

---

materiaal voor een  
ideologiekritiek op  
fenomenologische  
grondslag

# ERVARING & IDEOLOGIE

LODE FREDERIX &  
PAUL WILLEMARCK

RUDOLF BOEHM  
met medewerking van

*persoonlijk exemplaar*



# IDEOLOGIE & ERVARING

afzonderlijke uitgave van het tijdschrift **KITTEL**, 1984  
adres: p.a. Genootschap voor Fenomenologie en Critiek v.z.w.  
Seminarie Moderne Wijsbegeerte  
Blandijnberg 2  
9000 Gent (België)



RUDOLF BOEHM

I D E O L O G I E N E R V A R I N G  
materialen voor een ideologiekritiek op fenomenologische  
grondslag

---

twee cursussen gedoceerd aan de Rijksuniversiteit Gent  
gedurende het academiejaar 1982/1983

I. Het platonische Paradigma  
Syllabus geredigeerd door Paul Willemarck

II. Grondproblemen van het Empirisme  
Syllabus geredigeerd door Lode Frederix

afzonderlijke uitgave van KRITIEK

D/1984/3619/2

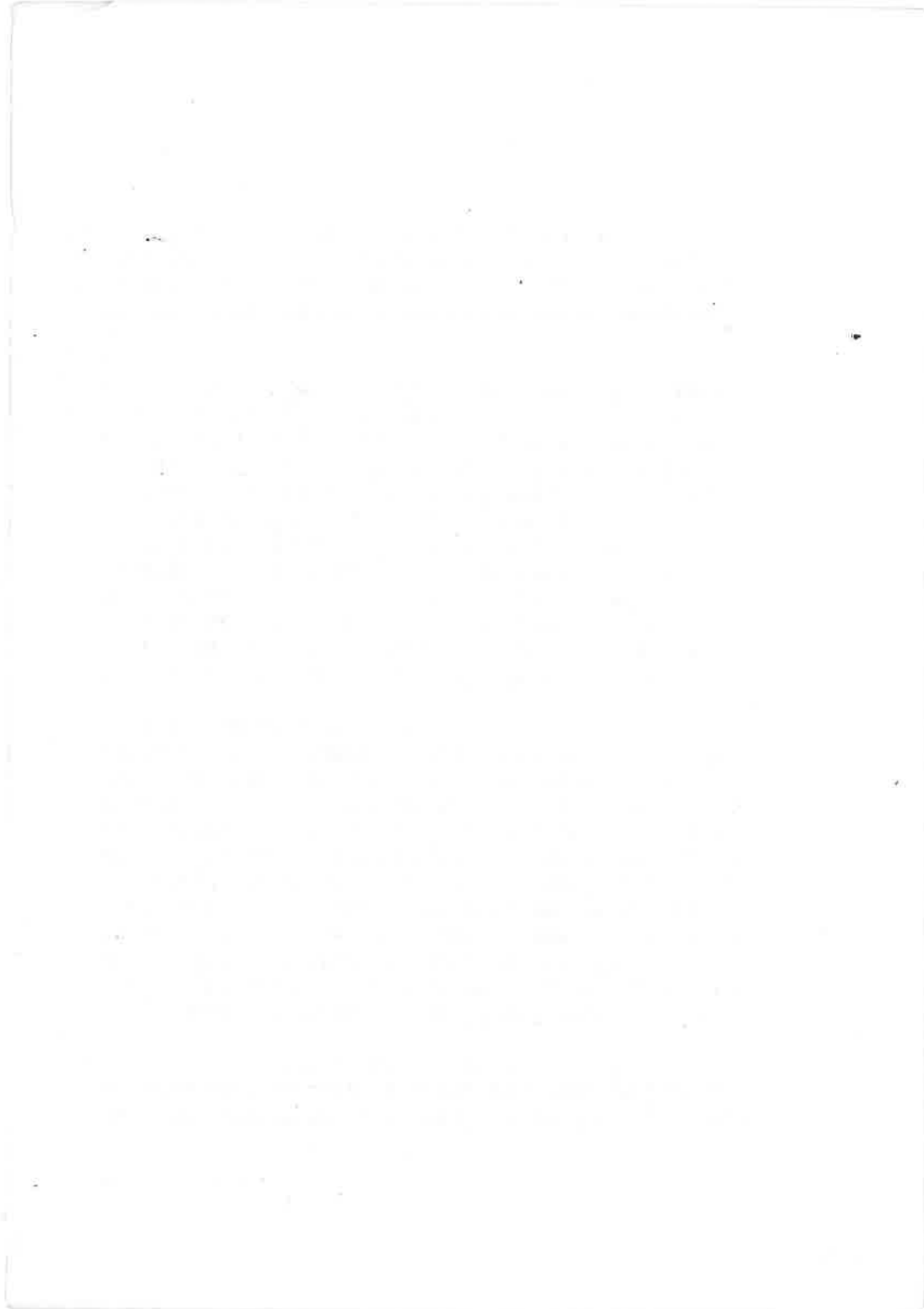
Wettelijk Depotnummer Koninklijke Bibliotheek

Wat zich achter de tegenstelling tussen "ideologie en ervaring" verborgt zou wel eens een strijd op leven en dood van de mensheid kunnen zijn.

"Ideologie" is eigenlijk de "ideëënleer" die teruggaat op Plato. Haar kern is de beschouwing van het wezenlijke - in tegenstelling met het "louter" wezenlijke - als het enig ware. Maar dan is, zoals Plato terecht opmerkt, "het oord van de waarheid de Hades", de onderwereld, het dodenrijk. Want het wezenlijke dat onveranderlijk aan de wisselvallige fetteijke verschijningswijzen van de dingen ten grondslag ligt, kunnen we met onze lichamelijke zintuigen niet gewaarworden; integendeel, onze zintuiglijke lichamelijke beliet ons onophoudelijk het wezenlijke te "zien".

Deze dodelijke ideale waarheid is echter ook de enige waarop de stelling van de grondleggers van de moderne natuurwetenschap aanspraak kan maken volgens welke de enig "reële" ("primaire") kwaliteiten die de dingen zelf toekomen, louter wisselkundige bepalingen zijn. Want de ("secundaire") kwaliteiten die we de dingen op basis van onze zintuiglijke ervaring toeschrijven, zijn wisselvallig en "louter" subiectief. "Il corpo animato e sensitivo nimosso . . ." , zo luidt het hoofdargument van Galilei; "if there were no sensitive beings in existence . . ." , zo heet het bij Robert Boyle.

Die ideologie bedreigt onze leefwereld. Want ze beruist niet zo maar op een misvatting of een vergissing. Ze zou waargemaakt kunnen worden door alle leven op onze planeet uit te wissen.



## INHOUDSTAFEL

5	Woord vooraf
9	DEEL I
	Het platonische paradigma.
	Bespreking van Plato's dialoog "Phaedo".
9	Inleiding
13	A. Een situering van Plato in de filosofiegeschiedenis.
16	B. De platonische filosofie is de ideologie bij uitstek. Twee beschouwingen.
18	C. Een situering van de Griekse filosofie in de mensengeschiedenis.
23	Tekstanalyse
24	A. Eerste topos: de dood als leven.
32	B. Tweede topos: logica als dialectica (het eerste onsterfelijkheidsbewijs).
39	C. Derde topos: de prioriteit van de positieve normen (het tweede onsterfelijkheidsbewijs, hoofdstukken 18 tot 22).
45	D. Vierde topos: de onvergankelijkheid van het onzichtbare (het derde onsterfelijkheidsbewijs, hoofdstukken 23 tot 27).
49	E. Vijfde topos: de grondverhoudingen - het tautologisme (hoofdstukken 45 tot 49).
54	F. Zesde topos: het bewijs (het vierde onsterfelijkheidsbewijs, hoofdstukken 50 tot 56).

58	Samenvatting
59	Voetnoten
66	Bibliografie
DEEL II	
71	Grondproblemen van het empirisme. De primaire en de secundaire kwaliteiten.
	Inleiding
72	De oorsprong van het onderscheid tussen de primaire en de secundaire kwaliteiten.
72	A. Democritos.
79	B. Plato.
88	C. Aristoteles.
93	D. Excursus: Heisenbergs commentaar op Democritos.
97	Het eigenlijke onderscheid tussen de primaire en de secundaire kwaliteiten bij de empiricisten.
97	A. Galileo Galilei.
107	B. John Locke.
145	C. George Berkeley.
187	D. David Hume.
205	E. Robert Boyle.
228	Slotbeschouwingen
235	Voetnoten
240	Bibliografie

D E F I





## INLEIDING

In Phaedo krijgen we het verhaal van Socrates' laatste ogenblikken. Het is een dialoog uit de rijpere periode. Hij wordt samen geplaatst met het Symposium, de Staat en Phaedrus. Het is een tekst die zowat heel de geschiedenis door beschikbaar is geweest en een zeer grote werkzaamheid heeft gehad.

Met betrekking tot Plato's dialogen rijst steeds een zelfde moeilijkheid. Wie is er eigenlijk aan het woord? Immers, als hoofdpersoon voert Plato meestal Socrates op. Traditioneel stelde men dat eigenlijk steeds Plato aan het woord is, behalve voor wat de vroegste dialogen betreft. Vandaag kan men met Burnet en Taylor stellen, dat slechts de laatste dialogen Plato's eigen filosofie uitdrukken. In de vroegere dialogen zou Socrates aan het woord zijn. Weliswaar bestaat ook hier tegenoversteltie. Nochtans zijn er zelfs op het eerste gezicht een paar redenen waarom het onwaarschijnlijk is dat het niet Socrates zou zijn die hier aan het woord is. Ten eertse, het wordt zo voorgesteld in deze dialogen, en (ten tweede), een groot deel ervan werden nog geschreven en verspreid tijdens Socrates' leven. En dit is belangrijk, want het is niet in te zien welk belang Plato erbij zou gehad hebben een fictieve Socrates in zijn dialogen op te voeren. Evenmin welk belang Socrates er aan zou gehad hebben. Bovendien waren ze goed bevriend. - Wel wordt hier tegen aan gevoerd dat Aristoteles herhaaldelijk zegt dat de ideeënleer niet van Socrates is. Dit kan echter te wijten zijn aan het feit dat men te weinig rekening houdt met de eigen-

aardige humor die Aristoteles eigen is. Hoe dan ook - Socrates zegt zelf in Phaedo in verband met de ideeënleer: "het is niets nieuws, alleen maar wat ik altijd zonder ophouden gezegd heb, zowel bij andere gelegenheden als in het voorbije deel van ons (huidig) gesprek (...)" en ik kom dan ook terug naar die afgezaagde beweringen". (1) We kunnen er dus van uitgaan dat we in deze tekst toch redelijk direct met Socrates in contact komen.

Bij andere gelegenheden, namelijk in de "*Kritiek der grondslagen van onze tijd*", heb ik mij reeds bezig gehouden met deze problematiek van de antieke wijsbegeerte en de nawerking ervan op het Westerse denken. Het betroft het ontstaan van het ideaal van de theoria in de antieke wijsbegeerte, en de noodlot-tige nawerking op het Westerse denken. Daar heb ik dit aangetoond vanuit de formuleringen die Aristoteles daarvan gegeven heeft. Daardoor werd het probleem voornamelijk van de subjectieve zijde be-licht. Nu zou ik uitgaande van Plato de objectieve zijde van dit probleem aan bod willen laten komen. (2)

Deze studie van de geschiedenis van de wijsbegeerte is niet zo maar wat men doorgaans 'ideëngeschiedenis' noemt - waarmee men dan de loutere registratie van een historische evolutie bedoelt. Zulk een relativistische ondernehmung is hier niet bedoeld. Dit houdt verband met wat mijn critici bij gelegenheid mijn historisch idealisme (3) hebben genoemd (in tegenstelling tot het historisch materialisme). Wat mij bij zo'n studie van de geschiedenis van de wijsbegeerte interessert is dat wat verkeerdt is en wat we moeten en kunnen veranderen. (4)

Wat op Plato en Socrates teruggaat is dat het wezenlijke moet gezocht worden in het onveranderlijke. Slechts het onwezenlijke zou voor verandering vatbaar zijn. Deze negatieve waardering van het veranderingbare is echter niet zozeer het gevolg van de definitie die eraan voorafgaat (en die op zich misschien nog onschuldig kan zijn). Ze is reeds het

Het is algemeen bekend dat de Griekse filosofie de overwinning is van de logos op de mythos. Tot voor kort werd dit nog steeds als een geweldige vooruitgang beschouwd. De doorbraak van de logos werd gezien als de doorbraak van de rationaliteit. De mythe werd het archetype van de irrationaliteit. Ook Heidegger situeert zich nog in deze traditie. In de eerste hoofdstukken van "Sein und Zeit" (1927) haalt hij een passage aan uit de Sophistes (5) van Plato (6). Het woord wordt in deze dialoog gevoerd door een vreemdeling die atkomstig is uit Elea (in Zuid-Italië - waar Parmenides en Zeno geleefd hebben) en die op bezoek is in Athene. Hij wil tegen Parmenides spreken en in de beslissende aanhef van zijn gedachtengang zegt hij: "Mij dunkt dat Parmenides de dingen nogal op zijn gemak opneemt, als hij ons toespreekt. Dat geldt trouwens ook voor allen die ooit een poging gewaagd hebben om te bepalen hoe talrijk en hoedanig de wezens zijn. (Theaetetus) In welke zin? (Vreemdeling) Elk humner maakt op mij de indruk dat hij ons een verhaaltje voordroeg, net alsof wij kinderen waren." (7) Het interessante hierbij is dat de mythe, het verhaal, hier geenszins bedoeld is in de zin van

*A. Een situering van Plato in de filosofiegeschiedenis.*

die zich op hem beroept. maar daarover. Dit in tegenstelling tot de traditie breed behandeld - eigenlijk gaat het bijna enkel om haar beurt nog afhankelijk van een bepaalde motiva-tie. Deze motivatievragen worden door Plato uitge-nog gebonden aan een bepaalde ingesteldheid, die De toegang tot het wezenlijke is echter voor Plato derlijke in feite kreeg. in de preferentie die het vragen naar het onveran-hierdoor ging haar eigenlijke werkzaamheid liggen definitie meteen een paradigma-karakter. Immers, het voortreffelijkste, het nodige, ... Dat geeft deze het wezenlijke direct identificeert met het beste, gevolg van onze 'Platoniserende' interpretatie die

een fantastisch of imaginair verhaal. Hij richt zich tegen alle verhalen, ook verhalen die de waarheid willen vertellen. - Voor ons is dit begrip mythe (en ook het begrip verhaal misschien) verworpen, precies als gevolg van deze traditie die met Plato inzet. Een mythe wordt bijna als vanzelfsprekend als onwaar aangezien.

De wending die het Westerse denken hier dus neemt is een afkeer van de waarheid van het verhaal, ten voordele van de waarheid van de Logos die erin bestaat te vragen 'wat is dit?'. Het is de vraag naar het wezen, ousta, wat voor Plato om redenen die we nog moeten zien idea of eidos heet. - De situering van Plato in den geschiedenis kan men echter ook op een andere manier aanduiden, namelijk aan de hand van twee citaten die duiden op een omkering van de verhouding mythos-logos in onze tijd.

Stendhal schrijft in zijn eigen exemplaar van "Le Rouge et le Noir" het volgende: "M. de Tracy (8) zei me: men kan de waarheid niet meer bereiken (er is geen waarheid meer), behalve in de roman - ik zie elke dag meer dat het overal elders slechts een aannamting is. Het is daarom . . ." (9). Het is daarom . . . dat Stendhal romans schrijft. Het is dus niet zijn bedoeling fictie te schrijven. Hij wil de waarheid, maar is ervan overtuigd deze enkel in een roman te kunnen bereiken. (10)

In het algemeen is het trouwens bekend dat tijdens de eerste dertig jaar van de 19e eeuw het fenomeen ontstaat van de roman die een poging wil zijn om de waarheid te bereiken langs het verhaal. Men wil de waarheid bereiken door ze te vertellen. Deze poging zal dan ongeveer afgesloten worden met Proust. - Dat de periode van de roman kan afgesloten zijn, zat misschien ook reeds in het historische karakter van de uitspraak wanneer hij zei "er is geen waarheid meer tenzij in de roman".

Op zich zou dit echter nog niet veel betekenen in-dien dit niet zou kunnen aangevuld worden met een

ander citaat - een citaat van E. Husserl. Op de omslag van het werkmanscript van zijn krisis-verhandeling (1935) staat het volgende te lezen: "Eerste verwarde overwegingen. De strijd van de filosofieën - bezinning, er is behoefte aan een teruggang in de geschiedenis; konstruktie van de 'roman' van de geschiedenis terwille van de zelfbezinning." (11)

"De krisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie" wil ook een soort roman zijn die de waarheid vertelt. Het verhaal gaat als volgt. De Europese cultuur bestaat op basis van het ideaal van theoretisch weten dat oorspronkelijk werd geformuleerd door Plato. Dit ideaal kende tijdens de middeleeuwen een verzwakking werd vervolgens in de Renaissance gehetformuleerd en kent in het begin van de moderne tijden haar doorbraak in het wetenschappelijke objectiviteitsideaal. Dit is echter een vervorming en een verminking van het oorspronkelijke platoonse ideaal. Deze verworming leidt tot een vervreemding ten opzichte van de leefwereld. Vandaar dat we vandaag een crisis kennen, aldus Husserl. Er is een splitsing geroeid tussen de rede en het leven. De wetenschap geeft ons geen weten over onze concrete, alledaagse, voorwetenschappelijke leefwereld. Bijgevolg moeten we terwille van een rationeler leven, het antieke ideaal (zoals dit door Plato en Aristoteles geformuleerd is) hernemen en beter trachten te realiseren dan het de moderne wetenschap gelukt is. Eerst wil hij dit echter motiveren, en dit kan hij slechts door middel van een verhaal - het verhaal dat zojuist verteld werd. Hier komt Husserl echter in conflict met dat wat hij steeds heeft willen verdedigen, en wat hij ook nog door middel van dit verhaal tracht te motiveren, namelijk de aard van het platonische ideaal zelf. Het platonische ideaal verzet zich immers juist tegen elk verhaal. De eis van de wetenschappelijkheid is in het verhaal juist niet te realiseren. Vandaar Husserls conflict, vandaar het conflict van de wijsbegeerte van vandaag.

Algemeen kunnen we stellen dat de grote tendens van

Wat overblijft is het wesen. (13) Waarvoor gebruikt men dit? Om het wezenlijke te achterhalen, het invariante in tegenstelling tot het variabele. Dat is wat Plato als eerste heeft aanbevolen als *de* weg van de rationaliteit. Dit is echter geen vanzelfsprekend begrip van rationaliteit. We vertrekken van een feitelijk gegeven om bij een algemeen wesen te belanden. Dat betekent echter dat we dit feitelijk gegeven slechts beschouwen als een willekeurig voorbeeld voor datgene wat die zaak in het algemeen is. Maar die zaak in het algemeen heeft nooit bestaan, kan ook niet bestaan en heeft niemand ooit gezien, behalve in gedachten. Bovendien wordt *dit* algemeen *ne* bevoorordeld ten opzichte van het feitelijke, dat gedegradeerd wordt tot het willekeurige. Deze *preferentie-kleuring* is de eigenlijke ideologie. Het denken dat het algemene voor het feitelijke schuift als de enige weg om wat dan ook te begrijpen - *dat* is het ideologische denken. Het is eigenaardig dat dit de overwegende tendens is die zich heeft doorgezet in de Westerse filosofie. (14)

De manier van denken ingevoerd door Plato is typisch voor onze manier van denken. Logos in plaats van mythos, stellingen in plaats van verhalen. Wat is deze Logos? Een begrip, een propositie - bijvoorbeeld 'dit is een tafel'. Wat doet men hier eigenlijk? Men vertrekt van een gegeven '*die* tafel' en subsumeert dit feitelijke gegeven onder een algemeen begrip. Dit is door Husserl beschreven als de eidetische methode (die hij trouwens zelf aan Plato toeschrijft). Als methode betekent dit dat je een feitelijk gegeven in de verbeelding varieert om het variabele van het invariabele te kunnen onderscheiden. (12) Deze methode is algemeen gekend als de methode van de abstractie.

*B. De platonische filosofie is de ideologie bij uitstek. Twee beschouwingen.*

de filosofie in de 19e en 20e eeuw niet de tendens is om wezenswaarden te zoeken, maar veel eerder de filosofie haar loop genomen heeft, en te onderzoeken wat de resultaten ervan zijn.

Wat nu met het gebruikelijke begrip van ideologie? Wat  
 wij vandaag gewoonlijk onder ideologie begrijpen, gaat  
 grotendeels terug op Marx. Voor Marx is ideologie een  
 vorm van bewustzijn die vervreemd is ten opzichte van  
 dat wat Hussert de werkelijke leefwereld van de mensen  
 zou noemen. Gewoonlijk haalt men de definitie van de  
 ideologie bij Marx uit het "Voorwoord tot de kritiek  
 van de politieke economie". Men kijkt echter te weinig  
 naar "De Duitse Ideologie". Het thema is hier toch  
 juist aan te tonen wat ideologisch denken is: "Deze  
 theorie van de ware eigendom vat de tot nog toe *wer-  
 kelijke* privé-eigendom op als schijn, de uit deze wer-  
 kelijke eigendom geabstraheerde voorstelling daarente-  
 gen als de *waarheid* en *werkelijkheid* van deze schijn,  
 /deze theorie/ is dus door en door ideologisch." (15)  
 Het eigenlijk ideologische is dus: niet het feitelijke  
 zien maar hetgeen erachter zit. Dit brengt ons dicht  
 bij het voorgaande. Lezen we verder: "Fransen en Russen  
 behoort het land, / De zee behoort de Britten, / Wij ech-  
 ter bezitten in het hemelrijk van dromen / De heerschap-  
 ter bezitten in het hemelrijk van dromen / De heerschap-  
 bij onbestreden / Hier oefenen wij de hegemonie, / Hier  
 zijn wij onverdeeld; / De andere volkeren hebben zich  
 op de platte aardbodem ontwikkeld. (Uit H. Heine's  
 'Duitsland, een wintersprookje', VII). Dit hemelrijk  
 van dromen, het rijk van het 'wezen van de mens', hou-  
 den de Duitsers, met een geweldig gevoel van eigenwaarde,  
 de andere volkeren voor als de voltooiing en het doel  
 van de gehele wereldgeschiedenis; op alle terreinen be-  
 schouwen zij hun dromerijen als het laatste oordeel over  
 de daden van de naties, en vermits zij overal slechts  
 kunnen toezien, denken ze geroepen te zijn over heel  
 de wereld recht te spreken en heel de geschiedenis  
 in Duitsland haar laatste doel te moeten bereiken.  
 Dat deze opgeblazen en overdreven nationale hoogmoed  
 met een heel bekrompen, kruideniersachtige, ambachte-  
 lijke praxis overeenkomt, hebben we reeds meerdere  
 malen gezien." (16) Het ideologische bewustzijn is  
 dus een bewustzijn dat enkel nog ideeën tot object  
 heeft, en dit op basis van het feit dat men in de  
 wereld op sociaal, politiek en economisch vlak ver-  
 drongen is. We kunnen dit aanvullen met een citaat  
 van Nietzsche uit "De Antichrist": "De Joden zijn

het merkwaardigste volk van de wereldgeschiedenis, omdat ze, voor de vraag gepiaatst van zijn of niet zijn, met een volkomen akeilige bewustheid het zijn *tegen elke prijs* voorgetrokken hebben: deze prijs was de radicale *vervalsing* van alle natuur, alle natuurlijkheid, alle realiteit, even goed van de innerlijke als van de uiterlijke. (...) Psychologisch nagerkend, is het joodse volk van de taatste levenskracht, dat, onder onmogelijke voorwaarden gepiaatst, vrijwillig, uit diepste schranderdheid van zelfbehoud partij kiest voor alle *décadence*-instinkten - *niet* omdat het erdoor beheerst wordt, maar omdat het er machten in raadt, waarmee men zich tegen 'de wereld' in kan doordrukken." (17)

Dit is eveneens toepasbaar op de bloeiperiode van de Griekse filosofie. Immers, in deze periode zijn de Grieken ook onderdrukt. De sociaal-economisch-politieke macht van de Griekse stadstaten was gebroken door de militaire dictatuur van Macedonië (Philippos II en Alexander de Grote).

### *C. Een situering van de Griekse filosofie in de mensheidsgeschiedenis.*

#### a. Chronologisch

Wanneer men vandaag Plato of Aristoteles leest dan is het zo dat we hen op een bepaalde manier 'omiddellijk' begrijpen. De teksten zijn te begrijpen op een omiddellijk menselijk vlak. We moeten ons niet speciaal in een historisch kader indenken. Ten opzichte van deze teksten staan we bijna in een relatie van gelijkwaardigheid. Het is zelfs enigszins moeilijk je nog de verschillen in te denken (en in wezen was het ook niet zo verschillend, cfr. Pompei komt als een 'moderne' stad over).

Dit is 2500 jaar geleden - dit is niet zo lang geleden. Wanneer we nu nog een 2500 jaren teruggaan, dan bevinden we ons ongeveer 3000 jaar voor Christus. Het is omstreeks die tijd dat het eerste schrift



te situeren is (meer bepaald in Egypte). Het Griekse schrift staat pas omstreeks 800 voor Christus op punt. Dus nauwelijks 400 jaren voor Plato's Phaedo - de tekst die we hier bestuderen. Dit betekent tevens dat schrijven voor Homeros en Hesiodos nog maar juist mogelijk was. - 3000 jaar voor Christus is het ontstaan van de eerste Egyptische dynastie. De oudste pyramides dateren van 2800 voor Christus. De eerste tempels in Europa werden omstreeks 2000 voor Christus gebouwd (op Malta). En tussen 1500 en 1000 voor Christus werden voor het eerst graf en graftempel gescheiden, dit wil zeggen ontstaat voor het eerst de specifieke godsdienstige cultus. Het oudst literaire document tenslotte, het Gilgamesh-epos uit Babylonie, dateert van 2000 voor Christus, kort na de zondvloed. - Dit wil dus zeggen dat al deze tijdperken eigenlijk heel dicht bij elkaar liggen.

Wanneer we nu nog 5000 jaren teruggaan, dan zijn we aan het begin van het neolithicum (het nieuwe steentijdperk). Dit is gekenmerkt door het begin van landbouw en veeteelt. In het mesolithicum - 10000 voor Christus - ontstaan de eerste huizen. Daarvoor woonde men in grotten of iets dergelijks. Nog eens 20.000 jaren terug, omstreeks 30.000 voor Christus hebben we de opkomst van de homo sapiens (het nieuwe paleolithicum). Dit tijdperk is gekenmerkt door het maken van vuur, de mens begint zich te vestigen, begint zijn doden te begraven (om andere redenen dan om redenen van hygiëne), en begint kunstwerken te maken (dus lang voor godsdiensten optreden en ook veel vroeger dan het schrift). Verder is het zo dat ongeveer vanaf 600.000 voor Christus de mensen werktuigen beginnen te maken. En tenslotte is het ongeveer 1.000.000 jaar geleden dat de antropos als soort ontstond.

Afzien van dit duizelingwekkende cijfer is dat wat hier toch opvalt het feit dat de mensheidsgeschiedenis tot hier toe eigenlijk slechts een zeer kort tijdperk, een zeer kort avontuur is.

kennelijk kan men zeggen dat één van de oudste er-  
varingen van de mens deze is dat hij werktuigen  
moet gebruiken en dat hij deze ook moet maken. Een  
van de oudste ervaringen van de mensheid is dus de-  
ze waar Marx het over heeft als hij zegt "geen con-  
sumptie zonder productie".

De mens moet werktuigen produceren omdat hij niet  
zonder kan. Hij is op het produceren aangewezen om-  
dat hij in zekere zin gebrekkig is: hij is niet goed  
beschermd (naakt), eigenlijk niet van nature gewapend,  
hij is voortijdig geboren, ... - De mensen moeten  
produceren maar kunnen dat anderszids dlijkbaar ook  
goed. Of het door de noodsituatie is dat de mens  
dit talent heeft gekregen of omgekeerd, laten we  
in het midden. - Dit produceren krijgt vroegtijdig  
een dubbele vorm. Immers, om te produceren zijn  
werktuigen nodig die ook moeten geproduceerd wor-  
den.

Producteren is iets maken wat nog niet bestaat, of  
toch in elk geval nog niet in de aanschouwing be-  
staat. Producteren veronderstelt een voorstelling.  
De arbeid als menselijke activiteit onderscheidt  
zich van de animale activiteit door de voorstelling.  
"Een spin verricht werkzaamheden die lijken op die  
van een wever; een bij doet door het bouwen van  
zijn honingraat menig menselijk architect beschaamd  
staan. De slechts architect onderscheidt zich echter  
al direct van de beste bij doordat hij de cellen in  
zijn gedachten heeft gebouwd voordat hij ze in wer-  
kelijkheid vormde." (18) Deze voorafgaandelijke  
voorstelling van wat je wilt produceren moet uiter-  
aard *algemeen* zijn. Ze kan maar de kwaliteiten  
van de gedachte hebben indien ze gekenmerkt is door  
de algemeenheid en een precisie die de gedachte  
eigen zijn. Dit is nu nog steeds zo. Je vertrekt  
van een idee, iets dat je op voorhand 'ziet' (doch  
enkel in gedachten) en dat algemeen is.

Verder vertrekt men van deze algemene idee met de bedoeling ze te concretiseren. Dit gebeurt enkel in het maken zelf. Deze concretisatie is het grote verschil tussen de logos (de voorstelling, het woord) en het zintuiglijk werkelijke (dat stuk kan gaan, dat kwetsbaar is). Immers, de mens kan toch enkel produceren, hij kan niet creëren. Dat is enkel mogelijk voor schepende goden in de mythologie. De mens kan slechts 'iets van iets maken'. En omdat dit zo is moet de voorstelling ook nog betrokken zijn op datgene wat men daarvoor kan gebruiken, de materialen, datgene wat men kan nemen, opzoeken, ... met andere woorden datgene wat onafhankelijk van jezelf reeds aanwezig is - de natuur (= het gegroeide, de physis). De idee moet in een zekere zin eerst betrokken zijn op deze natuur, waarbij men slechts kan aansluiten. De natuur die mogelijk maakt, maar natuurlijk ook beperkt.

Samengevat kunnen we zeggen dat de mens een wezen is dat moet produceren omdat het biologisch gebrekkelig is. De mens is een *omgewezen*, om te overleven moet hij een beroep doen op de omweg van de productie. - De omweg is hier drievoudig: een materiële omweg - produceren - een ideale omweg - de omweg langs het denken - en de omweg langs dat wat onafhankelijk van ons bestaat - de materialen.

