogstens concluderen, dunkt me, dat het niet eenvoudig is om een adequate rekenschap te geven van de aard van de relatie tussen kennis en beleving. Want laten we wel wezen, het is niet eenvoudig te zeggen over welke kennis Davidson beschikte, zo min als het eenvoudig is te zeggen wat hij beleefde. Natuurlijk 'zag' hij al die tijd niets anders dan de kamer van de buurvrouw, maar evengoed 'wist' hij niet beter dan dat hij zijn eigen woonkamer zag. En natuurlijk beleefde hij slechts zijn thuiskomst, al is het eveneens waar dat zijn belevenissen zich afspeelden in de kamer van de buurvrouw. Of zou er iemand willen suggereren dat Davidson aanvankelijk slechts *leefde*, zonder bewustzijn, dat zijn bestaan samenviel met wat hem overkwam, en dat pas op het laatste moment tegelijkertijd met de *kennis* de *beleving* 'ontstond'. Om het eens te zeggen met woorden die eigenlijk nooit op het niveau van het individuele gebruikt worden: dat tegelijkertijd met de *ideologiekritiek* de *ideologie* ontstaat, als een 'huis waarin men wonen kon'?

3. Het is geen toeval dat er vanuit het perspectief van de Kritische Theorie nooit expliciet een theorie ontwikkeld is over emoties², terwijl het evenmin toevallig is dat de Kriti-

2. Een zekere nuancering is hier nodig. Emoties zijn wel eens het onderwerp geweest van analyses die uitgevoerd werden door leden van de 'Frankfurter Schule'. Zie bijvoorbeeld het werk van Fromm, en de analyses van Horkheimer en Adorno over o.a. de autoritaire persoonlijkheid.

sche Theorie zich ontwikkeld heeft in een emotioneel zeer geladen context. Laat me dit toelichten.

4. De Kritische Theorie is ontstaan vanuit een worsteling met de pretenties en de aannames van de Verlichting tegen de achtergrond van Stalin-Rusland en Hitler-Duitsland. Overigens verstonden Adorno en Horkheimer, met een zeker historisch gemak, onder 'Verlichting' veel meer dan een specifiek tijdperk in de geschiedenis van de Westeuropese cultuur. In hun ogen is 'Verlichting' veeleer een specifieke fase in de ontwikkeling van de mensheid; een fase die in de geschiedenis van de *Westeuropese* cultuur toevalligerwijs, zo zou je haast geneigd zijn te zeggen, in de laatste decennia van de *achttiende eeuw* gelocaliseerd kan worden. Kenmerkend voor deze fase is de dubbele implicatie die voortvloeit uit het besef dat dogma's een menselijke oorsprong hebben. Enerzijds impliceert dit namelijk dat niemand (d.i. geen mens) meer kan suggereren dat zij vanuit goddelijk perspectief kan beoordelen wat goed is, en wat niet, wat waar is en wat niet, wat waardevol en wat niet. Maar anderzijds impliceert dit ook dat juist ieder mens, maar dan als *mens* – als beperkt, eindig wezen – (mede-)verantwoordelijk is voor wat we goed vinden, en wat niet, wat waar en wat niet, wat waardevol en wat niet.

Het doet er hier niet echt toe dat Adorno en Horkheimer, belast met de grandioze traditie van de Duitse filosofie sinds Kant, van mening waren dat deze verantwoordelijkheid gefundeerd kon worden in onze 'Vernunft', en dat zij verwickeld raakten in een hopeloze worsteling met de (on-)mogelijkheden van dit eigenaardige vermogen. De door hen bespeurde 'Dialektik der Aufklärung' kan namelijk vrij eenvoudig verduidelijkt worden aan de hand van Davidsons belevenissen. Immers, wie zegt ons dat Davidson niet, nog met het schaamrood op de kaken, wakker wordt uit een enigszins bizarre droom. Of, omgekeerd, wie zegt ons dat Davidson niet, op het moment dat hij bemerkt dat de inrichting van de kamer veranderd is, zich opgelucht bevrijd voelt van een 'unheimisch' gevoel dat hem tot dan toe in zijn greep had, en tevreden constateert dat hij nu weet hoe de vork in de steel zit. Of, om het zo te zeggen:

als de grondslag voor het onderscheid tussen kennis en (misleidende) beleving, de grondslag voor het onderscheid tussen ideologiekritiek en ideologie, tussen waarheid en leugen gevonden moet worden op *hetzelfde* niveau als de kennis en de beleving zelf, wie zegt ons dan wat de aard is van ons besef van deze grondslag? Kennen we haar? Of overkomt haar beleving ons? Anders gezegd: hoe kunnen we garanderen dat ideologiekritiek *meer* is dan kritiek vanuit een andere ideologie? En als dit niet gegarandeerd kan worden, impliceert dit dan niet dat de Verlichting omslaat in haar tegendeel: in volstrekte Duisternis?

De Kritische Theorie heeft, in ieder geval in haar meer optimistische buien, getracht weerstand te bieden tegen deze dialectische omslag. Zij heeft getracht een grondslag te ontwikkelen voor het onderscheid tussen kennis en beleving die weliswaar menselijk is, maar toch van een andere orde dan kennis en beleving zelf. Het sleutelwoord is hier de notie van het *belang* dat de productie van kennis (en van beleving) stuurt. Aan de hand van deze notie kan begrijpelijk gemaakt worden waarom de Kritische Theorie nooit eerlijk aandacht heeft besteed aan de betekenis van emoties voor het menselijk bestaan, ook al heeft zijzelf juist gebloeid op een emotioneel geladen voedingsbodem.

5. Tot nu toe heb ik tamelijk nonchalant gebruik gemaakt van de noties 'beleving' en 'emotie'. Voor wat volgt is het belangrijk dat ik duidelijk maak hoe ze van elkaar onderscheiden moeten worden. Onder 'beleving' versta ik een gebeurtenis, een voorval dat ooit en ergens in tijd en ruimte plaatsvindt, maar dan als *ondergaan*, als het ware als 'van binnenuit' doorleefd, door een bij die gebeurtenis betrokken individu. Onder 'emotie' versta ik een mentale toestand van het betreffende individu, en wel die toestand waarin de aard van de *betrokkenheid* (d.i. het karakter van de relatie tussen individu en beleving) tot uitdrukking komt. Davidsons plotselinge besef dat hij al die tijd al, zonder dat hij het zich realiseerde, bij zijn buurvrouw op bezoek was, is een beleving, een gebeurtenis die ooit op een zomeravond in Princeton plaatsvond, maar dan uitsluitend zoals door Davidson ondergaan. Op datzelfde moment beleefde zijn

buurvrouw iets heel anders; de spanning van wanneer-ontdekt-hij-het werd eindelijk verbroken. Davidsons schaamte is vervolgens de emotie die uitdrukking geeft aan de aard van zijn betrokkenheid in de hele zaak. Bij de buurvrouw was er hoogstwaarschijnlijk sprake van een mengeling van hilariteit en ontroering.

6. Vanuit de optiek van de Kritische Theorie kunnen we eerst dan werkelijk van *kennis* spreken, als duidelijk is vanuit welk *belang* iets voor waar (en dus voor goed en waardevol) gehouden wordt. Zomaar kennis bestaat niet, maar wel is er, bijvoorbeeld, empirisch-analytische kennis; kennis met behulp waarvan wij de natuur om ons heen kunnen manipuleren, waarmee wij kunnen beheersen en voorspellen wat zich voor zal doen. Als wij belang hebben bij een zekere manipulatie van de temperatuur in een collegezaal, dan doen wij er goed aan de thermodynamische wetten als waar te accepteren, opdat wij geschikte verwarmings- en verkoelingsapparatuur kunnen construeren. Naast dit soort kennis zijn er ook andere soorten, gestuurd vanuit andere belangen.

Als ik het goed inschat, zou er vanuit dit perspectief van de Kritische Theorie nu gesproken kunnen worden van *beleving*, zodra, en voor zover, er in een gebeurtenis waarde wordt gehecht aan zaken (iets voor waar of voor goed wordt gehouden) *zonder* dat men zich rekenschap geeft van het belang dat aan deze waardetoekenning ten grondslag ligt. En de emotie die zich in deze beleving manifesteert, die uitdrukking geeft aan het karakter van de *betrokkenheid* van het individu bij of in deze gebeurtenis, moet bijgevolg gezien worden als een uiting van *vals bewustzijn*. Dit vraagt om een toelichting.

7. Wellicht dat Davidsons behoefte aan een heerlijk koel glas bier, en zijn behoefte aan thuis te zijn en niets meer te hoeven, debet zijn aan zijn onjuiste inschatting van wat hem overkwam, als was zijn buurvrouw op bezoek, zijn eigen vrouw toevallig even aan het oog onttrokken, de inrichting enigszins veranderd, ja zelfs de meubelen vernieuwd. In zijn *beleving* was er heel wat mogelijk en kon lange tijd op een

heel eenvoudige manier de samenhang gewaarborgd worden tussen de gebeurtenissen waarin hij verzeild raakte en zijn niet gethematiseerde behoeften. In zijn beleving kon zelfs de schijn van kennis gedijen; maar in de ogen van de Kritische Theoretici inderdaad ook niet meer dan de *schijn* van kennis. Want zodra zijn behoeften gethematiseerd worden (in dit geval door 'de wereld': de kamer in spiegelbeeld), blijkt zijn 'kennis', dat wat hij in zijn beleving voor waar hield, gebaseerd op een *belang* dat zelf ter discussie gesteld moet kunnen worden, dat zelf op haar waarde geschat moet worden. En zijn behoefte aan thuis te zijn en niets meer te hoeven werd al ontkend door de eerste stap die Davidson in het huis naast het zijne zette. Alles wat hij vervolgens voor waarheid hield, was al niets anders dan illusie. Niet zozeer omdat het gebaseerd was op een niet gethematiseerde behoefte, maar omdat het gebaseerd was op een (in de gegeven omstandigheden) onhoudbare, onjuiste, valse behoefte. Wellicht klinkt het bizar om hier te spreken van een valse behoefte, omdat, als er iets Davidson bezighield, het toch wel zijn verlangen was naar bier en rust. In dat geval kan ik hetzelfde ook anders zeggen: gegeven het feit dat Davidsons eerste stap zijn behoefte om thuis te zijn daadwerkelijk onbevredigbaar maakte, kunnen we diezelfde behoefte vals noemen als zij effecten genereert die deze onbevredigbaarheid doen voortbestaan.

De moraal van dit verhaal is dat we, bezien vanuit het perspectief van de Kritische Theorie, onze beleving moeten schuwen, moeten wantrouwen, omdat ze ons niet toestaat onze belangen te thematiseren, waardoor wij niet in staat zijn onze ware behoeften van onze valse te scheiden; of, anders gezegd, waardoor wij niet in staat zijn onze kennis te sturen vanuit een beoordeling van alle in het geding zijnde belangen.³

3. Zoals bekend heeft Herbert Marcuse zich ernstig verslikt in het probleem van het onderscheid tussen valse en natuurlijke behoeften. Zie zijn *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston, 1964). Sinds zijn *Erkenntnis und Interesse* heeft Habermas geprobeerd met betrekking tot de notie 'belang' een andere weg in te slaan. Het gaat hem niet

8. Niet alleen onze beleving is verdacht; bezien vanuit het perspectief van de Kritische Theorie moeten ook onze emoties het ontgelden. Men zou immers kunnen denken dat zij parasiteren op onze beleving, haar als onomstotelijk gegeven accepteren. Zij geven uitdrukking aan hoe het individu zich *voelt* bij, in of met deze beleving en geven aan wat het karakter, de 'kleur' is van haar betrokkenheid erin. Zo bezien is het effect van emoties tweeledig: enerzijds versterken zij de indruk dat de wereld gegeven is zoals ze beleefd wordt (in dit licht moeten we Adorno's felle kritiek op Heideggers idee van het menselijke in-de-wereld-zijn als een *Geworfenheit* plaatsen), en anderzijds typeren zij de relatie tussen deze beleefde wereld en het geïsoleerde individu als een kenmerk van het individu, als een specifieke soort *betrokkenheid* die het individu met betrekking tot het geheel ervaart. Alsof het slechts iets over een bepaald individu zegt als het zich ergens niet prettig bij voelt.

Zo bezien zijn emoties vormen van mogelijk vals bewustzijn, omdat ze het individu kunnen vervreemden van de 'echte' belangen die het heeft, doordat ze haar beleving (waarin kennis en belang nog op een niet gethematiseerde wijze, dus ondoorzichtig, samengaan) presenteren als iets objectiefs, iets dat *tegenover* het individu staat, en het individu verantwoordelijk stellen (maar zonder diens belang te thematiseren) voor hoe het zich voelt bij wat het beleeft. Bijgevolg maken emoties mensen machteloos, omdat ze het geen er gebeurt als iets dat hen overkomt beschouwen, zonder dat ze daar iets aan kunnen doen, juist doordat hen hun wapens (hun inzicht in hun belangen) door hun emoties ontnomen worden.

9. Ironisch genoeg waren het emoties die de Kritische Theorie gevoed hebben, en die haar groot gemaakt hebben, ook

om een onderscheid tussen werkelijke en schijnbare belangen, maar om het verdedigen van een situatie waarin ieder beargumenteerd belang tot zijn recht kan komen (waarbij het natuurlijk steeds zo zal zijn dat er allerlei belangen weliswaar tot hun recht komen, maar niettemin, op basis uiteraard van een consensus, 'overruled' worden door andere, meer zwaarwichtige belangen).

als een sociaal-filosofische theorie. Was het aanvankelijk de sterke afkeer voor het nationaal-socialisme, een *betrokkenheid* die slechts een hartverscheurend 'Neen!' was, die de eerste generatie 'Frankfurters' aan het werk hield, in de zestiger jaren kwam de tweede generatie bovendrijven op de golven van de 'flower-power' – andermaal een *betrokkenheid*, nu bij een nieuwe, vreedzame en vrije samenleving, ver weg van de burgerlijke en 'koude oorlog' wereld waarin de mensheid verstrikt dreigde te raken. De ironie kan ons helpen nog eens, maar dan met andere ogen, te kijken naar de relatie tussen het perspectief van de Kritische Theorie enerzijds, en hun waardering voor kennis, beleving en emoties anderzijds.

10. Ondanks de schijn van het tegendeel heeft de Kritische Theorie zich nooit los kunnen maken van objectivistische pretenties. Het gaat haar niet om belangen zoals die zich in ons denken en handelen tonen, maar om belangen op zichzelf, objectief, zoals ze werkelijk zijn. Het zijn deze belangen die onze kennis werkelijk sturen; alleen een objectieve analyse van deze belangen geeft grond aan een werkelijk effectieve ideologiekritiek. Alleen een dergelijke analyse maakt het mogelijk de belangen zichtbaar te maken van waaruit, bijvoorbeeld, de nationaal-socialisten het Derde Rijk trachtten te realiseren, of van waaruit de kapitalistische samenleving gebruik maakt van repressieve tolerantie.

Zo'n objectivistische pretentie is onhoudbaar. Al was het alleen maar omdat ze onmiddellijk een 'Dialectiek der Kritische Theorie' tot gevolg behoort te hebben: door welk belang, immers, wordt de objectieve analyse van belangen gestuurd? Men herkent de slang die zijn eigen staart naar binnen tracht te werken.⁴

4. Habermas heeft in *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt, 1968) betoogd dat er hier geen sprake is van een regressus, aangezien *mondigheid* het a priori belang is dat als noodzakelijke voorwaarde gegeven is opdat taal als communicatiemiddel kan bestaan. Zou ik dit, mijns inziens, transcendentale argument accepteren, dan zou ik mijn conclusie via een andere weg moeten zien

Ik zou willen beweren dat zo'n objectivistische preten- tie ook niet nodig is. Belangen *tonen* zich, *in* onze betrokken- heid. Zij tonen zich uiteraard niet als eenvoudig te iso- leren objectieve beweegredenen, maar *in* onze betrokken- heid, in ons verbond met een wereld die wij de moeite waard vinden, die wij de moeite van het *veranderen* waard vinden. En in de moeite die wij ons getroosten voor *onze* wereld, toont zich de richting die wij wensen te gaan. Dit is natuurlijk ook geen eenvoudig te construeren objectieve blauwdruk van een betere wereld, maar *in* onze betrok- kenheid toont zich wat voor veranderingen wij de moeite waard vinden, opdat wij kunnen leven in een wereld waar- mee *wij* ons verbonden kunnen voelen. Wij stellen dan ook *onzelf* ter discussie, wij gooien onszelf in de strijd (en niet een goddelijk weten, of een objectief belang, wat dat ook moge zijn). Het laatste, wellicht enige argument dat wij voor *onze* wereld kunnen aanwenden is de uiteindelijk bit- tere conclusie: 'over mijn lijk...'

Vanuit deze betrokkenheid hebben de Kritische Theo- retici gewerkt, en zowel Walter Benjamin als Adorno en Horkheimer zijn met betrekking tot deze conclusie tot op het bot gegaan⁵, wat niet wegneemt dat zij nagelaten heb- ben de betekenis van emoties voor het menselijk bestaan te herwaarderen.

Want als het verbond dat een mens heeft met de wereld waarin zij leeft zich toont in haar *emoties*, en als het on- derscheid tussen *kennis* en *beleving* oneigenlijk is, omdat het gebaseerd is op een problematisch onderscheid tussen

te bereiken. Dit is mogelijk, aangezien ik verwacht dat aangetoond kan worden dat *mondigheid* een notie is die parasitair is op de door mij naar voren geschoven notie *betrokkenheid*. Het zou in dit kader te ver voeren de problematiek die voortvloeit uit Ha- bermas' transcendentale argumentatie adequaat te bespreken.

5. Benjamin letterlijk door zelfmoord te plegen op het moment dat hij vreesde door de nazi's gearresteerd te worden, vlak voor- dat hij naar Amerika zou vluchten. Horkheimer alleen maar fi- guurlijk door zich terug te trekken in een 'Sehnsucht nach dem ganz Anderen', en Adorno in zijn oordeel over de metafysische betekenis van Auschwitz, en in de moed der vertwijfeling van zijn 'Negative Dialektik'.

objectieve waarden en subjectieve waarderingen, dan is het haast niet mogelijk de betekenis van emoties voor het menselijk bestaan te *overschatten*; dan komt het er juist op aan dat we onze emoties serieus nemen, en dat we de betrokkenheid die eruit spreekt aanwenden, in plaats van haar trachten te minimaliseren. Ik bedoel hier nogal letterlijk dat we onze emoties serieus moeten nemen en dat we ze moeten zien als mentale toestanden die uitdrukking geven aan het karakter van onze betrokkenheid bij gebeurtenissen waaraan wij deel hebben. Wie zich van zulke mentale toestanden rekenschap tracht te geven, zal zich niet alleen bewust worden van de positie die men inneemt (ingenomen heeft of wil innemen) in 'de werkelijkheid', maar zal ook ontdekken dat het emoties geen kwaad doet als ze wat meer aandacht krijgen.

11. Donald Davidson laat zich het bier goed smaken, nadat hij eerst eens hartelijk om zichzelf gelachen heeft. Hij zakt onderuit en glimlacht naar zijn buurvrouw... voelt zich thuis.

12. Een frons trekt even over zijn gezicht, dan, nauwelijks merkbaar, iets van zelfgenoegzaamheid. Wat ben ik toch verstrooid, denkt hij geïrriteerd. En dan weer: toch ook wel creatief, vol fantasie. Oppassen dat ik geen luchtkastelen blijf bouwen...

13. Hoe is het toch mogelijk dat je zo zeer naar rust kunt verlangen, en naar een goed glas bier, dat je met open ogen blind bent, dat je voorbij gaat aan wat het meest voor de hand ligt. Maar wat is het ook goed dat je juist door je betrokkenheid bij de wereld kwetsbaar blijft voor de manier waarop ze je wakker tracht te schudden, zodat je ooit geconfronteerd zult worden met die kamer in spiegelbeeld. Omdat je je misschien wel overal thuis kunt voelen, maar niet overal thuis kunt zijn.

HOOFDSTUK 7

Weg met de spreekkamer!

Er wordt in Nederland zo af en toe gepleit voor een institutionalisering van de filosofie die radicaal verschilt van de huidige universitaire. De hoeksteen van een dergelijke institutionalisering zou de spreekkamer moeten zijn; de spreekkamer waarin de filosoof, analoog aan bijvoorbeeld de psycholoog en de fysiotherapeut, haar praktijk zou kunnen uitoefenen. Ik heb mij altijd fel verzet tegen dergelijke geluiden en door een (on)gelukkige samenloop van omstandigheden zijn de protagonisten van de door mij verfoeide vernieuwing mij gaan beschouwen als de spreekbuis van het establishment, van het universitaire verzet tegen hun beeldenstorm. Ik moet te pas en te onpas uitleggen wat er zo bezwaarlijk is aan een filosofische praktijk.

Om er nu voor eens en voor altijd af te zijn, zal ik in dit hoofdstuk een pleidooi houden voor de volgende stellingen:

1. Een filosofische vraag kan zich in de gedaante van een concreet probleem presenteren.
2. Er zijn *geen* problemen die op verschillende *manieren* (waaronder een *filosofische*) aangepakt kunnen worden. Er zijn daarentegen wel verschillende *problemen* *cq.* *vragen* (waaronder *filosofische*).
3. Ten aanzien van filosofische vragen die zich in de gedaante van een concreet probleem presenteren, moet een arbeidsdeling worden gemaakt:
 - de filosoof houdt zich bezig met het verhelderen van de zin van de vraag *als vraag* door het zoeken naar de juiste formulering van de vraag. Dit gebeurt *in abstracto*.
 - de biograaf houdt zich bezig met het beantwoorden van de *gesloten* vraag die idealiter het resultaat

- zal zijn van filosofisch onderzoek. Dit gebeurt *in concreto*.
4. Zowel het werk van de biograaf als het werk van de filosoof is in de spreekkamer van een filosofische praktijk niet op zijn plaats.
 5. Als de filosofie *kan* floreren, dan *zal* zij slechts in een academische sfeer floreren.
 6. De academische filosofie moet toegankelijker gemaakt worden; niet voor de welgestelde, elitaire enkeling, maar voor het gehele weldenkende publiek.

Met het oog op de in dit boek verdedigde dramaturgische conceptie van filosofie zal ik dit hoofdstuk afsluiten met enige suggesties over een mogelijke, éénnentwintigste-eeuwse institutionalisering van de wijsbegeerte die recht doet aan de strekking van deze stellingen.

1. *Het onderscheid tussen concreet en abstract*

Abstract en concreet bestaan bij de gratie van elkaar. Als wij het ergens over hebben, dan is dat waar we over spreken altijd *iets-abstracts-in-concrete-gedaante* = *iets-concreets-waar-in-iets-abstracts-gestalte-krijgt*. Zodra wij het ergens over hebben, hebben we het over een *instantiatie van iets universeels*. Dit geldt in de meest simpele gevallen. Zodra ik het heb over het koffiekopje hier op mijn bureau, en over de bruine aanslag op het lepeltje waarmee ik de suiker door mijn koffie roer, heb ik het over concrete objecten (*mijn* koffiekopje en *dit* wat bruin geworden lepeltje) die een instantiatie zijn van abstracte universalia (het zijn net als vele andere objecten respectievelijk een *koffiekopje* en een *lepeltje*).

De beperkte conclusie die ik hieruit trek, is dat iedere problematiek die zich *concreet* aanmeldt, altijd ook een *abstracte* dimensie bezit. Daarom kan ik ook gemakkelijk en tamelijk vrijblijvend beweren dat een filosofische vraag zich in de gedaante van een concreet probleem kan presenteren.

De verdergaande conclusie, die ik in de volgende paragrafen zal verdedigen, luidt dat alleen het *abstracte* filoso-

fisch relevant is, en dat het concrete hoogstens biografisch van belang is. Daarmee is bedoeld dat *welk* concreet geval de aanleiding is geweest voor een filosofisch probleem, met betrekking tot dit probleem zelf niet van belang is. Een filosofisch probleem komt des te beter in beeld, naarmate er meer en *andere* concrete (=abstract beschouwd identieke) gevallen bij betrokken worden. Wat dat betreft verdient een *socratisch gesprek* de voorkeur boven gesprekken in de spreekkamer van een filosofische praktijk, al blijkt er ook in de methodiek van het socratisch gesprek vaak een ongegronde vrees voor het abstracte te bestaan.

2. De eigen aard van filosofische vragen

De tweede stelling, dat er geen problemen zijn die op verschillende *manieren* (waaronder een *filosofische*) aangepakt kunnen worden, maar dat er daarentegen wel verschillende *problemen* *cq.* *vragen* (waaronder *filosofische*) zijn, heeft ogenschijnlijk een wat akelig puriteins karakter. Het kan lijken alsof er hier een beetje gezeurd wordt op de vierkante millimeter. Toch is dit niet zo. De stelling betreft de identiteit van problemen. Zij suggereert dat wij ons best moeten doen het *aantal* problemen waarmee wij zitten precies en correct te tellen. De veronderstelling daarbij is dat ieder probleem zijn eigen specifieke oplossingsstrategie heeft, en dat meerdere ongelijksoortige oplossingen voor hetzelfde probleem alleen dan plausibel kunnen lijken als het probleem nog niet precies en helder genoeg geformuleerd is. Meestal, zo is de veronderstelling, zal blijken dat het hier dan niet om één probleem gaat, maar om een complex geheel van meerdere ongelijksoortige problemen. De stelling suggereert verder dat de filosofische aanpak van problemen een welbepaald eigensoortig karakter heeft, *omdat* zij betrekking heeft op problemen met een welbepaald eigensoortig karakter (intelligibiliteitsproblemen). Dat dit zo is, bleek al uit hoofdstuk 1, maar laten we met het oog op de aantrekkingskracht van de idee van een filosofische praktijk nog eens naar de volgende vragen kijken:

1. Hebben mensen een lichaam?
2. Hebben mensen een blindedarm?
3. Hebben mensen een vrije wil?

Syntactisch zijn dit identieke vragen. Toch zijn de verschillen groot. De eerste twee vragen ontlenen hun zin als vraag aan welbepaalde kaders waarbinnen ze *beantwoordbaar* zijn. Deze vragen begrijpen, impliceert te weten hoe je ze beantwoorden kunt. De vragen ontlenen hun zin aan het feit dat een methode ter beantwoording vanzelfsprekend gegeven is.

Wie de begrippen kent die in de formulering van de eerste vraag gebruikt worden, kan het juiste antwoord uit deze begrippen afleiden. De eerste vraag is een zogenaamde *deductieve* vraag: uitgaande van een als vanzelfsprekend gegeven geaccepteerd begrippenkader kan door middel van deductie *bewezen* worden dat mensen noodzakelijk een lichaam hebben (wat niet wil zeggen dat er daadwerkelijk mensen bestaan; het antwoord is een conceptuele waarheid: iets dat een 'mens' genoemd kan worden, is iets dat een 'lichaam' heeft).

Wie de objecten kent waarnaar door de formulering van de tweede vraag verwezen wordt, kan het juiste antwoord als een empirisch feit vaststellen. De tweede vraag is een zogenaamde *empirische* vraag: uitgaande van een als vanzelfsprekend gegeven geaccepteerd empirisch domein kan door middel van empirisch onderzoek *vastgesteld* worden welke mensen een blindedarm hebben en welke niet (wat niet wil zeggen dat de relatie tussen 'mens' en 'blindedarm' conceptueel doorgrond is; het antwoord is een empirische, contingente waarheid: sommige mensen hebben een blindedarm).

De derde vraag is een typisch filosofische vraag: ze lijkt zinvol, ook al is niet duidelijk of en hoe ze *beantwoordbaar* is: er is geen methode ter beantwoording vanzelfsprekend gegeven. Een filosofische vraag stelt tegelijkertijd de vraag naar het object waarop ze betrekking heeft, als naar het denkraam dat in haar formulering gebruikt wordt. Een filosofische vraag presenteert een intelligibiliteitsprobleem.

Met een verwijzing naar hoofdstuk 1 voor verdere de-

tails, kunnen we hier concluderen dat vragen die zich in een concreet *gegeven* denkraam voordoen, alleen dan filosofische vragen zijn als ze *voorbij* het denkraam vragen, als ze het denkraam zelf ter discussie stellen. Dit is *geen open deur*. Filosofie is de bestudering van zaken die om intellectuele opheldering vragen *doordat* die zaken zich tegen een dergelijke opheldering verzetten. Dat wil zeggen, filosofie probeert de zin van een vraag te achterhalen maar *niet* in de vorm van een *antwoord*. Dit betekent niet dat filosofie erop uit zou zijn om dat wat vanzelfsprekend lijkt (iemand's vooronderstellingen) ter discussie te stellen. Het gaat helemaal niet om *iemand's* vooronderstellingen; het gaat om het vinden van een formulering van de vraag die de zinvolheid van de vraag *als vraag* volstrekt tot zijn recht laat komen *zonder* dat de vraag door die formulering gecorrumpeerd wordt. Wat dit voor de idee van een filosofische praktijk te betekenen heeft zal ik aan de hand van het volgende voorbeeld duidelijk maken.

3. *Filosofie en biografie: een voorbeeld*

Stel dat ik vader zou willen worden en me bewust ben van de verantwoordelijkheid die dat met zich meebrengt. En stel dat ik me daarom afvraag wat ik zou moeten doen. Stel dat ik me realiseer dat het al dan niet bestaan van toekomstige mensen deels in handen is van mensen zoals ik, ook al is het vooral een kwestie van krijgen en niet van maken. Het is een kwestie van kiezen ook al kun je niet garanderen dat je krijgt waarvoor je kiest. Maar wie weet krijgen we ook die garantie nog eens.

Stel dat ik besef dat het er niet gemakkelijker op is geworden. Ik moet nu kiezen, maar hoe kan ik dat doen? Hoe kom ik aan mijn goede redenen voor wel of geen kind? En zijn er wellicht ook nog keuzes ten aanzien van *wanneer* en *hoeveel* kinderen, en eventueel zelfs *welke* kinderen?¹

1. Sommige van deze vragen worden op ongewone wijze gesteld en behandeld door Derek Parfit in deel IV van zijn *Reasons and Persons* (Oxford, 1984).

Zijn dit filosofische problemen? Dat hangt er vanaf welke vragen ik precies op het oog heb. Laten we eens wat proberen.

Is het goed om een kind te krijgen? Die vraag heb ik niet op het oog; ze is te abstract, en in die algemeenheid niet zinvol. Is het *voor mij* goed om een kind te krijgen? Wellicht is dat de vraag, en vermoedelijk wordt ze nog concreet aangevuld door *nu* en *met deze vrouw*. De zin van deze vraag is echter *biografisch* ingekaderd. Ik kan haar niet filosofisch bedoelen. Dan zou ik de begrippen die ik nodig heb om de vraag te kunnen formuleren ter discussie moeten stellen, en dan, en dit is cruciaal, zouden de abstracte dimensies van mijn probleem op de voorgrond treden. Is het voor een *man zoals ik, met deze leeftijd, deze onvervulde verlangens, in een tijd als deze, etc.* goed om een kind te krijgen?

Stel dat ik met die vraag naar een filosofische praktiker ga, en stel dat zij met mij filosofie gaat bedrijven. Dan proberen we de zin van de vraag op het spoor te komen, zonder dat die zin de gedaante van een antwoord aanneemt. We proberen te bekijken waarom met betrekking tot de vraag naar de eventuele verwekking van een kind, de karakteristieken van de vader relevant zijn. We stuiten vast nog wel op meer dimensies: doet de kwaliteit van het leven van het kind en de invloed die het zal hebben op het leven van anderen er ook toe, doet de aanslag op het milieu er toe, de overbevolking, opvattingen over levensvervulling? We proberen als het ware de goede vraag te formuleren, maar we formuleren haar, juist omdat we haar formuleren, *in abstracto*. Het antwoord is echter een heel andere kwestie. Die is biografisch van karakter.

Stel dat we er in slagen de vraag correct te formuleren. We hebben natuurlijk het antwoord nog niet, maar we hebben de juiste formulering, in die zin dat we nu een vraag hebben met betrekking waartoe we geen moeite meer hebben met het denkraam waarin ze geformuleerd kan worden. Zo'n vraag kunnen we met een gerust hart gesloten² noemen. Ze is beantwoordbaar: het denkraam wijst ons

2. Zie hoofdstuk 1, boven, pp. 37ff.

een methode ter beantwoording. We hebben het antwoord nog niet, maar de nadruk ligt nu op *nog*. Zoals in het geval van bijvoorbeeld het AIDS-onderzoek. De vraag is correct. We weten *hoe* we moeten zoeken, nog niet *wat* we zullen vinden. Stel, om het voorbeeld niet zo controversieel in te vullen, stel dat we de vraag of het goed is om een kind te krijgen zo formuleren dat we met betrekking daartoe rekening moeten houden met (1) de emotionele stabiliteit van de ouders gezien hun onvervulde verlangen om *ouders* te worden, (2) de kansen op een kwalitatief hoogstaand leven voor het kind in kwestie en (3) de groei van de wereldbevolking. Dat kan een filosofisch resultaat zijn. Echt filosofische problemen hebben overigens in de correcte formulering heel vaak *paradoxe* aanwijzingen voor de beantwoording. Ik denk zelfs dat dat een essentieel kenmerk is.³

Maar dat neemt niet weg dat er winst geboekt wordt als we erin slagen éénduidige aanwijzingen te formuleren (zoals dat in veel zuiver natuurwetenschappelijk, en zuiver commercieel georiënteerd onderzoek mogelijk is). Dan zijn we in de filosofie ook weer van een probleem af.

Ik weet niet of dit met betrekking tot de problematiek van het krijgen van kinderen mogelijk is, want zelfs de drie triviale aspecten die ik noemde kunnen elkaar in de weg zitten. Maar stel. Wat is nu het resultaat? Ik zei het al: dan zijn we in de filosofie van een probleem af. Natuurlijk hebben we nog het biografische probleem, de afweging van de voor- en nadelen met betrekking tot de drie genoemde aspecten. Het is heel goed denkbaar dat iedereen voor de oplossing van zijn of haar biografische problemen een *goed gesprek* nodig heeft, en dus een *goede vriend*, of een *pastoor*, of een *psycholoog*. Maar *geen filosoof*. Althans niet *als filosoof*, wel, eventueel, als goede vriend, of als pastoor of psycholoog, als partner. Maar dat de partner of de therapeut met betrekking tot dit soort problemen een *filosoof* is, is een irrelevante bijkomstigheid.

Laat ik voor alle duidelijkheid nogmaals precies zeggen wat

3. Zie hoofdstukken 1-4

ik met dit voorbeeld beweer:

(a) een filosofische vraag kan zich in de gedaante van een concreet probleem presenteren.

(b) we moeten ten aanzien van zo'n vraag een arbeidsdeling maken:

– de filosoof houdt zich bezig met het verhelderen van de zin van de vraag *als vraag* door het zoeken naar de juiste formulering van de vraag. Dit gebeurt *in abstracto*.

– de biograaf houdt zich bezig met het beantwoorden van de *gesloten* vraag die idealiter het resultaat zal zijn van filosofisch onderzoek. Dit gebeurt *in concreto*.

(c) Zowel het werk van de biograaf als het werk van de filosoof is in de *filosofische praktijk* niet op zijn plaats. Het werk van de biograaf is geen filosofie: het is het werk van een vriend, en voor zover er beroepsmatige vrienden bestaan is dat tot daar aan toe. Voor wat betreft het werk van de filosoof heb ik iets meer ruimte nodig.

4. Het continuüm 'privé-publiek' en de nieuwe institutionalisering van de filosofie

Stel dat ik met mijn vraag door een filosofisch praktiker op een filosofische manier geholpen zou zijn, en daarna door een goede vriend (evt. dezelfde persoon) op een biografische. Is het niet aan te bevelen dat er banen komen voor goede vrienden die ook het filosofische voorwerk kunnen verrichten? Nee! en ik zal duidelijk maken waarom.

Het filosofische 'voorwerk' (stel dat het slechts voorwerk is) is een kwestie van *in abstracto* werken. Het gaat niet om ons-hier-nu, maar juist om het afzien daarvan. Het gaat om vragen die de (abstracte) formulering betreffen waarin we haar aantreffen. Dit werk kan niet goed gedaan worden in een concrete setting. Met maar één voorbeeld voorhanden is het te moeilijk om aan de abstracte formulering te werken – de grenzen tussen de correctheid van een formulering gegeven de contingente context van dit voorbeeld (die als context juist buiten beeld blijft) en de absolute correctheid van een volstrekt transparante formulering zijn zo

niet te trekken.⁴ Dit werk kan niet eens goed gedaan worden door één individuele filosoof (om dezelfde reden). Dit is werk dat vraagt om een abstracte setting, en om een netwerk van filosofen. Het is juist om die reden dat de filosofie als zij *kan* floreren *zal* floreren in een academische sfeer!

Daarmee heb ik niet gezegd dat de filosofie momenteel floreert. De universitaire wereld is niet gemakkelijk toegankelijk, en de beroepsfilosofen die met elkaar in hoogst abstracte discussies verzeild raken, lopen sterk het risico te vergeten dat hun onderwerp altijd iets abstracts is dat *alleen maar in iets concreets gestalte* zal kunnen krijgen.

Maar laten we duidelijk zijn over deze academische gebreken. Dat kan door ons het continuüm voor te stellen tussen volstrekt privé en volstrekt publiek.⁵

Volstrekt privé is een zaak die zijn identiteit uitsluitend ontleent aan de volgende drie *indexicals*: ik, hier, nu. Zulke zaken bestaan feitelijk niet; het betreft hier een grensbegrip. Een voorbeeld dat dit uiterste dicht nadert is de onuitsprekelijke, onmiddellijke (?) ervaring die ik hier en nu heb van mijn aanwezigheid in het universum. Een uiterst onbenulige, marginale aanwezigheid: ergens (hier) op een kamer-tje achter een scherm-pje hoort iemand (ik) voortdurend (nu) het geruis van een computer. Een aanwezigheid die overigens al doordrenkt is van het meer dan private: dit 'hier' is natuurlijk vooral ook een 'daar' voor bijna 'iedereen', zoals dit 'nu' vooral ook een 'straks' of 'toen' is.

4. Dit is een wel heel korte schets van een argument tegen transcendentale argumenten, zoals ik dat in *The Antinomy of Thought* heb ontwikkeld. Zie bijv. ook Stephan Körner's 'The Impossibility of Transcendental Deductions', in *Kant Studies Today*, ed. L.W. Beck, 1969, pp. 230-244.

5. De ostensieve definities die ik hier introduceer zijn als zodanig geenszins geschikt voor echte politiek-filosofische kwesties. De definities die ik zal gebruiken zijn geïnspireerd op het onderscheid tussen 'particulier' en 'universeel'. De toespitsing op 'privé' en 'publiek' wil hier eigenlijk niet meer zeggen dan dat de nadruk ligt op dat aspect van het continuüm dat beheerst wordt door de *indexical* 'ik' en de *quantor* 'iedereen'.

Volstrekt publiek is een zaak die zijn identiteit uitsluitend ontleent aan de volgende drie *quantoren*: iedereen, overal, altijd. Zulke zaken bestaan feitelijk evenmin; God is wellicht het grensbegrip aan deze kant. Voorbeelden die dit uiterste naderen zijn de getallen, en andere heel abstracte begrippen, zoals bijvoorbeeld 'object'.

Alle benoembare zaken bevinden zich ergens op dit continuüm. Onze gevoelens en gedachten zijn wat meer privé, zoals veel aspecten van onze biografie, terwijl hetgeen wij alleen maar hebben omdat we het delen met anderen wat meer publiek is (zoals ons sociale uitkeringsstelsel, onze dagbladen, onze universiteiten, onze filosofische overtuigingen!).

Ergens halverwege, laten we zeggen, bevindt zich de academische wijsbegeerte. Wat betekent dat? Zit ze daar goed, of moet ze meer privé dan wel meer publiek gemaakt worden? Laat het duidelijk zijn dat ik vind dat ze meer publiek gemaakt moet worden. En laat het ook duidelijk zijn dat mijn analyse van de filosofie en de *filosofische praktijk* aantoonde dat dit betekent dat de bijdrage van de filosofische praktijk aan de filosofie een bijdrage is die de filosofie de verkeerde kant op laat schuiven. Want in de filosofische praktijk is er nog maar één opdrachtgever (en die ene opdrachtgever zal het de filosofie niet makkelijk maken het verschil te zien tussen een filosofisch probleem en een biografisch probleem) en nog maar één filosoof (en die ene filosoof zal het de filosofie niet gemakkelijk maken het verschil te zien tussen een echte open vraag en een ogenschijnlijk open vraag).

Op dat continuüm moeten we dus de andere kant op. We moeten de academische filosofie toegankelijker maken, niet voor de welgestelde, elitaire enkeling, maar voor het gehele weldenkende publiek. En laten we dit laatste woord nu eens zo letterlijk mogelijk nemen. De academische wijsbegeerte heeft behoefte aan meer *publiek*. En veel publiek treft men gewoonlijk slechts aan in schouwburgen, theaters en stadions. Wat ik als nieuwe institutionalisering van de filosofie zou willen voorstellen is dan ook radicaal tegenovergesteld aan dat wat onze filosofische praktiker voor-

stelt. Filosofen moeten de boer op, zij zouden gezelschappen moeten vormen die op tournee gaan langs de grote theaterzalen van het land, wellicht weken lang moeten neerstrijken in Carré of als het even kan in Ahoy of zelfs in de Kuip. Wervelende shows zouden zij op moeten voeren; serieuze drama's over de paradoxen van de vrije wil, afgewisseld met vrolijke debatten over de rationaliteitsproblematiek, scherpzinnige conferences over het probleem van de kunstmatige intelligentie en komische sketches over de toekomst van de *grands récits*.

Dit spreekt niet vanzelf. Men zou kunnen tegenwerpen dat het in de filosofie niet om de show gaat, maar om het nauwgezet opstellen van precieze, correcte formuleringen, om het zorgvuldig wegeven van de juiste woorden. En als het daarom gaat heeft de wijsbegeerte altijd al de beschikking over het grote, weldenkende want belezen publiek. Het lezerspubliek is immers ook een publiek, en het is in sommige gevallen ongetwijfeld zelfs groter in aantal dan het publiek dat de grootste stadions kunnen herbergen. Dit is deels waar, maar deels ook niet. De notie 'lezerspubliek' dekt een rolconflict toe; ze geeft twee met elkaar onverenigbare rollen aan één en dezelfde groep mensen. Met het oog op de dramaturgische conceptie van filosofie is dit niet verstandig. Geen enkel toneelstuk wordt er beter van als er stilzwijgend voorondersteld wordt dat één karakter twee verschillende, onverenigbare rollen heeft.⁶

Het lezerspubliek is een zwijgend, afwezig publiek. Al schrijvend weet je niet of het er is, of het je argumenten volgt. Je moet daarom je eigen publiek creëren als de doelgroep waarvoor je schrijft, en je neemt daarmee aan, zoals ik in hoofdstuk 2 betoogd heb, dat je lezers per definitie datgene voor vanzelfsprekend houden wat je zelf ook voor vanzelfsprekend houdt. Dat neemt niet weg dat, zoals ik ook in hoofd-

6. Het gaat hier om één *karakter* met twee rollen; niet om één acteur. Dubbelrollen hebben vaak een groot dramaturgisch effect. De notie van het lezerspubliek is echter meer zoiets als Swiebertje die ook de rol van Bromsnor opgedragen krijgt, zonder dat dit in mimiek of kostuum duidelijk gemaakt kan worden.

stuk 2 betoogd heb, de rol van de lezer *als lezer* een heel belangrijke is en juist bestaat in de poging meer te begrijpen van wat geschreven staat door *niet* voor vanzelfsprekend te houden wat de schrijver voor vanzelfsprekend houdt. Die rol kan uiteraard niet gespeeld worden door het publiek zoals ik dat in de theaters welkom zou willen heten.⁷

De rol van de lezer is een rol voor iemand die filosofisch geschoold is. De lezer hoort op het podium te staan, net als de schrijver. Het debat dat zich dan onvermijdelijk zal ontwikkelen, waarbij de filosofen met verve de rol van de oprechte dogmaticus zullen spelen⁸, is datgene wat het aanwezige publiek gadeslaat. Zij zullen gedwongen worden meer inzicht te hebben in het onderwerp in kwestie, en dat is *hun* rol: noodgedwongen afstandelijk, van buitenaf inzicht te hebben.

7. Een op een dergelijk letterlijke manier meespelend publiek zou bewerkstelligen dat de 'Conversation of Mankind' inderdaad niet meer kan zijn dan een 'oninteressante ruis'. Zie Stanley Rosen's bespreking van Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature*, in *Review of Metaphysics* 1980, pp. 799-802.

8. Zie hfd. 10, en met name hfd. 12.

HOOFDSTUK 8

De droom van Dr. Frankenstein

De droom van dr. Frankenstein is de droom van de moderniteit. Daarmee is het ook de droom van de kunstmatige intelligentie. Het is een nobele droom, een moedige droom. Maar het is een droom, die een nachtmerrie zou kunnen blijken te zijn zodra we haar niet meer *als droom* serieus nemen.¹ Dat is mijn stelling in dit hoofdstuk, en ik zal haar in een aantal versies aannemelijk trachten te maken. Eenmaal als analyse van het griezelverhaal over het monster van Frankenstein. Eenmaal als analyse van de plaats die de notie ‘intentionaliteit’, of meer in het bijzonder de notie van een intentioneel object, inneemt in publicaties op het gebied van de filosofie van de cognitiewetenschap en de kunstmatige intelligentie. En eenmaal als analyse van de rol die de notie ‘rationalisering’ speelt in het zgn. modernen/post-modernen debat. Telkens zal ik duidelijk maken dat er in de droom geen plaats is voor een bewustzijn van wat ik de ‘antinomie van het denken’² noem – dat er in de droom een volstrekt onvoldoende besef is van

1. Mijn gebruik van de notie ‘droom’ in dit hoofdstuk is ontleend aan Stanley Rosens gebruik ervan in zijn *The Limits of Analysis* (Yale, 1980), pp. 121, 154-155. Rosens punt is dat de droom, om een droom te zijn, een context van wakker-te-kunnen-zijn nodig heeft, wat intrinsiek problematisch is voor de droom van de filosoof: een droom die een droom van het *geheel* probeert te zijn. Het besef dat ook deze droom een droom is, wil dan zeggen dat men open staat voor dat wat de droom te buiten gaat, voor dat wat niet *in* de droom gesitueerd kan worden, zelfs al is het van cruciale betekenis voor de droom *als droom*.

2. Zie voor een uitvoerige uiteenzetting van deze ‘antinomie van het denken’ mijn *The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*.

de onverenigbare rollen die 'maken' en 'vinden' spelen in ons zelfbeeld als denkende wezens.

1. Dr. Frankenstein

Dr. Frankenstein droomt ervan een wezen te scheppen als hemzelf. Hij is echter niet van zins de daartoe geëigende weg te bewandelen. Niet omdat hij mevrouw Frankenstein niet bij zijn scheppingsdrang wil betrekken, niet omdat hij opziet tegen de geslachtsdaad en evenmin omdat hij het geduld niet zou kunnen opbrengen achttien jaar te moeten wachten op het ontwakend intellect van zijn kind. Nee, dr. Frankenstein is geïnteresseerd in de weg van de theorie. Hij is eigenlijk helemaal niet geïnteresseerd in het actuele bestaan van het wezen dat hij hoopt te scheppen. De scheppingsdaad interesseert hem alleen maar als controlemiddel. Hij scheidt zijn monster om te kunnen beoordelen of hij gekomen is tot het juiste inzicht in de aard van het menselijk bestaan. Hij heeft de scheppingsdaad nodig om vast te kunnen stellen of zijn theorie correct is. Hij is niet in zijn monster geïnteresseerd, maar in het beeld dat hij van zichzelf ontworpen heeft in de vorm van een theorie; wat hij weten wil is of het beeld 'past', en daartoe moet hij daadwerkelijk tot de schepping overgaan, daartoe moet hij, zoals dat in de computerwetenschappen zo mooi heet, 'zijn theoretisch model implementeren'. Hij wil weten of hij zichzelf in theorie doorgrond heeft.

De droom van dr. Frankenstein bleek een nachtmerrie. Daarin schuilt de moraal van het verhaal. Een belangrijke moraal, waarbij het er mij niet om gaat een simpele vergelijking te trekken met de paradijselijke boom der kennis waar de mensenkinderen maar beter niet van kunnen eten. Nee, de moraal is een heel andere, een die veel meer intrigeert. Wie een object tot in perfectie tracht te creëren, zal moeten accepteren dat zij het object, als werkelijk object, tegenover zich zal vinden.

Ik weet niet of ik dit à la Hegel vervreemding moet of wil noemen. Maar ik heb het wel over dezelfde problematiek. Mijn stelling is deze: het is één ding om een mogelijk

object te bedenken (maken), als een object dat door middel van een theorie volledig beschreven kan worden. Maar het is een heel ander ding om een werkelijk object te ontmoeten (vinden), als een object dat op zichzelf kan bestaan. Beide zaken zijn nodig om met recht te kunnen spreken van een denken dat werkelijke objecten betreft, maar, en dit is de kern van mijn verhaal (dit is de 'antinomie van het denken') wij zijn niet in staat om tot een theorie te komen die het mogelijke, bedachte, gemaakte object op een intelligente wijze koppelt aan het werkelijke, op zichzelf bestaande, gevonden object.

We zien dit in het verhaal van het monster van Frankenstein op twee verschillende manieren. Allereerst is daar de scheppingsdaad, die ondanks de tot in perfectie uitgewerkte theorie wel moet bestaan uit een mysterieus gebeuren, waarbij dode materialen tot leven worden gewekt door de onbegrepen kracht van een tot de verbeelding sprekende reeks elektrische ontladingen. Veel belangrijker voor mijn stelling is echter dat we dit zien in het monster van Frankenstein dat veelzeggend genoeg uitblinkt in twee zaken die theoretisch het minst plausibel in kaart te brengen zijn. Agressie en liefde. Het is alsof de schrijfster van het verhaal zich intuïtief gerealiseerd heeft dat het monster, als daadwerkelijk op zichzelf bestaand object, een eigen identiteit behoort te hebben, en het zegt veel over de negentiende-eeuwse antropologische vooronderstellingen die blijkbaar tot de overtuiging hebben geleid dat een dergelijke identiteit alleen maar kan bestaan in agressie en liefde, in zaken die uit hun aard niets te maken lijken te hebben met beschrijfbare aspecten van een object, maar alles te maken hebben met het als actor innemen van een positie.

Het gaat mij overigens niet om deze vooronderstellingen. Het gaat mij om de zo tastbare wijze waarop het verhaal van het monster van Frankenstein ons confronteert met de 'antinomie van het denken'; met de idee dat het denken aan een object op twee wijzen beschreven moet worden die niet op een inzichtelijke manier aan elkaar gerelateerd kunnen worden. Het is namelijk één ding om aan het monster van Frankenstein te denken op een manier die het als een voor het intellect volledig transparant object opvat

(een object dat wij in principe zouden kunnen maken), maar het is een heel ander ding om aan het monster te denken op een manier die het als een op zichzelf bestaand object opvat (een object dat wij werkelijk zouden kunnen ontmoeten). En het is mijn these dat het voor iedere werkelijke gedachte over een werkelijk object nodig is dat ze beschreven moet worden op deze met elkaar onverenigbare manieren. Want was het alleen een gedacht object, dan zou het onmogelijk zijn een *verschil* te maken tussen het object en de gedachte. En was het slechts een op zichzelf bestaand object, dan zou het onmogelijk zijn een *verband* te leggen tussen het object en de gedachte.

2. *Kunstmatige intelligentie*

Deze these heeft consequenties voor de idee van een kunstmatige intelligentie. Daarbij gaat het mij niet om de problematiek van de implementatie. Die problematiek is op zich interessant genoeg (er verschijnen momenteel volop publicaties over de rol van onze biologische constitutie in de beschrijving van onszelf als ‘epistemic engines’ – dit naar aanleiding van de steeds plausibeler wordende kritiek op het software/hardware onderscheid), maar ik laat haar hier graag links liggen. Mijn these grijpt op een dieper niveau de moderne droom van de kunstmatige intelligentie aan. En ik kan dit illustreren door enkele opmerkingen te maken over de rol van de notie ‘intentionaliteit’ in dit vakgebied. Preciezer gezegd: ik wil wat zeggen over intentionele objecten. Dit zijn op een nogal letterlijke manier de objecten waaraan we denken als we denken. Hun ontologische status is echter niet zo duidelijk, en dit zal naar mijn mening uiteindelijk funest zijn voor een theorie over (kunstmatige) intelligentie.