Hier zijn er nu twee vaststellingen te maken met betrekking tot het vorige. Enerzijds is het feit dat de mens zo'n omgewezen is een voordelige situatie. Immers, hierdoor is hij niet zo gebonden aan de situatie waarin hij zich bevindt - hij kan een omweg maken. Hij kan zich bijvoorbeeld beschermen tegen een onherbergzaam klimaat door middel van een huis, een vuur, ... Dit verruimt de mogelijkheden tot overleven. Maar, anderzijds moeten we met kant zeggen: "het denken wijst steeds op beperkingen". Het blijft een omweg, een kracht- en tijdverlies. Het blijft gemakkelijker wanneer men geen omweg moet gebruiken. Dit geldt ook voor de rol van het denken en de logos in het algemeen. De omweg van het denken heeft

geen zin als die omweg niet tot het doel leidt in een menselijke verhouding van inspanning tot resultaat.

Het begrip van deze omweg(en) is dat wat in de Griekse filosofie voor het eerst duidelijk is geworden, meer bepaald bij Plato. Hiervoor heeft ze nog een verdergaande omweg gemaakt, namelijk in de reflectie. De rol van de algemene voorstellingen werd zelf ook als idee opgevat (de logica). Dit is de fundamentele betekenis van Plato's ideeënleer. De Griekse filosofie heeft deze begrippen idea, techné, eidós, hylé, ... voor het eerst opgedaan.

Het voorgaande relateert enigszins mijn kritiek op Plato en Aristoteles in die zin dat het een basisseigenschap van de mens aanduidt. Maar, er is in de Griekse filosofie tenzelfder tijd nog iets anders gebeurd. Er deed zich een humanistisch narcisme gelden. Eigenlijk wordt de omweg bij Plato en Aristoteles niet zozeer als beperking begrepen. Het denken wordt bijna uitsluitend voorgesteld als *de* grote kans en *het* groot vermogen. De weg van het denken en de ideeën wordt voorgesteld als de koninklijke weg zonder er nog aan te denken dat het een omweg is. (19) Het denken wordt een doel op zich. De zoektocht naar de dialectische verbanden wordt het belangrijkste. - Meteen verschijnt de dodenwereld als het Rijk van de geest - immers, de zinnen verhinderen het zuivere begrip - de zintuiglijke nood wordt als overbodig en onwezenlijk aangezien.

In het opschrijven van kennis naar de hoogst mogelijke algemeenheid, in het omwegen nemen zonder doel, in het produceren om te produceren, daarin zitten we vast. In hoeverre is dit redelijk, en in hoeverre is er een alternatief mogelijk? - In de Griekse filosofie is de weg van het denken, 'de weg op zich' naar de waarheid. Een extreem voorbeeld hiervan is de affirmatie in de Sophistes dat je niets kan zeg-

gen als je niet weet wat *zijn* heet. Maar wat hier  
eigenlijk gebeurt, is de inzet van het humanistische  
narcisme. Men heeft uit dit vermogen een ijdelheid  
gemaakt. Men staart zich blind op de specifieke  
differentie die de mens heeft ten opzichte van de  
dieren. (20) - Het is waar dat het denken misschien  
wel dat is wat we het beste kunnen. Dit is echter  
nog geen reden om het als een doel op zich te gaan  
beschouwen. - Is het overigens niet nodig zich af  
te vragen wat we het slechts kunnen? En is het niet  
eerder nodig dit te ontwikkelen? (21)

Waarom zet hier nu een humanistisch narcisme in?  
Twee vermoedens.

Een eerste verklaring: het zou kunnen dat de leden  
van een gemeenschap in een uitzonderlijke noodtoe-  
stand - waar verwezenlijkingen die met grote inspan-  
ningen verworven waren, teloorgaan - teruggeworpen  
worden op hun wezen (op zichzelf, op hun inzicht in  
de bestaansvoorwaarden van de mens).

Een tweede verklaring: de verleiding tot trots als  
reactie, als essentieel, in geval van een natuur-  
lijke noodtoestand.

Maar verder - in welke zin is zo'n verheldering van de  
mensengeschiedenis nodig? Is het nog wel nodig de  
oorsprong en de werking van dit narcisme op te helde-  
ren? (22) En, in welke mate is dit nodig? Immers, het  
is aanwijsbaar. En, als je anderszits stelt dat het  
verwerpelijk is - zou het voorgaande dan niet vol-  
staan? (23)

## TEKSTANALYSE

Vele fantasmata, topoi, paradigma's van het Westerse  
denken zijn reeds bij Plato te vinden, en vooral in  
de Phaedo - vermoedelijk het filosofische geschrift  
met het grootste aantal lezers.

*A. Eerste topos: de dood als leven.*

We zullen beginnen bij de hoofdstukken 9 tot 13. Dit is de tekst die betoogt dat filosoferen hetzelfde is als de dood zoeken. Dit is eigenlijk ongelofelijk. Ten eerste op zich; ten tweede gezien de belangrijkheid van de tekst; en ten derde, gezien de situatie waarin Socrates daar zit, namelijk wachtend op zijn executie.

a. Leven en lichaam (hoofdstuk 9)

Het kernstuk met betrekking tot de doodspractiematiek wordt ingeleid met de volgende zin: "Het enige waar-mee zij die zich op de juiste wijze toelaggen op de wijsdegeerte, persoonlijk begaan zijn, is: sterven en dood zijn." (24)

Wat in het Westen filosofie genoemd wordt begint hier te ontstaan. Ook het woord filosofen wordt voor het eerst bij Plato gebruikt. De filosofie kent hier haar ontstaan. Het is geen keuze binnen de filosofie, het is de keuze zelf van de filosofie. We kunnen dan ook de vraag stellen: wie zijn dat 'de filosofen'? Is dit een eigenaardige soort mensen - meer bepaald deze die enkel willen sterven en dood zijn? En is 'philosophos' niets anders dan hun naam? Sommige beweringen in het 9e hoofdstuk lijken daarvoor te spreken. Ofwel is het omgekeerd, en is deze uitspraak van meet af aan normaal. Is de dood het streefdoel van iemand die wijs wil worden? Ook daarvoor spreekt zeer veel. Want er wordt voornamelijk geargumenteed in het voordeel van deze filosofen, en minder gewoon beschreven wat deze rare kwasten doen.

Maar wat betekent hier dan deze brutale stelling: "Zich op niets (zo staat het er letterlijk in het Grieks) anders toelaggen dan op dood zijn"? Dit wil zeggen dat al de rest bijkomstig is... Het is toch eigenaardig dat zo'n brutale uitspraak niet choqueert. Dit kan toch moeilijk iets anders betekenen dan dat dit een zeer diepe overtuiging vertolkt (immers, er wordt niets tegen opgeworpen). (25) Choquerend is

De gedachtenengang (64a-c) waarmee we begonnen, eindigt in de vraag: "Geloven we dat de dood iets is?" (26) De- ze formulering is typisch platonisch. Ze is behept met een dubbelzinnigheid. Wat iets is, en dat iets is, worden hier met elkaar verbonden in een vraag. Op die manier verstrengelt zich in het platonisch-socra- tische denken de betekenis van 'iets zijn' (bestaande zijn) en de betekenis van een wezen hebben (een 'wat zijn'). Ook Aristoteles komt daar niet uit. Hij heeft een poging ondernomen beide betekenissen uit elkaar te houden in zijn categoriëenleer. Daar onderscheidt

het blijktbaar toch enigszins zoals blijkt uit de re- actie van Simmas. - Dit lijkt de uitdrukking te zijn van een doodsdrijf, en dus radicaal in tegen- stelling te staan tot mijn stelling over de relatie tussen de doodsvlucht en de Griekse filosofie. Toch is dit een centraal document voor het verdedigen van mijn stelling. Immers, er is maar één weg om aan de dood te ontsnappen, namelijk door er een ontzinne- lijke bestaanswijze op na te houden. Door de dood reeds te anticiperen tijdens het leven. De dood is dan niets meer, immers, je hebt hem dan allang achter- de rug. Deze mogelijkheid wordt zowel door de Wester- se als door de Oosterse wijsbegeerte beklemtoond. - Het is hier echter wel van belang voor ogen te houden, dat het voor Socrates eigenlijk gaat om het voltrekken van de dood *vrijdend* het leven. Spijts de onsterfelijkhheidsbewijzen die hierna geleverd worden, lijkt Socrates het hier mijns inziens geenszins te hebben over het voortbestaan van de ziel na de (klinische) dood. Het is veel eer zo dat deze onster- felijkhheidsbewijzen steeds de gelegenheid vormen om een filosofisch probleem aan de orde te stellen. Zo bijvoorbeeld in het eerste bewijs: de stelling dat het tegenovergestelde uit het tegenovergestelde voortkomt. Het gaat Socrates niet om het leven na de dood, deze stelling interesseert hem enkel in de mate dat ze re- levant kan zijn voor een ontzinnelijke, een 'dode' levenswijze. Maar, deze afkeer van het sterfelijke bestaan, deze gezochte distantiering van het mense- lijke bestaan is eigenlijk toch een doodsvlucht.

hij voor het wezen twee soorten betekenis: de prote-  
 ousia, dit is het wezen in de betekenis van iets dat  
 een wezen heeft, en de deutera ousia, dit is het we-  
 zen in de betekenis van wat dit wezen is. Deze onder-  
 scheidng heeft Plato waarschiijnlijk uit slimme han-  
 digheid steeds achterwege gelaten. Door deze dubbel-  
 zinnigheid kon hij dan inderdaad de indruk wekken dat  
 zoiets als rechtvaardigheid ook werkelijk een bestaan  
 heeft, wat dan aanleiding heeft gegeven tot de concep-  
 tie van de bekende ideeënleer. Alleen is het enigszins  
 bevreemdend dat Plato dit hier bij de dood invoert, en  
 niet met betrekking tot de algemene idee. - Gaan we  
 verder met de tekst: "Geloven we dat de dood iets is?/  
 'Zeer zeker', gaf Simmias ten antwoord. / 'En dat hij  
 niets anders is dan de scheiding van de ziel uit het  
 lichaam? En dat dood-zijn hierin bestaat: dat enerzijds  
 het lichaam, gescheiden van de ziel, apart op zichzelf  
 alleen bestaat, terwijl anderzijds de ziel, gescheiden  
 van het lichaam, apart op zichzelf alleen bestaat? Kan  
 de dood iets anders zijn dan dit?'" (27) Socrates licht  
 dit toe door te zeggen dat dit een toestand is die men  
 reeds tijdens het leven enigermate kan bereiken. "Neen,  
 alleen dit", gaf hij toe. / 'Wel, mijn beste, onderzoek  
 dit eens: wie weet of ook gij het daarover niet met  
 mij eens zijt: ik meen immers dat we verder zullen staan  
 met onze kennis van het voorwerp van ons onderzoek, als  
 we hiervan uitgaan. Gelooft gij dat het een wijsgeer  
 past zich ernstig in te spannen voor zulke zogenaamde  
 genietingen als eten en drinken? / 'Allerminst, Socra-  
 tes', sprak Simmias. / 'En voor die van de liefde? /  
 'Helemaal niet'. / 'En wat de andere zorgen betreft die  
 aan het lichaam worden besteed? Gelooft gij dat zo'n  
 man daar hoge waarde aan hecht? Ik noem bijvoorbeeld  
 het bezit van uitzonderlijke kleren of schoeisel, ook  
 de verdere opsmuk van het lichaam. Gelooft ge dat hij  
 daar waarde aan hecht of ze waardeloos acht voor zover  
 het niet absoluut noodzakelijk is er deel aan te hebben? /  
 'Ik denk dat hij ze waardeloos acht', zei hij, 'als hij  
 tenminste een echt wijsgeer is'. / 'En, in het algemeen,  
 denkt gij niet dat zo'n man zich bekommert om zijn li-  
 chaam, maar veeleer om van het lichaam los te komen,  
 voor zover dit hem mogelijk is, en dat heel zijn zorg



op de ziel is gericht? / 'Dat is mijn mening' / 'En is het dan niet vooreerst in dergelijke aanlegenheden dat de wijsgeer zich openbaart als de man die, méér dan de anderen, bij uitstek de ziel losmaakt van de gemeenschap met het lichaam? / 'Blijikbaar wel' / 'Ja, Simmias. En daarbij geloof ik ook dat de grote hoop der mensen

de indruk heeft, dat voor hem die geen enkele van die genoegens smaakt en er geen deel aan heeft, het leven niet verdient geleefd te worden. Wie niets geeft om de genoegens die door middel van het lichaam komen, staat in hun ogen al met één voet in het graf' / 'Daarin hebt ge beslist gelijk' / " (28)

Concreet zegt Socrates hier dus dat de filosofie is gekenmerkt door een distantieering van het zinnig-tuiglijke. De vraag die Socrates zich stelt is precies of we hier nog niet met de dood geconfronteerd zijn. - Wat distantieert zich hier eigenlijk? De ziel? Hoe moet je het anders noemen...? De schelding van ziel en lichaam is helemaal niet zo speculatief, we kennen dit allemaal. Het is een zekere distantieering van de onmiddellijkheid, een epoché. Deze distantieering is trouwens een talent van de mens, dat meteen aan de basis ligt van wat sinds de Grieken verstand (en verstandig zijn) genoemd

wordt.

#### D. Inzicht en lichaam (hoofdstuk 10)

Het begin van hoofdstuk 10 (65a-d) is de bevestiging van mijn interpretatie. Meteen maakt Plato hier een deductie met betrekking tot de aard van het 'inzicht'; doordat dit betrekken wordt op de distantieering, verschijnt dit als denken. Daarna komt een *spnong*: "En nu de volgende vraag, Simmias. Beweren wij dat iets alleen rechtvaardig is of niet?" (29) Dit is het punt waar de ideeënleer optreedt. Alhoewel hij hier nooit de termen idee, begrip, ... gebruikt.

Er wordt gewezen op allerlei dingen die je niet met de zintuigen kan waarnemen. Wat deze dingen zijn kan niet met de zintuigen waargenomen worden. Dan moeten deze dingen van elders komen. Van waar? Plato geeft

twee antwoorden: een mythisch antwoord: eigenlijk moeten we het altijd al geweten hebben; en een dialectisch antwoord: door het denken. Maar, eigenlijk zijn hier *twee* thema's aan de orde: de epochè (onthouding van zintuiglijke betrokkenheid als ascetische levenswijze en als vereiste om kennis op te doen) en de ideeënleer. (30) Deze twee treden hier met elkaar in verband. De epochè heeft meer betrekking op een terugtrekking uit het zintuiglijk waarneembare bestaan ten voordele van de inzichtsvormogen. De ideeënleer heeft meer betrekking op het afstand doen van het menigvuldige ten voordele van het algemene. Ze zijn met elkaar verstrengeld. Hoe staan beide tegenover elkaar? Er zijn twee mogelijkheden. Ofwel wordt de epochè voltrokken om zodoende waar inzicht te krijgen in de ideeën. Dan is het in functie van dit kennisdoel dat een epochè vereist is, en dan zijn de ascese, de scheiding van ziel en lichaam (de dood) enkel het gevolg van deze doelstelling. (Dit is dogmatisch.) Ofwel zijn filosofen mensen die ernaar streven te sterven en dood te zijn (epochè, ascese, ontzinnelijke levenswijze, ...) en is het hierdoor dat de kennis van de filosoof zich beperkt tot de kennis van de ideeën. Hier is het doel reeds te sterven tijdens het leven (maar als vlucht voor de dood). Het objectieve, de natuurwetten, ... is hier het enige wat nog als realiteit overblijft (en dan nog enkel als ideale realiteit). De tweede mogelijkheid is mijn inziens het geval.

We kunnen deze vraag naar de verhouding tussen de epochè en de ideeënleer ook nog op een andere manier stellen, namelijk door de volgende vraag te stellen: willen de filosofen sterven om kennis te verkrijgen (de waarheid te bereiken), of willen ze kennis opdoen om zich op die manier los te maken van het zintuiglijke. Wanneer we de vraag zo stellen, dan is er geen twijfel mogelijk; dan is het antwoord dat het tweede het geval is en niet het eerste (cfr. 66b, 66e, 67b).

c. Leven en inzicht (hoofdstukken 11 en 12)

In deze hoofdstukken wordt de overbekende tegenstelling geconstrueerd tussen het leven en de kennis. Het aardse wordt uitsluitend negatief beschreven. De zinnelijkheid of de lichamelijke is verantwoordelijk voor ongeveer alles wat verwerpelijk is: dit gaat van de dwaling naar het kapitalisme, tot en met de oorlog. Het minste dat men hierbij moet opmerken is dat hier toch niet zo direct en niet zo noodzakelijk een verband bestaat.

In hoofdstuk 12 vindt deze tegenstelling dan haar sterkste uitdrukking. "Bestaat de loutering tenslotte niet hierin (...): de ziel zoveel mogelijk van het lichaam af te zonderen, haar eraan te gewennen zichzelf uit alle hoeken van het lichaam op zichzelf te concentreren en samen te stellen, en, in de mate van het mogelijk, zowel in het huidige als in het latere leven, alleen op zichzelf te wonen, *zich van het lichaam bevrijdend als van boeien?*" (31)

d. Parenthesiss

In de hoofdstukken die we tot nu toe hebben besproken, wordt het theoretisch ideaal zonder motivatie naar voren gebracht. Het is voorlopig enkel maar voorgesteld als doel, namelijk als inzicht. Deze vereenvoudigde voorstelling van de zaken is mogelijk gemaakt door de passage in hoofdstuk 10 die een sprong vormt in het betoog. Terwijl Socrates om de moeilijkheden van het inzicht te begrijpen eerst argumenteert aan de hand van de onduidelijkheid van de zintuigen, gaat hij plots (65d) over op de vraag (32) naar een zeer specifieke abstract kennisobject (dat meteen ook geponeerd wordt) en waarvan men zich moet afvragen waar het vandaan komt en waarom het in deze discussie wordt bijgetrokken.

Om in te zien welke de eigenlijke motivatie zou kunnen zijn die achter deze doelstelling steekt, zullen we betrekking nemen op de reeds besproken citaten van Marx en Nietzsche. Het argument bestaat erin te stel-

len dat - in analogie met de beschouwingen van Marx over de Duitsers (en de analogie in het algemeen), en deze van Nietzsche over de Joden - de situatie waarin de filosofie in Griekenland ontstaat een opgedrongen epoché is.

Wat is de politiek-sociale toestand in Athene rond die tijd? Het is het einde van het koloniale rijk van Athene in Klein-Azië (dat in handen komt van de Perzen), de overheersing van Sparta en Thebe, en de groei van het Macedonische gevaar. - Deze situatie is een opgedrongen epoché, een opgedrongen onthouding. - Het gevolg hier-van is dat er zich enkel algemene ideeën, gereduceerde voorstellingen aanbieden, waarop men terugvalt wanneer men in een totaal vreemde situatie zit. Deze ideeën verschijnen als troost.

Kan men zich nu niet inbeelden dat iemand uit deze lastige situatie probeert te komen door van deze nood een deugd te maken? Hij draait de situatie om, hij gaat zijn opgedrongen situatie anders bekijken, het slechtste wordt het beste, ... (33) Men ziet er zelfs een nieuwe bevrijding in: de bevrijding van de 'slavernij' van de zinnen, om vrij te worden voor het aanschouwen van de algemene ideeën. Het is de gelukkzaligheid van de sobering (cfr. de crisis in de wereld vandaag - en de versobering die alom gepredikt wordt). Met Parkinsson zouden we hierover kunnen zeggen: "De mens die de kans ontomen wordt belangrijke beslissingen te nemen begint de beslissingen die hij mag nemen als belang-rijk te beschouwen."

Nietzsches formule brengt met betrekking tot deze opgedrongen epoché nog iets anders aan: "Mijn bewering is, dat alle waarden waarin de mensheid tegenwoordig haar opperste wensen samengevat ziet, *decadence-waarden* zijn." (35) Nochtans stelt hij ook dat Joden (die deze decadence-waarden hebben ontworpen) eigenlijk niet decadent zijn (36) (en dit geldt waarschijnlijk ook voor Socrates en de filosofie die met hem begint). Dit is geen contradictie want in de ogen van Nietzsche is enkel diegene decadent die spontaan slechte waarden

verkiest. Dit is echter niet het geval voor de Joden die steeds onderdrukt zijn geweest. Met andere woorden, de situatie van de Joden is voor Nietzsche een *opge-drongen decadence*. Deze opgedrongen decadentie bestaat erin dat men in een noodsituatie van de *nood een deugd* maken een tegenmatuurlijke cultuur opbouwt die neen zegt tegen het leven. Maar - en dit is een tweede punt dat Nietzsche hieraan toevoegt - zij doen dit *terwille van de macht*. Wanneer de Joden aan de spits gaan staan van alle decadente bewegingen, dan is dit niet omdat ze zelf decadent zijn, maar *terwille van de macht die hen dit geeft - een macht die "sterker is dan elke ja-zeggende partij van het leven"*. (37) Ze wijzen het leven af om zich zodoende beter te kunnen aanpassen aan de omstandigheden en macht te hebben in deze geperverteerde positie. Ze maken deze opgedrongen ontoudding (epoche) tot het summum bonum, maar niet *terwille van de waarde van deze ontoudding*, maar *terwille van de macht die ze verleent*. (38) - Nu is het historisch bezien dat deze renaissance van de Joden een machtig Grieken zich inderdaad heeft doorgezet als een machtig middel. Dit stelt ons dan voor de raadselachtige vraag hoe het mogelijk is dat waarden die oegenschijnlijk tegen het machtsstreven ingaan, juist de machtigste middelen geworden zijn? We kunnen deze vraag trachten te beantwoorden met het volgende: deze levenswijandige waarden richten ons op het objectieve, namelijk de natuur(wetten), en de natuur is wel enerzijds een decadence-waarde voor ons mensen (omdat ze helemaal geen rekening houdt met ons), maar anderzijds is ze natuurlijk ook het machtigste dat er bestaat.

### e. Kennisbelang en levensbelang (hoofdstuk 13)

In dit hoofdstuk blijkt Socrates toch ook een bevestiging te geven van het nut van deze theoretische 'levenshouding voor het aardse leven. Socrates heeft het hier eigenlijk over de vraag: hoe kan men zich het best handhaven in het leven? Volgens hem zijn de filosofen hier toe het best in staat. Waarom? Omdat enkel zij de ware deugdelijkheid kunnen verwerven. Socrates stelt dat enkel de filosofen in staat zijn de deugden (39) (dapperheid,

ingetogenheid, rechtvaardigheid) op de juiste wijze te beoefenen, en dus waarlijk deugdelijk te zijn, omdat zij de deugden beoefenen uit inzicht in de ware stand van de zaken, en niet uit vrees voor erger, zoals diegenen die op een niet filosofische wijze dapper zijn, of zoals de fatsoenlijken die bezonnen zijn omdat ze de slaaf zijn van één of andere onbeheersdheid (genoegen) die hen deze bezonnenheid oplegt.

De eigenlijke pointe van Socrates' redenering is, dat de levensontzegging ten voordele van de theoria het beste middel is om het leven te beheersen. Iemand die zich opstelt op een manier waardoor hij door de dood niet meer geraakt wordt, kan zich het best op aarde handhaven. Het is voor de mens nuttiger niet toe te geven aan de onmiddellijkheid, maar een omweg te maken. De onmiddellijkheid is geen bestaanswijze die voor de mens is weggelegd; de mens moet van zijn bestaan iets maken, hij moet produceren. Het argument is in feite dat het lichamenlijk bestaan naar veel grotere euvels leidt dan het filosofisch bestaan. Is echter de vlucht uit het aardse bestaan ook geen lafheid?

*B. Tweede topos: logica als dialectica. Het eerste onsterfelijkheidsbewijs.*

De onsterfelijkheidsbewijzen zijn voor ons eigenlijk enkel van filosofisch belang (dit was waarschijnlijk ook het geval voor Plato en Socrates).

Het bewijs is eigenlijk vrij eenvoudig, zodat men direct geneigd is te zeggen 'dat dit wel niet juist zal zijn'. Het sofisme is echter moeilijk te achterhalen. Men moet tot en met de logica in twijfel trekken om niet impliciet of onbewust een onsterfelijkheid te veronderstellen of de mogelijkheid ervan aan te nemen. Het bewijs wordt gefundeed op een algemene ontologische stelling: alle ontstaan is ontstaan van het tegenovergestelde uit het tegenovergestelde. Het bewijs verloopt als volgt. Aangezien het leven als tegenovergestelde de dood heeft, volgt hieruit, uitgaande

van de bovengenoemde stelling dat zoals de dood uit  
 het leven ontstaat, het leven ook uit de dood moet ont-  
 staan. Als men bijgevolg deze dialectische stelling  
 aanhoudt kan men moeilijk uit de greep van dit bewijs  
 geraken. We gaan bijgevolg niet eerst de hele argumen-  
 tatie systematisch volgen, maar eerst een stelling over  
 dit bewijs uiteenzetten en deze dan meteen toetsen.

De stelling is gebaseerd op opmerkingen van Aristote-  
 les en Feuerbach. Zij zijn volgens mij de enigsten in  
 de geschiedenis van de filosofie die begrepen hebben  
 waar het hier fout gaat. - We zullen beginnen met een  
 standaardvoorbeeld uit de logica: 'de hemel is grijs'  
 - aan een subject wordt een predicat toegeschreven.  
 'De hemel is grijs' maar hij kan ook blauw zijn: 'de  
 hemel is blauw'. Dit standaardvoorbeeld uit de logica  
 veronderstelt (of maakt gebruik van) een oordeling of  
 een oerdeling - zoals Hegel etymologiseert - tussen  
 een hypokeimenon (subject) en een kategoroumenon (pre-  
 dicat). (40) Wanneer we nu zeggen dat 'het blauw wordt  
 uit het grijs' en omgekeerd, dan moet er een zelfde zijn  
 dat hieraan ten grondslag ligt, namelijk (een subject)  
 hier de hemel, zoals bij Socrates de ziel. (41) - 'De  
 hemel is grijs en daarna blauw' - maar waar blijft de  
 hemel? Waar is dit subject? Het subject is iets dat hier  
 ten grondslag ligt, iets waaraan de predicaten toege-  
 schreven worden. Het mag bijgevolg niet door de eigen-  
 schappen beschreven of gedefinieerd worden die deze  
 predicaten aanduiden (immers, dit zou een cirkel zijn).  
 Het is iets dat niet onder de categorie van de differen-  
 tie van deze predicaten valt. Met betrekking tot deze  
 categorie is dit subject niets (onzijnde, onbestaande).  
 Met betrekking tot een andere eigenschap zou je het nog  
 zichtbaar of voorstelbaar kunnen proberen te maken.  
 Maar als men het logisch consequent wil doorvoeren  
 krijgt men hetzelfde probleem. Uiteindelijk komt men  
 er niet uit zonder het subject te beschouwen als iets  
 dat op geen enkele manier te bepalen is en dat enkel  
 maar in je hoofd bestaat. - Dit wordt dan ten grond-  
 slag gelegd aan alle bepalingen.

Ook voor Socrates' redering over de ziel geldt het

bovenstaande. Nochtans zegt Socrates over de zielen dat ze nog "onvermijdelijk ergens moeten bestaan" (77a) - dit is een bepaling van het subject buiten de bepaling door middel van de predicaten. Het is de uitdrukking van de nood aan een andere bepaling dan deze die de predicaten geven om het subject nog zichtbaar of voorstelbaar te maken. Maar hier kan men terug logische consequentie eisen - en wat dan?

Uitgaande van deze logische onderscheidingen moet men uiteindelijk komen tot enerzijds een niet-zijnde en anderzijds de predicaten. Immers, wanneer het subject op geen enkele manier mag bepaald zijn, dan betekent dit meteen dat het onder geen enkele van alle opzichten een zijnde is, met andere woorden dat het een niet-zijnde is. Maar - deze predicaten hebben dit subject, dat een niet-zijnde is, nodig. Met het gevolg dat we moeten besluiten dat voor de logica alles eigenlijk onbestaande is.

Naar aanleiding van het bovenstaande kunnen we Nietzsches uitspraak "we geraken God niet kwijt zolang we de grammatica niet kwijtgeraken", begrijpen en zelfs variëren door te zeggen: "we geraken de onsterfelijke heid niet kwijt zolang we de logica niet kwijtgeraken". Nochtans blijft er natuurlijk het feit dat men door deze logische verbanden (subject-predicaat-verbanden) aan een zakelijk probleem, namelijk dat van de genesis, een oplossing heeft trachten te geven. - Aristoteles zegt in verband hiermee in het 17e hoofdstuk van het zevende boek van zijn metafysica dat de miserie komt van het feit dat men steeds 'iets over iets' zegt, terwijl het eigenlijk bestaande niet van dien aard kan zijn. Anderzijds heeft hij ook een alternatief begrip proberen te formuleren dat aan dit probleem zou tegemoet komen - het komt echter moeilijk van de grond, het is het 'zijn wat het was' of nog letterlijker verstaald 'het wat was zijn'. (42) In dit verband moeten we ook wijzen op de structuur van de alledaagse taal. In de alledaagse taal spreken we niet zo predicatief. We trekken subject en predicaat samen en stellen het tegenover andere gehele ('blauwe hemel' tegenover



'grijze hemel'. Maar in dit geval komen we voor een  
moeilijkheid te staan voor het begrijpen van de gene-  
sis (ontstaan, wording). We zeggen steeds 'iets over-  
iets' omdat het natuurlijke wisselvallig is. Hoe kun-  
nen deze samengetrokken gehelelen in mekaar overgaan?  
Een hemel kan veranderen - hij kan nu eens grijs zijn  
en daarna blauw - hij blijft een hemel, een grijze  
hemel kan echter niet een blauwe hemel worden of we  
moeten veronderstellen dat het nog steeds dezelfde he-  
mel is - maar dat komt op hetzelfde neer als het eerste  
geval, namelijk een subject-predicaat-structuur (maar  
in dit geval met als subject de 'grijze hemel').

De logica heeft hier een oplossing gegeven voor een  
zakelijk probleem - deze oplossing is echter niet  
perfect, en dat mogen we niet uit het oog verliezen.  
Bovendien is dit antwoord nog niet bevredigend, we  
moeten dieper graven. We moeten ons de vraag stellen,  
waarom deze logische oplossing heeft doorgezet in  
de geschiedenis.