Waar denkt dr. Frankenstein namelijk aan op het moment dat hij aan zijn evenbeeld denkt, *voordat* hij zijn monster geschapen heeft? En waar denkt hij aan *nadat* zijn monster uit het kasteel is ontsnapt, en een naburig dorp teistert? We kunnen niet echt volhouden dat hij in beide gevallen aan hetzelfde object denkt. Want in het eerste geval

denkt dr. Frankenstein aan een wezen dat theoretisch volstrekt transparant is, dat luistert naar een aantal (eventueel een groot aantal) vaste wetten, dat, kortom, een orde-lijke structuur vertoont – een wezen dat principieel doorgrond is. Maar in het tweede geval denkt hij aan een monster waar hij niets van begrijpt, een monster dat hem ontglipt, een wezen dat hem vreemd is, maar wel een werkelijke bedreiging vormt. We kunnen echter ook niet volhouden dat dr. Frankenstein in beide gevallen aan verschillende objecten denkt. Want in het eerste geval zal hij in gedachten zijn schepsel al vele malen werkelijk ontmoet hebben, er misschien samen een kaartspel mee gedaan hebben, of de afwas, of iets dergelijks. En ook in het tweede geval zal hij regelmatig zijn theoretische modellen koortsachtig doorploegen, vertwijfeld hopen dat hij ineens zal begrijpen waarom het monster zus of zo reageert, in een poging weer vat te krijgen op zijn schepsel (al is het maar, of eigenlijk vooral, in principe).

Wat betekent dit nu voor een functionalisme à la Fodor, dat gebaseerd is op interne representaties? Welk symbool in welke 'language of thought' zal in staat zijn dit intentionele object te representeren? Of, wellicht belangrijker nog, hoe moeten wij de 'propositional attitudes' van dr. Frankenstein beschrijven, gezien de intrinsieke ambiguïteit van het object van zijn gedachten?

Dit zijn serieuze problemen die ik hier alleen maar even wil aanstippen. Ik wil dat voor hen die vertrouwd zijn met de literatuur op nog twee manieren doen. Gegeven, daartoe, Searle's theorie van intentionaliteit: wat moeten we denken van de door hem vooronderstelde onproblematische ambiguïteit die er in de idee van 'conditions of satisfaction' schuilgaat, en die getypeerd kan worden aan de hand van de noties 'requirement' en 'thing required'?³ Is het monster, zoals dat in principe als mogelijk object intelligibel is voor dr. Frankenstein, dat wat we onder 'requirement' moeten verstaan: het intentionele object zoals dat op onproblematische wijze talig gerepresenteerd kan

3. John Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge, 1983), p. 13.

worden? En is dan het monster, zoals het werkelijk op zichzelf bestaat en een onbegrijpelijke, maar hoogst actuele bedreiging vormt voor het naakte bestaan van dr. Frankenstein, dat wat we onder 'thing required' moeten verstaan: het intentionele object zoals dat op fysische wijze werkelijkheidswaarde kan hebben? Maar wat bedoelt Searle dan met 'onproblematische ambiguïteit'? Het zal duidelijk zijn dat deze ambiguïteit voor dr. Frankenstein hoogst problematisch is. Hij zou er alles voor over hebben gehad als het object van zijn gedachten als 'thing required' identiek was geweest met het object zoals dat als 'requirement' gerepresenteerd wordt in zijn theoretisch model. Maar was dat het geval geweest, dan zou het wel eens zo kunnen zijn dat het object alleen maar een gedacht object was geweest, en niet een daadwerkelijk op zichzelf bestaand object dat wij op onvermoede wijze kunnen ontmoeten. Dat is immers, zoals ik al duidelijk heb gemaakt, de moraal die ik uit het griezelverhaal getrokken heb.

We kunnen dezelfde problematiek ook specificeren aan de hand van Aquila's theorie van intentionaliteit. Dan gaat het om een intentioneel object dat beschouwd wordt als een eventueel geïntantieerde universele.⁴ Mijn probleem kan dan gelocaliseerd worden in het moment van instantiatie. Het theoretisch model van dr. Frankenstein is misschien inderdaad niets anders dan een met behulp van universalia geconstrueerd evenbeeld van dr. Frankenstein zelf. Eenmaal geïntantieerd in het concrete monster blijkt het echter niet meer identiek te zijn aan (een instantiatie van) de desbetreffende universele. Of misschien moeten we dit wel zo zeggen: mijn voorbeeld geeft een indruk van de droom van het rationalisme die daarin bestaat dat uiteindelijk ieder individu gedefinieerd kan worden met behulp van universele begrippen; een droom die een nachtmerrie blijkt zodra we haar niet meer *als droom* serieus nemen.

Laat het duidelijk zijn dat ik met deze opmerkingen geen kritiek bedoel te leveren op de theorieën van Searle en Aquila. Beide theorieën helpen mij juist in het aandragen van

4. Richard Aquila, *Intentionality: a Study of Mental Acts* (Pennsylvania, 1977), pp. 48-86.

noties die mij in staat stellen het probleem van de ‘antinomie van het denken’ voor de droom van de kunstmatige intelligentie op een treffende manier onder woorden te brengen. Dat is naar mijn mening de belangrijkste functie van een filosofische ‘theorie’: dat ze helpt de aard en structuur van problemen te verhelderen. En wat de droom van de kunstmatige intelligentie tot een nachtmerrie maakt als zij niet *als droom* serieus genomen wordt, is de aanname van de mogelijkheid een theorie te ontwerpen die de relatie tussen gedachten en objecten beschrijft, een aanname die als zodanig voorbij moet gaan aan de ‘antinomie van het denken’, daar deze laatste de bedoelde relatie juist als een wezenlijk niet intelligibele ontmaskert.

3. *Post-modernisme*

Inmiddels heb ik het woord ‘rationalisme’ laten vallen. En daar wil ik graag iets meer over zeggen. Het is een woord dat van groot belang is voor ieder begrip van de moderniteit. Het is een notie die een grote, zij het zeer duistere rol speelt in het momenteel zo in de publieke belangstelling staande debat tussen de zogenaamde modernen en post-modernen.

Voor dat debat is mijn analyse van de ‘antinomie van het denken’ van cruciaal belang. Daartoe kan het helpen als ik de belangrijkste conclusies van mijn gedachtengang even recapituleer.

Ik heb gezegd dat de droom van dr. Frankenstein de droom is van de moderniteit. Daarmee wilde ik zeggen dat het proces van modernisering gebaseerd is op de aanname dat er uiteindelijk een intelligibele identiteit zal blijken te bestaan tussen het mogelijke, bedachte, gemaakte object en het werkelijke, op zichzelf bestaande, gevonden object. Anders geformuleerd heb ik hiermee gezegd dat het proces van modernisering gebaseerd is op het rationalisme: op de aanname dat de werkelijkheid op een intelligibele wijze geordend is, de aanname dat objecten uiteindelijk werkelijk zo zullen blijken te zijn als ik ze in principe kan denken. En dat wil weer zeggen dat het proces van modernisering ge-

baseerd is op de droom dat denken, begrepen als het intelligibel maken van de wereld, uiteindelijk hetzelfde zal blijken te zijn als het vinden van een intelligibele wereld. Om slechts één versie te noemen van deze droom: in de moderne tijd gaat men ervan uit dat de samenleving maakbaar is, dat men in principe een samenleving kan bedenken die alleen al vanwege het feit dat men haar kan bedenken, werkelijkheid kan worden.

Nu is er in de laatste tien jaar een trend in de filosofie ontstaan die zich bedient van de term 'post-modern'. Dit is een trend die zich op velerlei wijze manifesteert. Ik kan daar niet al te veel over zeggen, al was het maar omdat ik niet vertrouwd ben met de gangmakers van deze revolutie. Maar we zouden kunnen denken aan de ironische effecten van Derrida's deconstructivistische kritiek, die ons uiteindelijk de onzin toont van beweringen als 'Wij leven slechts in teksten'. Of wij kunnen denken aan Rorty's pleidooi voor een 'post-Philosophical culture', waarin we geleerd zullen hebben dat er geen relatie kan bestaan tussen onze opvattingen over de werkelijkheid en iets dat niet ook slechts de status heeft van een vocabulaire. En natuurlijk denken we inmiddels allemaal aan de beroemde frase van Lyotard, dat er geen 'grands récits' meer zijn, dat de grote vertellingen over de vooruitgang van de mensheid hun einde hebben gevonden in Auschwitz.

Wat is nu de pointe van deze trend? In tegenstelling tot wat ik nog wel eens meen te beluisteren, denk ik niet dat het post-modernisme een uitschieter richting relativisme is. Wat ik zou willen beweren is dat de kracht van het post-modernisme schuilt in het aarzelend doordringende bewustzijn dat er in de droom van de moderniteit geen plaats is voor een bewustzijn van de 'antinomie van het denken'. Wie vertrouwen heeft in de modernisering moet ervan uitgaan dat het 'vinden van een intelligibele wereld' uiteindelijk identiek moet zijn aan het 'intelligibel maken van de wereld'. Wie 'post-modern' is, zo zou ik willen verdedigen, hoeft niet te beweren dat dit vertrouwen in de intelligibiliteit van de contingentie beschaamd zal worden, maar hoeft alleen maar te verdedigen dat er geen goede argumenten zijn om ons daar zo zeker van te voelen. Wie post-modern

is zal de idee van een 'antinomie van het denken' serieus nemen; die zal het feit serieus moeten nemen dat denken als maken en denken als vinden niet op een onproblematische manier aan elkaar gerelateerd kunnen worden. Maar wie post-modern is hoeft niet te verdedigen dat er alleen maar 'maken' is, dat denken als vinden opgevat een zinloze illusie is. Want dan kom je in het zinloze relativisme terecht. Dan blijf je doof voor de ironie van een bewering als 'Er zijn alleen maar teksten die alleen maar over teksten gaan'. Dan moet je verzwijgen dat Rorty niet alleen een 'edifying philosophy' proclameert, maar ook een eliminatief materialisme. En dan kun je niet begrijpen waarom het einde van de 'grands récits' voor Lyotard een probleem is.

Laat ik daarmee afsluiten. Het post-modernisme hoeven we niet te beschouwen als een beweging van schuinsmarcheerders die de wereld willen verkwanselen in de roes van een gefragmenteerd bewustzijn. Het is een beweging, als het dat al is, die zijn kracht ontleent aan de ernst waarmee zij een probleem *als probleem* serieus neemt, en het niet slechts in termen van mogelijke oplossingen benadert. Het post-modernisme kan duidelijk maken dat niemand inzicht kan hebben in wat de droom van dr. Frankenstein tot een nachtmerrie heeft gemaakt. Zij wantrouwt de instelling van de ingenieurs die er onmiddellijk van overtuigd zijn dat er een intelligibele fout gemaakt moet zijn in het theoretisch model dat dr. Frankenstein hanteerde. Het zijn de ingenieurs die niet beseffen dat de droom een droom is.

HOOFDSTUK 9

Ding of daad? over filosofen en kennisingenieurs

De Utrechtse Faculteit der Wijsbegeerte is uniek. Om verschillende redenen, ongetwijfeld, maar in ieder geval ook omdat zij de enige faculteit in Nederland is waar zowel filosofen als kennisingenieurs opgeleid worden. Dat heeft wederzijds natuurlijk geleid tot achterklap en jaloezie, jaren geleden al scherp ingezet door Jan Bergstra die als hoogleraar toegepaste logica binnenkwam met de gevleugelde woorden dat 'de informatica de universaliteitspretentie al lang van de filosofie heeft overgenomen'. Voorwaar een uitspraak die tot de verbeelding spreekt: de toren van Babel groeit weer tot de hemel ook al spreekt men tegenwoordig Fortran, Prolog, of C.

Afgezien natuurlijk van de grootspraak die je nodig schijnt te hebben om geld los te peuteren voor een Eerste Steen, gaat het hier overigens wel degelijk om een boeiend initiatief. Het wordt dan ook met belangstelling gadegeslagen door de filosofen, die de menselijke hoogmoed maar zelden van zo dichtbij mee mogen maken. En dan nog wel zo concreet – in de gedaante van hele drommen studenten die er geen plezier meer in schijnen te hebben eindeloos te blijven kauwen en herkauwen op een schier onoplosbaar intelligibiliteitsprobleem, maar die het liefst onmiddellijk de handen uit de mouwen zouden willen steken om even 'een programmaatje te schrijven' waarmee zij ons van het probleem dat ons juist zo dierbaar is, menen te kunnen verlossen. Als u het mij toestaat de overdrijving nog iets verder door te voeren, zou ik u, als voorbereiding op de these die ik hier zal verdedigen, graag iets meer willen vertellen over het verschil in mentaliteit van aanstaande filosofen en kennisingenieurs.

Zowel de filosofen als de kennisingenieurs zijn eigen-

wijs. Stronteigenwijs. Maar er is een belangrijk verschil. De filosoof is eigenwijs omdat zij niet kan of wil accepteren dat haar opponent meent dat er geen sprake is van een probleem. De filosoof is iemand die er voortdurend op uit is aan te tonen dat de overtuiging van haar opponent problematisch is, die er voortdurend op uit is complicaties aan te dragen en die de ander van de onhoudbaarheid van diens beweringen wil overtuigen. De kennisingenieur daarentegen is eigenwijs omdat zij niet kan of wil accepteren dat haar opponent meent dat er geen oplossing mogelijk is. De kennisingenieur is iemand die er voortdurend op uit is complicaties te bagatelliseren, die het er om te doen is de ander ervan te overtuigen dat zijzelf weet hoe de vork in de steel zit. Dat is een belangrijk verschil. De filosoof is pas tevreden als aan het eind van de dag de problemen nog minstens even groot zijn als ze aanvankelijk al waren, en liefst ziet zij ze groeien, dag na dag. Maar de kennisingenieur kan pas gaan slapen als aan het einde van de dag alles weer 'werkt', als er geen *bug* meer te vinden is.

Dit is geen toevallig karakterologisch verschil. Natuurlijk zouden we een psycholoog hiermee aan een onderzoek opdracht kunnen helpen, maar trivialiteiten kunnen we ook zelf wel verzinnen.¹ Het ligt volstrekt voor de hand dat zij die problemen zoeken, filosofen zullen worden en zij die de oplossingen prefereren, kennisingenieurs zullen willen zijn. Het verschil zit hem namelijk hierin dat een filosoof die zich voor kennis interesseert, gewoon kan doen wat zij als filosoof behoort te doen, ook al weet zij niet wat kennis is, terwijl een kennisingenieur zich alleen maar als kennisingenieur met kennis bezig kan houden als zij weet wat kennis is. Of, zoals ik natuurlijk niet kan nalaten op te merken, *meent te weten* wat kennis is.

1. U zou zich wat dat betreft eens moeten verdiepen in de activiteiten van de beide studentenverenigingen die de Utrechtse Faculteit der Wijsbegeerte rijk is. De filosofen organiseren disputen en symposia met forumdiscussies waarin niemand het met elkaar eens lijkt te willen worden, of feesten waar niemand naar toe gaat. De kennisingenieurs, daarentegen, organiseren collectieve inkoop van boeken, bedrukte T-shirts en wijn, en zij gaan op bezoek bij bedrijven die wellicht straks in ze geïnteresseerd blijken te zijn.

Er liggen hier drie vragen voor de hand. Hoe is het mogelijk dat een filosoof zich met kennis bezig kan houden zonder te weten wat kennis is? Waarom kan een kennisingenieur dat niet? En wat meent de kennisingenieur over kennis te weten? Omdat de eerste vraag het moeilijkst te beantwoorden is, bewaar ik haar voor het laatst.

Kennisingenieurs houden zich gewoonlijk bezig met de constructie van expertsystemen. Dit zijn instantiaties van kunstmatige intelligentie: machines die de intellectuele vaardigheden van experts kunnen simuleren. Voorbeelden hiervan zijn niet alleen de schaakcomputer en het wellicht wat simpele elektronische spoorboekje, maar ook de medische diagnose-apparatuur, en de systemen die juridische beslissingen kunnen nemen. In een tijd waarin de hoeveelheid relevante en beschikbare informatie het bevattingsvermogen van concrete individuen, of ze nu experts zijn of niet, al snel te boven gaat, kunnen dit soort machines heel belangrijk zijn. Daar komt bij dat deze machines absoluut geen last hebben van partijdigheid, van een eenzijdige betrokkenheid die de in sommige gevallen zo gewenste objectiviteit zou kunnen aantasten.

Om dit soort systemen te kunnen bouwen heeft de kennisingenieur, zoals iedere ingenieur, een correcte theorie over haar materiaal nodig. Dat betekent voor haar dat ze een juiste theorie over de intellectuele vaardigheden van een expert moet bezitten. Dit kan niet slechts een psychologische theorie zijn; als zij dat al is dan toch minstens voor zover de psychologie tegelijk een 'naturalized epistemology' pretendeert te kunnen zijn. De notie 'expert' funktioneert voor de kennisingenieur immers als abstractie van een wezen dat met betrekking tot een bepaald empirisch domein idealiter over volledige kennis beschikt. Een expert is uiteindelijk niets dan een 'epistemic engine' wiens omgeving voor haar in de limiet volstrekt transparant is. Dit betekent dat een kennisingenieur moet weten wat kennis is, of, voor wie voorzichtige formuleringen prefereert², wat

2. Uiteindelijk komt dit, overigens, op hetzelfde neer. Weten dat X een adequaat model van Y is, impliceert uiteindelijk dat men

een adequaat model van kennis is. Daarom kan een kennisingenieur *als kennisingenieur* niet doen wat ze behoort te doen zonder te weten wat kennis is.

Laat ik dit eens formuleren op een manier die voor filosofen, speciaal voor de voor- en tegenstanders van transcendentale argumenten, veelzeggend is: een correcte kennisentheorie is een noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid van het daadwerkelijk functioneren van kennisingenieurs. Gegeven het feit dat de Utrechtse Faculteit der Wijsbegeerte overspoeld wordt door kennisingenieurs (of, in ieder geval door studenten die van de faculteit de belofte hebben gekregen dat zij binnen vier jaar kennisingenieurs zullen kunnen worden), kunnen wij dus concluderen dat er in Utrecht mensen bestaan die over een correcte kennisentheorie beschikken. Die kennisentheorie hebben ze overigens meestal alleen maar op een heel naïeve manier voorhanden, en dan blijkt dat ze zich voornamelijk baseren op Jerry Fodors functionalistische interpretatie van de *language of thought*-gedachte. Wat niet eens zo gek is, want Fodor beschouwt zichzelf ook als 'the only president you've got'.

Fodors theorie is fysicalistisch van aard. Uitgaande van de *common sense* vooronderstelling dat kennis in ieder geval een kwestie van 'justified true beliefs' is, verdedigt Fodor de idee dat *beliefs* in de *language of thought* geformuleerde volzinnen zijn; in ons geval zijn dat uiteindelijk welbepaalde neurofysiologische configuraties. De semantiek van deze taal vloeit geheel voort uit haar syntaxis, d.w.z. wat een specifieke volzin betekent kan volledig afgeleid worden uit de formele eigenschappen van de neurofysiologische configuratie die ze is. Het zijn deze formele eigenschappen die de functionele rol van een volzin tussen andere volzinnen, de zintuiglijke input en de motorische c.q. verbale output éénduidig vastlegt. En het zijn de causale relaties tussen de input, de output en de volzinnen in de *language of thought* die de grondslag vormen voor een af-

weet wat Y is. Immers, de enige juiste betekenis van 'een adequaat model van Y zijn' is 'een correcte beschrijving van het *zo-zijn* van Y zijn'.

doende specificatie van de criteria die bepaalde volzinnen *justified* en *true* maken.

Een expert is, gegeven deze kennistheorie, iemand die zowel gekenmerkt wordt door een interne structuur die een volledig uitgesplitste verzameling van volledig gespecificeerde volzinnen instantieert als door een inbedding in een volstrekt adequaat netwerk van fijnmazige causale relaties die de volledige verzameling volzinnen op adequate wijze verbindt met alle mogelijke input en output.

Natuurlijk is dit geen onproblematische theorie over de intellectuele vaardigheden van een expert. Het is eigenlijk nauwelijks een theorie over *vaardigheden*. De expert hoeft niet echt iets te *kunnen*; zij hoeft alleen maar iets te *zijn* en bepaalde relaties te *hebben*. Maar stel dat het een correcte theorie zou zijn, een theorie die de kennisingenieurs helpt te *kunnen* doen wat ze *willen* doen. Wat is er dan nog voor de filosofen te doen, die immers schijnen te *kunnen* doen met kennis wat ze *willen* doen, ook zonder een correcte kennistheorie te hebben?

U weet ongetwijfeld al wat ik nu ga beweren: de filosofen zullen moeten kunnen aantonen dat de theorie die de kennisingenieur hanteert niet correct is. En dat kunnen ze. Dat weet iedere filosoof. Ze kunnen het zelfs op twee manieren, waarvan er een makkelijk en flauw is en de ander moeilijk en ingrijpend. Ten eerste kan men op formele gronden aantonen dat de theorie incoherent is; wat makkelijk is omdat iedere theorie uiteindelijk incoherent is en flauw omdat dit misschien wel de letter maar niet de geest van de theorie treft. Deze aanpak zou ik de filosofen ten strengste willen afraden. Ze kunnen wat mij betreft veel beter een analyse maken van het *probleem* dat opgelost zou zijn als men zou beschikken over een correcte kennistheorie. Is dit werkelijk een intelligibiliteitsprobleem dan impliceert dit dat we nog niet over een correcte kennistheorie beschikken, en, bij gevolg, dat de theorie van de kennisingenieur niet correct kan zijn. Mocht het geen werkelijk intelligibiliteitsprobleem zijn, dan heeft de filosoof hier uiteraard niets meer te zoeken, en kan gewoon op empirische gronden vastgesteld worden of de theorie van de kennisingenieur correct is. Dit is in heel veel kwesties het geval, maar

niet, en dit is mijn these, in het geval van *kennis*. Daarom is hier werk aan de winkel voor filosofen, die uiteen zullen moeten zetten wat de aard van het *kennisprobleem* is, die duidelijk zullen moeten maken waarom wij (filosofen en kennisingenieurs) niet weten wat kennis is.

Ik zou de filosofen op dit moment willen aanraden een beroep te doen op Cassirer. Althans op *mijn* Cassirer.³ Diens analyse van de notie van een symbool is onovertroffen en helaas nauwelijks bekend bij hen die zich bezig houden met de grondslagen van de kunstmatige intelligentie, hoewel het een analyse is die de onhoudbaarheid van Fodors visie op mentale representaties doeltreffend zichtbaar maakt. Cassirers analyse komt uiteindelijk hierop neer dat symbolen, en dus representaties, en dus *justified true beliefs* (en dus kennis) geen dingen kunnen zijn, maar daden zullen moeten zijn. Ik zal heel ruw en in het kort zijn gedachtengang bespreken.

Om te beginnen is het zo dat symbolen volgens Cassirer een interne structuur bezitten die overeenkomsten vertoont met de interne structuur van een functie: $f(x)$. Als het zo is dat de Domtoren een symbool voor de stad Utrecht is, dan wil dat zeggen dat een bepaalde systematische transformatie van de stad Utrecht de Domtoren oplevert (Domtoren = $f(\text{Utrecht})$). Ook omgekeerd geldt dan natuurlijk dat een bepaalde systematische transformatie van de Domtoren de stad Utrecht oplevert. Als de Domtoren een symbool voor de stad Utrecht is, dan is de stad Utrecht op een of andere manier al 'in' de Domtoren present.

De transformatie in kwestie is niet willekeurig, maar ook niet noodzakelijk. Ze is redelijk, en dat is niet zozeer regelmatig of regelgeleid, maar veel meer zoiets als regelgevend, regelscheppend. Ook het Neude, of het Vreeburg, of Hoog Catharijne, of de kennisingenieur zou een symbool voor de stad Utrecht kunnen zijn. Daarvoor zouden steeds goede redenen te geven zijn – redenen die geen nood-

3. Mijn interpretatie van Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* is helaas alleen maar in mijn niet gepubliceerde doctoraalscriptie *Het probleem van de waarneming en de kontekst van ons menselijk bestaan* (Utrecht, 1984) te vinden.

zaak incorporeren, maar ook geen willekeur. Redenen die als gegeven geaccepteerd kunnen worden *als ze gegeven worden*, desnoods, zoals meestal, impliciet.

De geïmpliceerde activiteit (van het *geven* van redenen) is voor Cassirer van fundamenteel belang. Ieder symbool vooronderstelt een activiteit, want ieder symbool impliceert een transformatie die systematisch is omdat ze redelijk is, niet omdat ze werkelijk of wetmatig is. Cassirer is natuurlijk te zeer een post-Hegeliaanse Kantiaan om zich er niet van bewust te zijn dat de transformatie van *Anschauung* naar *Begriff* als het ware telkens weer voltrokken moet worden wil het symbool *als symbool* kunnen zijn wat het is. En telkens weer moeten de redenen voor deze transformatie geproduceerd worden, want het zijn deze redenen die voorondersteld zijn in de betekenis van een symbool. Of, om het eens heel anders te zeggen, maar op een manier die Cassirers wijsgerige antropologie treffend karakteriseert, wie wij zijn en wat wij van de werkelijkheid moeten denken, realiseert zich slechts in wat wij doen.

Cassirer is geen eenvoudig filosoof. Ik wil dan ook niet de indruk wekken dat deze uiteenzetting voor zichzelf spreekt. Uiteraard niet. Dat is juist de kern van de zaak. Niets spreekt voor zichzelf. Alles wat betekenis heeft, heeft slechts betekenis doordat en voor zover het opgenomen is in een systematisch verband dat, en dit is cruciaal, gedragen wordt door handelingen, door daden.