In "Het wezen van de religie" (184b) merkt Feuerbach  
terloops op (zonder dit in vraag te stellen) dat het  
mechanisme dat tot godsdienstige voorstellingen leidt,  
op analoge manier de voorstelling in het algemeen leidt,  
"De god die de wereld uit niets heeft geschapen en die,  
wanneer hij wil, haar terug in het niets verstoort, is  
niets anders dan *het wezen van het menselijke abstractie-  
tie- en inbeeldingsvermogen*, waarmee ik mij naar be-  
leven de wereld als zijnde of niet-zijnde kan voor-  
stellen, haar zijn stellen of ophieven kan." (43)  
Feuerbach is absoluut gekant tegen de idee van subjec-  
ten als nergens zwevende wezens die de mens zogezegd  
willekeurig kan plaatsen. Dit is Feuerbachs gekende  
materialisme. "Het geheim van de teleologie berust op  
de tegenstrijdigheid tussen de *noodzakelijkheid van de  
natuur en de willekeur van de mens*, tussen de natuur  
zoals ze *werkelijk is* en de natuur zoals de mens haar  
zich voorstelt. Wanneer de aarde ergens anders zou  
staan, wanneer ze bijvoorbeeld daar stond waar Mercu-  
rius staat, dan zou door de overmatige hitte alles  
ten gronde gaan. Hoe wilselvig is de aarde dus geplaatst,

juist daar waar ze volgens haar geartheid past! Maar  
waarin bestaat deze wijsheid? Enkel en alleen in de  
tegenspraak, in de tegenstelling ervan met de *mense-  
lijke dwaasheid*, die de aarde in gedachten naar wille-  
keur op een andere plaats stelt dan waar ze in werke-  
lijkheid staat. Wanneer je *eerst uit elkaar nukt*, wat  
in de natuur onschiedbaar is, zoals de astronomische  
plaats van een hemellichaam en zijn natuurkundige ge-  
aardheid, dan moet je natuurlijk *achteraf de eenheid*  
in de natuur als *doelmatigheid*, de noodzakelijkheid  
als *plan*, de werkelijke, noodzakelijke, de met het we-  
zen van het hemellichaam identische plaats, als de be-  
hoorlijke, goed bedachte, met wijsheid uitgekoken

plaats toeschrijven, in tegenstelling tot de niet pas-  
sende plaats die je gedacht en gekozen hebt." (44)

Wanneer we ons de aarde voorstellen als iets dat we  
in reserve hebben, als iets waar we vrij over beschik-  
ken - in die zin dat we ze zouden kunnen plaatsen waar  
we willen - (wat betekent dat ze eerst op een bepaalde  
manier nergens zou zijn) dan sluiten we reeds op voor-  
hand elk concreet begrip van de aarde uit. Maar het is  
enkel omdat wij in gedachten vrij kunnen opereren on-  
der ontelbare mogelijkheden dat zo'n hypokeïmonon op-  
treedt, niet omdat het in werkelijkheid zo is. "Zo is  
voor de mens, en wel omiddellijk, zonder onderscheid,  
het principe van de kennis het principe van het zijn,  
het *gedachte* ding het *werkelijke* ding, de gedachte van  
het ding het wezen van het ding, het apriori het  
apriori." (45)

Het feit dat Feuerbach hierbij ook het fenomeen van de  
teleologie bespreekt is zeer interessant. Het kan erop  
wijzen dat deze subjecten niet enkel met ons hooft te  
maken hebben, maar dat deze teleologie ook iets te ma-  
ken heeft met de mens als *productieven*. Producteren  
is inderdaad te karakteriseren als 'iets van iets'  
maken. (46) Het zou meteen ook de stelling uit de in-  
leiding (47) bevestigen, dat de Griekse filosofie het  
inzicht in het productiewezen van de mens verwoordt.  
Keren we terug tot het eerste onsterfelikhheidsbewijs.  
Socrates' bewijs steunt op een beschouwing die hij in

de plaats stelt van de metempychose (70e). Zijn stelling is dat alle ontstaan ontstaan is van het tegenovergestelde uit het tegenovergestelde. Als verandering binnen iets is dit niet te betwijfelen. De vraag is echter of er niet ook zo iets bestaat als ontstaan en vergaan die geen veranderingen zijn van iets dat blijft. Aristoteles heeft een oplossing trachten te vinden voor de dubbelzinnigheid waarover het hier gaat, door het invoeren van de 4 metabolei - wat letterlijk 'omslagen' betekent: ontstaan-vergaan/verandering/vermeerdering-vermindering/plaatsverandering. Het belangrijkste verschil ligt tussen de eerste twee namelijk ontstaan-vergaan en verandering. Het is het verschil tussen de tegenstelling 'iets-niets' en de 'alteratie binnen iets'. De stelling is moeilijk tegen te spreken wanneer men het eerste (ontstaan-vergaan in de radicale betekenis van het woord) ontkent, en wanneer men alles gaat zien als verandering (van iets dat ten grondslag ligt).

In verband hiermee kan men erop wijzen dat het dubbelzinnige gebruik van dit onderscheid ook aan de basis ligt van de *dialectiek volgens Engels*.

In zijn basisbeschrijving van de dialectiek in "De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wettenschap" schrijft hij het volgende: "Wanneer wij de natuur of de menselijke geschiedenis of de werkzaamheid van onze geest tot voorwerp van ons denken maken, dan doet zich allereerst aan ons een beeld voor van een onzijdige verstrengeling van samenhangen en wisselwerkingen, waarin niets blijft, wat, waar en zo als het was, maar waarin alles beweegt, verandert, wordt en vergaat. (...) Deze oorspronkelijke, naïeve, maar in wezen juiste wijze om de wereld te beschouwen is die der oude Griekse filosofie en is het eerst duidelijk uitgesproken door Herakleitos: alles is en is ook niet, want alles *stroomt*, is voortdurend in verandering, verkeert in een voortdurend worden en vergaan." (48) Dit heeft nog duidelijk remniscenties aan Aristoteles' metabolei. Men ziet ook hoe Engels hier verandering en ontstaan-vergaan door elkaar gebruikt. Ver-

der: de metafysicus "denkt in louter absolute tegen-  
stellingen; (...) Voor hem bestaat een ding, of het be-  
staat niet; evenmin kan een ding tegelijk zichzelf en  
een ander zijn. Positief en negatief sluiten elkaar  
absoluut uit; oorzaak en gevolg staan eveneens in  
scherpe tegenstelling tot elkaar. Deze denkwijze lijkt  
ons op het eerste gezicht hoogst aannemelijk, omdat  
zij die van het zogenaamde gezonde verstand is. Maar  
hoe een achtenswaardige gids dit gezonde verstand ook  
op huis-, tuin- en keukengebied moge zijn, het beleeft  
de zonderlingste avonturen, zodra het zich in de wijde  
wereld van het onderzoek waagt." (49)

De vraag die zich echter onweersstaandbaar opdringt, is  
of hier eigenlijk nog wel werkelijke tegenstellingen  
bestaan, of hier eigenlijk niet alles gereduceerd wordt  
tot veranderingen van het zelfde. Zou het geen verzwe-  
gen gedachte van Engels zijn dat er eigenlijk niet zulke  
harde tegenstellingen zijn als men aanvankelijk zou ver-  
machten van een van de theoretici van de klassenstrijd  
- maar dat alles verandering is van een ten grondslag  
liggende (namelijk de materie)? - Berust de dialectiek  
bij Engels niet veelmeer op het ten-grondslag-liggende  
in plaats van op ontstaan en vergaan - op de eenheid in  
plaats van op de tegenstelling?

De dialectiek levert - in tegenstelling met wat men zou  
kunnen denken - voor de logica eigenlijk geen problemen  
op. Het principe van niet contradictie stelt dat iets  
niet op *hetzelfde* moment en in *hetzelfde* opzicht tege-  
lijk kan zijn en niet zijn. De dialectiek heeft het steeds  
over verschillende tijden en opzichten. Ze moeftelt de  
eigenlijke tegenstellingen weg (namelijk de ware contra-  
dicties in de zin van de logica). De vraag die zich hier  
dan opdringt is of we er belang bij hebben de ware tegen-  
stellingen te benadrukken of ze weg te moftelen? Bijvoor-  
fisme of genocide, ...?]

Als men over het ten-grondslag-liggende nog wil spreken  
als over een zijn, in welke mate is dit mogelijk en met  
welk recht kan men daar nog over spreken? Men kan daar

nog over spreken maar het heeft zeer twijfelachtige voor-  
delen. Als men bijvoorbeeld zegt dat 'zijn' de gemeen-  
schappelijke eigenschap is van alles wat is, dan komt  
dit ook het bijna niets (het 'prope nihil' van Augusti-  
nus) nog toe. Dus bijvoorbeeld ook de herinnering aan de  
droom van de gedachte van een verbeelding... Het is  
duidelijk dat dit een armzalige aangename is. En  
waardoor onderscheidt dit zijn zich dan van het niets?  
Enkel daardoor dat het nog kan verdwijnen.

Socrates' eigen conclusie zou men als volgt kunnen for-  
muleren. Ons eigenlijk zelf-zijn is dat van de ziel. Die  
bestaat ook al gaan wij dood, dat is onze substantie. Met  
andere woorden, *wij zijn eigenlijk al altijd dood!*  
Immers, ons zijn is dat wat zich handhaaft doorheen  
leven en dood. - De vraag die zich dan stelt is of  
wij ons daarmee willen vereenzelvigen?

*C. Derde topos: de prioriteit van de positieve normen.  
Tweede onsterfelijkheidsbewijs (inleiding tot de  
hoofdstukken 18 tot 22).*

Hoofdstuk 19 is een sleuteltekst voor de problematiek  
van de gehele Westerse wijsbegeerte. Het is de eigen-  
lijke uiteenzetting van de ideeënleer zelf. Inhoude-  
lijk betreft het een stelling omtrent de prioriteit  
van het algemene (dat als het invariabele verschijnt),  
en wel een prioriteit van de aard van een norm, een  
voorbeeldige maatstaf. - Dieper beschouwd gaat het over  
de prioriteit van het positieve, en wanneer men doordenkt,  
over de absolute prioriteit van het absoluut positieve.  
- Dit zal doorwerken tot Hegel, die in zijn tekst 'Over  
het wezen van de filosofische kritiek... ' analoge be-  
schouwingen maakt. (50) Dit komt echter neer op een ra-  
dicala vernietiging van elke mogelijke kritiek. Dit in  
tegenstelling tot de louter negatieve kritiek, zonder  
voorafgaandelijke normen.

Concreet wordt de ideeënleer uiteengezet, uitgaande van  
de stelling dat alle leren steeds herinnering is. Leren  
is *mathesis*, dit is hetgeen men op voorhand kan weten.  
Leren staat hier tegenover ervaren (*empeiria*), dit is

hetgeen men moet meegeemaakt hebben om het te weten (onderverinding).

Hoofdstuk 18 is eigenlijk een inleidend hoofdstuk. Het is een omlijning van het herinneringsbegrip als het terug te binnen schieten van iets op basis van iets anders (door associatie, zou men vandaag zeggen). Het enige interessante hier is de verschuiving van de voorbeelden. Dit is belangrijk omdat ze het terrein effent voor het volgende.

In hoofdstuk 19 komt de uiteenzetting van de ideeënleer. En het voorbeeld dat Plato neemt is de gelijkenis. (51) Dit voorbeeld is ongehoord handig, het schuift alles reeds helemaal in een bepaalde richting. Het voorbeeld is eigenlijk overgedetermineerd (Freud) - enerzijds betekent de 'gelijkenis', gelijkenis met het oorspronkelijke (bijvoorbeeld de geportretteerde), maar anderzijds betekent het ook de idee van het gelijke zelf. Daarmee wordt meteen iets belangrijks vooropgesteld, omdat 'de gelijkenis' uiteraard reeds noodzakelijk refereert naar iets anders waarmee het betreffende subject gelijk is en waaraan het gemeten kan worden als aan een voorafgaande positieve norm. En dat is wat Plato hier precies zal trachten aan te tonen, maar dan niet in empirische termen (bijvoorbeeld de verhouding van het portret tot de geportretteerde) maar in absolute termen (bijvoorbeeld de verhouding van de gelijkkende dingen tot het gelijke zelf, dat een apriorisch absoluut gegeven is). - Plato gaat echter gebruik maken van de overdedeterminatie van zijn voorbeeld en van de dubbel-zinnigheid die er het gevolg van is. (52) Hierbij zijn twee punten belangrijk: ten eerste, de gelijkenis *veronderstelt* (ook *gewoon empirisch*) een gegeven dat als voorbeeldige maatstaf, als norm dient, en ten tweede, *het vooraf gegeven-zijn* van dit gegeven zal de idee van de kennis als herinnering plausibel maken.

Analyse van de tekst van hoofdstuk 19.

Het hoofdstuk begint met een min of meer onschuldige zin, maar direct daarna volgt de cruciale passage waar

ineens alles reeds bestaat is: "En als we ons iets her-  
 inneren op grond van gelijkkende dingen, is het daarbij  
 dan ook niet noodzakelijk dat wij daarbij dit onder-  
 gaan: dat we beseffen of er, ja dan neen, iets aan het  
 herinneringsbeeld ontbreekt op het stuk van gelijkenis  
 met dat waaraan we herinnerd worden? / 'Overmijdelijk'."  
 (53) Dit mag ons niet verleiden - immers, als we aan deze  
 affirmatie toegeven we Plato gelijk. Wat beweert  
 Plato hier? Dat de herinnering door gelijkenis, nood-  
 zakelijk vergezeld is van het bewustzijn van de ongelijk-  
 heid, van het tekortschieten van het tegenwoordige ten  
 opzichte van het oorspronkelijke. De noodzakelijkheid  
 hiervan wordt in de Griekse tekst driemaal bevestigd,  
 zoals de cursivering aanduidt. De vraag is echter of dit  
 wel werkelijk noodzakelijk is? Neem het voorbeeld van  
 een foto in verhouding tot diegene die gefotografeerd  
 is - men kan zeggen dat het geen goede foto is - maar is  
 dit noodzakelijk? Is dit niet veel eer enkel maar een re-  
 flectie die men kan maken als men erin geïnteresseerd  
 is? Als men erin geïnteresseerd is ofwel als men theore-  
 tisch reflecteert over de mogelijkheden - maar dan nog is  
 dit enkel mogelijk in een bepaald perspectief, met andere  
 woorden, in het perspectief van een bepaalde interesse.  
 En, ligt dit dan niet veel eer op het vlak van de moge-  
 lijkheid in plaats van op dit van de noodzakelijkheid?  
 Moet men zulk een reflectie maken? (54) Dit is belang-  
 rijk want het argument van de noodzaak van deze reflectie  
 wordt beslissend voor het gehele betoog. Tevoren  
 was sprake van de mogelijke herinnering van de herinnering  
 (hoofdstuk 18), nu affirmeert hij ineens de noodzake-  
 lijkheid (74a en 74e-75a) ervan, als de noodzakelijk-  
 heid van de herinnering van een positieve norm, een  
 voorbeeldige maatstaf. - Dit geeft alles een draai,  
 immers, op die manier zal hij uiteindelijk kunnen be-  
 weren dat alle kennis herinnering is. Hij zal niet en-  
 kel beweren dat de waarneming van een mens ook het beeld  
 van een mens überhaupt kan oproepen, maar dat dit nood-  
 zakelijk het geval is, en dat er geen kennis tot stand  
 kan komen zonder herkenning van het algemene wezen van  
 datgene waarvan het kennis is. Dit is echter niet het  
 geval, (55) en Plato mofelt de beslissende stap dan  
 ook weg. Immers, verder in de tekst (74d-c), wanneer

'Overmijdelijk'  
 is het niet  
 mogelijk  
 te herinneren  
 aan het  
 onder-  
 gaan

hij deze noodzakelijkheid moet deduceren, zal hij zich opvallenderwijze voorzichtiger uitdrukken - daar stelt hij het in de voorwaardelijke wijs: "als iemand op de gedachte komt" - tegelijk zal hij echter de con-tingentie van de eventualiteit van deze reflectie weg-moffelen door haar naar voren te brengen in de vorm van een retorische vraag. De noodzakelijkheid van deze reflectie is echter niet houdbaar. - Dit noodzakelijkheidsargument heeft hij echter nodig, immers, daarmee staat of valt zijn stelling dat alle kennis herinnering is.

Analyse van de 'deductie'.

*Eerste stap:* Socrates begint met een onderscheid in te voeren tussen gelijke dingen (empirisch) en 'het gelijke zelf'. Hij doet dit aan de hand van de klassiek geworden *dubbelzinnige* wending "ik bedoel het gelijke zelf. Moe-ten we zeggen dat dit iets is of niets?" (56) Het is een zelfde *sprong* als deze die we hierboven hebben aan-geduid. (57) Het is het *kieszen* voor het belang van de definities boven dat van de mythes. (58) Het is een pre-ferentie (of een keuze) die de fantastische omdraaiing van doel en middel gaat teweegbrengen, namelijk de weten-schap, waarvan de principiële kern (59) op het einde van deze deductie zal tevoorschijn komen.

*Tweede stap:* nu vraagt Socrates zich af waarvandaan we het gelijke zelf kennen. "En waar hebben we die weten-schap vandaan?" (60) Eén ding is volgens Socrates hier-omtrent zeker - 'het gelijke zelf' kennen we niet op ba-sis van gelijkheid met de gelijke dingen, het is ervan-verschillend. Immers, bij de waargenomen dingen is varia-tie mogelijk - ze kunnen als gelijk of ongelijk verschij-nen naar gelang de ene of de andere ze ziet - en dit kan niet het geval zijn met 'het gelijke zelf'. (61) Daar-vandaan kan men dus deze idee niet halen. (62)

*Derde stap:* nochtans krijgen we die idee van het gelij-ke zelf wel naar aanleiding van de gelijke dingen.

*Vierde stap:* bijgevolg moet het noodzakelijk een herin-



nering zijn (cf. zijn definitie van de herinnering, 73c).

*Vijfde stap* (63): en nu gaat hij de concrete dingen ver-  
gelijken of bekijken in het licht van deze idee van 'het  
gelijke zelf'. Hij zou meteen de noodzakelijkheid van de-  
drukkt zich echter voorzichtiger uit - hij formuleert de  
relatie in de voorwaardelijke wijs in plaats van in een  
noodzakelijk verband. (64) Hij motiveert dit echter weg on-  
der een retoriek die het accent op een ander deel van de  
vraag laat vallen (namelijk op de noodzaak van het 'voorat  
gezien hebben' (74e) van datgene waarmee men vergelijkt,  
in casu het gelijke zelf). Maar door deze reflectie toch  
als een noodzakelijk verband te laten doorgaan, veroor-  
zaakt hij een verschuiving van het normatief vergelijkings-  
punt (twee empirische entiteiten ten opzichte van  
elkaar) naar een extrapolatie ervan, naar het abso-  
lute (want dat is de idee van het gelijke zelf ten  
opzichte van de gelijkenis van gelijke dingen tegen-  
over elkaar toch).

*Zesde stap* (65): hier knoopt hij terug aan bij zijn  
definitie van de herinnering om staande te kunnen  
houden dat de ervaring van 'het gelijke zelf' voor-  
afgaat aan de ervaring (waarneming) van de gelijke  
dingen. Dit heeft tot gevolg dat Plato zal kunnen  
beweren dat men de idee van het gelijke zelf al  
moet hebben om gelijke dingen te kunnen waarnemen.  
Dit komt erop neer te zeggen dat men ze *moet* ver-  
gelijken in het opzicht, in het perspectief van  
het gelijke zelf om hun gelijkelijkheid te kunnen zien.  
Deze positieve norm, die een absolute norm is, is  
voorondersteld en de afgeleide vormen (de empirische  
gelijkheden) zullen aan deze norm participeren. (66)

Dit is dan meteen een onsterfelijkheidsbewijs, want  
aangezien we zintuiglijk waarnemen van bij onze ge-  
doorte moeten we deze ideeën (bijvoorbeeld deze van  
het gelijke zelf) vóór onze geboorte hebben opge-  
daan. Wat meteen betekent dat onze zielen ook vóór  
onze geboorte bestaan.

Kunnen wij 'het gelijke zelf' (of andere ideeën) kennen, of is dit slechts een illusie? Moeten we deze idee kennen om gelijkheden en ongelijkheden te kunnen beoordelen of waar te nemen? Primaïr, of als men wil oorspronkelijk, is dit zeker niet het geval: negatieve ervaringen zijn oorspronkelijker dan positieve normen; men heeft geen positieve no- dig om een wantoestand te ervaren. Wat betreft het algemeen uitzicht naar gelijkheden - dat is van een andere oorsprong. Dat groeit niet slechts op basis van een niet bevreemdende toestand, maar enkel op basis van een absoluut onbevreemdende toestand. Deze kan tot een dergelijke reflectie aanleiding geven. Maar dan nog is dit laatste secundair, het is slechts middel, het eerste is primair en op zich. (67) Nochtans heeft wat Plato hier afschildert ook een eigen realiteit, namelijk de *realiteit van de productie*. Als men iets wil produceren moet men namelijk eerst een algemeen idee hebben. En hier geldt dan natuurlijk ook heel die prioriteit van de positieve normen. - Dit heeft men dan overgedragen op de kennisprocedures zelf.

Twee problemen blijven bestaan:

Ten eerste, kan de kennis werkelijk zomaar voortgesteld worden als de reproductie van het bestaande of van een voorbeeld (een idee)? Is de verhouding van het menselijke kennen tot de werkelijkheid niet van een andere aard? Is het niet zo dat op basis van een voorstelling de werkelijkheid er ook anders gaat uitzien. Een voorstelling heeft soms ook zeer reële gevolgen in de tijd; men denke hier bijvoorbeeld aan keling van ons wetenschappelijk-technisch productie-apparaat, dat beantwoordt aan een bepaald idee van produceren.

Ten tweede, heeft men het meer specifieke platonische probleem, namelijk dat deze idee van kennis als reproductie van het bestaande tot gevolg heeft, dat men als object van deze kennis slechts een zeer eigenaar-

dige werkelijkheid kan stellen, die dan de idee is. (68)

*D. Vierde topos: de omvergankelijkheid van het onzichtbare. Het derde onsterfelijkheidsbewijs (hoofdstukken 23 tot 27).*

Hoofdstuk 23 begint met een opwerping van Simmas, namelijk dat tot hier toe *enkel* bewezen is dat de ziel vóór de geboorte bestaat, maar nog niet dat ze na de dood voortbestaat. Socrates weerlegt dit door erop te wijzen dat dit wel bewezen is op basis van het voorgaande (70c e.v.) maar hij wil het wel opnieuw doen, meer bepaald ontologisch. Hier zal Plato het eigenlijke paradigma van de metafysica naar voren brengen.

De eerste zin van hoofdstuk 25 is programmatisch in dit verband. Socrates stelt hier de vraag of de ziel al of niet behoort tot de dingen die kunnen verviëgen? "Daarop zei Socrates: 'Komt de vraag die we ons zelf moeten stellen, niet zowat op het volgende neer? Namelijk wat voor soort dingen kan wel blootgesteld zijn aan dat opgelost worden, waarover ge het had - en van wat voor soort moeten we vrezen dat het aan die wederwaardigheid blootstaat - en wat voor soort is er niet aan onderhevig? Vervolgens moeten we dan onderzoeken tot welk van beide soorten de ziel behoort, en op grond daarvan gerust of ongerust zijn over onze ziel.' " (69) Dit is de eerste aanhef tot de leer van de twee werelden - de onvergankelijke/bestendige en de vergankelijke/veranderlijke. Het vergankelijke moet het samenbestelde zijn, aldus Socrates, want het samenbestelde (70) zal er vatbaar voor zijn ook uiteen te vallen; het eenvoudige (71) daarentegen wordt als het onvergankelijke voorgesteld. (72) "Is het dan niet te verwachten dat de (artificieel) samenbestelde dingen, en de dingen die van nature samenbesteld zijn, eraan blootstaan ontbonden te worden in de delen waaruit ze zijn samenbesteld? Maar als iets niet samenbesteld is, dan is dit het enige dat hiëraan niet blootgesteld kan zijn. Welk ander zou in dat geval zijn? / (...). 'En wat altijd

constant en onveranderd blijft, is dat niet hoogst-  
 waarschijnlijk het niet-samengestelde, terwijl dat-  
 gene wat nu eens zus, dan weer zo is, en nooit con-  
 stant blijft, het samenbestelde is?'' (73) Dit is  
 eigenlijk reeds een eerste bewijs, en het is wel  
 eigenaardig dat er bijna niet op teruggekomen wordt.  
 Nochtans stelt de tekst ons hier voor een moeilijk-  
 heid. De vraag stelt zich namelijk hoe de relaties  
 tussen de begrippen hier precies gedacht zijn?  
 Plato gaat hier een beetje vlug en hierdoor ont-  
 staat enige onduidelijkheid in de tekst. Er blijken  
 twee aan elkaar tegengestelde reeksen van drie be-  
 grippe te zijn:  
 onverankelijkheid/niet samenbesteld/ steeds zich-  
 zelf blijvend / samenbesteld / veranderlijk  
 De vraag stelt zich echter of het steeds zichzelf  
 blijvende gelijk is aan het onverankelijke? En is het  
 veranderlijke soms niet onverankelijk, zoals bijvoor-  
 beeld Engels 'materie' - De vraag stelt zich of het  
 onverankelijke ohsamenbesteld is omdat het steeds  
 zichzelf blijft, of dat het onverankelijke daaren-  
 tegen steeds zichzelf blijft omdat het ohsamenbesteld  
 is? De redenering is niet helder in de tekst.

Socrates gaat verder met de vraag hoe deze twee ge-  
 stalten van het zijnde (het verankelijke/verander-  
 lijke en het onverankelijke/bestendige) zich tot  
 elkaar verhouden. - We worden herinnerd aan de tegen-  
 stelling tussen het gelijke zelf en de gelijke dingen  
 (cfr. het tweede onsterfelijkheidsbewijs). De werke-  
 lijke, de dingen daarentegen delen niet in de besten-  
 digheid van de bepalingen die hun toekomen. Na deze  
 onderscheiding volgt dan de deductie van de metafysi-  
 ca. "Welnu, deze (de schone dingen) kunt ge aanraken,  
 zien, met uw andere zinnen waarmemen, terwijl er voor  
 de andere, die altijd constant blijven, geen ander  
 middel bestaat om die ooit te vatten, tenzij het ver-  
 standelijk denken: dergelijke werkelijkheden zijn on-  
 zichtbaar, onbereikbaar voor het oog."'' (74) De dingen

= het vergankelijke = het samengestelde = het zichtbare, en de ideeën = het onvergankelijke = het eenvoudige = het zichzelf blijvende = het wezen = het onzichtbare. Het eigenlijk bestaande (75) is dus het onzichtbare.

Hoofdstuk 26 bevat dan het derde onsterfelijkeidsbewijs. Uit de onzichtbaarheid van de ziel wordt hier geconcludeerd dat de ziel meer verwant is met het onvergankelijke dan met het vergankelijke. (76)

Eigenlijk komt alles neer op de ene redenering: vanuit de veranderlijkheid van het zinnelijke, wordt besloten dat het onvergankelijke iets bovenzinnelijks, onveranderlijks is; waarbij meteen gesteld is dat het eigenlijk bestaande (want het gaat hier toch om een bestaansbewijs, namelijk een onsterfelijkeidsbewijs) het onveranderlijke (en bijgevolg het onvergankelijke) is. De kern van het bewijs is dus eigenlijk het pure vooroordeel: *het eigenlijke bestaan is het onvergan-kelijke zijn!* Wat dit precies inhoudt is voor het eerst kritisch onderzocht door Heidegger in "Zijn en Tijd". (77) De gehele traditie van het Westerse denken, aldus Heidegger, denkt het zijn binnen de horizon van de tijd - zijn is hier het altijd zijnde (en dit fungeert als maatstaf). Heidegger stelt hiertegenover dat er nog een voorafgaandelijke uitkijk naar het zijn mogelijk is. Zijn wordt in de Westerse traditie gezien in het perspectief van de tegenwoordigheid (aanwezigheid), in tegenstelling tot het verleden of de toekomst. Dit is veroorzaakt door onze gerichtheid op de natuur, aldus Heidegger, voor de mens geldt een andere tijdsdimensie - de historische: het geboren-zijn, het-nog-niet-zijn, het-zijn-tot-de-dood, ... "Zijn en Tijd" eindigt dan ook met de historischeit. - Men kan zich echter afvragen of dit laatste ook niet terug een platonische idee is? Heidegger heeft zelf deze conclusie getrokken, en is dan overgegaan tot een studie van de daadwerkelijke geschiedenis van het zijn. Zijn laatste positie was dan dat het zijn of de tijd moest gedacht worden als gebeurtenis ("Ereignis").

Het gaat terug over een vraag van thematiek, een vraag van uitkijk - de vraag van het belang. Is een filosofie die zich toelegt op het onvergankelijke, niet een filosofie die in de eerste plaats berusting wilt? (80) Heidegger stelt hiertegenover dat het leven zorg en angst is - Is het niet zo dat we er meer belang bij hebben het leven zo te zien? (81) Zeer opvallend is in dit verband het feit dat in de volgende hoofdstukken een existentieel betoog gevoerd wordt om het belang van

In elk geval is het zo dat bij Plato de beslissing onvergankelijke te plaatsen, niet wordt gemotiveerd. Onafhankelijk echter van het feit of hij dit al dan niet gemotiveerd heeft, stelt zich de zakelijke vraag of dit onvergankelijke (dat bovenzinnelijk is) wel bestaat? Dit is een moeilijk punt, immers, men kan het niet weerleggen door er zichtbaarheid van te eisen, vermits Plato juist aantoonde dat het onvergankelijke vanuit zijn eigen aard onzichtbaar is, het is immers enkel denkbaar en dus niet aanschouwend (het is enkel een ideeel zijn). (78) We kunnen niet direct antwoorden op dit probleem, we moeten werken met vragen. Indien 'zijn' eigenlijk onvergankelijkheid zou betekenen, en enkel aan het onvergankelijk zijnde kan toegeschreven worden - wat voor zijn is dit dan eigenlijk? Het is niet zichtbaar, niet veranderlijk, ... maar waardoor is het dan zo onvergankelijk? In aanleuning bij Heidegger kunnen we hier misschien het volgende opwerpen: indien het onvergankelijke nu eens onvergankelijk was omdat het niet of niet echt bestaat - immers, wat niet bestaat is onvergankelijk. Indien het zijn de uitdrukking is van iets dat aan alles toekomt wat hoe dan ook niet volledig niets is (79) - wat onderscheidt het dan van het niets? De vergankelijkheid, het vermogen te kunnen verdwijnen, het verschil dat het maakt wanneer het niet is. Is 'zijn' dan niet vergankelijkheid? - Het niets is niet zelf een bestaande, het is onderdeel van een zog - het zijn bestaat op het zog van het niets (cfr. entropie). Komt dit onvergankelijke zijn dan niet méer overeen met het niet-zijn?

deze filosofie te bewijzen. Zeer opvallend is ook de nuanse die hier geïntroduceerd wordt: in hoofdstuk 26 leek het nog duidelijk te zijn dat de ziel behoort tot de onvergankelijke dingen, maar nu wordt dit op een eigenaardige manier gedifferentieerd (hoofdstuk 27). Nu blijkt dat de ziel ook naar het vergankelijke kan toekeren. Hier is de onvergankelijkheid dus niet meer wezenlijk voor de ziel, maar ligt het nog aan haarzelf (aan de persoon dus) waarnaar toe ze zich richt - met andere woorden, het hangt nog van een beslissing af. Er is hier een eigenaardige dubbelzinnigheid tussen het ontologische en de keuzevrijheid aan het werk (80e-81e). (82) Het gaat dus eigenlijk nog steeds over een existentiële keuze, en enkel daaruit zou men dan zelf een verantwoordings kunnen trachten op te bouwen voor wat eigenlijk slechts vooropgesteld was, namelijk de voorkeur van het bestendige. Dit is de vraag van het belang: waar hebben wij het meeste belang bij, ons te wenden naar het onvergankelijke (dat bijna niets is) en de berusting, of eerder naar de vergankelijkheid en de zorg?