Aangekomen op dit punt is het nodig een enkele opmerking te maken over de notie van een daad. Ik wil mij niet verzetten tegen de opvatting dat daden gebeurtenissen zijn. Dat zijn het waarschijnlijk wel. Maar dat neemt niet weg dat een daad een specifiek soort gebeurtenis is, een gebeurtenis ten opzichte waarvan wij de volgende, samengestelde aanname kunnen en moeten maken. Een daad is verklaarbaar (eventueel deels in termen van oorzaken, maar in ieder geval ook deels in termen van redenen), maar in haar verklaring wordt een hoofdrol gespeeld door een *evaluatie*, een *stellingname*, een *keuzemoment* (want het had, *ceteris paribus*, ook anders gekund). Deze evaluatie is natuurlijk ook zelf weer te beschouwen als een daad, en daarom ook weer verklaarbaar, maar dat neemt niet weg dat,

zelfs in een zich oneindig uitstrekkende verklaring van een daad, een *nog niet* verklaard evaluatief moment niet te vermijden is. Dit wil niet zeggen dat een daad *meer* is dan een gebeurtenis, maar wel dat iedere rekenschap die wij van een daad kunnen geven in theoretisch opzicht systematisch te kort schiet. Het behoort, als men het zo zou willen zeggen, tot de essentie van een daad dat het een gebeurtenis is waarover wij niet voldoende kunnen zeggen, dat het een zaak is waarover wij geen theorie kunnen opstellen.

Wat betekent dit nu (1) voor mijn uiteenzetting over Cassirer, (2) voor de betekenisinhoud van de notie van een symbool, (3) voor Fodors visie op mentale representaties, (4) voor de kennistheorie van de kennisingenieurs en het kennisprobleem van de filosofen, en uiteindelijk (5) voor de these dat de informatiemaatschappij meer behoefte heeft aan filosofen dan aan kennisingenieurs? Laat ik mijn conclusies trekken op een manier die aansluit bij de toonzetting die ik in de eerste alinea's van dit artikel geïntroduceerd heb: polemisch, en aan de hand van een voorbeeld.

Stel dat ik merk dat enkele aanstaande kennisingenieurs een collegedictaat geproduceerd hebben dat bij de cursus hoort die ik hen geef, en dat zij dit dictaat aan hun medestudenten verkopen.⁴ Stel vervolgens dat ik binnensmonds of thuis of hoe dan ook uitroep (of denk) 'Wat een dekselse knapen zijn het toch!' En stel tenslotte dat deze uitspraak, deze representatie (laten we haar voor het gemak *p* noemen), wat uiteindelijk haar ontologische status dan ook moge zijn, de betekenis heeft waarvan wij nu allemaal begrijpen dat ze die heeft. Dan heeft dit de volgende implicaties.

(1) De representatie *p* is een daad. Ze is verklaarbaar, redelijk. Gegeven dat wat gebeurde, mijn opmerkzaamheid, mijn verantwoordelijkheid als docent, mijn beheersing van de Nederlandse taal en de specifieke connotaties van deze taal, is het verklaarbaar, redelijk, begrijpelijk (maar niet noodzakelijk, noch willekeurig) dat *p* de betekenis heeft die

4. Dit is waar gebeurd, en nogmaals een aardige illustratie van de verfrissende geest die momenteel door de Utrechtse Faculteit der Wijsbegeerte waait.

het heeft (i.e. dat ze een oordeel is over enkele aanstaande kennisingenieurs vanwege dat wat zij deden, dat ze de spreker introduceert als een enigszins gedateerde autoriteit, etc.) Het evaluatieve moment waarover ik sprak is in deze natuurlijk niet aanwezig in het feit dat p een veroordeling is. Dat is een ander soort evaluatie waarover ik het hier nu niet heb. Nee, de evaluatie, de *stellingname* die kenmerkend is voor het handelingskarakter van p zit hem in de *daad* van de spreker en in de *daad* van de toehoorders en in de *daad* die u als lezer nu verricht terwijl u de betekenis van p begrijpt. Het begrijpen van een representatie als p is het verrichten van een daad. Dat is vanzelfsprekend genoeg. De consequenties daarvan zijn dat echter niet. Want de belangrijkste consequentie is deze: de naam p is ambigu. Ze staat niet voor de reeks tekens met behulp waarvan ik p aan u medegedeeld heb. En ze staat ook niet voor de een of andere abstracte propositie ten opzichte waarvan wij allemaal dezelfde attitude hebben als wij p denken. Nee, p staat voor een *daad*, voor een gebeurtenis waarover wij principieel niet voldoende kunnen zeggen, en waarvoor wij dus de verantwoordelijkheid moeten dragen door ons groepen te voelen de redenen te expliciteren die ons ertoe gebracht hebben om p te denken. Maar let wel, hiermee spreek ik precies de ambiguïteit van p uit: p verwijst zowel (1) naar de daad p te denken, als (2) naar dat wat we denken als we p denken. En de explicatie van $p(2)$ is niets anders dan het expliciteren van de redenen voor $p(1)$, en deze redenen schieten principieel tekort, want anders was p geen daad geweest, maar een gewone (fysische) gebeurtenis, die volstrekt verklaarbaar is omdat haar gronden volledig ge-expliciteerd kunnen worden.

(2) We kunnen de bovenstaande conclusie ook zo formuleren dat we met Cassirer accepteren dat een symbool nooit meer dan een redelijke (in tegenstelling tot zowel een noodzakelijke als een willekeurige) transformatie presenteert. Dit betekent ook dat een symbool nooit uit zichzelf en nooit voor zichzelf een symbool kan zijn. Net zomin als de Domtoren uit zichzelf een symbool voor de stad Utrecht is, blijkt de uitspraak 'Wat een dekselse knapen zijn het toch!' uit zichzelf een symbool voor de betekenis die erin

tot uitdrukking komt. Het is alleen maar gegeven het adequate, redelijke gedrag van een deskundige groep redelijke taalgebruikers zo dat deze reeks tekens een symbool wordt voor enkele aanstaande kennisingenieurs die hun aantekeningen van mijn colleges te gelde maken. De transformatiefunctie die in de interne structuur van een symbool gegeven is, kan met andere woorden nooit als een mathematische, algoritmische functie geherformuleerd worden. En dit is niet omdat een symbolische transformatie *meer, creatiever of oorspronkelijker* zou zijn dan een mathematische transformatie (want wat is er mooier dan een mathematische transformatie), maar omdat de rekenschap die wij van een dergelijke *symbolische* transformatie kunnen geven altijd principieel te kort zal schieten: het is iets om te *doen*, niet iets om het over te hebben.

(3) Fodors visie op mentale representaties blijkt, gegeven deze Cassireriaanse analyse, drie gebreken te hebben. Op de eerste plaats blijkt het onjuist en onterecht te zijn dat de kennistheorie die door kennisingenieurs gehanteerd wordt, niet echt een theorie is over de *vaardigheden* van een expert. Een theorie over de interne structuur van een 'epistemic engine' en over de causale relaties die een dergelijke entiteit heeft met de omgeving, kan geen correcte *kennistheorie* zijn, als kennis een kwestie van daden is. Een correcte kennistheorie zal dan ook echt een theorie over vaardigheden moeten zijn.

Op de tweede plaats is het onjuist dat interne, formele representaties door de theorie beschouwd worden als de *locus* van kennis. Dingen (neurofysiologische configuraties) kunnen noch uit zichzelf noch voor zichzelf betekenisvol zijn. Symbolen dragen betekenis, maar alleen voor zover ze in een handeling *als symbolen* gerealiseerd worden, doordat de redenen voor de transformatie in kwestie (impliciet) geproduceerd worden.

En op de derde plaats is het onjuist te veronderstellen dat de transformatiefunctie die de interne structuur van een symbool uitmaakt, een kwestie zou zijn van causale relaties tussen interne representaties enerzijds en alle mogelijke input en output anderzijds. En dan heb ik het nog niet eens over de onmogelijkheid te komen tot een adequate be-

schrijving van wat als input en output zou kunnen functioneren, maar in eerste instantie alleen nog maar over het conceptueel onontkoombare *wetmatige* karakter van causale relaties. De transformatiefunctie zoals die in handelingen gerealiseerd wordt is echter niet wetmatig. Ze is ook niet willekeurig; zoals we gezien hebben gaat het hier om redelijke transformaties, die niet zozeer regelmatig of regelgeleid zijn, maar veeleer regelgevend of regelscheppend.

(4) De kennistheorie van de kennisingenieurs blijkt niet correct te zijn. Dat lag in de lijn der verwachting. We weten nu echter waarom dat zo is. Het is niet omdat de theorie incoherent is (ook al is ze dat misschien wel), maar omdat ze geen rekening heeft gehouden met de voorwaarden waaraan een kennistheorie moet voldoen. Een kennistheorie moet een theorie zijn over vaardigheden, over daden, maar dat zijn nu juist de soort van zaken waar we geen correcte theorie over kunnen hebben. Daarom is er ook sprake van een *intelligibiliteitsprobleem*: omdat kennis een kwestie van *kennisclaims* is, van daden waarvoor wij wel goede redenen maar geen noodzakelijke en voldoende oorzaken hebben, kunnen wij geen adequate, formaliseerbare rekenschap geven van wat kennis (als ding) zou kunnen zijn.

Het is natuurlijk wel begrijpelijk dat de kennisingenieurs onvoldoende rekening hebben gehouden met de voorwaarden waaraan een kennistheorie moet voldoen. Het gaat hen immers helemaal niet om kennis, maar om de systemen die je zou kunnen bouwen als je kennis als materiaal zou kunnen gebruiken. Daarom moeten ze ook wel; ze moeten wel denken dat kennis voorhanden materiaal is, dat het een ding is, want alleen van dingen kun je iets bouwen. Dat is met daden wel anders; daar kun je misschien nog wel *op* bouwen, maar alleen als en voor zover je in staat bent de redelijkheid van je medemensen te vertrouwen, alleen als en voor zover je kunt accepteren dat je daden niet kunt manipuleren.

(5) De informatiemaatschappij is zowel een misleidende als een utopische fictie. Zoals iedere maatschappelijke fictie oriënteert zij zich aan een abstractie, aan een vervreemdende objectivering van sociale relaties. Maar anders

dan toen men zich nog oriënteerde aan 'land', of 'handelswaar', of 'kapitaal', is er met de oriëntatie op 'informatie' niet meer vanzelfsprekend sprake van heldere eigendoms- of machtsrelaties waardoor de utopische tendensen niet meer gedragen hoeven te worden door een altijd wat naïeve, en principieel onrechtvaardige heer-slaaf dialectiek. In de informatiemaatschappij, waarin het op onze daden aankomt, omdat die de informatie maken tot wat zij is, en het dus op de redenen aankomt die wij kunnen geven voor de transformaties die symbolen hun betekenis geven, kunnen wij niet anders meer dan een hoopvol ironisch beroep te doen op onze⁵ redelijkheid. In een dergelijk beroep zullen *skepticisme* en *optimisme* goed samen kunnen gaan, en in dit verband zou ik dat graag formuleren als een pleidooi voor de filosofen. Juist de informatiemaatschappij heeft filosofen nodig. Want zij zijn het, om het eens retorisch te zeggen, en niet de kennisingenieurs, die begrijpen wat het betekent om zowel skeptisch als optimistisch te zijn. Want het zijn de filosofen, en niet de kennisingenieurs, die begrijpen dat onze redelijkheid waardevol is omdat zij haar prijs heeft, die begrijpen dat informatie is wat ze is en doet wat ze doet omdat onze daden niet willekeurig zijn, maar ook niet wetmatig. En dat is waar het op aan komt: te begrijpen dat wij in staat zijn iets te *doen* omdat wij niet alles kunnen *zeggen*.

5. De functie van dit soort indexicale meervoudsvormen verdient met name in dit soort contexten serieuze aandacht. Zie de speculatieve opmerkingen in hoofdstuk 11 over de mogelijkheid van een radicaal ander gebruik van woorden als 'wij' en 'ons'.

HOOFDSTUK 10

Het schijnt dat ik leuk ben

In mijn naïeve kijk op de zaak is een filosofische tekst een soort reclametekst waarin men ideeën tracht te verkopen. Welnu, ik heb in dit hoofdstuk vijf ideeën in de aanbieding:

1. Filosofie is uit op inzicht. (Niet echt een groot idee, geef ik toe. Wie de hele set neemt krijgt deze er om te beginnen gratis bij.)
2. Voor zover we inzicht kunnen begrijpen, bestaat het in het succes van een theorie.
3. Voor zover we inzicht kunnen krijgen, bestaat het in het mislukken van een theorie.
4. Daarom speelt ironie een grote rol in het zelfbeeld van de filosofie.
5. En daarom is filosofie leuk, omdat zij ons laat zien dat onze eindigheid niet ons einde is.

Dit soort algemene ideeën laat zich, denk ik, het best verdedigen aan de hand van een enkel treffend voorbeeld, zodat de lezer voor zichzelf de generalisaties kan maken die nodig zijn. Een bijkomstig voordeel is dat een voorbeeld, vooral als het er eentje is uit de klasse der gedachtenexperimenten, nogal eens leuk kan zijn, en dan was het in ieder geval prettig om te lezen, ook al geloof je er niets van.

Welnu. Stel dat Nederland te vol is. Er zijn te veel mensen. In Haagse kringen gingen bijvoorbeeld al lange tijd geruchten die tot kamervragen leidden, en vervolgens kwam er een enquête van. Laten we zeggen een sociaal-wetenschappelijk onderzoek, met mensen die fietsers tellen die in de ochtend in lange slierten op weg zijn naar hun werk, en met tellers in de bossen en aan het strand, en via telefonische vragenlijsten, en na een aantal jaren heeft men het zwart op wit. Er zijn te veel mensen in Nederland, en op

ieder moment dat we ons bewust zijn van die conclusie komt er weer een aantal bij. Het aantal inwoners laat zich niet meer vaststellen, is de schokkende conclusie. Het groeit steeds. Daar moet iets aan gedaan worden, en dat levert natuurlijk een wekenlang durend gevecht op in de Haagse kringen. Wat daar aan te doen? Gekonkel alom, in de pers is er niets meer van te volgen, maar uiteindelijk wordt er na een eindeloos debat in de Tweede Kamer een compromisvoorstel van Lubbers aangenomen. Natuurlijk van Lubbers, die dan inmiddels al ruim dertig jaar stevig in het zadel zit, zoals dat heet. Een kei in compromissen, dat weet iedereen, en niemand die meer bij machte is om de fantastische redeneringen te volgen, laat staan te achterhalen, die geleid hebben tot het zoveelste compromis. En dit compromis is wel heel bijzonder. Met behulp van geld uit de staatskas is er een Aboriginalsreservaat in Centraal Australië gekocht dat ruim zo groot is als de helft van Nederland. De paar Aboriginals die daar woonden zijn akkoord gegaan met de voorwaarden die Lubbers bedacht heeft – dit alles is in het geheim geregeld. Alle leuke Nederlanders zullen in Nederland mogen blijven, de niet-leuke zullen naar Australië moeten emigreren.

Uiteraard staat Nederland op zijn kop. Er wordt gespeculeerd over wat Lubbers de Aboriginals beloofd zou hebben, of ze op de hoogte zijn geweest van de betekenis van het woord 'leuk', of ze soms *inside*-kennis hebben gehad van wat dat wil zeggen om een leuke Nederlander bij je op bezoek te hebben, etc. Er wordt geroddeld over de mogelijkheid dat Lubbers in één klap af zou willen van alle links-georiënteerde landgenoten, die, al te serieus, al lang hun gevoel voor humor verloren zouden hebben. Het schijnt dat Lubbers met Bolkenstein uren in een deuk gelegen heeft, omdat ze nu zowel van de PvdA als van Voorhoeve af zouden zijn. Van Mierlo laat zich in de roddelbladen ontvallen dat hij zonder twijfel de nieuwe minister-president zal worden van het nieuwe, komische Nederland, en dat hij er niet over denkt banden aan te gaan met Bert de Vries of Van den Broek, die hoogstwaarschijnlijk zullen strijden om de hegemonie in Australisch Nederland.

Er komt in de kamer een amendement. Ria Beckers van

de PPR (Groen Links is al weer ter ziele), vol vertrouwen in 's lands ethici en aanverwanten, stelt voor dit grootste evenement uit de vaderlandse geschiedenis te laten begeleiden door een commissie van wijze mannen en vrouwen: filosofen. Opdat er niets mis zal gaan.

Vanaf dat moment opent de discussie zich in de vaderlandse vakbladen. Er verschijnen boeiende publicaties. Derksen uit Nijmegen constateert dat vooralsnog niemand zich rekenschap heeft gegeven van hoe de leukheid van iemand gemeten moet worden, en hoe we de lijn tussen leuk en niet leuk moeten trekken als blijkt dat leukheid een kwestie van meer of minder is. Lolle Nauta trekt een vergelijking tussen de christelijke eschatologie en de Lubberiaanse bevolkingspolitiek: Lubbers' ideeën zouden parasitair zijn ten opzichte van de idee van de Goede Mens, en de idee van de Hemel. Dat wil zeggen, Lubbers zou gebruik maken van de suggestie dat er waarden eigen zijn aan mensen, dat we de goeden en de kwaden hebben, in dit geval de leuken en de niet-leuken, en dat de leuken, c.q. de goeden beloond worden, doordat er voor hen, en voor hen alleen, een plaats gereserveerd wordt in een land waar het leven goed is. Een gevaarlijk verschil zou hem daarin zitten dat het Christendom een zogenaamde abstracte utopie is, een leer waarnaar mensen kunnen leven, zonder dat hier op aarde de zaak beslecht wordt, zonder dat het aan mensen is om uit te maken wie er goed is en wie slecht. Daarentegen zou de Lubberiaanse bevolkingspolitiek een concrete utopie zijn, niet een leer waarnaar mensen kunnen leven, maar een maat waarnaar mensen hier en nu beoordeeld worden, een aardse vorm van straf en beloning, die een daadwerkelijk bovenmenselijke inspanning zal vereisen van hen die gaan uitmaken wie leuk is en wie niet. Nauta pleit voor een agnosticisme, voor het hanteren van Lubbers' bevolkingspolitiek als een fictie, zonder Australische consequenties, maar met een emancipatoir element in de zin van het verhogen van de humoristische levensstandaard. Helène Dupuis en Trudy van Asperen pleiten dat de zaak juist omdat het om een concrete utopie gaat, door filosofen begeleid moet worden. Dat het geen pas geeft om zo op het scherp van de snede een skepticisme te bepleiten, dat er

gekozen moet durven worden, dat we niet zonder een realisme kunnen waarin de mensen dus leuk zijn of niet, en dat we daarom – we zitten immers met een beleidsmatige kwestie: het is erop of eronder – de knoop moeten kunnen doorhakken, en moeten vaststellen wie leuk is en wie niet. Ook Frits Staal, even over uit Amerika, mengt zich in de discussie, en pleit, in deze, voor een nieuwe fenomenologie. Leuk zijn is uiteindelijk een kwestie van leuk schijnen te zijn, ook al wil dat nog niet zeggen dat wie leuk schijnt te zijn ook leuk is. Het lijkt hem van groot belang, niet alleen vanuit persoonlijke betrokkenheid (juist niet, beweert hij), dat hijzelf deel zal uitmaken van de filosofen die verantwoordelijk zullen zijn voor het schiften der Nederlanders. De filosofen van de Universiteit van Amsterdam protesteren hiertegen door middel van een ingezonden brief in NRC-Handelsblad (juist niet uit persoonlijke belangen, beweren zij).

Nadat alle publiciteitsgevoelige filosofen hun licht op de zaken hebben laten schijnen, neemt de minister van Onderwijs een verstandig besluit. Er wordt een commissie ingesteld van vakfilosofen, wezens die tot dan toe aan de universitaire instituten gewoon doorgewerkt hebben, en nog helemaal niet weten waar het over gaat, omdat zij juist bezig waren met de vertaling van een zeldzaam handschrift uit de Hongaarse Gouden Eeuw, of juist middenin een uitermate gecompliceerde logische redenering zaten, of hopeloos verstrikt geraakt waren in de paradoxale consequenties van de menselijke zelfinterpretatie.

Goed. Om een lang verhaal kort te maken: na een aantal intensieve debatten komen de filosofen tot de volgende probleemstelling: Bestaat er een intelligibel onderscheid tussen Nederlanders die (1) leuk schijnen en het ook zijn, (2) leuk schijnen en het niet zijn, (3) niet leuk schijnen maar het toch zijn, en (4) niet leuk schijnen en het niet zijn?

Dit is een min of meer interessante probleemstelling met een overigens nogal traditioneel tintje. Erin verwoord zie ik mijn eerste idee. Filosofie is uit op inzicht. Blijkbaar zien de filosofen net te weinig van de zaak, maar tegelijkertijd net genoeg om verwonderd te raken. Ze zijn zich bewust van het onderscheid tussen schijn en wezen, zonder dat ze

al in staat zijn het te kunnen maken. Daar zijn ze op uit: op inzicht in de werkelijke aard van de leukheid. Daarbij wordt er als vanzelfsprekend vanuit gegaan dat de schijn iets van een illusie heeft, en dat het dus om het wezen gaat. Dat wil zeggen, de filosofen zien hun probleemstelling op de volgende wijze gerelateerd aan de doelstellingen van de bevolkingspolitiek. Naar Australië verhuizen alle mensen die niet leuk *zijn*, of ze nu leuk *schijnen* te zijn of niet. Met andere woorden: in Nederland mogen niet alleen die mensen blijven die leuk schijnen te zijn en het ook daadwerkelijk zijn, maar ook degenen die *niet* leuk schijnen maar het toch zijn. Iedereen die met recht van zichzelf kan zeggen dat hij of zij leuk schijnt te zijn, is nog lang niet veilig, want schijn kan bedriegen.

We moeten hier iets goed in de gaten houden. Geen van de betrokken filosofen beweert een specialist te zijn op het gebied van leukheid. Dat is wellicht een eigenaardige kwaal van filosofen, dat zij zich met allerlei kwesties gaan bemoeien, onderwijl ronduit toegevend dat zij van de eigenaardigheid van de zaak in kwestie absoluut geen verstand hebben. Toch is dit niet zo gek. De filosofen beweren dat zij geen verstand hoeven te hebben van leukheid; zij hebben enkel verstand van de scheiding tussen schijn en wezen. Het gaat hen er om het proces te bewaken op grond waarvan wie dan ook tot de definitieve scheiding komt tussen de wezenlijk leuken en de al dan niet schijnbaar leuken, maar wezenlijk niet-leuken. Hun probleemstelling heeft niet zomaar te maken met wat leuk is en wat niet, maar met wat werkelijk leuk is en wat niet. En zo is het in het algemeen, traditioneel gezien. Filosofen zijn de wezens die met betrekking tot wat dan ook denken dat zij in staat behoren te zijn de predikaten 'wezenlijk' en 'slechts ogenschijnlijk' te kunnen toekennen. Filosofen delen als het ware oorkondes uit. Zoals je die bij slagers wel ziet. Dit is niet zomaar een slager. Dit is *werkelijk* een slager. Zijn oorkonde is echt, uitgereikt door een Bond van Slagers die een metafysische slagkracht heeft. Seth Gaaikema is niet zomaar leuk, niet slechts ogenschijnlijk; nee, hij is *werkelijk* leuk. Dit lijkt een roep om het licht van de eeuwigheid, en dat is het ook in zekere zin. Nauta heeft niet zomaar de

link gelegd tussen de christelijke eschatologie en de Lubberiaanse bevolkingspolitiek: waar het om gaat is voor eens en voor al de werkelijk leuken te scheiden van de niet-leuken, en hen te belonen met een plaatsje in een fraai land. In de vorm van de volksverhuizing heb ik in mijn gedachtenexperiment de ernst van het filosofenwerk geïntroduceerd. Zij maken in niets minder dan het licht van De Waarheid een onderscheid tussen schijn en wezen.

Het uitreiken van de metafysische oorkondes is echter geen eenvoudig werk. Het is veel gevraagd. De belangen zijn groot, of anders gezegd, het erdoor veronderstelde inzicht is groot. Het heeft een grote draagwijdte. De oorkondes 'werkelijk' en 'schijn' pretenderen een definitief inzicht te verschaffen in het wezen van de leukheid. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de filosofen alras in een enorme ruzie verzeild raken. Juist daar waar de pretenties bovenmenselijke proporties gaan aannemen, blijken wij maar al te zeer feilbare, gebrekkige mensen. Wellicht is het daarom dat filosofen altijd ruzie met elkaar hebben.

In ieder geval, er ontstaat onder de filosofen, belast met het begeleiden van de volksverhuizing, een schisma. Het betreft hier Nederland, wij hebben dus enkel van doen met moderne filosofen. En die splitsen zich in twee groepen. Aan de ene kant is er een vrij grote, keurig in driedelig grijs debatterende groep filosofen die van mening is dat het verschil tussen schijn en wezen *in de wereld gevonden* moet worden. En aan de andere kant is er een inmiddels veel grotere, nog steeds lang haar en spijkerpak dragende groep filosofen die van mening is dat het verschil tussen schijn en wezen *door ons gemaakt* moet worden.¹ De groepen hebben geen namen, oftewel, ze hebben *te veel* namen, zoals dat hoort in dit soort spraakverwarrende ruzies. De driedeligen noemen zichzelf realisten, maar de langharigen noemen hen rationalisten, of logisch-positivisten. En de langharigen noemen zichzelf constructivisten, maar de grijzen

1. Zie voor het onderscheid tussen 'vinden' en 'maken' het eerste deel van mijn *The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*. Zie ook hoofdstuk 8, hierboven.

noemen hen relativisten. De namen doen er niet toe, overigens. Het gaat om de posities die ze innemen.

De eerste groep hangt de volgende redenering aan: of er is een verschil tussen schijn en wezen, of het is er niet. Als het er niet is, dan kunnen wij het ook niet maken, daar het onmogelijk is te weten of dit door ons gemaakte verschil nu een wezenlijk of slechts een schijnbaar verschil is. De oorsprong van het onderscheid tussen schijn en wezen kan niet bij ons liggen. Als het verschil tussen schijn en wezen er wel is, dan moet dat dus een verschil zijn dat eigen is aan de zaak, dan moet de zaak een wezen hebben. Dat verschil tussen schijnbaar leuk en werkelijk leuk moet dan, althans als wij van nut willen zijn voor de bevolkingspolitiek, door ons gevonden kunnen worden. Kunnen wij het niet vinden, dan kunnen we het niet maken.

De tweede groep hangt daarentegen een vrijwel identieke, maar toch tegenovergestelde redenering aan: of wij kunnen onderscheiden tussen schijn en wezen of wij kunnen het niet. Als wij het niet kunnen, dan heeft het geen zin te beweren dat het een verschil is dat gevonden moet worden, want zo'n verschil vinden is ook een vorm van 'zo kunnen onderscheiden'. Iemand die geen gevoel voor humor heeft, kan de humor ook niet vinden, zelfs al ligt ze op straat. Maar als wij wel kunnen onderscheiden tussen de schijn en het wezen van leukheid, dan heeft het nog steeds geen zin om vol te houden dat het een gevonden verschil is, en geen gemaakt verschil. Het eerste te beweren is te beweren dat het verschil voor ons onbegrijpelijk is. Kunnen wij het verschil niet maken, dan kunnen wij het niet vinden.

In deze patstelling tussen beide partijen ligt de kern van mijn tweede idee. Voor zover we inzicht begrijpen, bestaat het in het succes van een theorie. Beide partijen gaan ervan uit dat ze een theorie moeten vinden, een verzameling van algemene, wetmatige uitspraken die een onderlinge coherentie vertonen, en waarvan ieder concreet voorbeeld van leukheid een instantiatie is. Het onderscheid tussen schijn en wezen is voor geen van beide partijen iets dat per geval beoordeeld moet worden. Althans, zelfs als het per geval beoordeeld moet worden, dan ligt aan ieder oordeel een

verzameling criteria ten grondslag die we impliciet hantieren. Daarin bestaat ons inzicht, en we hebben dit inzicht pas echt op het moment dat we de criteria kunnen expliciteren als een verzameling algemene, wetmatige uitspraken met een onderlinge coherentie.

Want stel dat we een jury zouden instellen, en die jury zou bij meerderheid van stemmen beslissen of iemand leuk is of niet. Dan zal niemand waarschijnlijk geneigd zijn te zeggen dat de jury inzicht heeft. Wellicht heeft ieder jurylid op zichzelf inzicht, maar als de stemmen niet allemaal hetzelfde zeggen, dan zijn er minstens verschillende inzichten in leukheid, en dan kunnen we wellicht nog zeggen dat smaken verschillen, maar het oordeel van de jury kan niet als inzicht uitgelegd worden. Althans niet in een filosofische zin van het woord. Daarvoor is het ad hoc karakter te groot en bovendien de coherentie te klein. Je hebt de leukheid nog niet echt doorgrond als er mensen zijn die met recht kunnen zeggen dat iemand niet leuk is, ook al zijn er meer mensen die met recht kunnen zeggen dat die persoon wel leuk is.

De kern van de zaak is hier dat beide groepen filosofen beweren dat er criteria moeten zijn op grond waarvan het onderscheid tussen schijnbaar en werkelijk leuk gemaakt moet kunnen worden. En die criteria dragen het karakter van een principe. Dat wil zeggen, ze impliceren de aanwezigheid van een *ratio* achter het onderscheid tussen schijnbaar en werkelijk leuk. Inzicht in de leukheid van iemand zit hem met andere woorden niet in het vermogen de feitelijke leukheid van iemand vast te stellen, maar daarnaast vooral in het vermogen de reden te begrijpen achter die feitelijke leukheid. Dus de oorkondes die de filosofen zullen uitreiken bevatten niet als tekst, bijvoorbeeld, 'Jan Bransen is *in feite* leuk', maar minimaal zoiets als 'Jan Bransen is in feite leuk, omdat hij zelfs filosofen aan het lachen krijgt', waarbij dat laatste dan bijvoorbeeld één van de criteria is om het onderscheid tussen schijnbaar en werkelijk leuk te kunnen vaststellen.

Zoals zo vaak in de filosofie het geval is, zijn de strijdende partijen het eens over een cruciale vooronderstelling: beide partijen menen dat het onderscheid tussen schijn en

wezen met criteria te maken heeft, criteria die de status van een principe hebben. Inzicht in werkelijke leukheid impliceert de mogelijkheid een correcte theorie op te stellen over de leukheid. Het enige strijdpunt tussen de partijen is, om het zo te formuleren, de oorsprong van die criteria, of, om het anders te formuleren, de status van een correcte theorie. Bevinden de criteria zich in de wereld, zodanig dat wij ze moeten zoeken, en moeten hopen ze te *vinden*, of komen de criteria voort uit de manier waarop wij de wereld indelen, zodanig dat wij ze moeten *maken*? Is een correcte theorie een weerslag van een gegeven orde, of is ze een voorstel tot een te realiseren orde?

De tegenstelling lijkt bekend. En wellicht lijkt ze velen al achterhaald, en oninteressant. Maar de precieze pointe van de tegenstelling wordt heel gemakkelijk verkeerd gelocaliseerd. Het gaat er niet om of er werkelijk leuke mensen zijn, of dat wij alleen maar doen of er werkelijk leuke mensen zijn. Waar het om gaat is of het onderscheid tussen schijn en wezen een fundament in de realiteit heeft, zoals die onafhankelijk van ons is wat ze is, of dat dit onderscheid slechts een fundament heeft in de manier waarop wij met de werkelijkheid om kunnen of moeten gaan. De pointe is wat wij moeten denken van de status van onze notie van 'inzicht'. Als wij niet anders dan in staat zijn de notie van inzicht te koppelen aan de notie van theorie, kunnen we dan tegelijkertijd accepteren dat die algemene, coherente wetmatigheid een menselijk produkt is, of moeten we vooronderstellen dat ze in de wereld gegeven is?

Om mijn derde idee aan te prijzen ga ik nu iets beweren waarvoor ik hier volstrekt niet genoeg argumenten kan aanvoeren. De lezer moet dus vertrouwen op het wetenschappelijk gezag dat ik tentoonspreid (Ik heb een doctorsgraad in de wijsbegeerte!), iets wat in de reclamewereld zeer gebruikelijk is, vermoedelijk omdat er daar altijd te weinig argumenten zijn voor of tegen een bepaald produkt. Vandaar dat waspoeders aangeprezen worden door een verstandige, serieuze meneer in een witte laboratoriumjas met een zware zwarte hoornen bril op, die hij even afdoet om de argeloze, onbenullige, van niets wetende huismoeder eerlijk in de ogen te kunnen kijken. De meneer suggereert dat

er door zijn oneindig complexe en verantwoorde wetenschappelijke onderzoek spijkerharde bewijzen zijn voor wat hij gaat zeggen. Zoals ook voor mijn derde idee.

Dit idee, ter herinnering, is dat de enige soort van inzicht die we krijgen bestaat in het mislukken van een theorie. En de suggestie die ik hiervoor heb is de volgende: de patstelling is symptomatisch voor de filosofie, en voor de rol van ironie in de filosofie, omdat ieder argument voor één van de twee opvattingen uiteindelijk een argument zal blijken te zijn voor de andere opvatting (en uiteraard, vervolgens, vice versa). Dit is, in logische termen, niet een *reductio ad absurdum*, maar een *perfectio ad contraria* (overigens, uiteraard, een door mij bedachte term). Ter ondersteuning wil ik niet meer aanvoeren dan een vervolgverhaal uit de hoge hoed.

Stel dat aanhangers van de realisten/positivisten beweren dat het onderscheid tussen schijn en wezen van leukheid inderdaad in de wereld gevonden kan worden, en stel (wetenschappelijke theorieën kunnen soms bizarre samenhangen blootleggen) dat werkelijke leukheid een eigenschap is van mensen die als derde kind geboren zijn uit ouders die tussen de 28 en de 33 jaar oud zijn, dat ze voor hun twintigste schoenmaat 44 hebben, een lichte neiging hebben tot flaporen, brildragend zijn en vijf keer verhuisd voor hun twaalfde. De theorie wordt keer op keer zeer kritisch getest en alsmaar blijkt de theorie op te gaan. Iedere leukerd voldoet aan de eigenschappen.

De theorie wordt in een wetenschappelijk verslag vastgelegd, en aangeboden aan Lubbers. De operatie, zo menen de filosofen in drielijg grijs, kan beginnen. Schijn en wezen van de leukheid kunnen definitief uit elkaar gehaald worden. Lubbers leest het verslag, in drie minuten, zoals hij dat schijnt te kunnen, en barst uit in een onbedaarlijke lachbui. Met een beetje spottende glimlach, nadat hij van de eerste schik bekomen is, stelt hij een lichtelijk ironische vraag: 'En jullie filosofen menen hiermee gekomen te zijn tot inzicht in de werkelijke aard van leukheid?'² Laat me niet lachen, staat er op zijn gezicht. En de filosofen staan

2. Dit is de vraag naar de betekenis. Zie hoofdstuk 1, pp. 44-47.

er een beetje beteuterd bij. Ze hebben inderdaad wel een feitelijke wetmatigheid ontdekt, maar ze realiseren zich ineens dat dat natuurlijk volstrekt iets anders is dan dat ze een werkelijke ratio blootgelegd hebben. In feite hebben ze een volstrekt belachelijke, onbegrijpelijke, uitermate bizarre samenhang geconstateerd, en in feite hebben ze alleen maar laten zien dat ze absoluut niets van leukheid begrepen hebben. Maar er dringt nog iets tot hen door, zo staat tegenover dat smalende gezicht van de sluwe Lubbers. Eigenlijk hebben ze gedurende heel hun onderzoek een onderscheid tussen schijnbare en werkelijke leukheid *gemaakt*, een onderscheid dat ze gekoppeld hebben aan een aantal tamelijk onsamenhangende kenmerken, waarna ze tenslotte de boel omgedraaid hebben, zodanig dat de kenmerken de onderliggende dragers lijken te worden van het door hen gemaakte onderscheid, als was het een gevonden onderscheid. In feite heeft het lachende gezicht van onze premier hun het inzicht gegeven dat niet zij, maar hun vermeende tegenstanders gelijk hebben.

Laat ik even benadrukken dat de bizarre aard van de kenmerken in mijn voorbeeld geen werkelijke rol speelt, maar alleen zorgt voor een groteske uitvergroting van het moment van ironie. Het gaat er niet om welke samenhang geconstateerd wordt. Het gaat er slechts om dat iedere geconstateerde samenhang gebaseerd moet zijn op wat in mijn technische jargon (denk eraan, ik ben doctor in de wijsbegeerte) een *intuïtie* heet van werkelijke leukheid. Ieder onderzoek begint met de aanname dat ik leukheid kan *herkennen*, dat ik, met andere woorden, het onderscheid altijd al maak.

Het gevolg van Lubbers' gevoel voor humor, is nu dat de realisten/positivisten gaan denken dat het pleidooi eigenlijk al gewonnen is door hun vermeende tegenstanders, de relativisten/constructivisten. Met andere woorden: het inzicht is doorgebroken, doordat in het mislukken van de theorie de andere theorie een succes lijkt. Let wel, er is nog geen enkel argument voor de 'maak'-theorie gegeven. Alleen heeft de 'vind'-theorie zichzelf belachelijk gemaakt, en daardoor het sterke gevoel gewekt dat men nu werkelijk iets begrijpt, of althans zou kunnen begrijpen van werke-

lijke leukheid. Het onderscheid tussen leuk en niet-leuk kan blijkbaar gemaakt worden!

Dit inzicht is een gekregen inzicht. Voor zover we het begrijpen, zullen we een theorie moeten opstellen, waarin we de criteria blootleggen aan de hand waarvan wij feitelijk het verschil maken tussen schijnbaar en werkelijk leuk. Maar deze theorie, dat is mijn suggestie, zal zich ook op dezelfde manier belachelijk maken, zodanig dat het lijkt dat we het werkelijke inzicht toch weer via de realisten te pakken moeten zien te krijgen. Oftewel het enige inzicht dat we krijgen, bestaat in het mislukken van een theorie. Ook deze suggestie krijgt alleen maar steun uit de grote hoed.

De constructivisten hebben het pleidooi blijkbaar gewonnen. Lubbers' lachbui heeft hun gelijk gegeven. Het verschil tussen werkelijke en schijnbare leukheid is een verschil dat wij maken. Daarin spelen onze belangen ongetwijfeld een rol. Nu het om een volksverhuizing gaat is de grootste voorzichtigheid geboden. De criteria op grond waarvan wij het verschil maken moeten zorgvuldig geformuleerd worden. Daartoe voldoet uiteraard geen conceptuele analyse, en ook een fenomenologische reductie is niet voldoende. Daarin lijkt het maken namelijk toch weer een kwestie van vinden. Nee, deze moderne filosofen zijn de fenomenologie al voorbij. Sommigen stellen een archeologische genealogie voor, of een genealogische archeologie, anderen komen met meer rechtstreekse vormen van pragmatisme. Laten we aannemen dat het resultaat van deze interne methodologische discussies een onderscheid van drie soorten leukheid met zich meebrengt, en dat gezien de cultuurgebonden status van de erbij behorende criteria het niet opportuun is om slechts één van de soorten tot werkelijk leuk te verheffen. De criteria worden geformuleerd in de gedaante van het stereotype leukerds. Allereerst is daar, bijvoorbeeld, het Jos Brink type, voor mensen boven de 35 geassocieerd met André van Duin, en voor mensen boven de 45 met John Lantink. Leukerds die voor een jury de indruk kunnen wekken dat ze een reïncarnatie zijn van dit onsterfelijke type mogen in Nederland blijven. Anderen krijgen een herkansing. Het zou immers kunnen dat ze voor een andere jury de indruk kunnen wekken dat ze tot het

tweede type behoren: reïncarnaties van Stan Laurel, alias de Marx-Brothers. Tenslotte is het ook nog mogelijk dat men een zogenaamd verbaal georiënteerd fenomeen is: een reïncarnatie, bijvoorbeeld, van Godfried Bomans. Motivatie voor deze criteria is dat de meeste mensen hierom lachen, ieder in hun soort, gegeven een multiculturele samenleving.

In het regeertorentje van Lubbers, bij het aanbieden van het rapport, barst Lubbers in tranen uit. Om te huilen, jammert hij. Jullie hebben criteria geformuleerd aan de hand waarvan leukheid zich herkennen laat, maar wat moet ik van die jury denken die bijvoorbeeld in mij een reïncarnatie ziet van Jos Brink. Ben ik een werkelijke of slechts een schijnbare reïncarnatie, oftewel, ook al kunnen we de criteria maken, dan nog kunnen we het onderscheid niet maken. Dat moeten we *vinden* met behulp van die criteria.

Dit punt behoeft enige toelichting. Weer gaat het niet om de specifieke invulling van de criteria, maar het gaat erom dat de toepassing van de criteria weer een handelen impliceert met een *vind*-karakter. De leukheid moet in de wereld gevonden worden, en dan kunnen we de criteria hanteren om te zeggen oké. Maar het zijn niet de criteria die ons eerst laten zien. Wij moeten zien voordat we de criteria van toepassing kunnen achten. Het is het verschil tussen deze twee: een Jos Brink is leuk, maar *is* dit een Jos Brink?³ Deze tweede vraag blijft met betrekking tot iedere leukerd legitiem, en het enige antwoord is een antwoord dat de *vind*-aanhangers in het gelijk stelt. Met andere woorden, op het moment dat de constructivisten gelijk dreigen te krijgen, ontmaskert hun theorie zich, en mislukt ze, maar tegelijkertijd lukt, juist in dit mislukken, de tegenovergestelde theorie. Weer niet beredeneerd, maar intuïtief. Dus, weer is hier een gekregen inzicht, dat nog niet een begrepen inzicht is. De tranen van Lubbers openen ieders ogen, maar het is een opening die als een flits komt. Inderdaad, we zijn er nog niet als we de criteria kunnen opstellen, en daarmee een verschil denken te kunnen maken tussen de

3. Dit is de vraag naar de gerechtvaardigheid. Zie hoofdstuk 1, pp. 44-47.

schijn en de werkelijkheid van leukheid. Waar het op aankomt is dat we de werkelijke leukheid zien. Criteria zorgen hooguit voor een onderstreping van wat er al staat.

Ik vind deze patstelling prachtig, heel mooi. Ze draagt een zeker genot in zich; ze is een fraaie vorm van ironie. Niet voor niets heb ik in mijn vierde idee verwoord dat ironie een grote rol zal spelen in het zelfbeeld van de filosofie. Daartoe wil ik eerst iets over ironie zeggen; daarna zal ik nog even terug komen op het voorbeeld.

In ironie gaat het om twee dingen: (1) er is sprake van een bewustzijn in beweging op een zodanige manier dat (2) een beredeneerde ondersteuning van een bepaalde overtuiging onverwacht en onaangekondigd omslaat in een intuïtieve ondersteuning van een tegenovergestelde overtuiging. Over het bewustzijn in beweging wil ik kort zijn. Ik ga er van uit dat het een opeenvolging in de tijd is van de ene bewustzijnstoestand na de andere. Daarbij neem ik hier aan dat bewustzijnstoestanden duidelijk ten opzichte van elkaar onderscheidbaar zijn, iets wat met name in het geval van ironie niet echt problematisch is, aangezien we hier te maken hebben met twee met elkaar onverenigbare toestanden. De aard van de bewustzijnstoestanden laat ik hier ook onbesproken. Ze zijn wel van een duidelijk andere orde. De temporeel eerste bewustzijnstoestand bezit een inhoud die op een intelligibele manier verbonden is met een bepaalde overtuiging, terwijl de tweede niet op een intelligibele manier verbonden is met de erbij behorende overtuiging, ook al stelt ze die overtuiging buiten alle twijfel. Dus, de eerste toestand heeft een inhoud die onderdeel van een theorie zou kunnen zijn, en deze bewustzijnstoestand roept de volgende op die géén onderdeel van welke theorie dan ook kan zijn, maar overduidelijk maakt dat het tegendeel van de eerste theorie waar of juist moet zijn.

Om een voorbeeld te geven: de dialektiek van de verlichting zit hem daarin dat op het moment dat de lamp ook zichzelf tracht te verlichten, de stoppen doorslaan en wij volstrekt in het duister zitten, waaruit volgt (ook al volgt dit niet logisch, maar ironisch) dat de poging alles te willen verlichten hetzelfde is als niets verlichten. Dat is om te

lachen, en dat heeft te maken met mijn laatste idee: ook al kunnen we niet alles verlichten, dat is ons einde niet.

In beide gevallen is de eerste bewustzijnstoestand verbonden met een theorie, in de zin van dat we begrijpen, inzicht hebben, in wat hier geprobeerd, of gedaan wordt. Maar de tweede bewustzijnstoestand, die ironisch volgt, geeft een inzicht dat niet onder woorden gebracht is (wellicht niet kan worden).

De kern van mijn vierde idee is nu dat de filosofie, en wat uiteindelijk op hetzelfde neer zal komen, de geschiedenis van de filosofie (niet als een afgesloten en achter ons gelaten universum waarin de feiten welbepaald zijn, alhoewel eventueel nog niet blootgelegd) een kwestie is van een bewustzijn met een ironisch bewegingspatroon. We kunnen dit in het groot zien: Descartes als de ironie van de middeleeuwen, Kant als de ironie van de nieuwe filosofie, en Derrida en Rorty, bijvoorbeeld, als de ironie van de moderne filosofie. Maar ook in het klein is er dit bewegingspatroon: het mislukken van het functionalisme zal ons het grootste inzicht aanreiken in het Mind-Body probleem, en ik heb de indruk dat Fodor al ver over de grens van het ironische heen gegleden is.

Of dit leuk is, weet ik niet. Ik vind van wel, en dat is mijn laatste idee. Daarvoor verwijs ik slechts naar de grote wijsgerige antropoloog Helmut Plessner, die in een analyse van huilen en lachen tot de conclusie komt dat beide vormen van expressie te maken hebben met de confrontatie met onze eindigheid, met een botsing tegen grenzen waaraan wij in ons handelen niet voorbij kunnen, grenzen die onze gedragsmogelijkheden buitenspel zetten.⁴ Het enige verschil tussen beide is dat humor, anders dan verdriet, ons tegelijkertijd laat zien dat onze eindigheid, onze beperking, niet ons einde is. Dat ons leven ook binnen de grenzen van onze eindigheid geleefd kan worden, of, dat onze grenzen niet onze grenzen blijken te zijn, want met dat we erop stuiten, stoten we eroverheen. Met dat we inzien dat iets een grens is, krijgen we een, zij het nog on-

4. Helmut Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, (München, 1941).

grijpbaar, besef van dat wat voorbij die grens moet zijn. En dat meldt zich in ons lachen.

Dit hoofdstuk houdt hier immers ook niet op.

HOOFDSTUK 11

Over het spel en de knikkers in een post-moderne samenleving

De post-moderne uitdaging van een post-filosofische cultuur dwingt filosofen ernstig na te denken over hoe ze trachten te doen wat ze willen doen. Voor hen die de uitdaging en de vraag serieus nemen is ironie vaak een belangrijk deel van het antwoord. In dit hoofdstuk wil ik deze functie van ironie trachten te verduidelijken aan de hand van een analyse van wat mijn kleindochter overkomen is. Maar laat ik haar eerst eens aan u voorstellen.

1. De utopie van Eén van ons

Het is 2040. Mijn kleindochter is een mens zoals u en ik. Ze heeft een agenda waarin we de sporen kunnen ontdekken die zij door de jaren en door de samenleving trekt. Ze heeft herinneringen, gevoelens, plannen, mensen van wie ze houdt, plaatsen waar ze graag is en muziek waar ze stil van wordt. Ze verschilt maar op twee manieren radicaal van ons. Op de eerste plaats zijn voor haar de woorden 'ik' en 'één van ons' in de meest letterlijke zin van het woord synoniemen. Ze gebruikt de woorden 'ik' en 'mijn' niet vaak; liever spreekt ze over 'wij' en 'ons'. Het gebruik van die woorden heeft echter niet de imperialistische bijklanken die het voor ons (!) nogal eens heeft, bijvoorbeeld in die gevallen waarin wij tegen onze kinderen zoiets zeggen als 'We gaan nu naar bed.' Het gebruik is veelmeer in overeenstemming met de manier waarop ik het nu gebruik, door over *ons* taalgebruik te spreken, en daarmee ongevraagd voor u te spreken. Niet dat mijn kleindochter ongevraagd voor hen spreekt met wie ze spreekt als ze 'wij' en 'ons' gebruikt. Want een subtiel verschil uit de Indonesische taal

hoort bij dat 'ik-ben-één-van-ons'-gevoel dat mijn kleindochter heeft. In het Bahasa Indonesia bestaan er namelijk twee woorden die allebei met 'wij' vertaald moeten worden: *kami* en *kita*. Maar *kami* betekent 'wij' in de zin van 'ik en mijn verwanten' en die laatsten worden juist door het gebruik van *kami* geïdentificeerd – het zijn al die mensen die zich m.b.t. dat wat gezegd wordt, zullen kunnen vinden in de positie van de spreker. *Kita*, daarentegen, betekent 'wij' in de zin van 'spreker en aangesprokene'. Als mijn kleindochter 'wij' en 'ons' gebruikt in plaats van 'ik' en 'mijn', dan gebruikt ze die eerste persoons meervoudsvormen in de zin van *kami*: 'ik (d.w.z. één van ons) en mijn verwanten'. Daarin is mijn kleindochter een paradigma-tisch exemplaar van een 21ste-eeuws (zal ik zeggen: post-modern?) mens.

Er is nog een tweede verschil tussen ons en de generatie van onze kleinkinderen. Daar waar wij ons zelfvertrouwen ontlenen aan theoretisch gefundeerde principes en wetmatigheden ontlenen onze kleinkinderen hun zelfvertrouwen aan ironisch gesitueerde intelligibiliteitsproblemen. Wat ik hiermee precies bedoel hoop ik in dit hoofdstuk duidelijk te kunnen maken, maar om een eerste schets van de *stage-setting* te geven alvast het volgende. 'Zelfvertrouwen' is hier min of meer als filosofische, technische term bedoeld. Ze moet niet geassocieerd worden met van die typisch psychologische noties als 'assertiviteit', maar eerder met van die typisch filosofische noties als *quest for certainty* en *Selbstvergewisserung*.¹ Ze verwijst naar het besef dat de woorden die we gebruiken om het verhaal van ons leven te vertellen, intrinsiek betekenisvol zijn. Voor ons is dat zo, omdat wij de beschikking hebben over een heleboel theoretisch gefundeerde principes, waarvan het logische Principe van Niet-Tegenstrijdigheid het meest heldere voorbeeld

1. Zie bijvoorbeeld Rorty's opvatting van de moderne filosofie als gecentreerd rondom de *quest for certainty* (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, pp. 131-164) en Habermas' analyse van 'das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung' (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985, pp. 9-33).

is, ook al heeft ieder van ons minder onomstreden principes in zijn of haar verzameling, zoals het Christelijk mensbeeld, de Wet van de Zwaartekracht, het *Carpe Diem*, en *Memento Mori*. Voor onze kleinkinderen is zelfvertrouwen een heel andere aangelegenheid geworden; voor hen is het geen kwestie van principes, maar een kwestie van problemen. En hoewel zij hun zelfvertrouwen nooit in termen van *vaste grond* zullen formuleren, kan het voor ons wellicht verhelderend werken om te zeggen dat zij hun zelfvertrouwen ontlenen aan het besef dat wie op een probleem stuit in ieder geval ergens op gestoten is, dat wie met een intelligibiliteitsprobleem zit in ieder geval iets begrepen heeft. In hun woorden klinkt dit anders. Een intelligibiliteitsprobleem is voor hen een probleem dat ontstaat op het moment dat aangetoond kan worden dat iets *schijn* is, zonder dat duidelijk gemaakt kan worden wat het *wezen* is van dat wat verschijnt. Voor hen is een filosoof, om het met een metafoor te zeggen, een soort kind voor wie er géén volwassenen zijn: niemand kan haar uitleggen dat zij iets niet begrepen heeft dat wel te begrijpen is. De ironische situering van dit soort problemen is het nu precies dat onze kleinkinderen hun zelfvertrouwen geeft: als zij met een intelligibiliteitsprobleem zitten, dan is er sprake van schijn, *en dus van wezen*. Of, om het nog eens beeldend te zeggen, wie iets kwijt is, weet wat gezocht wordt, ook al wil dat helemaal niet zeggen dat het al gevonden is. Dat is frappant, op het moment dat er alleen maar naar een *formulering* gezocht wordt.

Het gaat me er in dit hoofdstuk uitsluitend om deze karaktertrek van de 21ste eeuwse samenleving zo helder mogelijk onder woorden te brengen. Het eerste verschil tussen ons en onze kleinkinderen heb ik met het oog daarop ter illustratie geïntroduceerd, ook al hecht ik bijzondere betekenis aan juist deze thematiek van de sociale begrenzing van het individu.

2. Ironie als 'methode van filosofie'

Voor zover het u nog niet duidelijk was, lijkt het mij be-

langrijk dat u zich realiseert dat mijn filosofische belangstelling voor ironie methodisch geïnspireerd is. Van alle mogelijke vragen die wij ons met betrekking tot ironie kunnen stellen, stel ik er maar één: Wat kan ironie voor ons betekenen, gegeven het feit dat wij met een willekeurig filosofisch probleem zitten?