*E. Vijfde topos: de grondverhoudingen - het taatologis-*  
*me (hoofdstukken 45 tot 49).*

Cebes' bezwaren worden nu enigszins kunstmatig door Plato geïntroduceerd, om op die manier het vierde onsterfelijkheidsbewijs voor te bereiden - dat uiteengezet wordt onder de vorm van de geschiedenis van het denken van Socrates. En Socrates begint het verhaal te vertellen van zijn jeugdig 'positivisme' - zijn jeugdig geloof in de natuurwetenschappen toen hij trachtte door psychologische beschouwingen de oorzaken van alles - het ontstaan en vergaan van de dingen en onze kennis ervan - te achterhalen. (83) Verder ook over zijn verhouding tot de elementaire volksoopvattingen als gevolg van dit positivisme, en over zijn machteloosheid tegen wiskundige beschouwingen. (84) Na dit jeugdig enthousiasme over de wetenschap, ontdekt Socrates Anaxagoras. Aanvankelijk is Socrates zeer enthousiast, immers, Anaxagoras zou kunnen aantonen dat alles veroorzaakt is door de Geest

(nous), wat meteen ook het Beste zou zijn. Maar Socrates wordt terug in zijn verwachtingen teleurgesteld. Anaxagoras blijkt geenszins alles uit de Geest te kunnen afleiden, maar steeds ook allerlei materiele oorzaken te betrekken.

De positie van Anaxagoras in de geschiedenis van de Griekse filosofie is eigenaardig, want het is eigenlijk een stap achteruit. - Het is een voorspel op Leibniz' theorie van "le meilleur des mondes possibles". Volgens Leibniz zijn er twee wegen om kennis van de wereld op te doen, namelijk langs de logische weg die de mogelijke werelden aanduidt, of langs de wijsheid van een schepper die de beste van de mogelijke werelden zou uitgekozen hebben. Het gevaar is natuurlijk, dat op die manier de mogelijkheid ontstaat alles goed te praten. Leibniz moet hier vermeld worden, want hij vertegenwoordigt geenszins enkel een overblijfsel van een natieve vóór-socratische wijsbegeerte, immers, ook Hegel en zelfs Marx denken nog zo - alles zou volgens hen zo georganiseerd zijn dat het beste het zou halen. Zo vertrekt Marx steeds van de vraag 'welke zin heeft het kapitalisme?' (namelijk als noodzakelijke voorwaarde voor de perfecte samenleving), alsof het kapitalisme absoluut een zin zou moeten hebben! - Dit optimisme verdedigt Anaxagoras reeds en het houdt eigenlijk voor de toenmalige situatie van Athene iets eigenaardigs in. Immers, na een godsdienstgeschiedenis die verderstele dat de natuur beheerst werd door antropomorfe goden, ontwikkelt zich hier de Griekse filosofie als een grote *ontmunchtering*, als de contestatie van de onverschilligheid van de natuur voor de mens. Dit geeft dan aanleiding tot de wetenschap of de theorie als oplossing van dit probleem - namelijk het aanpassen van de mens aan de natuur die niets om ons geeft (aan de natuur op zich).

Socrates lijkt zich hier aan te sluiten bij het optimisme van Anaxagoras - hij heeft het echter waarschijnlijk slechts een tijdje gedaan, cr. zijn betoog tegen de misologie (hoofdstuk 39). (85) Als oorzaak van de



misologie duidt Socrates hier aan: een overmatig vertrouwen (in een enkeling of in velen) of fantastische verwachtingen. Hij stelt zich niet zo optimistisch op - de mens/zijn nu eens middelmatig, aldus Socrates. Zijn onderscheid tussen het Goede-zelf en de goede dingen houdt ook dit realisme in - alles is steeds gemengd - het gaat erover het ware en het valse aan de zaken te blijven onderscheiden.

Twemaal is reeds gezegd dat Anaxagoras steeds ook andere oorzaken bijtrekt - en Socrates betreurt dit. Dit is echter zeer dubbelzinnig, want verder in de tekst zal hij precies deze oorzaken zelf een zeker recht toekennen. De omslag vindt plaats in de volgende passage: "Want, op mijn woord: al lang zouden die pezen en beenderen van mij in de buurt van Megara of van Boëtië geweest zijn, denk ik, gedragen door een opvatting over wat het beste is, als ik het niet rechtvaardiger en schoner had geoordeeld ten bate van de stad de straf te ondergaan, elke straf die ze me zou opleggen, liever dan als balling weg te lopen. Neen, dergelijke dingen oorzaken te noemen, is al te ongerijmd. Will iemand echter zeggen dat ik zonder het bezit van zulke dingen als beenderen, pezen en wat ik verder heb, niet in staat zou zijn uit te voeren wat ik besloten heb, dan zou dat waar zijn." (86) Hier krijgen de fysische oorzaken dus toch een recht toegeschreven, een specifiek recht, namelijk ze zijn datgene zonder wat (oëk aneu) (87) het andere niet zijn kan. Nu lijkt hij plots toe te geven dat het aanhalen van andere oorzaken, naast de Geest of het Goede, legitiem zou zijn. Dit is dubbelzinnig. De volgende zin wil het probleem semantisch of terminologisch oplossen (99a-b). Dit is echter een schijnoplossing, want de noodzakelijke voorwaarde van iets is toch kennelijk een soort grond, en dus een soort oorzaak; en bovendien lost het de zaak niet op met betrekking tot zijn verwijt aan het adres van Anaxagoras. Waarom hij Anaxagoras laat vallen wordt uiteindelijk niet helemaal duidelijk.

Met betrekking tot deze grondproblematiek is echter nog de volgende opmerking van Aristoteles van belang. In het vierde boek van zijn metafysica stelt Aristoteles - les dat Plato voor het begrip (88) 'prioritair' steeds de bepaling 'datgene waarzonder het andere niet kan zijn' gebruikt - wat precies de bepaling is van het hypokei-memon! In de klassieke filologie wordt steeds gezegd dat deze prioriteit van het hypokei-memon nergens genoemd wordt bij Plato, en dit wordt dan ook soms de ongeschreven leer van Plato genoemd. Dit is echter niet waar, het staat er wel degelijk - namelijk precies daar: "Wil iemand echter zeggen dat ik zonder het bezit van zulke dingen als beendren, pezen en wat ik verder heb, niet in staat zou zijn uit te voeren wat ik besluten heb, dan zou dat waar zijn." (89), maar met de oorzakenbeschouwing erbij: "Maar zeggen dat die dingen de oorzaken zijn waardoor ik doe wat ik doe - en dan nog wel omdat ik met mijn geest handel - en dat ik ze niet doe door te kiezen wat het beste is: dat zou al te oppervlakkig en lichtzinnig gepraat zijn." (90) - het is dus zo verdrongen dat men het niet eens meer ziet. (91) Leibniz echter heeft wel het belang van deze passage ingezien, en daarover heeft hij dan ook zelf de phaedo vertaald. Steeds waar hij het heeft over de voldoende grond, grijpt hij naar deze passage terug, en ook steeds als protest tegen Newton. (92) Leibniz is de eerste die dit oorzakenprobleem terug oprakelt.

Er zijn twee kanten aan dit probleem: enerzijds, een formeel aspect van de oorzakenproblematiek; het probleem van de verhouding tussen noodzakelijke voorwaarden en voldoende grond, en anderzijds, de vraag in hoeverre het terrein van de noodzakelijke voorwaarden overeenkomt met het fysische of mechanische, en de voldoende gronden met het redelijke (nog te zwijgen van het goede of het beste).

Niets is op zich oorzaak of voorwaarde, maar steeds enkel in betrekking tot iets - het zijn geen absolute, maar relatievebegrippen. Men heeft materiaal nodig om een tafel te maken (ijzer, hout, ...), in die zin is dit materiaal slechts noodzakelijke voor-

niet in se voldoende gronden. Wat te doen? Een echte  
vallige oorzaken aan, en noodzakelijke voorwaarden zijn  
grondverhoudingen: voldoende gronden geven enkel toe-

3. Stel dat je verveeld zit met het dilemma van de  
eigen woorden gaat spreken).  
pretatie in twijfel getrokken (zeker wanneer men met  
tologisch is wordt de objectiviteit (94) van de inter-  
met andere woorden door te zeggen dat het niet tau-  
verschillen (met de 'eigenlijke' tekst) te wijzen -  
verzetten tegen een bepaalde interpretatie, door op  
2. Bij een tekstinterpretatie zullen we ons steeds  
een examen.

1. Het tautologische is eigenaardigerwijze iets dat  
door onszelf steeds gevraagd wordt, bijvoorbeeld op  
vitaal zou zijn:  
poging doen om te begrijpen in welke zin dit niet tri-  
echter niet 'misologisch' te worden moet men toch een  
Op de eerste kijk lijkt dit Plato niet waardig. Om  
ring herleidt zich tot een eigenaardig tautologisme.  
om onder ogen genomen te worden. De oorzakenverkla-  
ste gezicht lijkt zo'n stelling gewoon niet de moete  
dit iets aan het Schone-zelf deel heeft." Op het eer-  
"Indien iets schoon is, dan is de oorzaak daarvan, dat

lijkt diep raadselachtig blijven.  
gen definitieve positie. Ook deze positie zal eigen-  
gen omtrent de oorzaken op, en komt hij tot zijn ei-  
In hoofdstukken 48-49 geeft Socrates deze beschouwin-

gedachte bij Plato, en dit zal zijn revanche zijn.  
Deze idee van de grondverhoudingen is een onopgeloste  
betrekking tot het doel dat men vooropgesteld heeft.)  
men. Men moet steeds nagaan wat daaruit komt met  
dingen niet als canon, als ideaal op zich, gaan ne-  
in rekening stellen en mag men de formele verhou-  
(instrument) gaat gebruiken, dan moet men het doel  
kritische analyse. Wanneer men het echter als organon  
oorzakenproblematiek is enkel een instrument voor  
de grondverhoudingen als het formele aspect van de  
bijvoorbeeld de hardheid. (93) (De ambivalentie van  
namelijk voor bepaalde eigenschappen van de tafel,  
waarde, maar later is het toch ook voldoende grond,

verklaring zou een verklaring zijn die een oorzaak aanduidt die en noodzakelijke voorwaarde en voldoen- de grond zou zijn. Dit is wat gebeurt wanneer het scho- ne wordt verklaard door het Schone-op-zich (cfr. Ba- cons forma en Spinoza's wezensbepaling). (95) Wat daarmee eigenlijk geëist is, zijn *definities*. Van definities wordt immers geëist dat het tautologie- en zijn. - Hier wordt dus eigenlijk de definitie als eigenlijk verklaaringsmechanisme aangegeven, en daartoe gaat Plato in zijn later werk steeds vaker over.

De tautologische beschouwing van de definitie dient om de ambivalentie van de grondverhouding- en te omzeilen. Men moet hier evenwel twee beden- kingen maken. Immers, in hoeverre geeft men met een tautologie een oorzaak aan? Het is toch zo dat men de oorzaak steeds buiten de zaak gaat zoe- ken. Komt dat procedé er dan eigenlijk niet op neer dat men de oorzakenvraag prijsgeeft? - Dit tautologisme zal tot volle bloei komen in de mo- derne wetenschap. Als getuigen kunnen we nog eens twee moderne filosofen horen - Hegel en Comte - over de prestatie van Newton - een commentaar dat na het vorige meer op een boutade lijkt, maar door hen ernstig bedoeld is: 'hoe wordt het planeten- systeem samengehouden? Door de zwaarte. Wat is zwaarte? Het samenhoudingsvermogen.' Het is de omgekeerde wereld - de reconstructie van de wereld uit begrippen!

F. Zesde topos: het bewijs. Vierde onsterfelijkheidsbewijs (hoofdstukken 50 tot 56).

In deze hoofdstukken gaat het eigenlijk over het oer- beeld van het bewijs überhaupt. Dit betekent echter meteen dat dit onsterfelijkheidsbewijs niet meer kan weerlegd worden, *tenzij* men de mogelijkheid van het bewijzen überhaupt zou weerleggen. - Dat aantonen voor elk mogelijk bewijs is teveel gevraagd. Hier zet de bewijslogica ons vast, zoals voordien de pre- dicatenlogica. Het is een typebewijs dat men steeds

kan terugvinden (maar dat na te gaan is teveel werk).  
Ik kan enkel suggereren, ik kan niet bewijzen dat dit  
onsterfelijkheidsbewijs *het* bewijs bij uitstek is.  
De zin van mijn betoog kan enkel deze zijn: lees dit  
stuk van de Phaedo met de genoemde achterdocht. We  
moeten ons afvragen of er te bewijzen valt zonder be-  
drog - niet dat hier van drogredenen sprake is, maar  
van bedrog met betrekking tot de thematische proble-  
matiek. - De grote vraag die op het einde van de tekst  
rijst is dan of de onsterfelijkheid van de ziel zoals  
die bewezen wordt ons eigenlijk nog interesseert. Het  
eigenlijke thema, namelijk de persoonlijke dood, wordt  
in feite geëscamoteerd. Want wat blijft daar nog van  
over? Enkel de idee van de ziel - wat een abstrage  
algemeenheid is. Maar wat hebben wij daarmee te ma-  
ken dat de idee van de ziel of bijvoorbeeld de idee  
van het getal drie niet vatbaar is voor het sterven?  
Wat kan ons dat deren?

We kunnen vier stappen onderscheiden in het betoog:  
*Eerste stap*: de ideeënleer (102a-d) - het beslist  
uitklijken naar zuivere wezenheden: grootte, klein-  
heid, ... in zuiverheid voorgesteld, dit wil zeggen  
geconstrueerd volgens het *principium contradiatio-  
nis*, dus steeds het tegendeel uitsluitend. (96) De  
tegenstelling tussen het betrekkelijk groter of  
kleiner zijn, en het grote en kleine zelf, is van  
dien aard dat het irrelevant (onbetrekkelijk) is.  
*Tweede stap*: de participatieleer (102d-105b) - het  
verschil tussen deze zuivere wezenheden die enkel  
denkbaar zijn, en de realiteit, wordt geïnterpre-  
teerd als het verschil tussen de realiteit van die  
zuivere wezenheden en een onvolmaakte, gemengde uit-  
beelding ervan. Nochtans gaat de exclusiviteit van  
de ideeën ook over op de realiteit die eraan deel-  
neemt. Daar gaat hij tot hoofdstuk 53 (97) op hame-  
ren. - Dat de zuivere wezenheden in de werkelijk-  
heid enkel als onvolmaakte uitbeeldingen voorkomen  
is te wijten aan het feit dat in realiteit steeds  
ook andere factoren een rol spelen. Dit wordt ge-  
ïnterpreteerd als een nadeel. De realiteit wordt

hier tot voorbeeld van de wezenheden gedegradeerd. En waar men pretendeert dat deze *zuiwere* gevallen dan al 'bestaan', bijvoorbeeld in de moderne natuurwetenschap, hebben deze gewoonlijk enkel een denkbeeldig bestaan en kunnen ze dus ook niet *voorkomen* in onze werkelijkheid - zo bijvoorbeeld de inertie. (98)

Tussendoor wordt er door een onbekende (sic!) een *interessante opmerking* gemaakt - eigenlijk de enige opmerking die Socrates in moeilijkheden zou kunnen brengen: "Bij de goden, hadden we bij wat we vroeger zelden niet juist het tegendeel erkend van wat ge nu zegt: namelijk dat het grotere ontstaat uit het kleinere en uit het grotere het kleinere, en dat voor tegengesteld het ontstaan gewoonweg niets anders is dan: voortkomen uit hun tegendeel? En nu, dunkt me, wordt hier gezegd dat zulks nooit kan gebeuren." (99) Maar Socrates wimpelt het argument weg door te zeggen: "Maar er is een verschil tussen wat we nu zeggen en wat we toen zelden: en dat ontgaat u. Toen zelden we dat het tegengestelde 'ding' ontstaat uit zijn tegengestelde, maar nu zeggen we dat het tegengestelde 'zelf' nooit zijn eigen tegendeel kan worden, zomin in ons als in de eigen natuurs, het ging in het voorgaande juist over de toepasbaarheid van de ideeën op de dingen, en nu wil hij zich verdedigen door zich terug te trekken in het rijk van de ideeën!

*Derde stap*: de definitie - de soevereine veronderstelling van een identiteit: ik versta dit onder dat. En dit wordt toegepast op de ziel. Hierbij wordt een definitie van de ziel geïntroduceerd die het exclusieve karakter van het zielsmatige tegenover de dood moet aantonen. Maar eigenaardigerwijze tracht hij hier af te stappen van het tautologisch, waardoor het er bijna op neerkomt dat hij het circulaire karakter van deze werkwijze toegeeft. Dit komt doordat Socrates hier de omgekeerde weg volgt; bovendien legt hij daarmee ook de kunstgreep van het ana-

lytische oordeel bloot. Dit is de *viende stap*: er wordt toegegeven dat de analytische oordelen berustten op een bestendig bedrog. Het analytische oordeel berust op een tautologie die door een schijnbeweging een ingewikkelder karakter krijgt. Waarom immers kunnen we 'spitsvondig' zijn en zeggen dat het vuur warmte in een lichaam brengt? Omdat het noodzakelijk participeert aan de idee van de warmte. Dit is de kunstgreep van het analytische oordeel; het stelt dat het predicaat slechts datgene aanduidt wat in het begrip van het subject reeds aanwezig is - in het voorbeeld van Kant 'goud is geel'. (101) Maar hierbij blijft de vraag onbeantwoord, wat men in het begrip van het subject kan en mag stoppen! Immers, als men alles in het begrip van het subject mag steken - is het nogal evident dat men het er achteraf terug kan uithalen. Zo bijvoorbeeld kan men dan eenvoudig stellen dat de ziel onsterfelijk is, omdat het tot het begrip (102) van de ziel behoort "dat ze de dood afwijst"! Maar uiteindelijk komt de eigenlijke willekeur daar binnen, waar de vraagstelling zich verplaatst van de reële onsterfelijkheid van Socrates naar deze van de onsterfelijkheid van de *idee* van de ziel. Socrates lijkt het hier inderdaad werkelijk nog enkel te hebben over de idee van de ziel. Over onze ziel of zijn eigen ziel, voor zover ze participeeren aan de *idee* van de ziel. Daarmee beweijst hij echter enkel maar de onsterfelijkheid van de idee! Als men in plaats van de realiteit wettigheden plaatst, is de weg natuurlijk vrij voor zo'n analytische deductie - en dus zelfs de mogelijkheid voor het bewijzen van de onsterfelijkheid. Wanneer men dit echter niet wil, dan moet men zoals gezegd, de mogelijkheid van het bewijzen überhaupt in twijfel trekken.

Tenslotte kan men ook opmerken dat dit bewijs zeer goed lijkt op het ontologisch godsbewijs van Anselmus. (103) De vraag stelt zich dan ook of niet elk bewijs onvermijdelijk trekken heeft van een gods-

bewijs, of het bewijzen niet steeds steunt op analytische oordelen gebaseerd op definities die erop neerkomen de thematiek te verschuiven door dingen te trachten te analyseren (uit elkaar te nemen) op zo'n manier dat het geanalyseerde (uiteindelijk) verandert het in een algemeen begrip, in een algemeenheid. Dat interesseert echter helemaal niet meer, tenzij men *ideologische systemen* wil opbouwen. De eigenlijke vraag waar de dialoog dus lijkt op neer te komen is de volgende: kan men de mogelijkheid van het bewijzen aanvaarden zonder de onsterfelijkheid bewezen te achten, of is het omgekeerd zo, dat de fictie van de onsterfelijkheid onmisbaar is indien men een bewijs wil voeren? (104)

#### ALGEMEEN BESLUIT

We hebben in het totaal zes belangrijke thema's gezien: 1. de dood als leven, 2. logica als dialectica (eerste onsterfelijkheidsbewijs), 3. de prioriteit van de positieve normen (tweede onsterfelijkheidsbewijs), 4. de onvergankelijkheid van het onzichtbare (derde onsterfelijkheidsbewijs), 5. de grondverhoudingen - het tautologisme, 6. het bewijs (vierde onsterfelijkheidsbewijs). Eigenlijk zouden we nu nog moeten kunnen aantonen wat het verband is van deze thema's onderling, en of de respectievelijke bewijzen met elkaar verenigbaar zijn.

Plato zet hier een traditie in die haar voltooiing vindt bij Hegel. Bij Hegel zal de realiteit geleiden totificeerd worden met de ideeën, en zal er van geen andere realiteit sprake zijn. In die zin is Plato nog minder extreem, of consequent dan Hegel - Plato houdt er immers nog een dualisme van werkelijkheid en ideeën op na. Dit kan dan uiteindelijk nog het beste genoemd worden bij Plato.



- (1) Plato, *Phaedo*, p. 100b (Stephanus-paginering) (Plato, Verzameld Werk, vertaald door Drs. Xaveer de Win, De Nederlandsche Boekhandel/Ambro).  
 (2) In een ander werk - *Das Grundlegende und das Wesentliche* - heb ik dat eigenlijk reeds een eerste keer gedaan.  
 (3) Een typering die ik niet zonder meer zou bijtre-  
 den.  
 (4) Zonder daarom de materiële noodzakelijke voor-  
 waarden uit het oog te verliezen.  
 (5) De Sophistes komt later dan Phaedo.  
 (6) "De eerste filosofische stap in het begrijpen  
 van het zijnsprobleem bestaat erin, niet *πύθον τινα*  
*εὐρεῖν*, 'geen verhaal vertellen'." (Heidegger,  
*Sein und Zeit*, p. 6)  
 (7) Plato, *Sophistes*, 242c.  
 (8) Destutt de Tracy schreef "Eléments d'idéologie"  
 (1801-1815). Stendhal was met hem bevriend.  
 (9) Stendhal, *Romans* (1e deel), p. 1458 (Bibl. de la  
 Pléiade).  
 (10) De ondertitel van "Le Rouge et le Noir" is "Chro-  
 nique du dix-neuvième siècle".  
 (11) E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissen-  
 schaften und die transzendentale Phänomenologie*, p. 556  
 (Husserliana VI, Martinus Nijhoff, 1962, hrsg. von Wal-  
 ter Biemel); het woord 'constructie' dat Husserl hier  
 gebruikt is ironisch of kritisch bedoeld ten opzichte  
 van zichzelf. Immers, 'constructie' is het scheldwoord  
 bij uitstek in de fenomenologie. Alles wat men wil ver-  
 mijden of slecht vindt heet in de fenomenologie 'con-  
 structie'.  
 (12) Waarbij het invariabele datgene is dat nodig is  
 opdat de zaak zou kunnen bestaan (met andere woorden  
 datgene waarzonder de zaak ophoudt te bestaan).  
 (13) *Idea* (of *eidos*) in plaats van *ousia* is hier een  
 uitdagerende formulering, want de stoel überhaupt ziet  
 natuurlijk niemand, je moet het geestelijk zien.  
 (14) Destutt de Tracy - de vader van ons begrip 'ideo-  
 logie' - is eveneens te situeren in deze platonische

traditie. Immers, zijn werk is een poging het werk van Locke en Condillac over te doen. (Éléments d'idéologie, 1801-1815). En, Locke is inderdaad ideoloog in de voor- genoemde zin. Bovendien is volgens Hume, die een repre- sentant is van dezelfde traditie, het fundamentele principe van de filosofie het onderscheid tussen pri- maire en secundaire kwaliteiten. Dit vinden we voor het eerst bij Democritos en zijn argumentatie is pla- tonisch. Dit onderscheid draagt in de traditie nog een vreemde beschouwing mee, namelijk de gedachte dat de primaire kwaliteiten (deze waar het om gaat!) slechts zouden kunnen aan bod komen wanneer de gehele mensheid zou verdwenen zijn (dit in tegenstelling tot Husserls idee dat deze in de leefwereld moeten gezocht worden). De eigenlijke wereld zou dus de dodenwereld zijn ...

(15) MEW 3, p. 457.  
 (16) MEW 3, p. 457-458.  
 (17) F. Nietzsche, *Der Antichrist*, p. 1184 (hrsg. von Karl Schlechta, Werke III).  
 (18) K. Marx, *Het kapitaal*, p. 116 (vertaald door I. Lipschits, 1978, De Haan/Haarlem).  
 (19) vnl. bij Plato; niet zonder meer bij Aristote- les.  
 (20) Hier begint de 'zelfverwerkelijking' van de mens. (21) En is dit niet precies het zintuiglijke ervaren, de esthetische dimensie (in de kantiaanse betekenis van het woord)?  
 (22) Dit inzicht is geen inzicht met betrekking tot het handelen, maar in de eerste plaats in het histo- rische feit. Met betrekking tot het domein van het handelen is een andere reeks inzichten nodig zoals ik die ook tracht te geven in de praktijk met alter- natieve en andere politieke groepen.  
 (23) Misschien is het wel niet voldoende, omdat de motieven ervan ons op onverwachte manier parten kun- nen spelen.  
 (24) 64a.  
 (25) Dat dit bij Galilei, Boyle, ... ook zo vanzelf- sprekend aangenomen wordt is misschien het best te verklaren wanneer men stelt dat Plato daarachter staat.

- (26) We wijken hier af van de vertaling van de Win die hier niet helemaal precies is; dit was reeds op de vorige bladzijde het geval en dit zal nog gebeuren; meestal zullen we het vermelden.
- (27) 64c; duidelijkbaar wordt hier brutaal en massief een zielssubstantie geponeerd. We zullen echter zien hoe dit bedoeld is.
- (28) 64c-65a.
- (29) Hier wijken we af van de vertaling van de Win om de boven vermelde dubbelzinnigheid van Plato's manier van vragen te behouden. In de vertaling van de Win is dit enigermate verdwenen. En bovendien heeft hij ook 'alleen rechtvaardig' gesubstantieerd tot 'het alleen-maar rechtvaardige' wat reeds aanleiding geeft te denken aan een apart bestaan van deze ideeën, wat bij Plato niet geaffirmeerd, maar open gelaten wordt. De vertaling die we in de plaats stellen is een letterlijke vertaling - vandaar dat ze enigszins moeilijker leest. We zouden ook een minder letterlijke vertaling kunnen genomen hebben zoals bijvoorbeeld 'Is er iets dat alleen rechtvaardig is?'. Dit zou dan echter tot gevolg gehad hebben dat de eigenaar-dige negatie op het einde verloren zou gaan. - Uit-eindelijk is de letterlijke vertaling echter te verkiezen omdat men enkel op die manier kan zien hoe weinig beslist, hoe dubbelzinnig Plato deze ideeën-leer hier eigenlijk invoert.
- (30) cfr. Husserl's epoche en eidetica.
- (31) 67c-d. Onze cursivering.
- (32) Een vraag die bovendien dubbelzinnig is, zoals we reeds zagen.
- (33) cfr. deze uitspraak van Heidegger: "De onthouding (Verzicht) neemt niet, de onthouding geeft", die in dit opzicht zeer platonisch is.
- (34) cfr. R. Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, § 21.
- (35) Nietzsche, *Der Antichrist*, § 6; wat niet betekent dat deze waarden niet verwezenlijikbaar zijn, maar dat het de verkeerde waarden zijn - omwaarden.
- (36) *op.cit.*, § 24.
- (37) *op.cit.*, § 24.
- (38) Dus wel degelijk epoche om de kennis, dit wil zeg-

gen om de macht (in tegenstelling tot het boedhisme). Deze interpretatie wordt ook geconfirmieerd door het feit dat Plato op basis van zijn ideeënleer een staatsorganisatie heeft uitgewerkt, en dat hij deze bovendien heeft proberen te realiseren (cfr. zijn verschillende pogingen in Syracuse).

(39) Deugd (Gr: aretè) betekent hier - voor iets deugen, bruikbaar zijn. Men mag zich hier niet laten misleiden met betrekking tot de Griekse ethica. Het begrip zonde is hier totaal afwezig. Men denkt hier niet in termen van goed en kwaad. Kwaad in onze christelijke betekenis van het woord bestaat hier eigenlijk niet. De Griekse moraal is een utilitaristische moraal. Eudaimonisme is hier eigenlijk een eufemisme. Het kwade in onze betekenis is in Athene van die tijd een juridische aangelegenheid die niet moreel maar sociaal gedacht wordt (zelfverdediging in de maatschappij).

(40) Dit is de terminologie van Aristoteles; subject en predicaat zijn de Latijnse termen.

(41) Op deze manier wordt Socrates' bewijs reeds vrij plausibel.

(42) In de Middeleeuwen heeft men van dit begrip een onnozele vertaling gegeven, namelijk quidditas, of ook essentia wanneer men het geen specifieke vertaling gaf.

(43) L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, p. 124 (Werke Band 4, Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main, 1975).

(44) *op.cit.*, p. 130-131 (§ 46).

(45) *op.cit.*, p. 129-130.

(46) In analogie met Aristoteles' opmerking over de subject-predicaat-logica.

(47) cfr. ook de interpretatie van het Griekse denken door Herman De Ley, die vertrekke vanuit andere beschouwingen, tot conclusies komt die een zeer interessante analogie hiermee vertonen.

(48) F. Engels, *De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap*, p. 48 (Nijmegen, SUN, 1971).