Zonder mij er erg druk om te willen maken ga ik er daarbij vanuit dat ironie een bewustzijnsinherente aangelegenheid is, die niet veel meer om het lijf hoeft te hebben dan het plotselinge besef dat de beste formulering van een bepaalde opvatting eigenlijk de sterkste weerlegging van die opvatting is.² Gegeven deze aanname zal ik aan de hand van een drietal punten duidelijk maken hoe ironie als 'methode van filosofie' kan functioneren. Ik zal afsluiten met een analyse van een ironisch moment uit het leven van mijn kleindochter.

1. Een ironische attitude

Vanuit filosofisch oogpunt lijken verdedigers van ironie nogal eens verdedigers te zijn van een onacceptabel relativisme. Ze lijken zichzelf onkwetsbaar te maken, ze verheffen zich vaak op een wat hautaine manier boven de twistende meute; net hoe het hun uitkomt maken ze op een ogenschijnlijk willekeurige manier dan die en dan weer die belachelijk. Het lijkt wel alsof het hen erom begonnen is het leedvermaak te cultiveren en dan ook nog eens over de ruggen van serieuze mensen.

In de cultuur van onze kleinkinderen is dit helemaal niet het geval. Dat komt doordat onze kleinkinderen zich bewust zijn van een belangrijk onderscheid tussen een ironische attitude en een ironisch commentaar. Een manier om dit onderscheid te verhelfen is te wijzen op clowns als Freek de Jonge. Zulke clowns zijn leuk, zo lijkt het, omdat hun woorden doorspekt zijn met ironie. Maar onze kleinkinderen hebben inmiddels begrepen dat de humor en de

2. In het Postscript van mijn *The Antinomy of Thought* heb ik deze opvatting over ironie ontwikkeld.

ironie van Freek de Jonge niet bestaan in het ironisch commentaar dat hij geeft, maar voortkomen uit de ironische attitude die hem in staat stelt zich bewust te zijn van de ironie in onze samenleving. De ironie waarop het succes van clowns gebaseerd is, wordt niet door hen *gecreëerd*, maar door hen *blootgelegd*. Die ironie zit hem dan ook niet in wat Freek de Jonge zegt, maar in dat waarover hij iets zegt. Iemand die leuk probeert te doen, daarentegen, die het ridicule tracht te forceren, mist deze ironische attitude en haar ironisch commentaar wekt dan ook alleen maar irritaties op. Zo iemand is om te huilen. Maar wie open staat voor de ironie van de situatie waarin zij functioneert, wie zich de ironische attitude heeft eigengemaakt, die is voorbereid op de 21ste eeuw.

Het onderscheid tussen *creëren* en *blootleggen*, dat ik hiermee introduceer, moet overigens met de nodige voorzichtigheid gehanteerd worden. Het impliceert uiteraard niet dat de wereld *out there* is, en dat wij daar met gepaste distantie naar kijken en over spreken. Er is hier immers sprake van een uiterst complexe dialektiek, al was het alleen maar omdat 'dat waarover iets gezegd wordt' en 'dat wat gezegd wordt' als complementairen van elkaar afhankelijk zijn.³ Maar dat neemt niet weg, *juist niet*, dat de ironische persoon zich *in* een situatie bevindt, en van binnenuit die situatie, *door* die situatie, ertoe gedreven wordt bepaalde opmerkingen te maken.⁴

Samenvattend zou ik willen stellen dat we niet moeten denken dat ironie een kwestie is van een gedistantieerd bewustzijn, maar juist een kwestie van een betrokken bewustzijn dat *nolens volens* een beweging maakt waardoor de beste verdediging van een bepaalde opvatting onverwacht omslaat in de sterkste weerlegging ervan.

3. In *The Antinomy of Thought* (pp. 91-162) geef ik een uitgebreide, gedetailleerde analyse van deze dialektiek.

4. Dit is een Gadameriaans punt. Zie *Wahrheit und Methode*, (Tübingen, 1960), p. 349: 'Ein Gespräch führen heißt, sich unter die Führung der Sache stellen, auf die die Gesprächspartner gerichtet sind'.

2. Spielerei

Rorty is niet de enige die denkt dat ironie iets met Derrida te maken heeft. Daarom is hij ook niet de enige die denkt dat een verdediger van ironie, als een zaak die intellectueel te prefereren is boven theorie, drie beweringen ineens doet. Deze drie beweringen zijn: (1) ironie is een kwestie van ironisch commentaar dat gegeven wordt door personen die zich op een of andere manier buiten de situatie bevinden; (2) dit commentaar is geen vorm van interne of externe kritiek – het pretendeert niet meer te doen dan een alternatieve, ongewone kijk op de zaak in kwestie te presenteren; en (3) zulk soort commentaar is het enige waartoe wij in staat zijn als we ontevreden zijn met de algemeen geaccepteerde kijk op de zaak.

Gegeven deze drie beweringen lijkt een verdediger van ironie nogal eens op iemand die al te slordig en nonchalant omgaat met de wereld, op iemand die veel te gemakkelijk geneigd is te denken dat het leven een spelletje is, op iemand die vindt dat we eens moeten ophouden met alsmaar zo serieus te zijn, al was het maar omdat zij zichzelf nooit volstrekt serieus kan nemen.

De associatie van ironie met *Spielerei*, die het gevolg kan zijn van een dergelijk uitgangspunt is een associatie die mijn kleindochter nooit zal hebben. Dit is niet alleen maar zo, omdat men in 2040 de eerste bewering allang gecorrigeerd heeft, zoals ik hierboven duidelijk gemaakt heb, maar ook omdat men tegen die tijd allang beseft dat ironie niet in de plaats is gekomen van theorie, maar in de plaats van het koppel theorie-kritiek. Ik kan deze kwestie aan de hand van Rorty's gedrag verduidelijken.

De verwijten als zou ironie een vrijblijvend relativisme tot gevolg hebben, moeten we volgens Rorty namelijk niet proberen te weerleggen, maar proberen te negeren.⁵ Deze suggestie is hem ingegeven doordat hij beseft dat hij de beweringen, waarin het verwijt van relativisme gestalte krijgt, alleen maar kan weerleggen door ze serieus te nemen, wat zou impliceren dat hij zelf de rol van de gedistantieerde,

5. Zie bv. *Contingency, irony and solidarity*, (Cambridge, 1989), p. 44.

beschouwende theoreticus/criticus weer op zich zou moeten nemen om haar definitief van zich af te kunnen schudden. Dit zou weliswaar een mooi staaltje ironie zijn, maar het is de arme Rorty te veel. Dat komt doordat Rorty denkt dat een theorie een ideologie is, een in zichzelf gesloten discours waarin iedere kritiek moeiteloos ontmaskerd wordt als een concurrerende ideologie. Zo zit dat echter niet (en ik moet het hier helaas laten bij deze nogal boude bewering), omdat (a) het ontmaskeren van kritiek als geïnspireerd op een concurrerende ideologie helemaal geen vanzelfsprekende, moeiteloze aangelegenheid is⁶, daar (b) in zichzelf gesloten discourses niet bestaan⁷.

Anders gezegd, theorie en kritiek hebben elkaar nodig en maken elkaar mogelijk. Ironie is dan ook alleen maar te prefereren boven theorie als men denkt dat theorie uiteindelijk zonder kritiek kan. Dit laatste is misschien wel een veronderstelling die men moet aannemen als men aan theorie wil doen. En het is precies daarom dat ironie ook werkelijk te prefereren is boven theorie, want ironie is niets meer dan de monomane obsessie voor de perfecte theorie in combinatie met de houding van iemand die verwacht dat de beste formulering van haar theorie tegelijkertijd de sterkste weerlegging van die theorie zal blijken te zijn.⁸

3. Enthousiasme

We kunnen beter over *enthousiasme* spreken dan over een

6. Zoiets kan men alleen maar beweren als men volstrekt geen realistische kijk heeft op wetenschappelijke praktijken.

7. Ieder spreken introduceert dat waarover gesproken wordt als iets dat transcendent is ten opzichte van dat wat gezegd wordt. Zie hierover ook hoofdstuk 3, pp. 67-71, en mijn gebruik, in hoofdstuk 8, van droom als een technische term.

8. Dit wil niet zeggen dat een ironisch persoon schizofreen moet zijn; zelfs Popper denkt dat wetenschappers op falsificatie uit zouden moeten zijn. En Popper heeft hier inderdaad iets aardigs gezien: dat ons inzicht wellicht wel veel groter is op het moment dat onze theorie onderuit gaat, ook al is dat tevens het moment waarop wij er niets meer van begrijpen.

monomane obsessie, want zo extreem hoeft het helemaal niet te worden. Belangrijk is hier echter wel dat de verdediger van ironie tegelijkertijd ook een verdediger is van een zekere betrokkenheid bij de zaak. Als er in ironie al sprake is van een spelelement, dan zit hem dat meer in het enthousiasme van iemand die op een mooie herfstavond niets liever doet dan een fanatiek spelletje schaak of juist een luidruchtig spelletje toepen, dan in het vrijblijvende gewauwel van iemand die volhoudt dat het helemaal niet uitmaakt wat voor spelletje er gespeeld wordt, omdat het er alleen maar om gaat dat we onze tijd zo plezierig mogelijk doorkomen. Want de schaker weet natuurlijk ook wel dat het alleen maar om dat laatste gaat; juist daarom wil zij zo graag dat er geschaakt wordt.

In de samenleving van onze kleinkinderen heeft het spelelement dat aanwezig is in de idee van ironie als 'methode van filosofie' een plaats gekregen aan de hand van mijn pleidooi voor het vermogen een oprechte dogmaticus te *spelen*.⁹ Daarbij is 'dogmaticus' een technische term, waaraan ik hier voor het gemak maar voorbij ga, omdat het mij nu vooral gaat om het vermogen te *spelen*, om het vermogen met enthousiasme een *rol* neer te zetten die geloofwaardig is. De idee is hier dat de verdediger van ironie een *dramaturgische* conceptie van filosofie heeft. Dat wil zeggen, (1) dat er een *podium* is, een op gepaste wijze ingerichte omgeving waarin het spel gespeeld kan worden; (2) dat er een *script* is, waarin de regels neergelegd zijn aan de hand waarvan het spel gespeeld kan worden; en (3) dat er een *schrijver* is, een *regisseur*, *acteurs* en *personages*.

De kracht van een dergelijke dramaturgische conceptie van filosofie, die kenmerkend is voor de post-moderne samenleving van onze kleinkinderen, ligt hem natuurlijk daarin dat het een model¹⁰ betreft, waardoor ideaaltypische ka-

9. Zie mijn *The Antinomy of Thought*, p. 182. Zie ook het volgende hoofdstuk.

10. De dogmaticus is juist daarin een dogmaticus dat hij er heilig van overtuigd is dat het model en het origineel uiteindelijk identiek zullen blijken te zijn. Zie mijn *The Antinomy of Thought*, pp. 135-139, en 148-155. Zie echter ook mijn kritiek op de noties model en origineel, *ibid.* pp. 62-69. Zie ook het volgende hoofdstuk.

raktertrekken verzelfstandigd worden zonder dat we in staat zijn deze karaktertrekken op een verantwoorde manier vast te omlijnen. Dus hoewel er onontkoombaar sprake is van een podium, kan niemand onomstotelijk vaststellen waar de zaal begint, noch wanneer het doek zakt. En hoewel we zonder script het spel niet zouden kunnen spelen, is het niet duidelijk of het hier gaat om een verloren geraakt manuscript, waarvan vele teksten beweren dat ze er fragmenten of zelfs copieën van zijn, of om regels die alleen maar ontdekt kunnen worden door het spel te spelen.¹¹

En, tenslotte, hoewel er meerdere mensen bij het drama betrokken zullen moeten zijn, zal het niet eenvoudig zijn aan te geven wie de schrijver is en wie de regisseur, noch wie de acteurs waren en wie de personages. Het is immers juist met betrekking tot het ontdekken c.q. vastleggen van deze in het geding zijnde grenzen dat we ironie prefereren boven theorie. En het is ook precies hierom dat alleen de dramaturgische conceptie van filosofie in de ironische samenleving van onze kleinkinderen een plaats heeft gekregen.

3. *‘Wij kunnen ons pleidooi niet voeren’ – het spel en de knikkers*

Ik zou de zojuist ontwikkelde idee van ironie als ‘methode van filosofie’ graag aan de hand van een voorbeeld tot uw verbeelding laten spreken.

We schrijven 2040. Mijn kleindochter is advocaat – ik kan er ook niets aan doen. Ze houdt zich bezig met het personen-, familie- en jeugdrecht, en ze is druk bezig met een zaak waarin ze de belangen van enkele kinderen moet verdedigen bij het vaststellen van hun toekomstige verblijfplaats nu de woongroep waarin deze kinderen tot nu toe opgevoed werden uit elkaar aan het vallen is. (Vergeeft u mij mijn gebrek aan futuristische fantasie – het lijkt wel

11. Dit onderscheid is analoog aan Kants onderscheid tussen *bestimmende* en *ästhetische Urteile*.

1980.) Ze heeft haar pleidooi geschreven; uiteraard in de eerste persoon meervoud. De avond vóór de dag waarop de zaak door de rechtbank behandeld zal worden, valt mijn kleindochter ongelukkig van de trap. Ze breekt haar been, en belandt onmiddellijk in een ziekenhuis. Daar houden ze mijn kleindochter om complicaties te voorkomen graag een dagje extra en ze besluit haar baas te bellen om haar mee te delen dat de rechtzaak uitgesteld moet worden, daar zij er niet bij aanwezig kan zijn. Stelt u zich voor hoe een deel van het gesprek ons in de oren zou klinken:

K.: Hallo B., wij zouden morgen ons pleidooi in de zaak Z. moeten voeren, maar wij kunnen niet want wij liggen in het ziekenhuis met een gebroken been.

B.: O, dat is geen enkel probleem, toch. Wij kunnen toch gewoon gaan en ons pleidooi daar voeren, terwijl jullie rustig kunnen bijkomen van het ongeluk.

K.: Eehh... Hmm... Ja, inderdaad, daar hadden wij nog niet aan gedacht.

Wellicht dat sommigen van u opvalt dat ik hier refereer aan een probleem dat John Perry in zijn artikel 'The importance of being identical'¹² signaleert met betrekking tot Locke's 'geheugentheorie': hoe kan deze theorie, die beweert dat persoonlijke identiteit bestaat in het hebben van dezelfde herinneringen, een redelijke verklaring geven voor Perry's gevoel dat 'it will be reasonable to want not merely that my article be completed but that I complete it'.¹³

Stel nu dat de aarzeling van mijn kleindochter inderdaad voortkomt uit een vage onvrede met de extensie van het door haar gebruikte 'wij'. Zij had het pleidooi graag zelf willen voeren, maar er lijkt geen ontkomen aan dat haar baas, juist in deze situatie, tot de extensie van 'ik en mijn verwanten' behoort. Merk ook op dat de baas in één volzin mijn kleindochter zowel tot 'één van ons' maakt als tot 'één van jullie'. Terecht, overigens, want de baas van

12. In *The Identities of Persons*, ed. A.O. Rorty, (The University of California Press, 1976), pp. 67-90

13. *ibid.* p. 79.

mijn kleindochter is niet één van degenen die haar been heeft gebroken, maar wel één van degenen die de belangen van de kinderen in kwestie behartigt.

Het ironisch bewustzijn laat mijn kleindochter echter niet in de steek. Ze realiseert zich de ironie die zich toont in de reactie van haar baas. Die reactie is overigens geen ironisch commentaar, ook al zou een andere intonatie dat wel kunnen suggereren. Maar dan, als het een dergelijk commentaar was, dan was er ook sprake geweest van belachelijk maken. Waar echter geen reden toe is, want ook de baas gebruikt in haar spreken van alledag de wij-vorm op die manier. Het is heel goed mogelijk dat de baas zich nergens van bewust is, en heel natuurlijk reageerde, zonder verdere verborgen bijbedoelingen.

Er is ook geen sprake van *Spielerei*. Helemaal niet, mijn kleindochter is teleurgesteld; ze is in haar belangen getroffen. In haar bewustzijn is geen plaats voor vrijblijvend gerelativeer. Maar er is wel plaats voor ironie: mijn kleindochter beseft dat er tegelijkertijd sprake is van twee tegenstrijdige projecten (de gezondheid van haar lichaam en het winnen van de rechtszaak) waarin zij betrokken is, terwijl zij dacht dat het hier maar om één homogeen project ging. En de ironie laat zien dat de beste formulering van dat *ene* project ('wij kunnen ons pleidooi niet voeren') tevens de sterkste weerlegging van dat *ene* project is. Bovendien laat de ironie zien dat er geen enkel project is dat schade ondervindt van het gebeuren. Het ogenschijnlijk ene project bestaat immers uit twee projecten die beide gewaarborgd worden: er is alle zorg voor haar gezondheid en ook alle inzet voor de rechtszaak. Vandaar dat er ook niets te treuren is: mijn kleindochter ontleent haar zelfvertrouwen aan ironisch gesitueerde problemen.

Dit behoeft enige toelichting. Natuurlijk heeft mijn kleindochter na het telefoontje een aantal problemen. Enkele daarvan zijn typisch biografische problemen: Hoe moet ze de frustratie van haar ambities kanaliseren? Hoe moet ze het aanpakken als ze het gebeurde nog eens met haar baas wil uitpraten? Zal ze morgen bij de rechtbank informeren naar de uitslag? etc. Er zit ook een typisch (filosofisch) intelligibiliteitsprobleem bij. Dit kan verschillen-

de gedaantes aannemen: Hoe is het mogelijk dat ik teleurgesteld ben, ook al is er niets te treuren? Wie ben ik – wie zijn wij? Welk werkelijk *ene* project probeer ik/proberen wij uit te voeren? Zijn er werkelijk twee projecten die elkaar niet verdragen?

Dit laatste probleem weet mijn kleindochter ironisch te situeren, zoals al onze kleinkinderen dat zouden kunnen. Zij heeft daartoe namelijk voldoende filosofische scholing – in de 21ste eeuw is het heel gangbaar dat men voor het slapen gaan *filosofie* leest, dat men zich vermaakt met intelligibiliteitsproblemen, dat men geïnteresseerd is in de grenzen van het begrijpelijke die verkend worden door schrijvers die vaardig met ironie weten om te gaan. De reactie van mijn kleindochter is tweërlei. Ze probeert enerzijds een redenering uit te werken die haar in staat zal stellen aan te tonen dat de *schijn* van haar *ene* project *werkelijk* is. Want als zij in staat is zichtbaar te maken wat schijn is, dan zal het wezenlijke zich vanzelf tonen. Op die manier verwacht zij, en hierin schuilt haar filosofische zelfvertrouwen, meer van zichzelf te begrijpen door inzicht te krijgen in één van de *problemen* die haar ‘ik-ben-één-van-ons’-gevoel oproept. Anderzijds overweegt zij het voorval te melden bij het Regionaal Steunpunt Wijsgerige Curiosa. Daar kan een beroepsfilosoof zich er dan eens op storten en er een publicatie aan wijden. En als het even meezit zal er zich een debat ontwikkelen in de Landelijke of zelfs de Mondiale Vereniging van Beroepsfilosofen. Veel hoop daarop heeft mijn kleindochter echter niet: intelligibiliteitsproblemen die zó weerbarstig zijn dat de MVB zich ermee gaat bemoeien, zijn natuurlijk zeer schaars – het zou te mooi zijn als zij zich nu van zo’n zeldzaamheid bewust zou zijn geworden.

Heeft deze fantasie een moraal? Jazeker, zoals iedere gecomponeerde fantasie. En dit keer is de moraal een variant op een wijsheid die wij vroeger als kind al aangereikt kregen. Dat het Spel weliswaar om de knikkers gaat, ook al gaat Het niet om de knikkers. Of, minder poëtisch, de ironische ontmaskering van een vanzelfsprekend project als slechts een betrekkelijke zaak vernietigt onze *betrokken-*

heid niet, maar opent nieuwe perspectieven op hetgeen voor ons belangrijk is, doordat het ons in plaats van een oud principe een nieuw probleem geeft.

HOOFDSTUK 12

Het spel van de oprechte dogmaticus

‘Landelijke Vereniging van Beroepsfilosofen. Goedenmiddag, u spreekt met Liza van Hedel’.

‘Dag, Liza, je spreekt met Emma Vinke van het R.S.W.C.¹ te Utrecht. Moet je horen. Ik bel je omdat we hier plotsklaps met een probleem zitten. Morgenavond hebben wij onze maandelijkse bijeenkomst in de Stadschouwburg en we hadden een drama over de paradoxen van de vrije wil gepland. Maar nu is één van onze medewerkers van de trap gevallen, en die ligt nu met een gebroken been in het ziekenhuis. En er is hier niemand die zo vlug in staat is haar rol over te nemen, dus toen hebben we maar bedacht dat we een beroep op jullie zouden moeten doen. Hebben jullie misschien iemand die morgen beschikbaar is en die een beetje thuis is in de problematiek van de vrije wil?’

‘Tja... daar vraag je me wat. Wat voor iemand moet het zijn? Wat voor opzet hebben jullie gekozen?’

‘Nou, we hebben voor een vrij klassieke aanpak gekozen, je weet wel, gewoon een drama met een drietal lange monologen, afgewisseld met negen korte scènes waarin het vooral op improviserende debattechniek aankomt. En we maken voor dit soort bijeenkomsten meestal gebruik van de *Scenario's van Bransen*.’

‘Ja, ja... dat snap ik. En vanuit welke drie hoeken komen de monologen?’

‘Dat is inderdaad wel van belang, ja. Want we hebben dus iemand die vrij goed thuis is in de *Onbewogen Beweging*, en één van onze medewerkers heeft zich verdiept in de *Monteur*², wat, gezien het scenario, dus wil zeggen

1. Regionaal Steunpunt Wijsgerige Curiosa.

2. *Monteur* komt van *mécanicien* wat weer een Franse verbaste-

dat we nog een *Frankfurter*³ nodig hebben.’

‘Oh, ik denk dat jullie het dan treffen. Want dat is echt iets voor Ignatia Q. Gribb, en die ziet meestal wel kans tijd vrij te maken voor een klassiek drama. Zal ik je even doorverbinden?’

‘Graag, ja.’

1. De dogmatische optie

Het dogmatisme is een these over de *commensurabiliteit* van ‘Denken’ en ‘Zijn’, wat uiteindelijk ook de epistemologische, ontologische, politieke of semantische status van deze beide grootheden mag blijken te zijn.⁴ Het dogmatisme verdedigt de overtuiging dat de orde die in de werkelijkheid aanwezig is wezenlijk identiek is met de orde die in ons denken aanwezig is. Daarbij is het niet relevant of er soms sprake is van een beslissende afhankelijkheid tussen deze twee ordes. Het is zowel voor een idealist als voor een realist mogelijk een dogmaticus te zijn. Anders gezegd, om een dogmaticus te zijn hoeven we helemaal geen opvattingen te hebben over eventuele afhankelijkheidsrelaties die er tussen ‘Denken’ en ‘Zijn’ zouden kunnen bestaan.

ring is van een *mechanicist*, iemand die claimt dat het menselijk handelen een mechanistisch karakter heeft. Met het oog op de vrije wil is een dergelijk persoon meestal een compatibilist, hoewel het ook mogelijk is vanuit deze positie te verdedigen dat de vrije wil een illusie is, een misleidend bijproduct van een ondeskundig gehanteerde *folk psychology*.

3. Dit is, anders dan men misschien geneigd is te denken, niet iemand die uit Frankfurt komt, maar iemand die in het voetspoor van Harry Frankfurts ‘Freedom of the Will and the Concept of a Person’ (*Journal of Philosophy*, 1971) werkzaam is op het terrein van de *philosophy of mind and action*.

4. Dat dit een vanuit systematisch oogpunt betere karakterisering van het dogmatisme is dan een karakterisering in termen van (1) dat wij kennis van God, de Ziel en de Wereld hebben; of (2) dat wij metafysica kunnen bedrijven; of (3) dat feitelijke waarheden beheerst worden door het Principe van Voldoende Grond, heb ik in mijn *The Antinomy of Thought*, pp. 134-138, verdedigd.

De dogmatische these betreft in haar zuiverheid slechts de commensurabiliteit tussen beide, de onderlinge vergelijkbaarheid van manifestaties van beide grootheden.

Hierbij wil ik drie opmerkingen maken. Op de eerste plaats is de dogmaticus er van overtuigd dat zij in het bezit is van objectieve kennis van het wezen van de zaak waarover zij het heeft. Dit wil niet per se zeggen dat de dogmaticus expliciet aandacht heeft voor het onderscheid tussen schijn en wezen. Dit onderscheid is voor haar immers altijd al voorondersteld. Verzeild geraakt in discussies wil zij het onderscheid nog wel eens hanteren, om haar tegenstanders te ontmaskeren als verdedigers van de valse schijn, maar verzonken in haar eigen gedachten zal zij het onderscheid niet vaak nodig hebben. Dit kan ook zo gezegd worden: de dogmaticus is er van overtuigd dat de betekenis van haar opmerkingen over de zaak in kwestie uiteindelijk altijd herkend zal moeten worden als identiek aan de *eigenlijke* betekenis van de zaak. De dogmaticus is er van overtuigd dat de identiteit tussen 'dat wat er is' en 'dat wat zij daarvan denkt' uiteindelijk aantoonbaar is.

Dit brengt ten tweede met zich mee dat de dogmaticus in die zin niet kritisch is (en daar was het Kant natuurlijk om te doen toen hij zijn tegenstanders voor dogmatici hield). De dogmaticus heeft niet het idee dat een debat over een zaak daadwerkelijk een bijdrage kan leveren aan het begrip dat wij van de zaak hebben. De dogmaticus ziet een debat alleen als een soms noodzakelijk instrument om verdoelden tot de orde te roepen. Als we al van een debat kunnen zeggen dat het ons leidt tot 'dat wat wij over een zaak moeten denken', dan wil dat voor de dogmaticus alleen maar zeggen dat een debat de anderen er toe kan brengen in te zien dat de opvattingen van de dogmaticus juist zijn. Er is alleen maar voor de anderen sprake van 'moeten'; zij moeten datgene over een zaak denken wat de dogmaticus altijd al over die zaak denkt.

Dit brengt ten derde met zich mee dat de dogmaticus ook eigenlijk geen argumenten nodig heeft voor haar positie. Ze heeft alleen maar argumenten nodig om anderen voor haar positie in te nemen. En het is natuurlijk aan de dogmaticus zelf of zij zich tot het missie- of zendingswerk

geroepen voelt. Zij hoeft niet per se te spreken. Zij kan in haar geloof ook simpelweg besluiten haar overtuiging voor zichzelf te houden. Hier komen we een bekende alledaagse connotatie tegen: een dogmaticus is iemand die geen argumenten *heeft* voor haar positie. Dat maakt het voor een dogmaticus ook zo beroerd om haar positie te moeten verdedigen; het lijkt er op dat zij, tot een debat gedwongen, niet veel anders kan doen dan te wijzen op een dilemma: òf we accepteren het dogmatisme òf we zullen verstrikt raken in de *antinomie van het denken* (en dat nooit!).⁵

Dit is natuurlijk juist met betrekking tot de positie die ik in dit boek verdedig, geen argument. Wat ik telkens probeer te laten zien, is dat we heel veel van onze confrontatie met intelligibiliteitsproblemen begrijpen als we begrijpen dat het problemen zijn die we niet weten op te lossen, die uitdrukkingen zijn van de antinomie van het denken. We begrijpen veel van *filosofie* als we inzien dat het de *begeerte* naar *wijsheid* is, en niet het bezit ervan. Mijn sterkste argument is aan te tonen dat we niet aan de antinomie van het denken kunnen ontsnappen door het dogmatisme te accepteren, daar deze laatste stap zelf niet intelligibel is.⁶ Om u te laten ervaren waar die stap op neer zou moeten komen, heb ik de dogmaticus nodig, haar oprechte spel en uw ironische attitude.

2. Ignatia Q. Gribb

Ignatia Q. Gribb zucht. De *Scenario's van Bransen*. Die heeft ze toch zeker al 10 jaar niet meer ingekeken. Maar ja... Utrecht. Ze kan zich niet herinneren dat ze al eerder uit die hoek een verzoek ontvangen heeft.

En het is waar dat die lokale steunpunten het vaak met een erg krap budget moeten doen.

Maar goed; ze zal eens een uitdraai laten maken. Het is natuurlijk toch wel leuk om weer eens in een klassiek stuk

5. *The Antinomy of Thought*, p. 150.

6. Dit argument heb ik ontwikkeld in hoofdstuk 6, 'The Failure of Dogmatism', van mijn *The Antinomy of Thought*.

mee te spelen. Dat is inderdaad het voordeel van een baan bij een Regionaal Steunpunt.

Eens kijken. Ze moest zich maar beperken tot een keuze aan de hand van een aantal trefwoorden. En dan kan ze natuurlijk wel weer een vrij ruime context van, laten we zeggen, 40 regels instellen. Ze besluit de stukken van haar tegenspelers niet op te vragen. Op dit niveau moet ze toch wel *à l'improviste* tegenwicht kunnen bieden.

Zo. 'eerste oorzaak', tikt ze in. En 'anders kunnen doen'; en, waarom ook niet (laat ze er nog een bij doen): 'opdatmotief'. Hoeveel zou ze hiermee hebben? 21 pagina's, ziet ze staan. Nou dat moet kunnen; dat zal toch wel voldoende zijn, en met een laatste druk op de knop bevestigt ze haar opdracht. In een mum van tijd verschijnen de één-entwintig velletjes, keurig genummerd, voorzien van de datum van uitdraai, de bron van herkomst, en haar naam.

Ze besluit naar de *Salon* te gaan. Dat is een geschikte plaats om zoiets als dit te lezen.

Als we willen beweren dat (1) handelingen uit vrije wil geschieden, (2) gebeurtenissen causaal verklaarbaar zijn, en (3) handelingen gebeurtenissen zijn, dan stuiten we al vrij snel op het probleem van de vrije wil. Dat we zo snel op dit probleem stuiten, heeft te maken met de volgende, zeer voor de hand liggende interpretaties van beweringen (1) en (2). Als een handeling uit vrije wil geschiedt, dan wil dat minstens zeggen dat een persoon *in dezelfde omstandigheden* ook een andere handeling had kunnen verrichten, en, als een gebeurtenis causaal verklaarbaar is, dan wil dat minstens zeggen dat het voorval een instantiatie is van een algemeen geldende wet die impliceert dat *in dezelfde omstandigheden* altijd dezelfde gebeurtenis plaats zal vinden. Oplossingen van het probleem zijn er legio. Men zou één van de drie beweringen kunnen laten vallen. Of men kan interpretaties van één of meer van deze beweringen trachten te ontwikkelen die het mogelijk maken alledrie de beweringen te onderschrijven zonder in de problemen te komen.

*

De *Onbewogen Beweger* concentreert zich op het ontwikkelen van een complexe interpretatie van de tweede bewering. Natuurlijk moeten gebeurtenissen causaal verklaarbaar zijn. Maar we moeten daarbij een onderscheid maken tussen twee soorten causale relaties, of eigenlijk twee soorten oorzaken. Sommige causale relaties zijn transitief. Als A veroorzaakt wordt door B en B wordt veroorzaakt door C, dan kan men, indien er sprake is van transitieve causaliteit, eenvoudig concluderen dat A door C veroorzaakt wordt. Als er sprake is van transitieve causaliteit, dan heeft het zin te vragen naar de oorzaak van dat wat men in een verklaring als de oorzaak beschouwt. In het geval van A, B en C heeft het zin te vragen naar de oorzaak van C. Zo krijgt men hele causale ketens, en van iedere gebeurtenis (B) kan men zeggen dat zij de oorzaak is van een andere gebeurtenis (A) en veroorzaakt wordt door een andere gebeurtenis (C). Kenmerkend voor deze transitieve causaliteit is dan ook dat iedere gebeurtenis causaal verklaarbaar is door te verwijzen naar een andere gebeurtenis. Er zijn echter ook gebeurtenissen die, natuurlijk omdat het gebeurtenissen zijn, causaal verklaarbaar zijn, maar niet door te verwijzen naar een andere gebeurtenis. Deze causaal verklaarbare gebeurtenissen zijn handelingen; zij zijn causaal verklaarbaar doordat zij veroorzaakt worden door de *Onbewogen Beweger*.

*

Transitieve causaliteit is een vorm van causaliteit waarvan gezegd kan worden dat de twee gebeurtenissen die in een verklaring ter sprake komen, een relatie met elkaar hebben die een instantiatie is van een algemeen geldende wet (met een 'als B dan A'-karakter).

*

Er zijn dus veel gebeurtenissen die niet verklaard kunnen worden met behulp van een algemeen geldende wet. Maar

dat wil niet zeggen dat deze gebeurtenissen niet causaal verklaarbaar zijn. Ze zijn dat wel, namelijk in termen van de *Onbewogen Beweger*.

*

Ieder mens is een *Onbewogen Beweger*. Natuurlijk participeren alle mensen heel vaak in gebeurtenissen die wel door een transitieve causaliteit gekenmerkt worden. Mensen hebben immers een fysisch bestaan; ook verlaten ze zich vaak op vaste gewoontes, en soms gaan ze domweg onnadenkend te werk. Maar zodra zij zich laten gelden als intentionele wezens, doorbreken zij een causale reeks, en zij zullen dan, hoe ze ook reageren, op onbewogen wijze een nieuwe causale reeks veroorzaken.

Ignatia Q. Gribb veert overeind, als gestoken door een wesp – wat ook het geval blijkt te zijn. Buiten op het terras van de *Salon* bestudeert zij haar aantekeningen tot zij ineens door een van de vele, op het zoet van malt en frisdrank afkomende wespen gestoken wordt. De angel zit nog in haar huid als de wesp al doodgeslagen en platgetrapt op de grond ligt. Alert van geest zuigt zij de wond uit; ze rilt, ineens, als ze de angel tussen haar tanden voelt. Ze spuugt hem uit.

Het blijkt allemaal nogal mee te vallen, dus pakt ze haar papieren maar weer op.

De *Frankfurter* is van mening dat nadruk op de juiste interpretatie van de tweede bewering ingegeven is door een niet echt acceptabele, naïeve interpretatie van de eerste bewering. Dat iemand die vrij is in dezelfde omstandigheden ook anders had kunnen handelen, is misschien wel waar, maar veel draait daarbij om het verduidelijken van waar 'vrij' eigenlijk een kwalificatie van is. Er is een belangrijk verschil tussen een *vrij* mens, een *vrije* handeling en een *vrije* wil. Het is waarschijnlijk goed te verdedigen dat een

vrij mens geen vrije wil heeft. Een mens is vrij als zij een wil *heeft*. Maar wat zou dat kunnen zijn: een vrije wil? Hoeveel plausibiliteit zit er niet in de opmerking 'natuurlijk had ik wel anders kunnen doen als ik dat gewild had, maar omdat ik nu eenmaal ben wie ik ben *wil* ik helemaal niet anders doen, en daarom heeft het geen zin om te beweren dat ik anders had kunnen doen'?

*

Dat ik vrij ben, wil zeggen dat *ik* een *bepaalde* wil heb, en dat ik die kan effectueren. Maar deze wil is helemaal geen *Onbewogen Beweger*. Zij is van een heel andere orde. Mijn wil is een *evaluatief* vermogen, en geen *causaal* vermogen (wat dat ook moge zijn).

*

Natuurlijk moeten we er ons rekenschap van geven dat, om te kunnen beweren dat handelingen uit vrije wil geschieden, er sprake moet zijn van een intentioneel niveau. Juist door onze aandacht te vestigen op dit intentionele niveau kunnen we er in slagen het probleem van de vrije wil te vermijden. Er is helemaal geen spanning meer tussen de eerste bewering en de andere twee als we inzien dat de juiste interpretatie van de eerste bewering iets is in de trant van 'handelingen geschieden opdat een gewenste situatie generaliseerd zal worden'. Daarbij is het belangrijk dat we ons realiseren dat hier sprake is van een zogenaamde 'opdat-motivatie'. Een handeling wordt verricht met het (intentionele) oog op een situatie die *nog niet* werkelijk is. Hiermee is de kern van een definitief argument tegen de *Monteur* gegeven. De *Monteur* benadrukt ten onrechte het verkeerde beschrijvingsniveau: een 'opdat-motief' heeft betekenis vanwege de *realiteit* van haar intentionele object, niet vanwege haar neurofysiologische gestalte. Dit blijft het geval, ook al gaat het om de realiteit van een situatie *die er nog niet is*.

*

De introductie van een evaluatief moment is voor een adequaat begrip van het intentionele niveau van beslissend belang. Het gaat immers niet zomaar om een situatie die gewenst is, maar om het vermogen te beoordelen wat er van de omstandigheden gedacht moet worden (welke keuzes er gemaakt kunnen worden), en wat er van de actor zelf gedacht moet worden (welke wensen zij heeft), en wat, gegeven deze opvattingen over keuzes en wensen, *het beste* is om te *willen* en dus te doen.

*

De interpretatie die een *Frankfurter* van de eerste bewering geeft, heeft ook consequenties voor beide andere beweringen. Met betrekking tot de tweede bewering moet alle nadruk komen op *verklaarbaar*, en de derde bewering zal een aanvulling krijgen in de trant van 'handelingen zijn gebeurtenissen *waarover wij niet voldoende kunnen zeggen*'.

Maar toch vast wel genoeg om een hele avond in de Utrechtse Stadsschouwburg mee te vullen, denkt Ignatia Q. Gribb, een beetje balorig. Ze heeft het wel gezien. Ze zal eens een wandelingetje gaan maken om haar gedachten te ordenen. Zo werkt dat nu eenmaal bij haar. Ze staat op van haar tafeltje, pakt haar spullen bijeen en verdwijnt in de richting van het park. Op haar rechter onderarm begint zich langzaam een grote, rode bult af te tekenen.

3. De Onbewogen Beweger

Het lijkt mij dat ik niet veel last zal hoeven hebben van de *Monteur*, denkt Ignatia Q. Gribb. Het is te hopen dat ze daar een beetje een geschikt persoon voor hebben, vanavond, want anders heb ik haar zo onder tafel. Het moet wel erg raar gaan, wil ik niet overtuigend duidelijk kunnen maken dat de *Monteur* het wezen van de zaak werkelijk op het verkeerde niveau tracht te beschrijven. Het hele idee

van het juiste beschrijvingsniveau, van het onderscheid tussen schijn en wezen, is immers gebaseerd op het besef dat wij toegang hebben gekregen tot de zaak in kwestie dankzij het bestaan van verschijnselen, bewustzijnsinhouden met een referent, entiteiten waarin schijn en wezen op problematische wijze reëel zijn. Dat heb ik altijd zo'n aardig punt van Colin McGinn gevonden.⁷ Als je deze verschijnselen als dingen tracht te beschrijven, als entiteiten waaraan het onderscheid tussen schijn en wezen intrinsiek vreemd is, dan kan je niet anders dan jezelf verliezen in niet intelligibele tegenspraken, dan kan je niet anders dan niet begrijpen wat een debat is, dan niet begrijpen wat het betekent dat ik en de *Onbewogen Beweger* ook iets te zeggen hebben.

Dat moet wel lukken, denkt Ignatia, en ze slaat tevreden rechtsaf, in de richting van het rosarium. Het zal natuurlijk wel betekenen dat er een zwaar accent zal komen te liggen op de tegenstelling tussen haar en de *Onbewogen Beweger*.

Ze hoopt echt dat ze een goede *Monteur* hebben, vanavond. 't Is een moeilijke rol, een rol die het heel moeilijk maakt om met iets nieuws op de proppen te komen.

Terwijl ze doelloos wat rondloopt, van het rosarium naar de speelweide en van daar weer naar de vijver, oefent Ignatia Q. Gribb haar rol voor die avond. Ze besteedt vooral veel aandacht aan het onderscheid tussen het vermogen iets te evalueren en het vermogen een causale reeks in beweging te zetten. Wat, zo denkt ze, beweert u nu eigenlijk als u zegt dat iedere mens een *Onbewogen Beweger* is? Wat wil dat eigenlijk zeggen dat ik aan het begin van een causale keten sta, en dat ieder onderdeel van die keten verklaarbaar is, behalve het eerste? U krijgt op die manier een volstrekt lege notie van de persoon. En wat nog erger is, u introduceert zo als het ware een mysterie, een wonder, en

7. Ignatia Q. Gribb verwijst hier nogal slordig naar de positie die Colin McGinn met betrekking tot de verborgen structuur van het bewustzijn ontwikkeld heeft in zijn *The Problem of Consciousness. Essays towards a Resolution* (Oxford, 1991), vooral pp. 122-125.

dat nog wel als de kern van iedere mens. Waarom zou u dat eigenlijk doen? Zijn wij dan gebaat bij een dergelijke interpretatie van onze vrije wil? Wil de bewering dat handelingen geschieden uit vrije wil niet ook, of zelfs vooral zeggen dat de actor verantwoordelijk is voor wat zij doet? En is dat niet een beetje raar als zij ter verdediging niet anders kan zeggen dan 'Ja, het is waar dat ik dat deed, en ik weet dat ik daar verantwoordelijk voor ben, maar het is een wonder. Ik kan niet anders zeggen, maar het is mij volstrekt een mysterie. Er was namelijk geen enkele aanleiding toe, want ziet u, ik ben een *Onbewogen Beweger*.' Zou dat niet absurd zijn?

En het is vast wel absurd, maar toch is Ignatia Q. Gribb niet tevreden met de stijl die ze hanteert. Veel te veel retorische vragen, vindt ze. Kijk, daar heb je dat weer, daar komt haar evaluatieve vermogen weer om de hoek kijken. Het moet anders. Inderdaad. Ze zal eens opnieuw beginnen.

De idee van dat wonder en van die lege notie van de persoon bevallen haar wel. Ze zou natuurlijk kunnen betogen dat die notie van een lege, slechts met mysteries en wonderen gevulde persoon onhoudbaar is. Als iemand iets doet, uit vrije wil, dan wil dat natuurlijk niet zeggen dat iemand iets volstrekt nieuws zomaar, zonder een enkele goede reden doet. Juist niet. Wat iemand doet uit vrije wil, doet zij omdat zij daar een goede reden voor heeft. En dankzij deze goede reden is haar handeling begrijpelijk, verklaarbaar, wellicht zelfs causaal verklaarbaar, als mocht blijken dat de idee dat redenen oorzaken zijn, intelligibel is. Daar ziet het weliswaar niet naar uit, maar het is ook niet echt van belang.

Waar het om gaat, zo hoort zij zichzelf geestdriftig betogen, waar het om gaat, is het feit dat die redenen uitdrukking geven aan datgene wat waardevol is. Die redenen introduceren een evaluatieve orde, een set transcendente waarden waarvan een persoon, vast wel op een gebrekkige wijze, een instantiatie is. En het is met een beroep op deze waarden dat een persoon *vrij* is, juist voor zover zij een *bepaalde* wil heeft. Daarom is zij ook verantwoordelijk, en helemaal niet geneigd de oorzaak van haar handeling te be-

schouwen als een wonder. Een persoon is helemaal geen *Onbewogen Beweger*; eerder het tegendeel – iedere actor is bij uitstek motivationeel *betrokken*, iedere handeling getuigt juist van een *Bewogen Beweger*.

Ha, denkt Ignatia Q. Gribb, die is wel leuk gevonden. En ook gemakkelijk te onthouden. Daar kom ik ook vanavond, in het vuur van het debat, wel weer op.

Vergenoegd kijkt ze naar het heel ingenieuze mobiel van Jean Tinguely dat sinds een paar jaar het eeuwenoude bolwerk siert. Het is een heel mooi, kolossaal mechaniek met grote, roestige grijpparmen, bont beschilderde electromotoren die een wirwar van drijfstangen in beweging kunnen zetten. Monotoon ratelende kettingen verbinden een reeks tandwielen van velerlei aard die met elkaar voor driekwart de omtrek vormen van een cirkel met een doorsnede van misschien wel tien meter. Het onophoudelijk stampen, de bonte kleuren, de ondoorzichtige kluwen van metaal – het is een ding dat van iedereen de aandacht vangt. Wie de cirkel betreedt, geeft zich trouwens ook haast letterlijk over aan een volstrekt vreemd, zonderling regime. Ze heeft nooit kunnen begrijpen hoe, maar het mobiel reageert heel fascinerend op een gast. Zo heeft ze dat eens genoemd, toen het mobiel er net stond. Want je krijgt niet de indruk, als je er binnengaat, dat je een indringer bent. Je krijgt eerder het idee dat je juist heel erg welkom bent. Plaatstalen, fraai gewelfde deuren openen zich dan, en tonen hun onbegrijpelijke ingewanden. Vrolijk rood, geel en blauw gekleurd kinderspeelgoed, vliegtuigjes en poppen, treintjes en ander tingelend en ratelend tuig komt in beweging. Het mobiel voert een haast rituele dans voor je op en voor je het weet ben je opgenomen in het spel, ga je in op de avances van het mechaniek. Heel wonderlijk.

En terwijl ze daar zo staat, vergeet ze even wat haar die avond in Utrecht te wachten zal staan. Een jongetje van een jaar of twee heft ademloos zijn armen omhoog bij het aanschouwen van het prachtige mobiel. Hij luistert naar het ratelen van de kettingen, het stampen van het mechaniek; twee vingertjes in de lucht, alsof hij een dirigent is. Dan verschijnt er een blijde, kinderlijke lach rond zijn mond, hij trappelt met zijn voetjes op de grond, draait op zijn kleine

beentjes in het rond, danst, op zijn manier.

Ignatia Q. Gribb is ontroerd. Ze staat daar maar, en ze kijkt. Kijkt. Zie dan toch, dat complexe, kolossale, ondoorgrondelijke mechaniek en dat kleine, zuivere ventje, dat zich zo laat gaan, dat zo natuurlijk en vanzelfsprekend, zo *bewogen* doet wat hij doet en is wie hij is. En terwijl ze daar zo staat, beseft ze ineens dat er niets meer klopt van de manier waarop zij dat drietal woorden, 'bewogen', 'onbewogen' en 'beweger', zojuist nog op een rijtje had staan.

Filosofen zijn rare mensen, zegt ze tegen zichzelf, want dit plotselinge besef heeft zich nog maar nauwelijks aange-meld, heeft zich nog helemaal niet kunnen uitkristalliseren, of ze ziet het mobiel van Tinguely en zijn kleine, blijde, ontroerende gast haast al niet meer. De ironie roept, en onmiddellijk neemt de wijsbegeerte de loop der gebeurtenissen weer over.

Laat ze het eens proberen te verwoorden. Iedere handeling getuigt van een *Bewogen Beweger*; dat was haar laatste conclusie. Dat was de sterkste formulering van haar positie als *Frankfurter*. Althans, dat leek zo te zijn, en dat blijkt nu ook zo te zijn. Want de ironie heeft deze beste formulering, zoals altijd weer zal blijken, doen omslaan in haar tegendeel. Iedere handeling getuigt van een *Onbewogen Beweger*.

Maar hoe zit dat dan precies? Daar was om te beginnen het mobiel van Tinguely, typisch een bewogen beweger, in die zin dat het om een mechaniek gaat dat met behulp van transitieve causaliteit beschreven kan worden. Een artefact, dat geconstrueerd kon worden omdat zijn onderdelen en zijn onderscheidbare, mogelijke toestanden relaties met elkaar hebben die instantiaties zijn van algemeen geldige wetten. Hoe rijk gevarieerd de bewegingen ook zijn die door het mobiel uitgevoerd kunnen worden, en hoe zeer ook het mobiel de indruk kan wekken dat je als gast welkom bent, het mobiel heeft zelf geen emoties. Precies! Dat was het! Wie de cirkel betreedt, kan zich opgenomen voelen, kan geraakt worden door de gastvrijheid waarmee het mechaniek je lijkt te omringen, maar wat nu zo precies duidelijk gemaakt werd door dat kleine, schattige ventje is dat

de gastvrijheid nooit een eigenschap wordt van het mobiel. Ondanks de rituelen waarin je als gast betrokken wordt, ondanks de avances die je gemaakt worden, nooit krijg je het idee dat het mechaniek *bewogen* wordt door jouw aanwezigheid. En dan hebben we het natuurlijk om die andere betekenis van 'bewogen', om die betekenis waarin er sprake is van een emotionele betrokkenheid, van het besef dat het verloop der gebeurtenissen *waardevol* is, dat hetgeen zich voltrekt de moeite waard is. Het was zo duidelijk, zo onontkoombaar evident, dat de dans van dat jongetje het mobiel niets deed. Het mobiel deed wel iets, en het is in termen van transitieve causaliteit ook vast nog wel te verdedigen dat het mobiel iets deed *omdat* het jongetje iets deed, maar het was meer dan duidelijk dat het jongetje het mobiel niets deed. Het mobiel werd niet geraakt.

Maar dat was nog niet alles. Zelfs als daar op dat bolwerk ineens duidelijk werd dat de idee van een *Bewogen Beweger* ambigu is, dat het nog niet onmiddellijk inzichtelijk is dat een *Bewogen Beweger* handelingen verricht, omdat het ook zo kan zijn dat we met betrekking tot een *Bewogen Beweger* kunnen spreken van een reeks zich voltrekkende gebeurtenissen, zelfs dan zegt dit natuurlijk nog niet onmiddellijk dat, als er sprake is van een handeling, er sprake is van een *Onbewogen Beweger*. Dat punt werd, en Ignatia Q. Gribb moet zich inspannen om zich de beweging van haar bewustzijn helder voor de geest te houden, dat punt werd zichtbaar in de blijde, kinderlijke lach van dat jongetje, of eigenlijk misschien wel in *haar* ontroering, in het besef dat zij had van de teerheid van zijn vreugdevolle dans.

Natuurlijk werd het ventje geraakt door de schoonheid van het mobiel. Maar de dans van het ventje werd niet opgeroepen door de avances van het mechaniek; de dans kwam, ja, ze kan het nu toch niet anders zeggen dan zo: de dans kwam *van binnenuit*. De emotie van deze kleine man kwam zo als een wonder uit het niets omhoog; ze was zo oorspronkelijk, zo'n nieuwe, ongevraagde meerwaarde, en ook zo zichtbaar van een geheel andere orde. Dat verklaarde, ja precies!, dat *verklaarde* haar emotie, haar ontroering. Haar ervaring van zoiets waardevols als het vol-

strekt oorspronkelijke beweging van zo'n jongetje van twee werd veroorzaakt door het *onbewogen bewegen* waaraan dat ventje zo ontroerend uitdrukking gaf. Hij was een *Beweger*, zeker, want hij had haar bewegen, hij had haar geraakt. En tegelijkertijd was hij zelf *onbewogen*. Natuurlijk, hij vond het mobiel mooi, hij was blij. Maar dat was het dan ook precies: hij *was* blij. Hij werd niet blij gemaakt, nee, hij *was* het, en in zijn kinderlijke dans, met zijn vingertjes in de lucht en zijn voetjes trappend op de grond, gaf hij volledig en volkomen uitdrukking aan zijn blijdschap. Zijn handelen was het handelen van een *Onbewogen Beweger*.

En het was Ignatia Q. Gribb die hiervan doordrongen raakte, juist op het moment dat zij overtuigd was van het feit dat iedere actor een *Bewogen Beweger* is, omdat iedere actor handelt vanwege een emotionele *betrokkenheid*.

4. De oprechtheid en het spel

Over beroepsdeformatie gesproken, denkt Ignatia Q. Gribb bij zichzelf. Waar ze ook gaat of staat, de ironie zit haar altijd op de hielen. En het is waar, ja, zo mis je weleens iets. Zo kan het gebeuren dat een emotie al snel explodeert, dat ze zich niet gemakkelijk verliest in een onmiddellijke ervaring, maar telkens opnieuw in de weer is met formuleringen en hun tegendeel. Hoe dan ook, het is haar lust en haar leven, en met iets van opwinding in haar doen en laten haast ze zich naar huis.

Ze zou het eigenlijk door moeten bellen, denkt ze. 't Is een mooi geval, en wie weet hebben haar tegenspelers van vanavond er ook nog iets aan. Als zij daar immers als *Frankfurter* op dat toneel staat, als ze vastzit in haar rol, als ze oprecht en met volle overtuiging gestalte moet geven aan de opvatting dat de wil uitsluitend een evaluatief vermogen is, en als ze dan geconfronteerd wordt met deze ironie van de *Onbewogen Bewogen Beweger*, dan zal er op toneel toch weer iets heel nieuws moeten gebeuren. En dat is het natuurlijk waarop het publiek zal zitten te wachten.

Maar ja, van de andere kant...