(49) *op.cit.*, p. 49-50.

(50) Het is dan ook vanaf dit moment dat Hegel eigenlijk enkel nog vanuit het absolute zal redeneren.

(51) De bedoeling is echter dat dit ook voor andere

begrippen opgaat (ctr. 75c). (52) Dit zou hij bijvoorbeeld niet kunnen met een voorbeeld als dat van 'Simmi'as die ons aan Cebes herinnert', immers, Cebes kan hier geen voorbeeldige maatstaf of norm zijn voor Simmi'as, waaraan wij Simmi'as zouden moeten meten; bovendien kennen wij Cebes veel eer uit ervaring (door hem gezien te hebben of er over horen spreken hebben) dan door eidetische variatie; en tenslotte zouden we hem ook kunnen geïdentificeerd hebben door conventie. Hetzelfde met de uitspraak 'Cebes is een mens' - dit kan een theoretische uitspraak zijn, een conventionele, ... Het hangt ervan af waartoe deze kennis moet dienen. (53) 74a; we wijken hier af van de win omdat zijn tekst de noodzakelijkheid enigszins verzacht. (54) Zo'n reflectie is secundair - primair is toch de directe ervaring van het gegeven. (55) cfr. de twee vorige alinea's hierboven. (56) 74a; cfr. de commentaar bij 64a-c. (57) cfr. de commentaar bij hoofdstuk 10 (65a e.v.). (58) cfr. onder punt A van de Inleiding. (59) Die zich reeds aangekondigd heeft in de 2e zin van dit hoofdstuk. (60) 74b. (61) Dit is een referentie naar de problematiek van de primaire en secundaire kwaliteiten. (62) Men kan dat toegeven. Maar we moeten ons de vraag stellen of we ooit weten wat 'het gelijke zelf' is (dat wordt zonder meer geponeerd (74b) maar is dat zo zeker?). Met andere woorden we moeten ons de vraag stellen of dit ooit ergens vandaan kan komen. (63) 74d. (64) Deze reflectie is echter helemaal niet noodzakelijk, zoals we hierboven zagen. (65) 74e e.v.; het feit dat deze stap - in de retorische vraag waar hij verbonden is met de vorige stap - het accent krijgt, zorgt ervoor (zoals we hierboven opmerkten) dat Plato de vorige stap eigenlijk kan wegmoffelen. (66) Er wordt echter verondersteld dat de referentie naar de absolute, ideale positieve norm steeds noodzakelijk is. (67) En dus niet 'het algemene uitzicht'.

- (68) Waarom? Platonisch geantwoord: omdat de zintuiglijke werkelijkheid terwille van haar variabiliteit niet voor zulk een kennis vatbaar is.
- (69) 78b.
- (70) Het samengestelde moet men zich niet chemisch of mechanisch voorstellen; voor Aristoteles is samen-  
steld = samengesteld uit stof en vorm.
- (71) In het Grieks is dit hetzelfde woord voor het ab-  
solute.
- (72) Dit is eigenlijk niet zo evident, immers ook het  
eenvoudige kan vergaan (namelijk met één slag) - het  
kan verdwijnen.
- (73) 78b-c; het woord dat tussen haakjes stond was een  
toevoeging van de Wln.
- (74) 79a.
- (75) 67a.
- (76) Een toepassing hiervan, waar men duidelijk ziet  
dat het eigenlijk zelf-zijn van de mens, omdat het  
in verbinding staat met de onvergankelijke ideeën (of  
ermee in verbinding gesteld wordt), onmenselijk wordt,  
vindt men op het einde van hoofdstuk 28. Het is de  
weïgering van de mens, mens te zijn.
- (77) Tevoren ook reeds enigermate door Nietzsche.
- (78) cfr. ook Hegel, die volgens Heidegger dan ook  
de consequente uitwerking is van deze idee.
- (79) Bijvoorbeeld cijfers, oplossingen van verge-  
lijkingen, de herinnering aan de gedachte aan de  
verbeelding van een droom, ...
- (80) cfr. hoofdstuk 27 (79d).
- (81) Bovendien - en het is belangrijk hierop attent  
te zijn - is angst en zorg hier niet negatief gewaar-  
deerd, in tegenstelling tot de platonische traditie.  
(82) In het Christendom treft men een volkomen ana-  
loge dubbelzinnigheid met betrekking tot het eeuwige  
Leven en de genade aan.
- (83) De wetenschappelijke aanpak is dus niet zo'n  
recente ommekeer.
- (84) Deze laatste gedachtengang doet ons eigenlijk  
niets verstaan, maar verschuift intengendeel enkel  
het probleem; anderszins kan men de beschouwing  
die hij hier maakt, gemakkelijk tegen hemzelf, in  
zijn eigen slotoplossing keren.

- (85) Alhoewel dit toch nog dubbelzinnig is.
- (86) 99a.
- (87) In tegenstelling tot het dia ti (voldoende grond (Leibniz)).
- (88) Het betreft een soort begripencatalogus van Aristoteles; 4e boek van de metafysica, hoofdstuk 11.
- (89) 99a.
- (90) 99a-b.
- (91) Het is echter niet omdat Socrates het belang van dit hypokeïmonen hier wegveegt, dat dit geen centrale rol speelt in zijn denken.
- (92) Kant en Comte daarentegen rekenen het tot de verdienste van Newton de omzetele vraag naar de oorzaken niet meer te behandelen, maar integendeel het onderzoek te beperken tot het opzoeken van de bestendige noodzakelijke voorwaarden (wat hen volkomen in de platonische traditie plaatst).
- (93) Dit is soms dan aanleiding de noodzakelijke voorwaarden tegelijk als voldoende gronden te zien (cfr. de wetenschap).
- (94) Het tautologisme is in die zin eigenlijk met de objectiviteitseisen verbonden.
- (95) Er is echter toch een verschil tussen het Schone-op-zich en het schone ding? Er is toch een verschil tussen begrip en zijnde, tussen mogelijkheid en werkelijkheid? Dat is wat Aristoteles Plato wou verwijten (4e boek van de metafysica), namelijk dat hij de elementenmetafysica *logisch* hersteld heeft, in plaats van ze op te ruimen.
- (96) Dit principe wordt dan in de praktijk gehandhaafd door steeds nieuwe opzichten te onderscheiden, om zodoende de exclusiviteit van de ideeën te garanderen (vooral in de Middelen).
- (97) Interessant is ook het volgende: 'Het grote gaat nooit in verbinding treden met het kleine, het vluchten of vergaan'. Dit vluchten is een subtiele ontspanningsroute die Socrates aanlegt om achteraf de onsterfelijkheid van de ziel te kunnen bewijzen, wat niet zou lukken indien ze enkel kon vergaan.
- (98) De tweede basisveronderstelling is dus: het reële is wat het is door de wezenheden, en bestaat in de exclusiviteit die het krijgt door deze zuiver-

re wezenheden.

(99) 103a.

(100) 103b.

(101) Wat bovendien een ongelukkig voorbeeld is

van Kant, want er bestaat wit goud.

(102) Het wezen.

(103) Er bestaat een interessante opmerking van Leib-

niz in dit verband. Hij zegt dat dit enkel dan opgaat,

wanneer men kan aantonen dat de definitie van God als

het meest volmaakte wezen, mogelijk is (compossible).

Dit is interessant - het is namelijk niet zonder

meer evident dat dit mogelijk is - er zijn namelijk

twee reeksen volmaaktheden in deze definitie, zoals

Feuerbach heeft aangetoond - en het is de vraag of

deze überhaupt verenigbaar zijn.

(104) Waarbij bewijzen is, aantonen door participatie

aan wezenheden.

#### BIBLIOGRAFIE.

Boehm, R., *Kritiek der Grondslagen van onze Tijd*.  
Vertaald door W. Coolsaet. Wereldvenster, Baarn  
1977.

Engels, F., *De Ontwikkeling van het Socialisme van*  
*Utopie naar Wetenschap*. SUN, Nijmegen 1971.

Feuerbach, L., *Werke*. Theorie Werkausgabe Suhrkamp  
Verlag, Frankfurt a. Main 1975.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Max Niemayer Verlag,  
Tübingen 1972.

Husserl, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften*  
*und die transzendentale Phänomenologie*. Her-

ausgegeben von Walter Biemel. Martinus Nijhoff,  
Den Haag 1962.

Marx, K., Engels, F., *Karl Marx-Friedrich Engels-*  
*Werke*. Dietz Verlag, Berlin 1969.

Marx, K., *Het Kapitaal. Een kritische beschouwing*  
*over de economie*. Vertaald door I. Lipschits.

Den Haag/Haarlem 1978.



Nietzsche, F., *Werke*. Herausgegeben von Karl Schlechta.  
Ullstein Verlag, Frankfurt a. Main/Berlin/Wien 1979.  
Plato, *Verzameld Werk*. Vertaald door Drs. Xaver de Win.  
De Nederlandse Boekhandel/Antwerpen. Uitgeverij  
Ambo B.V./Baarn 1978.



D E F L I I



## INLEIDING

Het centrale thema van het nu volgende deel is het

anti-empiristische of platonische van de klassieke

empiristische theorieën en de invloed hiervan op de

basistheorie van de moderne wetenschap, en dit

uitgaande van het onderscheid tussen de primaire

(objectieve, wiskundige) en de secundaire (subjec-

tieve, zintuiglijke) kwaliteiten, een onderscheid

dat we voor het eerst in deze termen aantreffen

bij John Locke. We zullen zien hoe en waar de

moderne wetenschap haar voedingsbodem vindt, dit

wil zeggen, waar haar paradigma van de objectivi-

telt met datgene wat daaruit volgt aan uitgangs-

punten voor het realiteitsbegrip waarmee ze werkt,

gevormd wordt. Het is niet alleen de bedoeling ge-

weest louter beschrijvend te werk te gaan (aan de

hand van talrijke teksten), maar tevens af en toe

kritisch over het voorgestelde na te denken.

In een eerste onderdeel gaan we de oorsprong en

het eigenlijke, voortdurend terugkerende argument

voor het onderscheid tussen beide soorten kwalitei-

teten, na; hiervoor moeten we een kijkje nemen

bij Democritos, Plato en Aristoteles. In een tweede

onderdeel, het hoofddeel, bestuderen we dan het on-

derscheid bij de zogenaamde empiristen (Boyle,

Locke, Berkeley en Hume); Galilei, die zich ook

heeft ingelaten met het gestelde probleem, gaat

deze rij vooraf. In een derde onderdeel volgen

dan nog enkele slotbeschouwingen. Af en toe zal

ook Heisenberg in de discussie betrokken worden;

hij kan immers als representant van de moderne

wetenschap gelden.

A. *Democritos*.

Democritos werd geboren rond 460 vóór Christus te Abdera in Thracië aan de Macedonische kust en is gestorven rond 370 vóór Christus. Hij was een leerling van de schepper van de atoomleer, Leucippos. Hoewel hij negen jaar jonger is dan Socrates (469 vóór Christus - 399 vóór Christus) wordt hij in de boeken over de geschiedenis van de wijsbegeerte behandeld bij de *presocraten*. De behandeling van deze groep wijsgeren is enigszins problematisch, omdat van de meeste van hen slechts weinig is overgebleven; enerzijds, korte en kleine fragmenten en anderzijds, verslagen met daarin vervat wat vermoedelijk citaten zijn. Deze verslagen treffen we bijvoorbeeld aan bij Aristoteles. Slechts van enkele presocraten bezitten we omvangrijke fragmenten, zo bijvoorbeeld van Empedocles. Volledige werken bezitten we van geen enkele presocraat. Daarom er zo weinig van deze denkers is overgebleven, is tot op heden niet opgehelderd.

We weten van Democritos dat hij veel gereisd heeft, onder andere in Babylonië en Egypte. In Athene is hij waarschijnlijk opgedaagd na de dood van Socrates. Vermoedelijk heeft hij Plato wel gekend. Het meeste van wat hij geschreven heeft, zou in Athene ontstaan zijn.

Democritos zou de eertse geweest zijn die het onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten gemaakt heeft. Wanneer we zijn onderscheid vergelijken met het moderne onderscheid van bijvoorbeeld J. Locke, dan moet deze constataie toch gerelativeerd worden. Veel eer is het zo dat, hoe sterk ook Democritos' opvattingen gelijken op die van Locke, deze slechts als een *voorbedriving* op het moderne onderscheid kunnen gelden. We zullen kunnen constateren dat Democritos' onderscheid verschilt van dit van Locke.

Wat zegt Locke in verband met dit onderscheid? We treffen bij hem twee stellingen aan: *ten eerste*, dat er zijn twee soorten kwaliteiten, de *primaire*, dat zijn diegene die wiskundig bepaalbaar zijn en tot de dingen zelf behoren, en de *secundaire*, dat zijn de zintuiglijke eigenschappen, die niet tot de dingen zelf behoren, en *ten tweede*, de secundaire kwaliteiten moeten verklaard worden uit de primaire. Om nu te weten te komen wat Democritus in verband met deze stellingen gedacht heeft, doen we een beroep op een aantal teksten van Aristoteles, Aëtius, Theophrastus en Sextus Empiricus. (1) We beginnen met een tekst van Aristoteles: "Daarom loochent Democritus ook de ((objectieve)) werkelijkheid van de kleur. Want de indruk van de kleur ontstaat ((slechts)) ten gevolge van de ligging ((van de atomen))."

(2)

Twee bedenkingen bij deze tekst: ten eerste, de woorden die tussen dubbele haakjes staan, zijn toevoegsels van Capelle. Dit is vooral belangrijk op te merken in verband met het woord 'objectieve', immers, bij Democritus bestond het onderscheid tussen object en subject nog niet. Dit toevoegsel wijst op de bevooroordeelde "Hilfsmittelinterpretierung" van Capelle; en ten tweede, de tweede zin van het citaat lijkt de tweede stelling van Locke voor te bereiden, namelijk de stelling die zegt dat de secundaire kwaliteiten door of uit de primaire moeten verklaard worden. De twee volgende citaten van Aëtius bevestigen deze indruk: "Andere filosofen van Aëtius bevestigden deze atomen alle kleurloos zijn; uit de kwaliteitsloze, slechts in het denken variabele ((atomen)) echter ontstaan de door onze zintuigen waargenomen kwaliteiten." (3) En: "Democritus verklaart, in werkelijkheid bestaat er überhaupt geen kleur. Want de atomen zijn kwaliteitsloos, namelijk het volle en het lege. Daarentegen zijn hun vormen ten gevolge van de schikking, de figuur en de ligging ((van hun atomen)) gekleurd. Want overeenkomstig deze zijn de kleurindrukken. Van deze aan onze ogen verschijnende kleuren bestaan er vier verschill-

lende: wit, zwart, rood en geel." (4)

We kunnen ons vooreerst de vraag stellen of deze ciaten de stellingen van Locke uitdrukken. Het is duidelijk dat er twee opvallende verschillen zijn: ten eerste, bij Locke is er geen sprake van atomen. (In die zin is Democritos dan ook moderner dan Locke.) En ten tweede, bij Democritos blijkt de eerste laag *zonder* kwaliteiten te zijn: de atomen zijn kwaliteitsloos. Dan kan er uiteraard moeilijk sprake zijn van 'primaire kwaliteiten'. De enige 'kwaliteiten' (eigenschappen) die de atomen hebben, zijn de schikking (*dispositio*), de ligging ( *situs*) en de figuur (*figura*). Dit zijn geen kwaliteiten in de eigenlijke zin van het woord. Bij Aristoteles treft men soms wel de idee aan, dat de schikking, de ligging en de figuur eigen kwalitatieve categorieën zijn (in tegenstelling tot de zogenaamde kwantitatieve categorieën).

En tweede vraag die we ons kunnen stellen is of we hier een argument hebben ontmoet waarom Democritos deze beweringen maakt. Het antwoord is negatief: het gaat gewoon om een intuïtie, een mening wars van een argumentatie.

En voorlopig laatste vraag in verband met de ciaten is of de stelling die Democritos bij monde van Aetius naar voren brengt, wel zo duidelijk is. Ook hierop moet negatief geantwoord worden. Uit de laatste tekst blijkt niet onduidelzinnig waar de kleur zich nu bevindt. Hier stelt zich het probleem van de scheidingslijn: volgens Democritos heeft men ten eerste kwaliteitsloze atomen, die vervolgens door hun formaties (ligging, schikking en figuur) gekleurd worden, zodat er kleurindrukken ontstaan en uiteindelijk ook de kleur zelf. Waar zit dan de kleur? Blijikbaar toch in de dingen zelf (in hun atomen, namelijk in hun structuur)? Ja en neen: de kleur zit nog niet als kleur in de dingen zelf - slechts in het oog komt de kleur tot stand - en toch zit de kleur reeds in het ding! Men ziet het



probleem: waar begint de kleur? Waar dienen we de scheidingslijn te trekken wat betreft het ontstaan van de kleur?

Laten we nog een aantal teksten aanhalen. Het zijn teksten die, in tegenstelling tot de vorige die het over de kleur hadden, het hebben over de smaak. Een eerste tekst in verband met de smaak bij Democrītos, komt van Aristoteles. Het is dit ene zinnetje: "De smaken voert hij terug op de atomen." (5) Sextus Empiricus zegt: "Op grond van het feit, dat honing voor de ene bitter, voor de andere zoet smaakt, heeft Democrītos geleerd, dat er noch bitter of zoet op zich bestaat." (6) En dan nog een lang citaat van Theophrastus: "Alle andere / met uitzondering van de gewichts- en hardheidsonder-scheidingen van de stoffen/ zintuiglijk waarnem-bare ((eigenschappen van de dingen)) hebben geen enkele objectieve werkelijkheid, maar zijn alle ((slechts)) indrukken van de veranderende zintuig-lijke organen, waardoor de voorstelling ontstaat. Want ook 'koude' en 'warmte' bestaan in werkelijkheid niet, maar de zich veranderende vorm ((van de atoommengeling)) bewerkt ook de verandering in ons ... Het bewijs daarvoor, dat ((aan zulke zin-tuiglijke gewaarwordingen)) geen objectieve werke-lijkheid beantwoordt, is het feit dat niet alle levende wezens dezelfde zintuiglijke indrukken hebben, maar wat ons zoet smaakt, dat smaakt voor anderen bitter en voor anderen bijtend, voor anderen samen-trekkend; dit geldt ook voor de andere smaak-gewaarwordingen. Bovendien veranderen zich deze ten gevolge van de menging ((van de atomen in de mensen?)) overeenkomstig de ((organische)) veran-deringen en de ouderdomsstadia ((van de mensen)). Hieruit blijkt, dat de lichaamsgesteldheid ((van dat ogenblik)) de oorzaak is van de zintuig-lijke indrukken. Zo moet men in 't geheel denken over de zintuiglijke gewaarwordingen." (7)

Welk argument gebruikt Democrītos hier ter onder-steuning van zijn opvatting over de 'subjectivi-

teit' van de gewaarwordingen? Het feit dat de gewaarwording steeds relatief is ten opzichte van een lichaamsconstitutie welk bepaald wordt door onder andere de ouderdom, zekere enzovoort. Een ander lichaam (bijvoorbeeld hetzelfde lichaam maar dan ziek) levert andere gewaarwordingen. De zintuiglijke eigenschappen zullen dus veranderen al naar gelang het gewaarwordingsapparaat verandert.

Het is de *veranderlijkheid* van de zintuiglijke gewaarwording (van het zintuiglijk waargenomen, in tegenstelling tot de identiteit van datgene wat aan de zintuiglijke waarneming ten grondslag ligt) die Democritos als argument gebruikt om de zintuiglijke gewaarwording (waarneming) zelf 'subjectief' te noemen. Met andere woorden, de ontdekking van het 'subjectieve' vloeit voort uit het *variabele-argument*, maar ook uit de veronderstelling dat het op zichzelf zijnde het eigenlijk zijnde is, namelijk het invariante! In deze veronderstelling wordt het variante als het oneigenlijke beschouwd. (In verband hiermee kan men zich afvragen welke zin het eigenlijk heeft, het invariante, het zogenaamd 'objectieve', te willen bestuderen buiten het variante om, buiten de variante verschijningsvormen waarin het variante zich openbaart, om?) - Uit het vorige gaande blijkt dat Democritos enerzijds wel een argument geeft voor de onderscheiding tussen de twee 'kwaliteiten', maar anderzijds treffen we geen echte verklaring aan voor de wisselvalligheid van de zintuiglijke waarnemingen, bijgevolg wordt de stelling, dat de realiteit moet worden toegeschreven aan het invariante, niet verklaard. Laten we terloops een belangrijke bedenking maken in verband met de argumentatie van (het voorbeelden zoeken voor) deze stellingen. Aristoteles (later ook Locke) heeft eens het volgende voorbeeld gegeven: wanneer een persoon zijn linkerhand in een emmer met zeer warm water steekt, en zijn rechterhand in een emmer met zeer koud water en wanneer hij dan gevraagd wordt om zijn beide handen in een

emmer lauwater te steken - de persoon weet echter niet dat het een en dezelfde emmer betreft - en zijn gewaarwordingen te formuleren, dan zal, aldus Aristoteles, deze persoon zeggen dat het water waarin zijn linkerhand steekt, kouder is dan het (zelfde) water waarin de rechterhand steekt. Wat is hiermee nu aangetoond? Dat het onderscheid tussen 'primaire en secundaire kwaliteiten' wel gestaafd kan worden en dus zinvol is. Maar tegelijk blijkt dit voorbeeld eerder een tegenvoorbeeld te zijn voor de stelling dat de secundaire kwaliteiten worden veroorzaakt door de primaire. Want het is niet in te zien hoe vanuit dit voorbeeld kan gesteld worden dat de zintuiglijke 'kwaliteiten' uit de niet zintuiglijke 'kwaliteiten' kunnen verklaard (gehaald) worden. Het voorbeeld lijkt veel meer te impliceren, dat deze verklaring niet mogelijk is, omdat we uitsluitend aangewezen zijn op het puur subjectieve, namelijk op de puur subjectieve constitutie van de beide handen! In dit verband zij nog op dit citaat van Aristoteles gewezen: "Verder hebben vele levende wezens, die volkomen gezond zijn, van dezelfde dingen de tegenovergestelde zintuiglijke indrukken als wij; ja zelfs de individuele mens heeft, met zichzelf vergelijkend, niet steeds ((van dezelfde zaak)) dezelfde zintuiglijke indrukken. Wat hiervan nu waar of vals is, is onzeker. Want de ene mening is in niets meer waar als de andere, maar de ene heeft evenzoveel gelijk als de andere. Vandaar dat Democritus zegt, ofwel is er überhaupt geen waarheid, ofwel is zij ons minstens verborgen...". (8) - De conclusie uit de vorige beschouwingen kan alleen maar zijn, dat men goed moet oppassen met het kiezen van argumenten (voorbeelden), omdat sommige argumenten eerder tegenargumenten blijken te zijn.

Hoe zit het nu met de gedachte van de kennis in het algemeen bij Democritus? We laten Sextus Empiricus aan het woord. Hij zegt onder andere dit: "Zowel Plato als Democritus waren van mening dat slechts de enkel door het denken vatbare dingen werkelijk zijn, en Democritus wel daarom, ((omdat hij meende dat)) aan de werkelijkheid geen zintuiglijk waarneembaar

ding ten grondslag ligt /dat aan geen enkel zintuig-  
lijk waarneembaar ding objectieve werkelijkheid ten  
grondslag ligt/, vermits de alle dingen samenstellen  
de atomen een van elke zintuiglijke kwaliteit ondane  
substantie bezitten; Plato echter, vermits de zintuig-  
lijk waarneembare dingen een eeuwig worden zijn, maar  
nooit ((werkelijk)) zijn ... " (9) En: "De ene groep  
filosofen, zoals Democritos en zijn aanhangers, loo-  
chenen de werkelijkheid van alle zintuiglijke waar-  
nemingen; " (10) waarmee bedoeld wordt: de objectieve  
werkelijkheid van alle zintuiglijke kwaliteiten van  
de dingen wordt door Democritos en aanhangers ge-  
loochend.

Sextus Empiricus geeft tenslotte zelf een citaat van  
Democritos: "((Hij zegt woordelijk)): 'er zijn twee  
vormen van kennis, de echte en de donkere. Tot de  
donkere vorm behoren alle volgende: het zien, het  
horen, het rieken, het smaken en het voelen. De echte  
vorm is van deze echter volledig verschillend.'" (11)  
- Democritos onderscheidt de 'echte' kennis van de  
'donkere'; de 'echte' is de kennis die door het den-  
ken bereikt wordt, het is de kennis van de werkelijk-  
heid (waarheid). Deze vorm van kennis wordt verkozen  
boven de 'donkere' namelijk de zintuiglijke kennis,  
waaraan Democritos de mogelijkheid om waarheid te  
vatten, ontzegt. In dit verband moet men de associa-  
tie begrijpen, die in de oudheid frequent tussen Plato  
en Democritos werd gelegd (ctr. onder andere Sextus  
Empiricus: "Zowel Plato als Democritos ..."). Plato  
had overigens ook de atoomleer verdedigd (men denke  
aan de Timaeus, de eigenlijke leer van Plato). Een  
polemik van Plato tegen Democritos zal men in zijn  
werk niet vinden.

Anders is het met Aristoteles gesteld: deze heeft  
zich steeds tegen het atomisme verzet. Zijn argument  
was dat de atomisten noodgedwongen de op zichzelf  
zijnde wereld moesten begrijpen als een loutere  
*ideaemvel*, want een louter bovenzintuiglijke.  
En inderdaad, het is deze gedachte die enerzijds  
aan de basis ligt van de 'antieke' associatie tus-

sen Plato en Democritos, en anderzijds consequent blijkt te zijn; vandaar dat mag gesteld worden dat Plato en Democritos minstens logisch bij elkaar passen. Hoe hun verhouding precies moet gedacht worden, zullen we weldra zien. In elk geval kan reeds dit gezegd worden: indien gesteld wordt dat het zintuiglijk waarneembare niet tot het ding op zichzelf behoort, vanwege de variabiliteit ervan, dan moet het ding op zichzelf bovenzintuiglijk zijn. Het ding op zichzelf wordt zo een pure veronderstelling. En zo blijkt het *atomisme* een soort *idealisme* te impliceren.

B. Plato.

We gaan nu dieper in op de verhouding tussen Democritos en Plato (428 vóór Christus - 348 vóór Christus). Een leerrijke tekst, welke dit onderzoek kan leiden, is de dialoog Phaedo. Dit is de dialoog van Plato. Het betreft hier een verslag, een vertelling zo men wil, van één van de leerjngen van Socrates die de dood van deze laatste had bijgewoond en later vertelt hoe hij, Socrates, gestorven is, hoe en wat en met wie hij zijn laatste dagen doorgebracht en gesproken heeft toen hij in de gevangenis verbleef; uiteraard gaat het vooral om de gevoerde gesprekken.

Bij wijze van inleiding op het relatieprobleem tussen beide filosofen citeren we het volgende uit de Phaedo: "Misschien wel weten de anderen het niet, maar het enige waarmee zij die zich op de juiste wijze toeleggen op de wijsbegeerte, persoonlijk begaan zijn, is: sterven en dood zijn. Als dat nu waar is, zou het toch wel ongerijmd zijn als ze zich hun hele leven lang uitsluitend daarvoor inspanden, en als ze zich dan, wanneer de dood daar is, gingen ergeren over datgene wat ze sinds lang, met inspanning van al hun krachten, probeerden te beoefenen." (12) - Het volgende citaat is nog heel wat betekenisvoller: "Het voorwerp waarnaar we verlangen, waarop

we beweren verlied te zijn, namelijk inzicht, zal ons blijkaar pas dan te beurt vallen, wanneer we gestorven zijn - dat bewijst ons argu-ment - en niet tijdens ons leven. Want als het niet mogelijk is in vereniging met het lichaam een zuivere kennis van iets te verwerven, dan van tweeën één: of men kan het kennen nergens ver-krijgen, of pas na de dood." (13) Dit citaat laat er weinig twijfel over bestaan: de echte kennis kan slechts ontstaan wanneer de mens zich heeft losgemaakt van zijn lichaam (meer bepaald van de zintuiglijke gewaarwordingen). Zolang er geen zuiver (niet-empirisch) denken bestaat, bestaat er geen echte kennis. Echte kennis bereikt men maar door zich als *dood* op te stellen tegenover de wereld. Plato (Socrates) was dus van mening dat de wereld maar realiteit bezit, in zoverre de mens (eventueel ook het dier) volledig verdwenen (dood) is. Daarom moet de mens naar de wereld kijken alsof hijzelf er niet is.

De vraag naar de verhouding tussen Democritos en Plato stellen we als volgt: moet Plato de-geprepen worden als *consequentie* van Democritos, in de zin dat Plato uit de leer niuwe, daaruit volgende besluiten trekt, of is het niet veelleer zo dat Plato de grond van Democritos' leer be-grepen heeft en in zijn eigen leer vooropgesteld? Is het zo dat Plato tot de fundamenteen, de grond-slagen van Democritos' denken is doorgedrongen, heeft hij diens voorwaarde(n) niet blootgelegd, veelleer dan gewoon daaruit conclusies getrokken te hebben? Wat deze laatste mogelijkheid betreft, kan men alleszins zeggen dat Socrates Democritos nooit bestudeerd heeft en zich afgevraagd heeft welke conclusies daaruit moeten getrokken worden. Dit neemt niet weg dat er tussen beide theorieën een duidelijke zakelijke verband bestaat. Dat So-crates Democritos nooit gekend heeft - dat is waarschijnlijk - hoeft echter dit zakelijk verband niet in twijfel te trekken, vermits het atomisme

eniszins in de lucht hing. Overigens, zoals we weten, was Democritos niet de eerste en enige atomist.

Om dieper inzicht te krijgen in de verhouding tussen Plato en Democritos, wenden we ons eerst tot de realiteitsstelling: deze zegt dat het reële iets is dat geen zintuiglijke kwaliteiten bezit. Het zintuiglijke zou ten hoogste iets als een epifenomeen van de realiteit zijn. We vragen ons af onder welke voorwaarde(n) deze stelling juist is. Stel dat er geen mensen of dieren zijn, dan is de enige realiteit die overblijft, de realiteit zonder zintuiglijke kwaliteiten. Indien er dan toch mensen zijn, dan moeten zij zichzelf zoveel mogelijk 'neutraliseren', dan moeten zij zich zoveel mogelijk als dood-zijnde beschouwen en dienovereenkomstig de wereld benaderen. Dat zou erop neerkomen dat men de zintuiglijke kwaliteiten niet meer aanvoelt; er zou een soort hypnotische, apathische toestand ontstaan. - Blijkt uit deze korte gedachten-gang niet reeds dat de ingesteldheid die Socrates en Plato aanbevelen ten aanzien van de kennisverwerving, namelijk het dood-zijn, vereist wordt om deze realiteitsopvatting te kunnen huldigen? Inderdaad, de *socratische* of *platonische epoche* (= ont-hechting, onthouding van de zintuiglijke ervaring) is de theoretische, reductieve instelling die de basis zelf is voor de opvatting dat de realiteit iets is zonder zintuiglijke kwaliteiten.

Dat de doodsfascinatie een funderende rol speelt in de onderscheiding tussen de beide soorten kwaliteiten en uiteraard ook bij de realiteitsopvatting, blijkt ook uit het moderne onderscheid tussen beide, of beter, uit de argumentatie voor dit onderscheid. We denken hier in de eerste plaats aan Galilèi, de eerste die in de moderne tijden het onderscheid maakte. In zijn "Il Saggiatore" uit 1623 zegt hij onder andere het volgende: "Op die manier ben ik ertoe gekomen te denken, dat deze smaken, geuren, kleuren enzovoort, wat be-

treft het object waarin ze verondersteld worden te zeten, niets anders zijn dan pure namen, maar hun zeten enkel hebben in het gevoelige lichaam, op die manier dat ze het verwijderd, al deze kwaliteiten opgeheven en vernietigd worden." (14)

Hieruit spreekt duidelijk de gedachte die we reeds bij Plato en Socrates hebben aangetroffen: de doods-gedachte. Nog bij een andere filosoof-wetenschapper treffen we de doodsfascinatie aan, namelijk bij Robert Boyle in zijn "The Origins of Forms and Qualities" uit 1666. Hier is echter de doods-gedachte eerder bijkomstig: "Maar, indien een speld in een vinger zou gestoken worden, zou hoe-een weinig vóór als na zijn dood, dan zou, hoe-wel de speld op het ene zowel als op het andere moment even scherp is, en in beide gevallen een-zelfde ontbinding van de samenhang veroorzaakt; toch, in het eerste geval, de actie van de speld zijn produceren, en niet in het laatste geval; omdat in dit /geval/, het geprikte lichaam het perceptievermogen mist: dus, waren er geen gevoelige wezens, dan zouden die lichamen die nu de objecten van onze zintuigen zijn, in feite te niet gedaan zijn om kleuren, smaken en dergelijke op te leveren; maar werkelijk bezitten zij enkel deze meer algemene eigenschappen van de lichamen, figuur, beweging, textuur enzovoort." (15)

- Kan men uit deze citaten niet concluderen dat de basisinsteldheid die erin bestaat dat men zich als dood beschouwt, inderdaad reeds verondersteld is in de bewering dat de realiteit het geheel der dingen zonder zintuiglijke kwaliteiten is? Wij menen van wel.

We gaan vervolgens op de stelling in, die het onderscheid tussen het variante en het invariante poneert. Deze stelling lijkt de onschuld zelve; ze lijkt althans onschuldiger dan de stelling die de realiteit in het invariante legt. Aangezien het hier echter gaat om een uitgangsstelling - zo wordt ze toch gepresenteerd - is het nodig haar onschuld te onderzoeken. Het blijkt onmiddellijk



dat het onderscheid dat deze stelling poneert, dat dus de stelling zelf, niet zo onschuldig is en wel om de volgende *algemene* reden: elke onderscheiding is een indeling en elke indeling is tot op zekere hoogte willekeurig. Maar *slechts* tot op zekere hoogte bepaald perspectief van waaruit men spreekt. Maar dit perspectief legt ons in zekere zin onherroepelijk vast, namelijk in de zin dat het een keuze determineert. (Een ander perspectief, een andere indeling, een andere keuze!) Bijgevolg kan men bezwaarlijk beweren dat de indeling zonder meer onschuldig is: ze determineert een keuze en de keuze zelf is, zeker in ons geval, alles behalve onschuldig. De keuze dat de realiteit het invariante is, is niet onschuldig.

Als Democritos het onderscheid tussen 'primaire en secundaire kwaliteiten' maakt, een onderscheid dat hij in feite slechts heeft voorbereid, en wel op grond van het variatie-argument, dan kan men zich afvragen of en door welk perspectief (gezichtspunt, idee, gedachte, opzicht) dit onderscheid gedetermineerd, eventueel gemotiveerd wordt. De *hypothese* die wij verdedigen is dat het onderscheid bij Democritos bepaald wordt door een gedachte die we aantreffen in de Phaedo van Plato, die in die zin tot op de bodem zelf van Democritos' leer gaat. We kunnen ons inderdaad afvragen of bepaalde van de in de Phaedo voorkomende gedachten niet in het hoofd van Democritos gespeeld hebben bij het onderscheid tussen beide soorten 'kwaliteiten'. Wij menen van wel, maar welke zijn die gedachten dan? We citeren fragmenten uit de Phaedo, waarin enige basisbeschouwingen van Plato's ideeënleer worden uitgedrukt, en zullen dan leren begrijpen welke gedachten zeer vermoedelijk aan de grondslag liggen van Democritos' onderscheid: "We beweren dat er zo iets als gelijkheid bestaat, nietwaar? En dan bedoel ik niet een stuk hout dat gelijk is aan een ander stuk hout, of een steen aan een andere; neen, niets van al zulke dingen bedoel ik;

ik bedoel iets anders, buiten dit alles om: ik bedoel het gelijke-zelf. Moeten we zeggen dat dit iets is of niets?" (16) Plato heeft het hier niet over gelijk in de zin waarin twee objecten aan elkaar gelijk zijn, maar het gaat hier om het concept gelijkhed zelf. - "En waar hebben we die wetenschap vandaan? Zou het niet zijn uit de dingen waarover we het zojuist hadden: de stukken hout, de stenen, al die andere dingen waarvan we zeiden dat ze gelijk zijn? Zouden we daaruit niet op de gedachte van dat andere gekomen zijn, dat iets verschillends is van die dingen zelf? Of meent ge niet dat het iets verschillends is? Bekijk de zaak ook nog van deze kant: gebeurt het soms niet dat gelijke stenen, gelijke stukken hout aan de een gelijk voorkomen, aan de andere ongelijk, hoewel ze identiek gebreven zijn?" (17) Plato zegt dat wat wij gelijk noemen (twee stukken hout) toch nooit helemaal gelijk is; helemaal gelijk zijn dingen nooit. Overigens, naast het gelijk zijn van de dingen, zijn ze toch ook nog iets anders. - "En ... kan het zijn dat het gelijke-zelf ooit ongelijk zou schijnen in uw ogen, of de gelijkhed ongelijkheid?"/ "Neen, nooit, Socrates". / "Dus zijn die gelijke dingen niet hetzelfde als het gelijke-zelf". / "Helaas niet, dunkt me, Socrates". / "En toch hebt gij daaruit, namelijk uit de gelijke dingen die van het gelijke-zelf verschillen, de kennis van dit laatste opgevat en opgedaan". (18) Er wordt gesteld dat men kennis verkrijgt van het gelijke-zelf op grond van gelijke dingen. De laatste vraag wordt positief beantwoord. Dan gaat Plato verder met de vraag: "Om 't even of dit laatste ((het gelijke-zelf)) al dan niet op de gelijke dingen geleek?"/ "Precies". / "Dat maakt ook geen verschil", zei hij. "Zolang het zien van één ding u op het idee brengt van iets anders, gelijkend of niet-gelijkend, om 't even, (d) moet dat noodzakelijk een weer-te-dinnen-brengen zijn geweest". (19) Wat Plato wil zeggen is enerzijds, dat de gelijkhed, het gelijke-zelf gekend wordt aan de hand van gelijke dingen, maar dat anderzijds, dit laatste veronderstelt dat

men *a priori* het begrip van gelijkheid heeft. De aprioriteit ervan wordt uitgedrukt door het woord *weer-te-binnen-brengen*. - "Ondervinden we iets van de volgende aard in verband met de gelijkheden in stukken hout of in de andere zoëven besproken dingen? Schijnen deze ons op dezelfde wijze gelijk toe als het Gelijkke-zelf? Of schieten ze in enig opzicht bij dit laatste te kort doordat ze niet zijn zoals het Gelijkke? Of ontbreekt hun niets?"/

'Er ontbreekt zelfs heel wat aan'./ 'En zijn we het niet eens over het volgende: als iemand die een bepaald ding ziet, op de gedachte komt: "Wat ik nu zie wil graag zijn zoals dit of dat andere ding, maar het blijft erbij ten achter en het vermag niet te zijn zoals dat andere ding: (e) het is minderwaardig" - zou hij die zulke bedenking maakt, niet noodzakelijk het ding vooraf gezien moeten hebben waarop, naar hij beweert, het andere lijkt, hoewel het erbij ten achter blijft?'" (20) Wat Plato wil zeggen is dat de gelijkheids van twee dingen gebeurt op de gelijkheids überhaupt, maar niet gebeurt op de gelijkheids überhaupt, maar niet gebeurt op de gelijkheids überhaupt. Hebben ook wij niet hetzelfde onderhouden in betrekking tot de gelijkde dingen en het Gelijkke-zelf? / 'Precies'./ 'Dan hebben wij ook, onvermijdelijk, vooraf het Gelijkke moeten zien, (a) nog vóór de tijd waarop het eerste zicht van de gelijkde dingen ons op de gedachte bracht dat al die dingen er naar streven te zijn zo-als het Gelijkke, maar er toch bij ten achter blijft-ven'." (21)

De hypothese die wij verdedigen in verband met Democritos' onderscheid, is dat een dergelijke reeks bedenkingen van Plato (Socrates) gespeeld heeft bij het onderscheid tussen het variabele en het invariabele bij deze filosoof. Er zou bij Democritos dan sprake kunnen zijn van een *meta-variate*, een onderscheid op een hoger niveau: een onderscheid tussen gelijkheid van de dingen en de gelijkheid überhaupt.

Uit deze citaten blijkt dat in de Phaedo de ideeën-

Leer wordt uiteengezet, *samen* met een *herinnerings-*  
*leer*. Het was Plato's overtuiging dat alle echte  
kennis herinnering is en de ideeën betreft. Deze  
ideeën zijn van fundamenteel belang voor de *erwaring*:  
men moet op voorhand de ideeën kennen, om zintuig-  
lijke *erwaringen* te kunnen hebben, om met andere  
woorden het concrete te herkennen en er eigenschap-  
pen te kunnen aan toeschrijven.

Kennis, aldus Plato, moet een herinnering aan een  
idee zijn, een idee die associatief verbonden wordt  
met de waarneming. Bijgevolg is het *wezen* van de ken-  
nis het feit dat zij een *voorkennis* is. Het *wezen-*  
lijke in de kennis is datgene wat men in elke con-  
crete *erwaring op voorhand (a priori)* kent (ctr. de  
herinneringsgedachte; ctr. kants apriorisme van de  
kennis). Zo'n kennisconcept heeft vooral betrekking  
op het *voorspelbare*, op wat men op voorhand kan ken-  
nen. Welnu, het is zeker aannemelijk dat de *priori-*  
*teit van het voorspellen* aan de basis ligt van het  
onderscheid van het bestendige (de voorspelbare  
realiteit) en het niet voorspelbare variabele,  
dat juist terwille van zijn onvoorspelbaarheid,  
minder interessant is en eigenlijk de moeite  
niet waard is dekken te worden; het variabele  
wordt in deze kennisopvatting dan ook als het  
overbodige beschouwd en dus als te vermijden of  
te negeren.

Deze kennisopvatting heeft duidelijk haar sporen  
nagelaten in de moderne tijden. Ook in onze tijd  
geldt nog de idee dat de echte kennis die kennis  
is die voorspellingen toelaat; ook nu nog is er  
een prioriteit van het voorspelbare. Zijn wij in-  
derdaad niet nog steeds vastgeankerd aan de idee  
dat men pas iets weet als men het in zekere zin  
kan voorspellen? Hebben wij niet de neiging om  
een nieuw begrip te introduceren wanneer een ander  
begrip iets in de realiteit niet kan voorspellen  
(zonder dat het oorspronkelijke begrip daarom  
meteen verdwijnt)?

De voorspellingsgedachte in het kennisideaal komt ook bijzonder sterk tot uitdrukking bij Kant: voor hem is het a priori het basiselement in de (echte) kennis. Echte kennis verwijst voor Kant steeds naar het a priori, dit wil zeggen naar datgene wat, eens vastgelegd, steeds waar is, waarop dus steeds een beroep kan gedaan worden. De a priori begrippen stellen als het ware de toekomst veilig.

Tot nu toe hebben we twee belangrijke dingen kunnen vaststellen: ten eerste, dat aan de basis van de keuze om de realiteit als het invariante (bestendige) te beschouwen, de *doodsgedachte* ligt en ten tweede, dat aan de basis van het eigenlijke onderscheid de *voorspelbaarheidsgedachte* ligt. De vraag die vervolgens rijst, is die naar de relatie tussen beide gedachten. Om hierop een antwoord te vinden, gaan we te rade bij een modern filosoof: Edmund Husserl.

Volgens Husserl heeft de fenomenologie haar wettenschappelijk karakter te danken aan twee basismethododen: ten eerste, aan de *fenomenologische epoché* (dit is kort en bondig gezegd, de methode die erin bestaat alle vooroordelen, dit zijn alle niet op een evidentie gebaseerde oordelen, "ein zu klammern"; zo moet de wetenschappelijke vorser zichzelf opheten vermits hij het oordeel 'ik ben een mens' niet zonder meer mag aannemen, maar integraal naar zijn (zeer complexe) oorsprong moet bevragen) die correspondeert met de realiteitsstelling (de doodsgedachte); en ten tweede, aan de *eidetische reductie* (dit is de methode om uit het concrete het algemene (invariante), te halen; dit algemene is het Eidos, het algemene wezen) die correspondeert met het onderscheidingsperspectief (de voorspelbaarheidsgedachte). In feite zijn geen van beide methoden verworvenheden van de moderne filosofie (fenomenologie), maar ze komen, zoals gemakkelijk in te zien is, reeds bij Plato voor. Beide methoden zijn eigenlijk werkzaam in de westerse geschiedenis sinds Plato.

Wat is nu de verhouding tussen beide methoden? Is het de bedoeling van de onthechting (de epoché), van de wereldvlucht, het wezenlijke (het invariabele) te ontdekken? Of is het omgekeerd zo dat de onthechting (de afstandelijkheid ten opzichte van de werkelijkheid, "la tranquillité de l'âme") wordt gezocht en men zich daarom gaat vastklampen aan het bestendige (door zich te ontdoen van het variabele)? Met andere woorden, wat primeert er, de kennisintentie of de onthechtings-idee? Husserl heeft zich over deze verhoudingsprobleematiek nooit echt uitgesproken. We kunnen het probleem wel historisch benaderen. In de Griekse oudheid heeft zeer vermoedelijk de onthechtingsidee voorrang op de idee van het Eidos, welke een idee is die overigens eerder als een negatieve consequentie van de onthechtingsidee werd aanvaard. Voor deze laatste opmerking kan men verwijzen naar het feit dat Aristoteles wel voor de onthechtingsidee was, maar tegelijk het Eidos, het wezenlijke, het invariabele in de realiteit zelf plaatste! In het begin van de moderne tijden zou dan een omkering plaatsvinden: de idee van de vaste wetmatigheden begint te primieren en de onthechtingsidee, die nog wel bij Galilei en Boyle voorkomt (maar bijkomstig is en zelfs eerder schertsend wordt geïntroduceerd) verdwijnt eigenlijk geheel bij Locke, Berkeley en Hume (tenminste onder de vorm van de doodsgedaachte). Vandaag de dag is er echter terug een zekere omkering: bij Husserl vindt men immers de volgende kritiek op de wetenschappen (op de wetenschappelijke rationaliteit): door de wetenschappen geraakt de mens steeds meer verwijderd van de voedingsbodem zelf van de wetenschappen: de zogenaamde "*Lebenswelt*". Husserl geeft dus een kritiek op de onthechtingsidee. Echte wetenschappelijke rationaliteit eist de terugkeer tot deze "*Lebenswelt*".

C. Aristoteles.

Als derde en laatste Griekse filosoof behandelen we de sluitsteen van de antiek-Griekse wijsbegeerte, Aristoteles (384 vóór Christus - 322 vóór Christus). We concentreren onze aandacht op een deel van zijn

hoofdwerk: de *Metaphysica*. We beginnen met het boek *beginppencatologus*. In het elfde hoofdstuk van dit boek treffen we het begrip "proteron" aan. "Proteron" betekent: voorgaande, vroeger, eerder (cfr. lat. prius). Aristoteles bepaalt dit begrip onder andere als volgt: "volgens de natuur en het wezen wordt "proteron" genoemd... wat kan zijn zonder het andere, terwijl dit andere niet kan zijn zonder het eerste; Plato gebruikt deze onderscheiding." (22) Het prioritaire is dus datgene wat aan de grondslag ligt van iets anders, terwijl wat zo gefundeerd wordt, niet zelf aan de grondslag van het funderende ligt. De verwantschap met het "hypokeimenon"-begrip is duidelijk. "Hypokeimenon" betekent: wat eronder ligt, onderlaag, "subpositum" of nog "subjectum" (het woord "onderwerp" werd in de 16e eeuw voor het eerst geïntroduceerd en wel om het begrip "subjectum" (in het Nederlands) weer te geven).

Waarom deze uitleg? Omdat blijkt dat het variatieargument van Democritos niets anders is dan de toepassing van dit prioriteitsbegrip! De kwaliteitsloze atomaire verhoudingen zijn niets anders dan het ten grondslag liggende (aan de variabele verschijningsvormen, die niet kunnen zijn zonder dit invariabele, het meer abstracte, terwijl het abstracte invariabele wel kan zijn zonder de concretisaties in de variabele verschijningsvormen). Zonder het onvariabele kunnen de variabele verschijningsvormen niet optreden, omgekeerd wel, daarom ligt het invariabele aan het variabele ten grondslag; voorbeeld: water kan zijn zonder dat het koud of warm is, dus komt de temperatuur van de mens en vindt zij haar grond in het water. Dit is een beschouwing van het atomisme, aldus Aristoteles, en dit is wat Plato steeds bedoelde.

Deze laatste opmerking in verband met Plato, is in zekere zin problematisch. Het blijkt immers dat Plato het onderscheid *nergens* in zijn teksten heeft opgenomen. Sommigen concluderen dan dat het onder-

Over het "hypokeïmonon"-begrip komen we meer te weten in *Metaphysica*, boek zeta, hoofdstuk drie. In dit boek stelt Aristoteles de vraag: wat maakt een wezen tot wezen? Een eerste wezensbepaling wordt door het "hypokeïmonon"-begrip gegeven. ("Hypokeïmonon" is eigenlijk iets dubbelzinnigs: het heeft twee, niet steeds, soms wel geschieden betekenis: de eerste betekenis is de *ontologische*, en de tweede de *logische*:

Tot nu toe weten we dus dat Aristoteles erop ge-  
wezen heeft, dat de toepassing van het "proteron"-  
begrip, aanleiding geeft tot het wereldbeeld van de  
atomisten (en - van de moderne wetenschap!). We gaan  
nu verder in op het "hypokeïmonon"-begrip, dat, zo-  
als reeds gezegd, in verband staat met het "proteron"-  
begrip.

onderscheid niet gebruikte, heeft hij gelijk.  
Aristoteles wil wijzen op het feit dat Plato dit  
kenning gehouden te worden. In ieder geval, in zoverre  
lijkaardig sarcasme bediend. Daarmee dient dus re-  
zigde. Aristoteles heeft zich wel meer van een ge-  
tijd iedereen mist dat hij dit onderscheid niet be-  
verklaren door het eenvoudige feit, dat in Plato's  
bruikt; Dat hij een dergelijke uitspraak doet, is te  
wijzen, dat Plato dit onderscheid juist *niet* ge-  
dan wil hij er alleen maar op *sarcastische wijze* op  
Aristoteles zegt dat Plato dit onderscheid hanteert,  
immers met het volgende rekening houden: wanneer  
les Plato's leer niet goed kende? Neen, men moet  
deze uitdrukkelijke afwijzing afleiden dat Aristote-  
Phaedo namelijk), maar wordt argewezen! Moet men uit  
scheid *wel* voorkomt in de geschreven teksten (in de  
leer. Nog anderen hebben erop gewezen dat het onder-  
te zeggen tot de evidente uitgangspunten van Plato's  
gewoon moet worden voorondersteld; het behoorde zo  
ven worden, maar vanwege zijn volstrekte evidente  
dat dit onderscheid helemaal niet moest neergescre-  
interpretatoren, namelijk de Heideggerianen, stellen  
komt in Plato's *ongescreven leer*. Een andere groep  
het niet-prioritaire (gefundeerde) slechts voor-  
scheid tussen het prioritaire (onderliggende) en



datgene wat kan gezegd worden zonder het andere en niet omgekeerd.) Er zijn echter twee redenen waarom het "hypokëimonon"-begrip niet toereikend is voor een wezensbepaling: ten eerste, omdat het "hypokëimonon" niet manifest is, en ten tweede, omdat dan de materie het wezen van alles moet zijn. Aristoteles zegt in dit verband: "Indien namelijk dit /materie/ niet het wezen is, dan vervluchtigt zich eender welk ((wezen)). Want, worden de andere ((wezens)) weggenomen, dan toont zich niets als fundamenteel blijvends. Want het andere zijn enerzijds aandoeeningen en handelingen en vermogens van de lichamen, anderzijds zijn lengte en breedte en diepte kwantiteiten, maar geen wezens." (23)

Uitleg: het blijkt dat in de zin "worden de andere ((...)) weggenomen, dan toont zich niets als fundamenteel blijvends" met de woorden "de andere" bedoeld wordt: "welke andere *wezens* ook" - tot en met de "eenvoudige lichamen". Want slechts wanneer zelfs datgene "wat het meeste een wezen schijnt te betreffen, water en aarde en vuur en lucht, waaruit de samenstellingde lichamen bestaan" (24) wordt weggenomen, blijft van nog alleen over "lengte en breedte en diepte" respectievelijk "de grenzen van het lichaam, namelijk oppervlakte en lijn en punt en eenheid" welke "schijnen daar wel zonder de lichamen kunnen zijn, maar het lichaam onmogelijk zonder hen". Dus, neemt men "de andere ((wezens))" weg, dan worden meteen ook de aandoeeningen, handelingen en zovoort weggenomen, maar niet de lengte, breedte en zovoort, maar die blijken dan weer geen wezens te zijn! Het is veel eerder dat deze kwantiteiten gedragen worden door wezens, met andere woorden, dat datgene waarbij deze dimensies voorkomen, wezens zijn. Wanneer de grootte, breedte en zovoort opgeheven worden - als het meetkundige wordt opgeheven, verdwijnt het lichaam, maar als het lichaam wordt opgeheven, nog niet het meetkundige; het meetkundige is abstraherbaar - blijft er helemaal niets meer over, tenzij iets waarvan deze kwantiteiten de kwantiteiten zijn; dit is de *materie*. De materie is het wezen, omdat de kwantiteiten

teiten er de bepalingen van zijn.

Als men het wezenlijke als "hypokeïmenon" beschouwt, dan krijgt men volgens Aristoteles de volgende stratificatie: - de aandoeeningen, handelingen en vermogens van de lichamen;  
 - de lichamen (somata) zelf als het "hypokeïmenon" ten opzichte van de aandoeeningen en zo voort;  
 - de wiskundige bepalingen als het "hypokeïmenon" van de lichamen;  
 - de "prima materia" als het "hypokeïmenon" van de wiskundige bepalingen.

Deze "prima materia" (dat door Aristoteles het "eschaton hypokeïmenon", het 'laatste ten grondslag liggende' genoemd wordt) is, uit de aard van de zaak zelf, het absoluut onbepaalbare, het bevat geen enkel wat, geen enkele kwaliteit of bepaling, want het is er integendeel de grond van. Het is datgene wat kan zijn zonder de rest. Doordat het zelf geen bepalingen heeft, is het *niel manifest*. De "prima materia" is een volstrekt metafysische materie, die geconstrueerd wordt op grond van de obsessie van de prioriteitsbepaling van het "hypokeïmenon".

Een terloopse opmerking: het wereldbeeld waarop de wetenschappen van vandaag gebaseerd zijn, wordt duidelijk bepaald door de gegeven stratificatie-niveaus. Men denke hierbij aan de wet van het behoud van energie, die verwijst naar de veronderstelling dat er iets als een kwaliteitsloze energie bestaat, waarzonder niets kan zijn, maar die zelf wel kan zijn zonder een 'concretisatie'. Deze kwaliteitsloze energie zou dan de "prima materia" zijn. De quantummechanica gaat er vanuit dat lichamen bestaan uit wiskundig bepaalde energie-verhoudingen; lichamen zijn dus in wezen slechts verschijningsvormen van de energie volgens bepaalde mathematische wetmatigheden.

Bij Democrïtos treffen we geen "prima materia"-begrip aan, maar wel de gedachte dat aan de secun-

In tegenstelling tot wat men misschien zou denken, treft

In zijn "Physik und Philosophie" (1959) zegt Heisenberg over Democritos onder andere het volgende: "Het was Democritos volstrekt duidelijk, dat de atomen, wanneer zij door hun beweging en schikking de eigenschappen van de materie: kleur, smaak, geur, zoudens moeten verklaren, niet ook zelf deze eigenschappen mogen bezitten. Van daar dat hij deze eigenschappen de atomen ontnam; en het atoom van Democritos is daarom een tamelijk abstract stuk materie." (25)

*D. Exkursus: Heisenbergs commentaar op Democritos.*

De reeds eerder vermelde werkhypothese dat de primaire en secundaire kwaliteiten met het variatie-argument op de voorafgaandelijke beslissing dat het wezenlijke het ten grondslag liggende is, berust, is voor Aristoteles in zoverre juist, dat hij wel de redenering aanvaardt, maar niet de vooronderstelling zelf. Het argument voor deze afwijzing is dat men op die manier, alles waarover de kennis het zou moeten hebben, de lichamen en de zintuiglijke kwaliteiten, opzij schuift, ten voordele van een begripsvooroordeel, van een speculatief vooroordeel over het wezenlijke. Dit klinkt enigszins vreemd voor de verdediger van het theoretische kennisideaal. Inderdaad, hier spreekt echter niet de Aristoteles van dit ideaal. Hij toont hier integendeel de consequenties van zijn ideaal in te zien en er een zekere angst voor te hebben. Hij heeft begrepen dat de prioriteitsbepaling niet te vermijden is bij het theoretische ideaal. In dit ideaal is hij blijven geloven, maar hij wilde de theoria niet losmaken van de leefwereld. (Iets gelijkaardigs vindt men bij Marx en bij alle grondleggers van een ideaal.) Aristoteles blijft anderzijds wel kritisch ten opzichte van de prioriteitsbepaling.

daire kwaliteiten (die aandoeeningen zijn), wiskundige bepalingen ten grondslag liggen. Bij Plato treft men wel een "prima materia"-begrip aan, namelijk in zijn Timaeus. Daar is de "prima materia" de *κρυμτη*.

men hier geen verwijzing aan naar een variatie-argument ter fundering van Democritos' atomisme, maar een heel ander argument: het *postulat van de heterogene verklarings*. Het variatie-argument komt blijkbaar volgens Heisenberg bij Democritos niet voor; eerder zou het atomisme afgeleid zijn uit het principe dat, wanneer x uit y moet verklaard worden, het geen zin heeft om de eigenschappen van x reeds in y te veronderstellen. Dit is het postulat van de heterogene verklaring. Uit het citaat blijkt verder, dat Heisenberg dit postulat evident vindt, allicht uit angst om anders een 'tautologische' verklaring te geven. (Ook bijvoorbeeld Hegel schijnt dit postulat evident gevonden te hebben, vergelijk met wat hij zegt in verband met Newton: hij verklaart wederzijdse attractie van de planeten, door de zwaartekracht, maar dit is zelf attractie.)

Dat Aristoteles dit argument niet aanhaalt, spreekt vanzelf; immers, bij hem moet uiteindelijk alles wat bepaald is, verklaarbaar zijn uit het totaal niet bepaald, uit de "*prima materia*".

Men kan zich afvragen in hoeverre dit postulat inderdaad evident is. Ons inziens is het dat niet. Is het zo absurd te veronderstellen dat vuur warmte geeft, omdat het heet is? Is het zo onmogelijk om zich voor te stellen dat iets kracht kan ontlooiën, omdat die kracht reeds op een of andere wijze in dit object, bijvoorbeeld in een bom, aanwezig is? Ons lijkt van niet.

Heisenberg zegt in verband met Democritos nog het volgende: "Maar Democritos heeft het atoom de eigenschap van het 'zijn' en van de ruimtelijke uitgebreidheid, van de vorm en van de beweging gelaten. Deze eigenschappen waren het atoom gebieden, omdat het moeilijk zou geworden zijn, om over het atoom überhaupt nog te spreken, wanneer men ook deze eigenschappen nog van hem zou hebben genomen." (26) Hieruit blijkt dat Democritos niet helemaal consequent is geweest in zijn leer over atomen: hij gaf hen toch nog enige eigenschappen (ruimtelijkheid, vorm, beweging, ...).