Hoe ironisch toch weer, denkt ze, eenmaal thuisgekomen, starend uit het raam, zich door en door bewust van de telefoon die vlak achter haar op het dressoir staat. ‘...dat ik *in dezelfde omstandigheden* ook anders had kunnen handelen...’ Inderdaad. Zij staat daar nu, en ze zou willen dat ze niet anders zou willen doen. Ze zou willen dat haar wil bepaald was, dat ze zou weten wie ze is. En natuurlijk weet ze dat wel, maar er is zojuist een eigenaardige ambiguïteit binnengeslopen.

Als *Frankfurter*, als oprechte dogmaticus, wil ze niet anders dan overtuigend duidelijk maken dat het probleem van de vrije wil niet opgelost kan worden door het herleiden van handelingen tot een of ander mechanisme, en ook niet door het introduceren van de idee van een *Onbewogen Beweging*, maar slechts opgelost kan worden door een analyse van de vrije wil in termen van een welbepaald evaluatief vermogen. Als *Frankfurter* is ze van mening dat een mens alleen maar vrij is als ze een welbepaalde wil heeft, als haar evaluatieve vermogen haar duidelijk in één richting stuurt. Maar nu stuurt haar evaluatieve vermogen, haar wil, haar juist in twee verschillende, tegenovergestelde richtingen. Ze is gelukkig filosoof genoeg om zich te realiseren dat ze op werkelijk inzicht uit is, en niet op het gelijk van de dogmaticus. Als filosoof gaat het haar eigenlijk zelfs niet eens om het inzicht dat *zij* zal hebben, maar om het inzicht van het publiek. En het publiek zal er ook baat bij hebben dat haar tegenspelers zich bewust zijn van de ironie die in haar betoog op de loer zal liggen.

Vandaar de dubbele bodem. Dat zij de *Frankfurter*, de oprechte dogmaticus *speelt*, impliceert dat zij niet anders wil dan ze zou willen als ze op een tweede niveau zou willen dat het haar wil zou zijn haar tegenspelers te bellen. Daarom moet ik wel, denkt ze, daarom *moet* ik wel zowel tegen als vóór mijn wil⁸ mijn constatering, mijn ironische

8. Deze tegenspraak laat zich niet eenvoudig, aan de hand van Frankfurts onderscheid tussen ‘first-order desires’ en ‘second-order volitions’ oplossen. We zitten hier namelijk met een werkelijke paradox van de vrije wil, een paradox tussen twee ‘desires’ die zich allebei op het evaluatieve niveau bevinden. Een derde niveau

besef, doorbellen aan de *Onbewogen Beweger* van vanavond. Ze zit duidelijk met een rolconflict. Als dogmaticus kan ze in deze situatie niet meer begrijpen wat het zou betekenen gewoon dogmaticus te blijven. Ze zal toch immers op toneel niet zelf haar ironische besef met zoveel woorden kunnen introduceren. Ze zal er natuurlijk wel de voldoende aanleiding toe geven, maar de *Onbewogen Beweger* zal het punt moeten scoren. Ze zal dus maar bellen – als filosoof heeft ze wel geleerd hoe ze met rolconflicten om moet gaan. Ze zal dus wel bellen, maar het ontnemt haar ook het inzicht in de kwestie die er die avond aan de orde zal zijn. Ze zal werkelijk niet meer weten waar ze op zullen uitkomen. Dat juist dat voor haar de doorslag geeft, zo denkt ze tevreden bij zichzelf, tekent haar professionaliteit. Ze hoeft het ook niet te weten; ze houdt van intelligibele problemen.

‘Frederik Trommelstok.’

Een diepe, donkere stem aan de andere kant van de lijn. Dat had ze niet verwacht. Een man.

‘Ja, goedenmiddag, je spreekt met Ignatia Q. Gribb van de L.V.B. Ik ben gevraagd om vanavond in jullie drama de rol van *Frankfurter* te spelen, en nu moet je horen. Ik wil je iets vertellen over een ironisch besef dat ik (...)’

En ze vertelt het hele verhaal aan de *Onbewogen Beweger*, die nogal onder de indruk is, en duidelijk niet vertrouwd is met haar oprechtheid, die duidelijk niet gedacht had dat een beroepsfilosoof haar professie zo serieus zou nemen. Maar hij bedankt haar hartelijk, en zegt toe dat hij zich onmiddellijk opnieuw over zijn aantekeningen zal bui-

zou hier helpen, ware het niet dat we daarmee terecht komen in de regressus die Watson in ‘Free Agency’ (*Journal of Philosophy*, 1975) gesignaleerd heeft. Merk op dat ook Watsons oplossing, in termen van een onderscheid tussen het ‘motivational’ en het ‘evaluational system’, hier niet eenvoudig voor een oplossing zorgt. Mijn punt is natuurlijk dat zo’n eenvoudige oplossing er ook niet is.

gen, omdat het nu toch wel erg interessant kan worden wat zich die avond zal gaan afspelen.

Frederik Trommelstok staat voor het raam en glimlacht vergenoegd. Het verbaast hem niets. Wel natuurlijk dat dat mens van de L.V.B. hem belt (dat had hij nooit gedaan!), maar dat wat ze hem te vertellen had, dat verbaast hem niets. Hij houdt zich toch niet voor niets al meer dan tien jaar bezig met de *Onbewogen Beweger*. Het is werkelijk de enig houdbare positie. Dat heeft hij al lang geleden begrepen, dus wat dat betreft had hij het haar evengoed vanavond zelf wel kunnen vertellen. Ha, ha. Wat een kans zal hij vanavond krijgen. Een tegenspeler van de L.V.B. die hij er volkomen onder krijgt. Daar zullen ze van staan te kijken. Hij ziet het al voor zich: een lovende bespreking in het *A.N.T.W.* en misschien zelfs wel in het *Filosofie Magazine*. Hij zal uitnodigingen krijgen, ook eens echt wat kunnen publiceren, misschien wel een scenario kunnen slijten aan een Filosofisch Gezelschap.

Ha, ha. Dat ze daar een ironisch besef voor nodig had! Nou ja, hij zal het wel gebruiken, als het te pas komt. Dat maakt meestal wel indruk, al doet het hem nooit zo veel, dat ironische. Dat is meestal toch niet te volgen, en och, aan het eind komt het er altijd gewoon weer op neer dat zo'n druktemaker zich in allerlei bochten wringt om maar niet rechtstreeks toe te hoeven geven dat de ander gelijk heeft. Gelukkig is dat hem nog nooit overkomen. Maar ja, hij is ook niet gek. Hij heeft gewoon de sterkste positie. De enige positie, als je het goed bekijkt. Dat merkt zelfs zo'n *Frankfurter* van de L.V.B.

Weet je wat. Hij zal er eens over bellen met Levina Vogelwaard, de regisseur. Nu de zaken er toch zo voor staan, kan er misschien nog wat in het scenario geschoven worden. Dat hij bijvoorbeeld nog een laatste monoloog mag houden. Dat is toch eigenlijk wel op zijn plaats. Een heldere, samenvattende uiteenzetting. Een definitieve conclusie die staat als een huis, zodat heel de zaal tot de slotsom zal komen dat onze vrije wil begrepen kan en moet worden in termen van de *Onbewogen Beweger*.

Levina Vogelwaard zucht. Wat moet je toch met zo'n type. Had Ignatia Q. Gribb haar maar gebeld, in plaats van rechtstreeks naar die idioot van een Trommelstok te bellen. Hoe moet ze dat nu weer in goede banen zien te leiden? Ze staart een tijd lang wezenloos naar een vreselijk beduimd exemplaar van *De Scenario's van Bransen* (haar bijbel, zoals men wel eens spottend opgemerkt heeft), en realiseert zich dan ineens dat ze er ook nu weer goed aan zou doen dit boek te raadplegen.

5. Intelligibiliteit en betekenisvolheid

Het spel van de oprechte dogmaticus wordt gekenmerkt door de volgende drie aspecten: (1) de dogmaticus moet duidelijk maken dat zij er op uit is *alles* over de zaak in kwestie te zeggen; (2) de dogmaticus moet duidelijk maken dat de vraag waarop zij het antwoord weet een *gesloten* vraag is; en (3) de dogmaticus moet duidelijk maken dat de betekenisvolheid van de situatie waarin zij zich bevindt, de oplosbaarheid van ieder intelligibiliteitsprobleem impliceert. Het is vanwege deze drie aspecten noodzakelijk dat het spel met een ironische attitude gespeeld wordt. Want (1) *alles* over een zaak kunnen zeggen, impliceert dat men geen spel speelt: dat er enerzijds geen andere sprekers zijn en dat men anderzijds onmiddellijk als Heilige Geest over het publiek komt; (2) een gesloten vraag beantwoorden, impliceert een *open* vraag te moeten stellen; en (3) de betekenisvolheid van een situatie is een functie van de problematische realiteit van een keuze.

Laat me dit toelichten.

Natuurlijk is het fysiek niet mogelijk *alles* over wat dan ook te zeggen. Er zijn immers altijd andere sprekers die ook iets over de zaak in kwestie te zeggen zullen hebben. Met name in de dramaturgische conceptie van filosofie is het ondenkbaar dat er alleen maar monologen zouden zijn. En, in het verlengde hiervan, dat men spreekt wil zeggen dat men tot iemand spreekt, dat er een publiek is. Het is zeer plausibel te beweren dat men in deze zin alleen maar iets

gezegd heeft als men vooronderstelt dat het publiek, in eigen woorden, zou kunnen herhalen wat men gezegd heeft. In die zin roept spreken spreken op, en zelfs als men 'het volkomen juiste' heeft gezegd, zal dat in de fysieke zin van het woord nooit *alles* zijn.

Alles te willen zeggen, is dan ook alleen maar mogelijk als men aanneemt dat het onderwerp waarover men spreekt, zodanig ingeperkt is dat er niet zo heel veel meer over te zeggen is. Op een gesloten vraag kan een *volledig, volkomen* antwoord gegeven worden. Men heeft over een zaak die door een gesloten vraag aan de orde wordt gesteld, alles gezegd als ieder volgend spreken letterlijk een *herhalen* is van wat al gezegd werd. Het zal duidelijk zijn dat het spreken over de inperking van het onderwerp geen onderwerp van dit spreken zelf zal kunnen zijn. Maar het is tevens duidelijk, voor wie de oprechte dogmaticus *speelt*, dat dit spreken over de inperking van het onderwerp wel degelijk een spreken over dit onderwerp is. Ook al is het een spreken van een andere orde, een spreken dat *problematisch reëel* zal zijn, dat de intelligibiliteit van het spreken zelf betreft, een spreken dat slechts in de gedaante van filosofische, open vragen betekenisvol zal kunnen zijn.

De open vraag die zich, voor wie de oprechte dogmaticus *speelt*, in dit verband onmiddellijk voor zal doen is de vraag of dat wat gezegd wordt *voldoende* is, of dat wat gezegd wordt *genoeg* is om in het drama de rol van *alles* op zich te kunnen nemen. Deze vraag zal zich voor de dogmaticus zelf alleen maar op een ironische wijze kunnen stellen, op het moment namelijk dat de dogmaticus dankzij haar ironische attitude beseft dat haar woorden en die van haar tegenspelers zich niet als wezen en (valse) schijn *tot elkaar* verhouden, maar dat beide als schijn wezenlijk zijn (doordat ongevraagd de beste formulering van de ene opvatting de sterkste verdediging van de andere blijkt te zijn, en omgekeerd). Op het moment dat de dogmaticus haar betoog voltooid heeft, toont zich in haar laatste woorden het gelijk van haar tegenstander, en hiermee wordt weer een geheel nieuw spreken ontsloten.

Dankzij de ironische attitude realiseert men zich in het spel van de oprechte dogmaticus dat niets *genoeg* is om de

rol van *alles* te spelen. Voor *alles* is geen rol weggelegd. Wat natuurlijk niet wil zeggen dat *de gehele zaak* niet mee speelt. Dat doet ze uiteraard wel, als het intelligibiliteitsprobleem waarvan de open vraag een operationalisatie is.

En het is juist dankzij dit intelligibiliteitsprobleem, dankzij het intellectuele dilemma dat door een open vraag geïntroduceerd wordt, dankzij het feit dat men in het debat *even goed* de ene als de andere positie kan verdedigen (ook al kan men dit niet doen als men aan het debat mee doet en dus een oprechte dogmaticus speelt), dankzij het feit dat de werkelijkheid ons confronteert met een keuze die ze zelf niet kan maken, het is juist dankzij dit intelligibiliteitsprobleem dat de situatie waarin men zich bevindt betekenisvol is, ook al is deze betekenis *problematisch reëel*.

6. Het laatste woord

Het is deze passage die Levina Vogelwaard leest en herleest, tot ze uiteindelijk tot de slotsom komt dat ze het er maar op moet wagen. Ze moet haar publiek toch kunnen vertrouwen. En met die gedachte belt ze Frederik Trommelstok terug om hem te zeggen dat ze geen bezwaar heeft tegen een laatste monoloog van hem.

‘Als jij het beslist zo wilt, dan vind ik het best.’

BRONVERMELDING EN VERANTWOORDING

'*Filosofie, fantasie en ironie: bij wijze van introductie*' is voor deze bundel geschreven.

Hoofdstuk 1, 'Filosofische vragen en intelligibiliteitsproblemen', is een zeer grondige bewerking van een lezing die ik op 28 januari 1988 gehouden heb voor het toentertijd levendige Engelstalige Promovendicolloquium van de Faculteit der Wijsbegeerte te Utrecht.

Hoofdstuk 2, 'Tussen het eerste en het laatste woord', is een uitwerking van een hoorcollege waarmee ik propedeusestudenten filosofie al jarenlang lastig val.

Hoofdstuk 3, 'Een bijzonder huwelijk: skepticisme en optimisme', is een uitwerking van een voordracht die ik op 19 december 1991 voor het Studium Generale te Amsterdam hield, ter gelegenheid van een discussieavond over 'De Vruchten van de Ironie'.

Hoofdstuk 4, 'Betekenis tussen intuïtie en begrip', is een bewerking van een artikel dat onder de titel 'Rationaliteit tussen Intuïtie en Begrip' eerder verscheen in de *Congressbundel Filosofiedag Maastricht 1987*, W. Callebaut en P. Mostert (red.) (Delft, 1988), pp. 25-29.

Hoofdstuk 5, 'Filosofie is het einde', is de tekst van een voordracht die ik op 14 december 1991 te Utrecht hield, ter gelegenheid van het FUF-symposium *Fin de la Philosophie*.

Hoofdstuk 6, 'Betrokkenheid', werd oorspronkelijk geschreven voor een bundel 'Vergelijkende Wetenschapsfilosofie' die inmiddels verschenen is. Ik hoop maar dat de re-

dacteurs van die bundel mijn tekst alleen maar geweigerd hebben omdat ze niet serieus en saai genoeg was.

Hoofdstuk 7, 'Weg met de spreekkamer!', is een bewerking van een voordracht die ik op 24 juni 1990 in Hotel De Filosoof te Amsterdam hield. Een slordige versie ervan verscheen eerder in het blad van de Vereniging voor Filosofische Praktijk.

Hoofdstuk 8, 'De droom van Dr. Frankenstein', verscheen onder de titel 'Denken als maken en vinden. Over kunstmatige intelligentie en postmodernisme' eerder in *Filosofiedag Utrecht 1989*, G. Vandenakker et. al. (red.), (Delft, 1990).

Hoofdstuk 9, 'Ding of daad? Over filosofen en kennisingenieurs', verscheen eerder in *Crisis van de Rede?*, E. Heijerman en P. Wouters (red.), (Van Gorcum, Assen, 1992).

Hoofdstuk 10, 'Het schijnt dat ik leuk ben' is de tekst van een voordracht die ik op 16 juni 1989 te Utrecht hield, ter gelegenheid van het FUF-symposium Filosofie en Humor.

Hoofdstuk 11, 'Over het spel en de knikkers in een post-moderne samenleving' verscheen onder de titel 'Ironie: over het spel en de knikkers in een post-moderne samenleving' eerder in *Parodos 12*, 1990, pp. 22-32.

Hoofdstuk 12, 'Het Spel van de oprechte dogmaticus' is voor deze bundel geschreven.

INDEX

- absolutisme: 87-88
abstract / concreet: 120-121, 124, 126-127
antinomie: 30, 131-133, 137-139, 184
Aquila: 136
argument: 19-22
Asperen, van: 154
begrip: 86-88, 92-95
betekenis: 90-95, 102-107, 146, 148-149
betrokkenheid: 73, 103, 106, 109, 112-113, 115, 117-118, 172, 175, 178, 194-195
bewustzijn: 12-13, 17, 18, 165-166, 171-172, 178, 190
Cassirer: 145-149
claim (als betekenisdrager): 69-70, 81
concreet / abstract: 120-121, 124, 126-127
Davidson: 109
Derksen: 154
Derrida: 65, 138, 166, 173
Descartes: 72, 166
dilemma (zie ook keuze): 104, 106, 184, 201
dogmatisme: 74, 90, 92, 175n, 182-184, 196-197, 199-200
Dupuis: 154
emotie (beleving): 110, 112-113, 115-116, 117-118, 193-195
enthousiasme: 174-175
epistemologie: 10-14, 67-68, 92
fantasie: zie filosofie en – filosofie (zie ook intelligibiliteitsprobleem) – versus biografie: 119-120, 123-126
dramaturgische conceptie van – : 26-28, 31, 175-176, 181-201
einde van – : 30, 96-101, 108
– en fantasie: 19-22, 179
filosofische vragen: 10, 22-26, 32-48, 73-74, 78, 119, 121-123
institutionalisering van – : 26-27, 119-120, 126-127, 128-130
lezen van – : 58-65
filosofische praktijk: 119-130
– en retoriek: 19, 21, 28
schrijven van – : 52-58, 63-65
toekomst van een traditie: 28, 102, 106-108
Fodor: 63, 135, 143, 147, 149, 166
gedachtenexperiment: 20, 153
Habermas: 114n, 116n

- handeling (daad): 146-151, 185-197
- Hegel: 98-99, 132
- informatiemaatschappij: 150-151
- intelligibiliteitsprobleem: 22-26, 35-44, 56-58, 62-65, 73, 82, 122, 140, 144, 150, 169-170, 179, 197, 199, 201
- intentionaliteit (intentioneel object): 134-137
- interpretatie (als betekenisdrager): 68-69, 81
- intuïtie (zie ook onmiddellijke ervaring): 92-95, 162, 165
- ironie: 15-18, 66, 74, 77-82, 139, 151, 152, 161-167, 168, 169-176, 178-179, 193, 195-197, 198, 199-201
- ironische attitude: 17-18, 66-67, 77, 82, 171-172, 199-200
- ironisch commentaar: 16-17, 171, 173, 178
- Kant: 67, 92, 95, 166
- kennis: 110, 112, 113-114, 117
- kennisingenieur: 140-145, 147-151
- keuze (zie ook dilemma): 82, 103-107, 146, 189, 199, 201
- Kritische Theorie: 110-117
- kunstmatige intelligentie: 134-137, 142, 144
- Liotard: 138
- Maimon: 19, 95
- maken versus vinden: 17, 132-133, 134, 138, 157-160, 162-164
- modern: 68n, 73-74, 83, 105, 107, 131, 137-138, 157, 166
- mysticisme: 88-90
- Nauta: 154, 156
- nihilisme: 78-82
- Onbewogen Beweging*: 186-187, 189-195
- onmiddellijke ervaring (zie ook intuïtie): 88-90, 91-93
- ontologie: 10-14, 67
- optimisme (zie ook enthousiasme en zelfvertrouwen): 71, 74-77, 81-82, 151
- Perry: 177
- Plato: 10, 13
- Plessner: 166
- post-modern: 68, 74, 100, 137-139, 168, 175
- privé versus publiek: 127-128
- rationalisme: 137
- rationaliteit: 83-87, 89, 91, 93-94
- redelijk: 145-148, 150-151
- relativisme: 87-88, 90, 138, 158, 162, 171, 173
- retoriek: zie filosofie en –
- Ricoeur: 49, 50, 52, 58, 59
- Rorty: 31, 63, 138, 139, 166, 173-174
- Rosen: 68n, 131n
- schijn en wezen: 9, 10-15, 16-18, 67, 78, 81, 155-164, 179, 200

- Searle: 135-136
semantiek: 69-70
skepticisme: 14, 18, 69-74,
76-82, 151
sociaal/politiek: 69
solipsisme: 88-90
Spielerei: 173-174, 178
Staal: 155
Taylor: 30, 96, 102-107
theorie: 67, 73, 105, 108,
132-133, 142-144, 152,
158-160, 162-163, 173-
174
transcendentiaal perspectief:
12, 14, 95
transcendente waarde: 70,
105-107
verschijnsel (als
betekenisdrager): 67, 70,
81
vinden versus maken: 17,
132-133, 134, 138, 157-
160, 162-164
vrije wil: 185-189, 191-
192, 195-197
wij: 168-169, 176-179
zelfvertrouwen (zie ook
optimisme): 169-170,
178-180

2. Voor je thuiskomt

Ken je die impasse waar je nog even in kunt blijven hangen, terwijl je went aan het felle licht in de foyer, dat je zo graag iets zou willen zeggen over de voorstelling die je net gezien hebt, maar nog helemaal geen woorden hebt, daarvoor, of alleen woorden die te banaal zijn, die je niet over je lippen krijgt? Ken je dat?

Het zou mooi zijn als je op dit moment, na het lezen van het laatste hoofdstuk dat ik in 1992 schreef, even in zo'n impasse zit. Het zal niet lang duren, hoop ik. Ik heb je met dit boek immers iets te denken willen geven. Als dat me gelukt is, dan zullen de woorden wel op komen wellen, nog voor je thuiskomt. Maar misschien blijf je even hangen in de foyer. Misschien wil je nog helemaal niet dat het boek al uit is. Misschien wil je nog niet naar huis.

Heb jij even geluk! Want het boek is nog niet uit. Ik hang hier ook nog rond, in de foyer, nog steeds, na twintig jaar, of opnieuw. Dat weet ik niet precies.

Ik babbel jouw impasse wel even vol. Het kan mij hier, op dit moment, niet zoveel schelen of ik banaal overkom of niet. Ik bevind mij in de bijzondere positie dat ik de schrijver ben van dit boek maar me vooral een lezer voel, een lezer die soms knarsentandend toe heeft moeten kijken hoe de schrijver lichtzinnig omspringt met de weerbarstigheid van zijn woorden. Ik zie hem nonchalant en een tikkie overmoedig omgaan met de spanning tussen wat hij zeggen wil, wat hij zeggen moet en wat ik nodig heb om hem te kunnen volgen. Ik merk het wanneer ik me bovenmatig moet inspannen om te

achterhalen wat hij probeert te zeggen. Daarbij heb *ik* nog het geluk dat ik het niet alleen hoef te doen met zijn woorden, maar ook een heel eind kan komen met mijn eigen herinneringen.

Wat wilde ik toen toch zeggen? Waarom sprong ik in hoofdstuk drie bijvoorbeeld zonder aanloop in één keer in het diepe? Dacht ik nu echt dat ik in vier bladzijden de lezer mee zou kunnen krijgen in een denkbeweging die ik zelf nogal vloeiend vond en die in mijn fantasie bij Plato begon en dan via Kant en Marx bij Wittgenstein eindigde? En ik maakte die beweging zelfs zonder deze namen te noemen, door gebruik te maken van hele abstracte tegenstellingen: die tussen schijn en wezen, tussen subjectieve en objectieve kennis, tussen individueel en collectief gedragen claims en tussen eigenlijke en oneigenlijke betekenissen. Ik kan me overigens nog wel voorstellen dat zo'n rijtje abstracte termen een imponerende charme heeft. Maar hoe oud was ik helemaal, toen ik me deze hoogdraverij permitteerde?

Tegelijkertijd denk ik nog steeds wel dat ik toen een interessant begrip probeerde te verkennen: dat wat ik 'problematisch reëel' noem, en waarmee ik verwijs naar een werkelijkheid die kenbaar is maar slechts in de vorm van een probleem. Het idee is een soort variant op Kant. Ik trof het aan in het werk van Salomon Maimon waarover ik mijn proefschrift schreef. De ervaringswereld is bij Kant de werkelijkheid zoals die voor ons kenbaar is vanwege de werking van onze categorieën en aanschouwingsvormen. En die ervaringswereld is bij Maimon alleen maar problematisch kenbaar, of problematisch reëel, wat op hetzelfde neerkomt. Nou ja, je hebt het zelf kunnen lezen.

Oh, ja, en nu ik je hier toch nog aantref, wat vond je van

voetnoot 7 op pagina 41? Mooi woord, vind je niet: “voorbij”. Het doek is gevallen: *the show is over*. Tijd om te gaan. Maar voor je thuiskomt zal zich wel weer iets nieuws aandienen dat te denken geeft. Want *voorbij* het denken komen is voor ons niet weggelegd. Ook niet als je sprakeloos achterblijft. De stilte vult zich gauw genoeg. Misschien krijg je de neiging wel een reactie te schrijven op dit boek. Of een vervolg. Net als ik. Na *Word zelf filosoof* uit 2010, waarin ik de filosoof in jou probeer te wekken, werk ik nu met veel geestdrift aan weer een volgend boek. Het is wat woorden doen, met mij. En hopelijk ook met de filosoof in jou: nieuwe woorden oproepen. Steeds opnieuw. Het laatste woord zit er nooit bij.

Tot slot dan nog dit. In 1992 had ik niet de gewoonte mijn teksten vóór publicatie voor te leggen aan anderen. Ik schreef het gewoon zelf allemaal op, keek er nog een tijdje naar, vond het wel oké en stuurde het naar de uitgever. Dat durf ik tegenwoordig niet meer. Ik laat alles vooraf lezen, vraag anderen om commentaar en verwerk dat in de definitieve versie. Natuurlijk blijf ik verantwoordelijk voor het resultaat. Het ligt niet aan mijn proeflezers als er in het voorwoord of in dit nawoord onbegrijpelijke of onduidelijke passages staan. Maar ik ben Joost van der Leij van Uitgeverij Attrakt [Philosophicon?], en Celeste Neelen en Louise Thoonen van *Artisa Academic & Art Retreat* in Epidavros, Griekenland dankbaar voor hun waardevolle commentaar. Joost wil ik tevens bedanken voor het idee dit boek opnieuw uit te geven. Nu maar hopen dat jij, lezer, dat ook een goed idee gevonden hebt.