Heisenberg zegt dat, uit het feit dat aan het atoom  
 toch nog enige eigenschappen worden toegeschreven,  
 om er iets over te kunnen zeggen, volgt dat het atoom-  
 begrip niet in staat is te verklaren waar vandaan de  
 geometrische vormen, de ruimtelijke uitgebreidheid,  
 kortom, het bestaan zelf van de materie komt. De  
 redenen staat in verband met het postulaat van de hete-  
 rogene verklaring: "Want deze eigenschappen worden  
 eenvoudig vooropgesteld en niet op iets fundamente-  
 lens teruggevoerd." (27)

Dan vervolgt Heisenberg met een verwijzing naar de  
 actuele stand van zaken in de wetenschap: "Met be-  
 trekking tot deze vragen schijnt de moderne opvat-  
 ting over de elementaire deeltjes consequenter en  
 radicaler. Wij spraken wel eenvoudig bijvoorbeeld  
 van een neutron, maar we kunnen geen welgedefini-  
 eerd beeld van het neutron geven en ook niet pre-  
 cies zeggen wat we met dit woord eigenlijk bedoel-  
 len. We benutten verscheidene beelden en beschrij-  
 ven het nu eens als deeltje, dan weer als een golf  
 of als een golfpakket. Maar we weten dat geen van  
 deze beschrijvingen precies kan zijn. Het neutron  
 heeft zeker geen kleur, geen smaak, geen geur. Op  
 deze wijze geldt het op de atomen van de Griekse  
 filosofie. Maar zelfs de andere eigenschappen wor-  
 den aan de elementaire deeltjes in zekere zin ont-  
 nomen. De gebruikelijke voorstelling van de geome-  
 trie en de cinematische van een deeltje, zoals vorm  
 en beweging in de ruimte, kunnen niet steeds in een  
 contradictievrije wijze aangewend worden. Wanneer  
 men een preciese beschrijving van het elementaire  
 deeltje wil geven - en hier ligt de klemtoon op  
 het woord "preciese" - dan is het enige wat als  
 beschrijving neergeschreven kan worden, de waar-  
 schijnlijkhedenfunctie. Maar daaruit leert men,  
 dat zelfs de eigenschap van het 'zijn', wanneer  
 men hier überhaupt van eigenschap kan spreken,  
 niet aan het elementaire deeltje zonder begrenzing  
 toekomt. Het is een mogelijkheid of een tendens  
 tot zijn. Daarom is het elementaire deeltje van  
 de moderne fysica niet wezenlijk abstracter als

het atoom van de Grieken... " (28)

Het lijkt erop dat Heisenberg de mening is toege-  
daan, dat de Griekse atoomtheorie een of andere  
geniale anticipatie is van de huidige atoomtheorie.  
Inderdaad, die mening is hij toegedaan, zoals het ci-  
taat te kennen geeft. Toch meent hij meteen een  
groot verschil te zien tussen beide theorieën, of  
beter tussen hun fundering. Hij meent namelijk dat  
de moderne fysica, in tegenstelling tot de Griekse  
theorieën empiristisch is, dit wil zeggen, op fei-  
ten (experimenten) gebaseerd: "Er zijn zeer grote  
onderscheidingen tussen de moderne natuurwetenschap  
en de Griekse filosofie, en één van de belangrijkste  
bestaat juist in de empiristische houding van de mo-  
derne natuurwetenschap. Sinds de tijd van Galilei en  
Newton berust de natuurwetenschap op een zorgvuldige  
studie van afzonderlijke gebeurtenissen in de natuur  
en op de eis, dat men slechts dergelijke uitspraken  
over de natuur mag maken, die door experimenten ge-  
verifieerd worden zijn of minstens geverifieerd  
kunnen worden. De gedachte, dat men afzonderlijke  
natuurgebeurtenissen door een experiment kan afzon-  
deren, om de details te bestuderen en daarbij te ont-  
deken wat de onveranderlijke wetten in de voortdu-  
rende misselingen zijn, op deze gedachte waren de  
Griekse filosofen niet gekomen. Vandaar dat de mo-  
derne natuurwetenschap vanaf haar aanvang op een  
zeer veel beschiedere, maar toch ook zeer veel  
vastere bodem als de antieke filosofie stond." (29)

Is het juist wat Heisenberg hier zegt? Verifieert  
de moderne natuurwetenschap de Griekse geniale anti-  
cipatie? Neen, en wel omdat deze theorie niets anders  
is dan een *paradigma*, zodat het enige wat wel geveri-  
fieerd wordt, de consequenties ervan zijn. De feiten  
krijgen als het ware geen kans, vermits ze op voor-  
hand in het paradigma (in casu het paradigma van de  
"hypokeimemon"-prioriteit) worden geplaatst. Indien  
kuhn gelijk heeft, dan moet *eerst* dit paradigma ge-  
rechtvaardigd worden en niet naderhand.

Hiermee sluiten we ons onderzoek naar de oorsprong van het onderscheid tussen de primaire en de secundaire kwaliteiten af, en besluiten dat er voorlopig nog maar één argument gegeven werd ter verdediging van het onderscheid tussen de beide soorten kwaliteiten: het variatie-argument.

HET EIGENLIJKE ONDERSCHIED TUSSEN PRIMAIRE EN SECUNDAIRE KWALITEITEN BIJ DE EMPIRISTEN.

A. Galileo Galilei.

Uit het vorige citaat uit Heisenbergs "Fysiek und Philosophie" is gebleken, dat hij, Heisenberg, van mening is dat Galilei (en Newton) empiristen zijn. Niet iedereen is het daarmee eens. De gedachten van Galilei zijn erg platonisch; hij is, ook ons inziens, geen filosofisch empirist. Toch is dat voor ons niet het grote probleem, wel willen we een antwoord vinden op de meer algemene vraag: hoe empiristisch zijn de zogenaamde empiristen? Is er een empiristische traditie, zoals Heisenberg veronderstelt?

Om iets over Galilei (1564-1642) te weten te komen lezen we een fragment uit zijn "Il Saggiatore" uit 1623. We beginnen met het volgende fragment: "Volgens de belofte gedaan aan Uwe Excellentie rest er mij nu nog mijn gedachte uit te drukken betreffende de uitspraak: "de beweging is oorzaak van warmte", waarbij ik zal aantonen op welke wijze deze uitdrukking mij waar lijkt te zijn." (30) De gedachte dat de beweging oorzaak is van de warmte, is naar alle waarschijnlijkheid gebaseerd op de kennis die Galilei had van Democritus, Epicurus, Lucretius, en Sextus Empiricus. Het antwoord dat hij op het probleem geeft in de richting van het onderscheid tussen de primaire en secundaire kwaliteiten (in hetgeen volgt zullen we gemakkelijkschhalve deze termen ook voortdurend gebruiken).

"Maar vooreerst is het noodzakelijk enkele beschouwingen te maken over datgene wat zij warmte

noemen. Ik ben sterk geneigd te bevestigen dat  
 in het algemeen hieronder concepten gevormd wor-  
 den die redelijk ver van de waarheid verwijderd  
 liggen; zij wordt gezien als een waar accident,  
 aandoening en kwaliteit die werkelijk zetele in  
 de materie, waarvan wij voelen erdoor verwarmd  
 te worden. Nu zeg ik dat telkens ik enige ma-  
 teriele of lichamelijke substantie opvat, ik on-  
 middellijk de noodzakelijkheid voel om haar te  
 denken als begrensd en gevormd door een of andere  
 vorm; als groot of klein zijnde in verhouding  
 tot andere materies, en staande op deze of gene  
 plaats, in een of andere tijd; als in beweging  
 zijnde of in rust; als een of ander lichaam  
 rakend of niet rakend; als een enkel, een aantal  
 of vele zijnde. Ik kan een dergelijke substantie,  
 door een inspanning van mijn geest, niet scheiden  
 van deze voorwaarden; maar dat zij wit of rood,  
 moet zijn, bitter of zoet, geluid-gevend of still,  
 met een aangename of onaangename geur, ik voel  
 geen dwang op mijn geest om mij voor te stellen  
 dat deze voorwaarden haar noodzakelijkheid vergezel-  
 len. Integendeel, zonder de zintuigen als onze  
 gidsen, zou het verstand of de verbeelding alleen  
 waarschijnlijk nooit gekomen zijn aan kwaliteiten  
 als deze. Op die manier ben ik ertoe gekomen te  
 denken, dat deze smaken, geuren, kleuren, enzovoort  
 wat betreft het object waarin ze verondersteld  
 worden te zetele, niets anders zijn dan pure  
 namen, maar hun zetele enkel hebben in het gevoelig  
 lichaam, op die manier dat als je het verwijderd,  
 al deze kwaliteiten opgeheven en vernietigd wor-  
 den. Maar vermits we hen bijzondere namen hebben  
 opgelegd, verschillend van deze van de andere  
 eerste en reële accidenten, willen we geloven dat  
 ze reëel bestaan als werkelijk van deze verschi-  
 lend." (31) Galilei maakt gebruik van een nieuw  
 argument, dat berust op de denknoodzakelijkheid,  
 geïnspireerd door het "hypokeimenon"-begrip van  
 Aristoteles: een lichaam kan niet gedacht worden  
 zonder 'primaire kwaliteiten', eventueel wel zonder  
 de andere ('secundaire') "conditionen", zoals kleur,



geur, enzovoort. Galilei zegt niet dat de secundaire kwaliteiten niet kunnen zijn zonder de primaire; hiervan is hij niet zo zeker.

Nochtans kan hier geen sprake zijn van een *loutere* "hypokeimenon"-beschouwing (welke steeds over het *zijn* van de dingen gaat); immers, Galilei zegt enkel dat hij het lichaam, de substantie niet zonder de primaire kwaliteiten kan *denken*. Bij hem gaat het dus om een louter (en niet bepaald empiristisch) *gedachtenexperiment* (introspectie).

Dit gedachtenexperiment verdient verdere aandacht. Er blijkt namelijk uit, dat Galilei zich vanaf het begin ontdoet van een gericht zijn op de dingen *met de zintuigen*; want hij zegt enerzijds, dat het verstand of de verbeelding *alleen* niet tot de secundaire kwaliteiten komt - in die zin zouden de zintuigen noodzakelijk zijn - maar anderzijds, is hij enkel gericht op het denknoodzakelijke waardoor het zintuiglijke verdwijnt. Met andere woorden, vanaf het begin is Galilei enkel geïnteresseerd in het ware, in zoverre het datgene is wat zich met denknoodzakelijkheid aan het *denken* opdringt. Hier dringt zich een analogie met Descartes' subject-voorstelling op: Descartes zoekt de waarheid (zekerheid) slechts in datgene, wat het aan het object onderwerpen subject als denknoodzakelijk te denken begrijpt. - Er is dus sprake van een zeker "hypokeimenon"-denken, maar dit is niet zo overtuigend vanwege zijn apriorisme.

Er is echter nog een "hypokeimenon"-beschouwing, namelijk in combinatie met een (basis)variatie-argument. De wereld is eerst beschouwd vanuit de aanwezigheid van gevoelige lichamen, en vervolgens vanuit hun afwezigheid. Slechts in het tweede geval leren we echte lichamen (= op zichzelf) kennen; slechts in het geval dat er geen zintuigen zijn, kunnen we achterhalen wat de dingen op zichzelf aan eigenschappen toekomt. Dat wordt door Galilei van meet af aan gesteld.

In de geciteerde tekst zegt Galilei verder dat de secundaire kwaliteiten slechts *namen* zijn, en alleen omdat we namen aan secundaire kwaliteiten geven, geloven we dat ze werkelijk onderscheiden zijn van de primaire kwaliteiten - de gedachte waarmee de tekst eindigt, namelijk dat "we willen geloven dat ze reëel bestaan . . ." , zal later bij Galilei, de empiristen en de moderne wetenschap verduijnen - ; maar dit is niet zo: er is geen werkelijk onderscheid tussen de primaire en de secundaire kwaliteiten (wat Indruist tegen de tweede stelling van Locke). Noch- tans, later zal Galilei ook zeggen dat de gevoelens door de primaire kwaliteiten worden uitgelokt; dus, hoewel de secundaire kwaliteiten niet bestaan, worden ze toch voortgebracht door de primaire kwaliteiten!

Het eerste argument - het ware ding is datgene wat bestaat uit denknooddzakelijkheden - wordt een weinig versterkt door het (platonische) basisvariëte argument: Galilei redeneert dat, als men deze variëte in aanmerking neemt, en men zich, uiteraard figuurlijk, ontdoet van het eigen lichaam, zich slechts denknooddzakelijkheden opdringen. Maar dat 'zonder (gevoelig) lichaam', is dat wel denkbaar? Kan het denken gedacht worden zonder een "corpo sensitivo"? Het is moeilijk in twiifel te trekken, dat hier de platonische gedachte aan een spirituele substantie (waardoor het mogelijk is te bestaan zonder lichaam) verondersteld wordt. Anderzijds, wat ons betreft, is het ook niet totaal onvoorstelbaar dat men zich niet door zintuiglijke of subjectieve prikkels laat (mis)leiden; zo zien we bijvoorbeeld dat de zon opkomt, maar denken het anders. Er is met andere woorden een epoché mogelijk ten opzichte van de zintuiglijke prikkels, namelijk in zoverre men geen identificatie van zichzelf met zijn zintuiglijke prikkels, of wat op hetzelfde neerkomt, geen indrukken toelaat. Deze mogelijkheid interesseerde Plato eigenlijk meer dan het leven na de dood, het leven in de Hades.) - we krijgen hier dus een *platonische uit- drijving* van het variëte-argument.

Wat de 'argumentatie' betreft, kunnen we samenattend zeggen, dat Galilei eerst een variatie-argument à la Democritos geeft (slechts tot op zekere hoogte à la Democritos), vervolgens een zekere "hypokeimemon"-beschouwing, en dan opnieuw een variatie-argument dat platonisch wordt uitgediept. Van een echte argumentatie, verificatie, experimentatie en dergelijke is geen sprake. Maar is dit te verwonderen? Doet Galilei iets anders dan een thema of *paradigma* vormen, en hoe kan dat op zulk een wijze geargumenteerdd worden? Moet men niet veel eer stellen dat, wat zich hier afspeelt, niet voor argumentatie vatbaar is, want eens de wereld zonder zintuiglijke wereld aanwezig wordt gesteld, is die er en 'zit men er midden in'. Het enige wat we kunnen (en moeten) opwerpen is dat het een vreemde thematiek (paradigma, dat door Plato en Democritos geïnspireerd is) is, een vreemde fixatie op het zichzelf bestaande, op een wereld van een dode! Waarom toch die concentratie op een objectieve wereld, een wereld die volstrekt onafhankelijk is van onze lichamelijkeheid? Waarom dit vreemde paradigma of thema van de objectiviteit?!

In verband met het paradigmatische van Galilei, merken we op dat Kuhn het paradigma beschouwt als een hindernis om tot objectiviteit te komen; wij daarentegen, menen dat de objectiviteit zelf een paradigma is. Dit zou meteen een einde maken aan Kuhns grote zorgen.

Tegenover het vreemde paradigma van Galilei, stellen wij de *fetierlijkheid* van de mens vast: de mensen zijn eri! De aarde bevat nu eenmaal mensen en het kan interessant zijn om de invloed (inwerking) van de mens op de wereld na te gaan. Waarom zouden we eigenlijk dit realiteitsbegrip, waarin de wereld als wezenlijk afhankelijk van de mens beschouwd wordt, verwerpen ten voordele van een begrip van een wereld in haar bestendigheid, dus onafhankelijkheid ten opzichte van de mens?

Laten we verder gaan: "Ik geloof dat ik mijn con-

cept duidelijker zal kunnen uitleggen met enkele voorbeelden. Ik beweeg mijn hand eerst over een marmeren beeld en dan over een levende mens. Wat betreft de actie die van de hand komt, deze is dezelfde zowel met betrekking tot het ene als tot het andere object en de hand; zij bevat de primaire accidenten van beweging en aanraking, waarvoor we geen andere namen hebben. Maar het levendige lichaam dat een dergelijke werking ontvangt, heeft verschillende gevoelens naargelang het op verschillende plaatsen aangeraakt wordt; aangeraakt worden onderaan de voeten, boven de knieën, of onder de oksel, geeft, bij het gewone aanraken, een ander gevoel, waaraan wij een bijzondere namen gegeven hebben: *prikkeling*. Dit gevoel is geheel van ons en niet van de hand. En deze zou een serieuze fout maken, die zou willen zeggen dat de hand, buiten het bewegen en het aanraken, in zich een ander vermogen heeft, namelijk het prikkelen, zozeer dat het prikkelen een accident zou zijn, besluten in de hand. Een beetje papier of een veer, waarmee men lichtjes wrijft over een bepaald deel van ons lichaam, voert net dezelfde operatie van beweging en aanraking uit; maar bij ons veroorzaakt het aanraken ermee tussen de ogen, van de neus of onder de neus, een bijna niet te verdragen tinteling en op andere plaatsen voelen we het bijna niet. Welnu, deze tinteling is volledige van ons en niet van de veer; indien het levendige en gevoelige lichaam verwijderd was, dan zou zij /de tinteling/ niets meer dan een pure naam zijn. Welnu, ik geloof dat er vele kwaliteiten kunnen zijn die gelijkaardig zijn en waaraan geen grotere existentie toekomt; /kwaliteiten/ die wij aan de natuurlijke licha-men zijn gaan toeschrijven, zoals smaken, geuren, kleuren, en andere." (32) - Er kan hier geen sprake zijn van een bewijs, veelmeer van een voorbeeld ter toelichting van zijn denken. Als toelichting is het hier aangevoerde wel interessant. Maar laten we het citaat eens bekijken, eerst met betrekking tot het probleem van de gevulde redenering (methode), en vervolgens met betrekking tot de inhoud.

Wat voor een beschouwing, methode treffen we aan? Een typisch platonisch-husserliaanse (eidetische) variatiebeschouwing, een "hypokeïmonon"-beschouwing. Galilei stelt verschillende bewegings- en aanrakings-situaties voor, waaruit een soort invariancie-vaststelling voortkomt over de primaire en reële accidenten. Het is echter een typisch platonische, op de methode van de eidetische variatie gebaseerde procedure die Galilei volgt.

Het gaat om een experiment, maar wat voor één? Een wetenschappelijk experiment? Een dat Galilei zelf ooit zou hebben uitgevoerd? Neen, het is geen reël, maar een louter gedachten- of *verbeeldingsexperiment*, als het tenminste een experiment kan genoemd worden; er wordt immers niets geverifieerd. De normale gang van zaken bij een experiment is als volgt: eerst formuleert men een duidelijke hypothese, daaruit leidt men één of meerdere subhypothesen af, om deze vervolgens te toetsen aan de hand van een zelf gecreëerde situatie. Maar niets van dit alles bij Galilei. In plaats van een hypothese te toetsen aan de hand van een experiment, gaat Galilei eerder op grond van een (eidetische) variatiebeschouwing een *hypothese opdoeven*.

Het is dan ook duidelijk dat we moeilijk kant kunnen bijtreeden, waar hij zegt dat de natuurwetenschap (onder andere Galilei) zich laat leiden door de experimentele methode, dit wil zeggen door een gericht bevragen van de natuur, die op deze vragen een antwoord moet geven, maar zonder dat de experimentator zich als het ware uittlevert aan de natuur; veel eerder zoekt hij naar datgene wat de "Vernunft" er a priori heeft ingestoken (want dat is het enige wat de "Vernunft" vermag in te zien). Van een dergelijke vernuftige-methode is bij Galilei hoegenaamd geen sprake. Wij sluiten natuurlijk niet uit, dat bij hem deze methode aanwezig is, maar hij legt er geenszins de nadruk op.

Nu iets over de *inhoud* van het citaat. Het gaat om

het onderscheid tussen de twee soorten kwaliteiten. Ons lijkt de door Galileï gegeven beschouwing aan te duiden dat het (in het begin eerder willekeurige) onderscheid legitiem is: de hand kan één en dezelfde beweging uitvoeren en de operatie blijft dezelfde, wat ook het object is dat men aanraakt. En anderzjds met welk object het lichaam ook aangeraakt wordt (met de hand, een papier of een veer), het lichaam blijft een tinteling voelen (al naargelang de plaats) en neemt het lichaam weg en vervangt het door een marmeren beeld, en de tinteling verdwijnt. Dus, de tinteling ligt in het gevoelige lichaam, daar waar de beweging er buiten ligt.

Het *onbevredegende* van het onderscheid ligt in de term "corpi naturali" (natuurlijke objecten, die onder andere kwaliteiten hebben die slechts optreden door tussenkomst van een gevoelig lichaam); immers, is het menselijke lichaam geen natuurlijk object, geen lichaam? Beter zou het zijn geweest, dat Galileï sprak van 'dingen op zichzelf'.

De geciteerde tekst leert ons nog meer dan enkel een onderscheid: hij leert ons ook dat voor Galileï "moto e toccamento" (beweging en aanraking) het *primario* en *rele* zijn; er is ook *brjna* een betwisting van de realiteit van de secundaire kwaliteiten. We merken op dat deze gedachte van Galileï eigenlijk niet volgt uit de aangehaalde 'argumenten': wel volgt daaruit dat de secundaire kwaliteiten er niet zouden zijn zonder een gevoelig lichaam, met andere woorden, dat het lichaam en niet enkel "moto e toccamento" het "hypokëimonon" is van de secundaire kwaliteiten. Anderzjds kunnen we ook zeggen - het is merkwaardig dat Galileï dat niet zegt - dat het kriebelig gevoel niet optreedt tenzij er een ding is dat over het gevoelige lichaam beweegt en het aanraakt.

Een juist ('neutraal') gevolg van de door Galileï aangerekte situatie-beschrijving lijkt ons een *interactie-schëma* te zijn, waarbij de beide soorten kwaliteiten eigenlijk nergens zijn. In elk geval is

Een kritiek op Galilei kan alleen betrekking hebben op de thema-keuze. Een filosofische kritiek moet na- denken over de thematiek van het 'ding op zichzelf', want deze thematiek is het waarop de zogenaamde 'neu- traliteit' van de invariante (objectiviteit) als het reële, berust. Misschien, zo lijkt ons de essentie

de mens als iets storends wordt ervaren. wetmatige, het invariante, waarbij de tussenkomst van keuze, over het feit dat hij zich blind staart op het voor een verbazing over die obsessionele thema- Er is dus niets te weerleggen, alleen is er plaats het onveranderlijke (de natuur in Griekse zin). van het objectiviteitsideaal, van het ideaal van andere woorden, zich laat leiden door het pathos realiteit bezit, is onloochenbaar); waarom hij, met is op het invariante (dat het een indrukwekkende niets, tenzij dan de vraag waarom hij zo gefixeerd Wat kan nu tegen Galilei opgeworpen worden? Eigenlijk

ding zijn.)  
variante van de gevoelligheden; de rest zou in deel- heden; zij is ook slechts geïnteresseerd in het in- zij wil ook een 'mathematisering' van die gevoellig- (De psychologie bestudeert de gevoelligheden, maar

deren, kunnen we hem volgen.  
vanuit zijn fundamenteel platonische inspiratie bena- argument kan beschouwen. Alleen wanneer we Galilei om het variatie-argument als het eigenlijke (primaire) het reële aan het wezenlijke of invariante, en daar- eerst de juistheid aanvaardt van de toezegging van niet omgekeerd. Omgekeerd is het dus zo, dat Galilei lijkt in datgene wat kan zijn zonder het andere en wezenlijke, dus reële in het invariante ligt, name- wezenlijke ("hypokeimenon") het reële is, en dat dit van met af aan aanvaarde veronderstelling dat het en met een gevoellig lichaam), die gepard gaat met de te begrijpen vanuit zijn basisvariante (wereld zonder reële zijn. Dat Galilei deze conclusie wel trekt is dat de zogenaamde primaire kwaliteiten, de enige gedeeltes dat uit de beschouwingen niet kan volgen

van deze kritiek (= nieuwe thema-keuze) te zijn, zou het heel wat *beter* zijn, indien we ons niet meer uitsluitend concentreren op het invariante, maar integendeel op het *veranderbare*, namelijk op het *verbeterbare*, om dan slechts in functie hiervan over het invariante na te denken.

Hoe zit het met de verificatie? De hypothese van de beide soorten kwaliteiten wordt opgebouwd, maar wordt niet echt geverifieerd. Maar waarom zou men expertmenteren als de invariante basisbetekenis van de primaire kwaliteiten vaststaat? Indien de variatie correct is, moet vanzelfsprekend de verificatie lukken. Lukt deze verificatie niet, dan kan dat slechts betekenen dat men niet voldoende objectief tewerk is gegaan.

Tot slot nog iets over de *oorzakenbeschouwing*: dat de secundaire kwaliteiten moeten verklaard worden uit de primaire, wordt weliswaar wel gesuggerend, maar niet expliciet en verantwoord. Dat de oorzakenbeschouwing wel aanwezig is blijkt onder andere uit de gedachte dat de beweging de oorzaak van de warmte is. In een deel dat we niet vertaald hebben, staat ook dat een mijn lichaam aanraking en er zich over bewegend vast lichaam gevoelens produceert, maar tegelijk wordt gesteld dat die gevoelens op de ene plaats van het lichaam veel sterker zijn dan op een andere plaats. Maar als dit waar is, hoe kan dan de verscheidenheid van gevoelens verklaard worden louter en alleen uit beweging en aanraking? Inderdaad, er is een conflict tussen de oorzakenbeschouwing en de basisbeschouwing (+ variatie-argument).

Boyle, dat zullen we nog zien, is in dit opzicht veel voorzichtiger (en realistisch). Voor hem zijn, in tegenstelling tot Galilei, de dingen niet 'neutraal', omdat ze behopt zijn met een *dispositie* (bijvoorbeeld de scherpte van een naald) om bepaalde gevoelens op te wekken.



Na Galiliei's "Il Saggiatore" (1623) maken we een sprong van 67 jaar naar het beroemde boek van J. Locke (1632-1704) "An Essay concerning Human Understanding" (eerste uitgave in 1690). In dit boek zal ons in het bijzonder het achtste hoofdstuk bezighouden; dit hoofdstuk draagt de titel "Some farther Considerations concerning our simple Ideas" ("enige verdere overwegingen betreffende onze eenvoudige ideeën"). In dit hoofdstuk tref men de klassieke doctrine van de primaire en secundaire kwaliteiten aan. Hume heeft dit onderscheid het *fun-damentele principe van de moderne filosofie* genoemd. Locke daarentegen schijnt enigszins terughoudend te zijn wat betreft de presentatie van het onderscheid; daarop wijst reeds de titel van het hoofdstuk. Elders in het hoofdstuk (§22) komt deze terughoudendheid en afstamdelijkheid - zo typisch voor Locke en navolgers - nog duidelijker tot uitdrukking: "Ik heb mij in het-geen vooraf gaat, een weinig meer ingelaten met na-tuurkundige onderzoekingen, dan misschien mijn be-doeling was. Maar vermits het noodzakelijk is, dat de natuur van de gewaarwording een beetje inzichtelijk wordt gemaakt, en dat het onderscheid wordt gemaakt tussen de kwaliteiten in de lichamen, en de ideeën door hen geproduceerd in de geest, opdat deze onder-scheidingen zouden worden opgevat, waarzonder het onmogelijk zou zijn om over hen /de lichamen/ op begripelijke wijze te spreken; hoop ik dat ik zal verontschuldigd worden voor deze kleine uitwijding in de natuurlijke filosofie ("natural philosophy")". (33) Dit excuus, dat hij aan de lezer vraagt, is nogal vreemd, ten eerste, omdat hij tegelijk zegt dat het onderscheid tussen kwaliteit en idee noodzakelijk is om over de lichamen te kunnen spreken, en ten tweede, omdat het Lockes bedoeling is de "Essay" zelf als een "natural philosophy" te presenteren. Ter verduidelijking van dit laatste, wijzen we op het drievoudig onderscheid dat Locke maakt in verband met de verschillende wetenschappen: "Ten eerste, de kennis der dingen, zoals ze zijn in hun eigenlijke zijn, in hun constituties, eigenschappen

B. John Locke.

en operaties, waarbij ik niet enkel de materie en het lichaam bedoel, maar ook de geesten, die hun eigen naturen, constituties en operaties evenals lichamen hebben. Dit in een beetje meer uitgebreide de betekenis van het woord, noem ik *φυσική* of *natuurlijke filosofie*, . . ." (34) Naast deze natuurlijke filosofie (of "Physica", zoals het in de inhoudstafel heet), onderscheidt hij nog *λογική* ("Practica", in de inhoudstafel), waarvan de "Ethicks" het aanzienlijkste deel uitmaakt, en *λογική* of "the Doctrine of Signs", die ook "Logick" heet. Meer in het algemeen zijn de afstandelijkheid en de voorzichtigheid of gereserveerdheid vreemd, vermits zij gepaard gaan met een *massief dogma-tisme*, dat schuil gaat achter deze voorzichtigheid. Dat zullen we nog zien.

Nu iets over de indeling van het achtste hoofdstuk; het is onze eigen indeling:

- §1-6: over het bestaan van positieve ideeën die een private oorsprong hebben; zo heeft men een positieve idee van zwart, maar deze ontstaat op grond van de *afwezigheid* van licht;

- §7-15: bijna uitsluitend formuleringen van basisstellingen omtrent de primaire en de secundaire kwaliteiten en hun veroorzaking door de primaire kwaliteiten; een bewijs is er niet; enkel een voorbeeld dat illustreert en niet argumenteert;

- §16-21: in de marge - in de oorspronkelijke uitgave is elke paragraaf vergezeld van een paar woorden over de inhoud ervan - worden deze paragrafen aangeduid als voorbeelden; hier liggen echter tegelijk alle 'bewijsoveringen';

- §22-26: herhalingen, samenvattingen en besluiten.

We verdiepen ons vooreerst in de §§7-15. Deze groep kan nog eens onderverdeeld worden in: enerzijds, een deel van §7 tot en met §10; hierin treffen we onderscheidingen of indelingen aan; hierin steken reeds inhoudelijke stellingen over de causale ver-

Een tweede onderscheid treffen we aan in §8. Daar wordt eerst de zojuist gegeven definitie van idee gegeven, welke dan wordt gevolgd door de definitie van *kwali- teit*. Het tweede onderscheid is dat tussen *idee* en *kwali- teit*: "... en het vermogen om eender welke *idee* in onze geest te produceren, noem ik de kwaliteit van

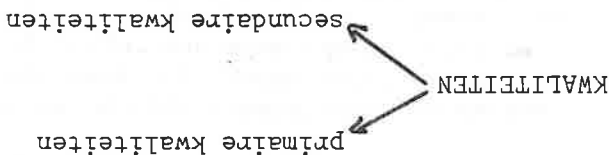
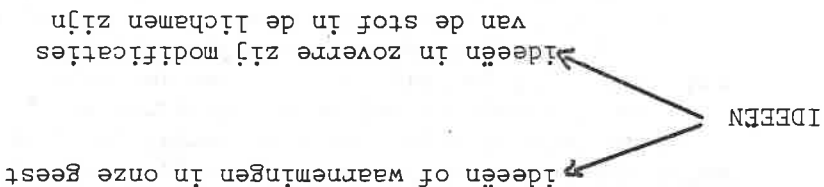
We concentreren ons op de onderscheidingen. De eerste treffen we in §7 aan. Daar zegt Locke onder andere het volgende: "Om de natuur van onze *ideeën* beter te ontdekken, en om over hen begrijpelijk te spreken, zal het gepast zijn om hen te onderscheiden, in zoverre zij *ideeën* of waarnemingen in onze geest zijn; en in zoverre zij modificaties van de stof in de licha- men zijn, die dergelijke waarnemingen in ons veroor- zaken:" (35) De voorstellingen of ideeën worden hier onder twee opzichten beschouwd: voor zover zij in on- ze geest zijn en voor zover zij modificaties zijn van de stof in de lichamen. Het gaat niet om twee ver- schillende voorstellingen of ideeën. Maar wat is eigen- lijk een idee? Locke zegt hierover: "Wat ook de geest in zichzelf opvat, of het onmiddellijke object van de waarneming, van de gedachte, of van het verstand is, noem ik *idee*;" (36) met andere woorden, elke bewust- zijnsinhoud heet idee. Het idee-begrip is zeer ruim op te vatten.

We beginnen het onderzoek met de §§7-10. Deze para- grafen bevatten drie, op zichzelf weinig betwist- bare indelingen. Het enige dat wel betwistbaar is, is het gezichtspunt van waaruit de indelingen worden gemaakt; een *thematische* discussie is niet uitge- sloten. De vraag die we zullen stellen bij het nader onderzoek van deze paragrafen, is of het hier om drie verschillende onderscheidingen gaat, of integendeel om één onderscheid dat op drie ver- schillende wijzen wordt voorgesteld. Wij zijn van mening dat dit laatste het geval is.

houdingen tussen de onderscheidingen; anderzijds, een deel van §11 tot en met §13: hierin treffen we stellingen aan over de aard van de veroorzaking.

het object waarin dat vermogen ligt." (37)

Het derde onderscheid is dat tussen de primaire en de secundaire kwaliteiten, dus een onderscheid binnen de kwaliteiten. Zo wordt de indruk gewekt dat Locke het volgende schema volgt:



De vraag dient gesteld te worden, waarom Locke het eerste onderscheid gemaakt heeft. Hij antwoordt op deze vraag als volgt: "we maken dit onderscheid/ zo- dat we niet mogen denken (zoals misschien gewoonlijk wordt gedaan) dat zij/ de waarnemingen/ precies de beelden en *gelijknissen* zijn van iets inherents in het object; de meeste van deze/ beelden/ van de gewaarwording vertonen in de geest niet meer gelijk- kenis met iets dat zonder ons bestaat, dan de namen, die naar hen verwijzen gelijkenis vertonen met onze *ideeën*, welke toch bij het horen/ van de namen/ in ons kunnen worden opgeroepen." (38)

Het onderscheid tussen de beide ideeën is bedoeld om te verhiinderen, dat men zegt dat de ideeën iden- tiek (gelijk) zijn, eender onder welk gezichtspunt men ze bekijkt. Het object en de idee die wij van het object hebben, zijn echter niet gelijk. Ze ver- tonen geen "resemblance" (gelijkenis). Vandaar het onderscheid.

In §7 wordt een eerste onderscheid gemaakt, maar meteen (op voorhand) wordt hierbij gesteld (cfr. het laatste citaat uit §7) dat de ideeën, in zoverre zij modificaties van de stof in de lichamen zijn, de oorzaken zijn van de ideeën in onze geest. De causaliteitsgedachte daagt hier dus al op, namelijk onder de vorm van een eenvoudige stelling. De invering van het causaliteitsverband is echter problematisch, tenminste, wanneer dit verband gecombineerd wordt met het motief van het onderscheid, de niet-gelijkens van beide ideeën; immers, men kan even goed zeggen dat, juist indien de ideeën in het subject weinig of helemaal geen gelijkens vertonen met de ideeën van het object, het causale verband a priori twijfelachtig wordt. Maar indien men rekening houdt met Lockes grondstelling over het wezen van de geest, namelijk zijn "wit papier", zijn "lege kamer", "spiegel" zijn, waardoor de wereld gewoon weerspiegeld wordt, dan moeten we toegeven dat zijn causaliteitsverband juist is, maar dan stelt zich meteen de vraag waarom er sprake is van een afwijking tussen beide ideeën? Als alleen de objecten zelf de oorzaken zijn van onze ideeën ervan, zoals die grondstelling impliceert, vanwaar dan de afwijking? In ieder geval is duidelijk, dat de grondstelling in verband met het wezen van onze geest in §7 'getoetst' is, vermits deze maar verdedigbaar is in zoverre kan aangetoond worden, dat, zelfs al is er geen gelijkens tussen beide ideeën, dan nog de ene de oorzaak is van de andere. Hoe toont hij dit laatste echter aan? Door naar *God* te verwijzen! "Het is niet meer mogelijk te begrijpen, dat God dergelijke ideeën/secondaire kwaliteiten/vasthecht aan dergelijke bewegingen, waarmee zij geen gelijkens vertonen/primaire kwaliteiten"; dan dat Hij de idee van zijn vasthecht aan de beweging van een stuk staal dat ons vlees doorkliëft, waarmee deze idee geen gelijkens vertoont."

(39) Uit dit citaat, dat afkomstig is uit een paragraaf over de oorzakelijke verhouding tussen de beide soorten kwaliteiten, blijkt meteen dat het onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten en de causaliteitsverhouding tussen beide, reeds in §7 geïntroduceerd is.

ceerd is, zonder dat er evenwel expliciet van deze kwaliteiten sprake is. § 7 kan derhalve beschouwd worden als de stelling over het onderscheid en het causale verband tussen de primaire en de secundaire kwaliteiten.

Het eerste onderscheid verwijst dus duidelijkbaar naar het derde en omgekeerd. Hoe zit het nu met het tweede onderscheid van § 8? Kennelijk treedt hier het onderscheid tussen iets dat gereproduceerd wordt (=idee) en de macht om te produceren, een macht (vermogen, "power") die in de dingen zelf ligt (=kwaliteit), op. Indien het niet de bedoeling is van Locke om een nieuwe causaliteitsverhouding te concipiëren, dan treedt hier hetzelfde onderscheid aan het licht als in § 7. Maar het tweede onderscheid heeft wel een voordeel (vandaar allicht haar introductie): zij elimineert iets verwelends van het eerste onderscheid, namelijk "de idee als modificatie van de stof in het lichaam". Deze idee is problematisch en misleidend. Het tweede onderscheid treedt op als correctie van het eerste; deze problematische idee wordt namelijk vervangen door de kwaliteit van het ding, dat, in functie van de oorzakelijke-heid, een macht, een vermogen wordt genoemd. (Een tegenoverping tegen dit onderscheid is nog steeds niet mogelijk. En ook hier is de reden voor het onderscheid, de beklemtoning van de niet-gelijkheid van de ideeën, of beter, van de idee en de kwaliteit.)

Het tweede onderscheid wordt een weinig concreetiseerd in het volgende voorbeeld: "Dus een sneeuw-bal heeft het vermogen om in ons de *ideën* van *wit, koud* en *ronde* te produceren; de vermogens om deze *ideën* in ons te produceren, in zoverre zij in de sneeuwbal zijn, noem ik *kwaliteiten*; in zoverre zij gewaarwordingen, of waarnemingen, in ons verstand, zijn, noem ik hen *ideën*: wanneer ik soms van deze ideeën spreek, alsof zij in de dingen zelf waren, dan wens ik begrepen te worden, dat ik die kwaliteiten in de objecten bedoel, die hen in ons produceren." (40)

En nu dan het derde en meest uitgebreide onderscheid. Erst moet onderzocht worden wat de primaire kwaliteit is en vervolgens wat de secundaire is.

De primaire kwaliteit.

Hiervan zegt Locke het volgende: "Dit gesteld zijnde, zijn er als kwaliteiten in het lichaam, ten eerste, deze die volkomen onafhankelijk van het lichaam zijn, in welke toestand dit ook verkeert; deze die in alle wijzigingen en veranderingen die het ondergaat, spijts alle kracht die erop kan aangewend worden, steeds blijven; en deze die het zintuig steeds vindt in elk deeltje van de materie, welke omvang genoege heeft om waargenomen te worden en /deze die/ de geest onafscheidelijk vindt van elk deeltje materie, welke nochtans kleiner is om afzonderlijk waargenomen te worden door de zintuigen." (41)

Dat wat in de vorige paragraaf kwaliteit heette, noemt Locke nu primaire kwaliteit (en idee wordt secundaire kwaliteit). Toch is deze introductie van een nieuwe terminologie meer dan een loutere substitutie: zij bevat een nieuwe gedachte, namelijk het eerste opzicht voor het onderscheid tussen beide kwaliteiten. Dit eerste opzicht, de nieuwe reden om te onderscheiden, ligt in de gedachte dat het lichaam bepaalde kwaliteiten bevat die "utterly inseparable", volkomen, onafscheidelijk zijn. Deze gedachte is niets anders dan de gedachte van het "hypokeïmonon": datgene wat primaire kwaliteit heet, is datgene waarzonder het lichaam niet kan zijn (in tegenstelling tot dat wat variant is, bijvoorbeeld, en als zodanig niet noodzakelijk tot het lichaam behoort). Locke lijkt hier affiniteit te vertonen met Galilei, toch is er een verschil: bij Galilei is de "hypokeïmonon"-gedachte een kwestie van pure voorstelbaarheid (een lichaam zonder primaire kwaliteiten is onvoorstelbaar), tenzij bij Locke eerder een *fysische* gedachte speelt: het lichaam bevat iets (moet om te kunnen bestaan iets bevatten) wat met geen kracht (fysisch) kan veranderd of weggenomen worden. Maar aanzien hij

ter ondersteuning van deze gedachte niet direct over sluitende fysische observaties beschikt, kan men terecht zeggen dat hier nu het *platonische paradigma* optreedt.

Indien we ervan uitgaan, dat de drie onderscheidingen in wezen hetzelfde voorstellen (het eerder gegeven schema zou dus zijn), dan komen we tot de volgende vreemde samenstelling: de modificaties van de stof in de lichamen zijn identiek aan de macht, het vermogen om ideeën te veroorzaken, wat zelf identiek is aan het volkomen onafscheidelijke in de lichamen. Met andere woorden, en hier onder andere ligt Lockes dogmatisme, van meet af aan wordt het reële (van de lichamen zelf) beschouwd als datgene wat van de lichamen niet af te scheiden is, dus het constante, bestendige, *invariante*. Locke schijnt er geen bezwaar tegen te hebben, om de eerste twee onderscheidingen (tussen het objectieve en het subjectieve) onmiddellijk te verbinden met het derde onderscheid (tussen het bestendige en het variabele), zodat het objectieve datgene is wat onder alle omstandigheden blijft en te bestuderen is op grond van het uitschakelen van het variabele of feitelijke, en het subjectieve dit variabele of accidentele, toevalige. Dit onderscheid, deze oppositie van het objectieve (bestendige, invariabele) en het subjectieve (variabele, accidentele), vertoont opvallend veel overeenkomst met wat Aristoteles zegt over het objectieve: hij contrasteert namelijk het objectieve (het 'op zichzelf', het 'in se', of soms ook het 'per se') met zowel het 'voor ons' als het 'accidentele' of 'toevallige'.

Het reeds eerder gegeven verschil in opvatting in verband met de "hypokeïmonon"-gedachte bij Locke en Galilei, moet vanuit het citaat enigszins generaliseerd worden Locke zegt immers: "... en /deze die/ de geest onafscheidelijk vindt van elk deelje materie, welke nochtans kleiner is om afzonderlijk waargenomen te worden door onze zintuigen." (42) Blijkbbaar begeeft Locke zich hier ook op het pad van Galilei, namelijk in zoverre hij stelt dat de geest de primaire kwaliteiten als iets onafscheidelijks van elk deelje materie (hoe klein en niet waarmeem-



baar ook) denkt of begrijpt. Dus ook hier is de primaire kwaliteit een noodzakelijke voorstelling.

Welke zijn nu de primaire kwaliteiten? Locke somt ze voor de eerste keer in § 9. Het blijkt wel dat latere op-sommingen soms een weinig verschillen van deze eerste: "Nem een tarwekorrel, verdeel hem in twee delen, en elk deeltje heeft nog steeds vastheid, uitgebreeidheid, *figuur* en *beweglijkheid*;" (43) Vastheid verwijst naar ondoordringbaarheid. Galilei kent deze kwaliteit niet. De lijst van de primaire kwaliteiten volgens Galilei bestaat uit: begrenzing, *figuur*, groot-klein, plaats-tijd, beweging-rust, aantal.

De noodzakelijkheid van deze kwaliteiten, komt opnieuw tot uitdrukking in de zin die omiddellijk volgt op het vorige citaat: "verdeel hem opnieuw en hij behoudt dezelfde eigenschappen; en blijft zo verdeeld, totdat de delen onwaarneembaar worden, nog steeds moet elk van hen al deze kwaliteiten behouden." (44) - Locke zegt *moet*. Er wordt dus geredeneerd. Zoals eerder al duidelijkgesteld, suggereert hij hier nogmaals dat de geest de kwaliteiten *moet* aannemen.

In verband met deze verdelingsgedachte, zegt Locke nog meer: "Want verdeling (wat het enige is dat een molen, of stamp, of eender welk ander lichaam, doet tegenover een ander / lichaam /, in het terugbrengen ervan tot onwaarneembare delen) kan nooit de vastheid, uitgebreeidheid, *figuur*, of beweegbaarheid van enig lichaam wegnemen, maar maakt slechts twee, of meer verschillende gescheiden massa's stof, welke tevoren slechts één was; al deze onderscheiden massa's, beschouwd als even zoveel onderscheiden lichamen, vormen een zeker getal. Deze noem ik *oorspronkelijke* of *primaire kwaliteiten* van het lichaam, waarvan, zo denk ik, we mogen vaststellen, dat zij eenvoudige *ideeën* in ons voortbrengen, namelijk vastheid, uitgebreeidheid, *figuur*, beweging, of rust, en hoeveelheid." (45)

De verdelingsgedachte is te beschouwen als een eerste soort bewijzvoering, die weliswaar niet veel meer zegt

Omiddekelijk na deze definitie van de secundaire kwaliteiten verwijst Locke nog naar een derde soort kwaliteiten. Daar-

de primaire zijn, die de secundaire *in ons* teweegbrengen. schouwd vanuit het standpunt van de dingen zelf, eigenlijk alleen maar zeggen, dat de secundaire kwaliteiten, de- noem ik *secundaire kwaliteiten*." (46) Kennelijk wil Locke delen, zoals kleuren, geluiden, smaken, enzovoort. Deze omvang, figuur, textuur en beweging van hun onwaarneembare brengen door hun *primaire kwaliteiten*, met name door de mogens om verscheidene gewaarwordingen in ons voor te die in waarheid niets zijn in de objecten zelf, maar ver- teiten in het lichaam / ten tweede, dergelijke *kwaliteiten*, omschrijving : "dit gesteld zijnde, zijn er als kwalite- In §10 geeft hij van de secundaire kwaliteiten de volgende

De secundaire kwaliteiten.

van temperaturen blijft enkel een warmte-gevoel, enzovoort. tevens voor de secundaire kwaliteiten : in de verandering aantal (het menigvuldig-zijn) enzovoort blijft. Dit geldt *constante* is : alleen een figuur (het figuur-zijn), een opaan komt is dat de constante slechts een *categoriale* het krijgt nieuwe afmetingen, vorm, enzovoort. Waar het enzovoort van dat oorspronkelijke stuk toch veranderen : pier in twee of meerdere delen, de afmetingen, het aantal komt hierop neer, dat voor de verdeling van een stuk pa- tie van de primaire kwaliteiten ingezien. Zijn bedenking Berkeley heeft het problematische karakter van de constan-

tere toe, niets op. sage over de verdeling van de stof tot in het onwaarneem- valigheid, dus afscheidelijkheid) levert ons deze pas- delijkheid) versus subjectiviteit (variabiliteit en toe- dinate van objectiviteit (invariabiliteit en onafschel- licht toe, niets anders. In verband met de a priori com- wen, en zeker niet als een natuurkundig bewijs. Het. we het bewijs niet anders dan als twijfelachtig beschou- ontzenuwd worden door een tegenwoordbeeld; daarom kunnen en als zodanig slechts een illustratie, kan missschien wijze', dat in wezen niets anders is dan een voorbeeld dan dat het eerste onderscheid niet leeg is. Dit be-

In de drie eerste edities van de "Essay" luidt §11 anders, namelijk als volgt : "De volgende zaak die moet overwogen

nadere toelichting.  
woord luidt : door *impuls*. Dit antwoord verdient een hoe deze lichamen in ons ideeën voortbrengen. Zijn ant-ideeën. Volgens deze paragraaf moet nu onderzocht worden derde onderscheid), maar tussen lichamen ("Bodies") en scheid), of tussen primaire en secundaire kwaliteiten (= onderscheid), of tussen idee en kwaliteit (= tweede onder-over de verhouding tussen de twee soorten ideeën (= eerste basisprincipie gemaakt kan worden, is dat Locke niet spreekt opereren." (47) Een bedenking die onmiddellijk bij dit weg welke we kunnen vatten / als de weg waarin / lichamen voortbrengen, en dat is duidelijk *door impuls*, de enige die moet overwogen worden, is hoe lichamen in ons *ideeën* De formulering begint met de korte §11 : "De volgende zaak

maire en de secundaire kwaliteiten.  
De formulering van de causaliteitsrelatie tussen de pri-

ding).  
gen van onze wetenschap : het 'ware' ding is het ideale het ding zelf is (men denke aan de wiskundige beschrijving-ondersteld wordt, bijgevolg betreft het niet datgene wat dat het ding voor hem datgene is, wat voor *elk* ding voor- (In verband met het ding-begrip bij Locke kan men opmerken

causaliteitsverband tussen beide kwaliteiten.  
gezegd - en ten derde, insisteert hij voortdurend op het cundaire kwaliteiten wel afscheidelijk zijn, wordt niet scheidelijke van de secundaire kwaliteit - waarom de ser-tweede, contrasteert hij dit onafscheidelijke met het af-hieraan onmiddellijk het statuut van het reële geeft; ten scheidelijke identificeert met de primaire kwaliteit en eerste, blijkt dat Locke het volkomen van het ding onaf-groepen van onderscheidingen, die we hebben ontmoet : ten Eerst nog een algemeen besluit met betrekking tot de drie

de twee kwaliteiten.  
ben wat hij zegt over de causaliteitsverhouding tussen over zullen we het hebben nadat we eerst onderzocht heb-

worden, is hoe lichamen op elkaar opereren; en dat is duidelijk door impuls, en niets anders. Het is onmogelijk te vatten dat een lichaam opereert op *datgene wat het niet maakt* (dit is hetzelfde als zich te verbeelden dat het kan opereren waar het niet is), of wanneer het raakt, dat het op een andere wijze opereert dan door beweging." (48)

Alexander C. Fraser commentarieert deze wijziging in de vierde editie als volgt: "De verandering geïntroduceerd in de vierde editie is in overeenstemming met een delofte aan Stillington: 'Het is waar dat ik zeg dat lichamen opereren door impuls, en niets anders. En zo dacht ik het toen ik het schreef; en kan nog geen andere wijze van operatie vatten. Maar sindsdien ben ik door het onvergelijkbare boek van de verstandige M. Newton ervan overtuigd, dat het een te stoutmoedige veronderstelling is Gods macht met betrekking tot dit punt te begrenzen door mijn enge voorstellingen. De aantrekkings van stof tot stof, op wijzen onvatbaar voor mij, is niet enkel een bewijs dat God, lichamen kan leggen, die te boven gaan wat kan afgeleid worden uit onze idee van lichaam, of wat kan uitgelegd worden door hetgeen we weten van de stof, maar het is een onbetwistbaar en overal zichtbaar voorbeeld dat hij het zo gedaan heeft. En daarom zal ik er in de volgende editie zorg voor dragen, dat die passage wordt verbeterd.' (Antwoord op Tweede Brief (1699), p. 469)." (49) Hieruit blijkt dat Locke de bedoeling heeft gehad om, na kennismaking met Newtons idee van de werking op afstand (aantrekkings), de §11 aan deze gedachte aan te passen en ermee in overeenstemming te brengen. Hij zou dus zijn op de impuls- of aanstotingsgedachte gebaseerde mechanici-tische wereldbeeld in newtoniaanse zin verbeteren. Dit zou moeten betekenen dat de nieuwe formulering de mogelijkheid impliceert dat er zoiets bestaat als werking op afstand ("waar het niet is"), maar is dat zo? Neen, want Locke heeft feitelijk niets anders gedaan dan, in plaats van opnieuw de impuls-gedachte toe te passen op *alle* lichamen (zoals in de eerste versie van §11), deze gedachte te beperken tot de verhouding tussen lichamen en ideeën (van die lichamen). Kortom, het eigenlijke probleem blijft bestaan; Hoe, door impuls of aanstoting, de licha-men in ons ideeën opwekken, wordt niet verteld. Het wordt

gewoon aangenomen dat het door impuls geburd. Dat is van zijn redenering determinerend) uitgangspunt. Alweer blijkt Locke een dogmaticus te zijn ;

Kennelijk heeft Locke zich niet veel van Newtons bevindingen aangetrokken. Dit is geen toeval : Locke erkende Newton niet als *physicus*. De reden ligt in het feit dat daar waar Locke nog de opvatting was toegedaan de *oorzaken* in de *dingen zelf* te moeten leggen, de mathematische natuurwetenschap (onder andere Newton) dit niet meer zal doen : oorzaken worden nog slechts in mathematische principes of ideale objecten gelegd. Deze gedachte van de oorzaak in de mathematische wetenschappen, treft men ook aan bij Kant : hij zegt dat alles wat gebeurt, iets vooropstelt waaruit het voortvloeit volgens een bepaalde, algemene regel. De oorzaak is dan het voorafgaande of de regel. Het *verklaren* van de gevolgen, is er hier niet meer bij. Vandaar de niet zo gunstige indruk die Locke van Newton heeft.

Deze eerder negatieve indruk blijkt uit de twee enige vermeldingen van Newton in de "Essay". De eerste maal wordt Newton in "The Epistle to the Reader" vermeld. Daar heet het : "Het rijk van de studie, is op dit moment niet zonder meesterdowwers, van wie de machtige ontwerpen, in het voortbrengen van de wetenschappen, bijzondere momenten zullen overlaten voor de bewondering door het nageslacht; maar niet iedereen moet hopen een Boyle, of een Sydenham te zijn; en in een tijdperk dat zulke meesters, voortbrengt, als de grote Huygens, en de onvergelijkbare M. Newton, met enige anderen van die aard; is het voldoen de ambitie..." (50) Het woordje onvergelijkbaar ("incomparable") is veelzeggend : het wijst op de twijfelachtigheid van Newton in de ogen van Locke. Een tweede passage waarin de naam van Newton voorkomt, wijst op het feit dat hij (Newton) voortuitgang heeft gebouwd in de *wiskunde*, maar niet in de fysica. Locke zegt : "M. Newton heeft in zijn boek dat nooit genoeg bewonderd kan worden, verscheidene stellingen bevesten, die zoveel nieuwe waarheden zijn, die tevoren voor de wereld onbekend waren, en die verdere voortuitgang zijn in de mathematische kennis;" (19)

te weegbrengen. En de menselijke lichamen dan ? ! Als ons dat het de primaire kwaliteiten zijn die de voorstellingen Een tweede bedenking heeft betrekking op de beklemtoning

want vanzelfsprekend. object uitgaat, is hetgeen hij hier zegt aanvaardbaar, beurt door middel van de impuls die van het te percipiëren niet. Alleen wanneer men aanneemt dat de perceptie ge- dent wanneer hij vertrekt van de impuls-gedachte, anders dat zijn theorie evident is. In feite is deze maar evi- maken, is dat Locke in zekere zin iets te gemakkelijk zegt Een eerste bedenking die men zich bij deze uitspraak kan

ons van hen hebben." (52) brein overdragen, welke die *ideën* voortbrengt, die we in onze ogen moeten komen, en daarbij enige *beweging* aan ons enige afzonderlijk onwaarneembare lichamen van hen tot een afstand kunnen waargenomen, is het evident dat chamen van een observeerbare grootheid, door het zicht op de uitgebreidheid, figuur, aantal, en beweging van de li- Locke vervolgt zijn gedachtenengang als volgt : "En vermits

king van het lichaam zijn. *stelbaar*, want de productie moet in elk geval een uitwer- moet : een andere wijze van productie is volkomen *onvoor-* motief voor deze opvatting hebben we reeds in §11 ont- omiddellijk contact. Deze opvatting is klassiek. Het aanstoting moet gebeuren, wanneer er geen sprake is van ductie van de ideeën van lichamen in ons via impuls of hebben, voort te brengen." (51) Locke stelt dat de pro- in onze geesten de afzonderlijke *ideën* die we van hen naar het brein of de zetel van de gewaarwording, om daar levendige geesten, door sommige delen van onze lichamen, beweging moet voortgepland worden door onze zenuwen, of onze zintuigen, dan is het evident, dat vandaar enige / objecten /, voor zover ze afzonderlijk vallen onder *sppronkelijke kwaliteiten* toch waarnemen aan dergelijke wanneer zij er *ideën* in voortbrengen; en wij *deze oor-* wendige objecten met onze geesten niet verenigd zijn, primaire kwaliteiten. In §12 zegt hij : "Indien dan uit- toe op de beide kwaliteiten ? Eerst spreekt hij over de Hoe past Locke het basisbeginsel, uitgedrukt in §11, nu

menselijk lichaam (eventueel onze 'gevoelige lichamen') er niet zouden zijn, dan zou er niteraad geen sprake kunnen zijn van ideeën (van de primaire kwaliteiten). Kortom, in het tot stand komen van de ideeën van de primaire kwaliteiten, moet ook op het belang van ons lichaam gewezen worden, op de ontvanger zelf. Dit is vooral hierom belangrijk, omdat het toch tamelijk onwaarschijnlijk is, dat de primaire kwaliteiten dan zomaar onvervuld in ons tot stand komen, dat ze dus *oorspronkelijk* zouden gekend worden (wat zou betekenen dat zij niet zo primair zijn).

Over de productie van de *secundaire kwaliteiten* zegt Locke: "Op dezelfde wijze, waarop de *ideeën* van deze oorspronkelijke kwaliteiten in ons voortgebracht worden, mogen we ons indenken, dat de *ideeën* van de *secundaire kwaliteiten* ook voortgebracht worden, namelijk door de *operatie van onwaarneembare deeltjes op onze zintuigen*." (53) Dus de productie van de ideeën van de primaire kwaliteiten en van de secundaire gebouren op dezelfde wijze: door de impuls, maar in het geval van de secundaire kwaliteiten betreft het de impuls van de primaire kwaliteiten zelf. Dit wordt verder verklaard: "Want het is duidelijk dat er lichamen zijn, en een grote hoeveelheid van lichamen, waarvan elkeen zo klein is, dat we door geen van onze zintuigen, hun omvang, figuur, of beweging kunnen ontdekken; zoals evident is in de deeltjes van de lucht of het water, en andere buitengewoon veel kleinere dan deze, of misschien evenveel kleiner dan de deeltjes van lucht, of water als de deeltjes van lucht of water kleiner zijn dan erwtten of hazelstenen. Laten we voor 't oogenblik veronderstellen, dat de verschillende bewegingen en figuren, de omvang en het aantal van dergelijke deeltjes, de verschillende organen van onze zintuigen prikkelend, in ons die verschillende gewaarwordingen voortbrengen, welke we hebben van de kleuren en geuren van lichamen; dat een viooltje, door de impuls van dergelijke onwaarneembare stofdeeltjes met een eigenaardige figuur en omvang, en in verschillende graden en wijzigingen van hun bewegingen, de *ideeën* van de blauwe kleur, en de zoete geur van die bloem veroorzaken die in onze geesten voortgebracht worden." (54)

Wanneer we deze paragraaf vergelijken met de vorige (§11 en §12) en onze aandacht vestigen op de (on)zekerheid waarmee hij de beweringen doet, dan valt het op hoe de onzekerheid (voorzichtigheid) groeit : eerst zegt hij (§11) : *we moeten* het zo voorstellen of vatten ...; in §12 trekt hij hieruit een nieuwe evidentie; in §13 spreekt hij echter al voorzichtiger : "*we may conceive*", en een paar regels verder nog voorzichtiger : "*let us suppose* at present". Al wat na deze veronderstelling komt, kan dan ook niets anders zijn dan een niet stringente deductie uit een uitgangsgedachte (welke a priori als onbetwiftelbaar wordt beschouwd). Wel wekt Locke de indruk in het-geen omiddellijk op deze deductie volgt, dat hij een argument heeft voor deze gedachte van de veroorzaking. Hij zegt : "Het is niet meer onmogelijk te begrijpen, dat God dergelijke *ideën* / secundaire kwaliteiten / vastrecht aan dergelijke bewegingen, waarmee zij geen gelijkens vertonen / primaire kwaliteiten /; dan dat Hij de idee van zijn vastrecht aan de beweging van een stuk staal dat ons vlees doorkliëft, waarmee deze idee geen gelijkens vertoont." (§55)

Van een argument kan hier uiteraard geen sprake zijn. Het enige wat hij hier zegt is immers, dat één gedachte niet meer onmogelijk is zich voor te stellen, dan een andere, met andere woorden dat die ene idee (in casu, de veroorzaking van de secundaire kwaliteit door de primaire kwaliteit) niet volstrekt onvoorstelbaar is. Dit kan bezwaarljk een overtuigend argument heten. Tevens blijken we hier bij de meest voorzichtige formulering van het causaliteitsverband beland te zijn. Deze voorzichtigheid waarmee hij 'argumenteert', wordt onderbroken in §14. Hier treffen we een stellige bewering aan : "Wat ik gezegd heb met betrekking tot *kleuren en geuren*, mag / zo / gelijkwaardige kwaliteiten; die, welke realiteit wij er, ook begrepen worden voor *smaken en geluiden*, en andere in de objecten zelf zijn, maar vermogens om verscheidene gewaarwordingen in ons voort te brengen, en / die / afhangen van *de primaire kwaliteiten*, namelijk omvang, figuur, textuur, en beweging van delen; zoals ik gezegd heb." (§56) Nadat Locke eerst stelt dat alles wat hij



gesteld heeft over de geuren en kleuren, tevens van toepassing is op alle kwaliteiten (secundaire, wel te verstaan), komt hij plots op de propfen met een harde bewering : de secundaire kwaliteiten worden uitsluitend door de primaire kwaliteiten veroorzaakt. Maar heeft hij deze stelling eigenlijk ook maar ergens verklaard, zoals toch de bedoeling was ? Neen, het enige wat Locke tot nu toe gedaan heeft is enerzijds, het voor te stellen dat de secundaire kwaliteiten van de primaire afkomstig zijn, en anderzijds, te stellen dat God eigenlijk alles kan vatten. We treffen hier nergens verklaringen aan; het enige wat Locke feitelijk gesteld heeft, is dat zijn uitgangsgedachte (met de daaruit afgeleide gedachten) voorstelbaar zijn, en dit stelt hij eigenlijk voor onder de gedachte : het is niet volstrekt onvoorstelbaar ! Het zou kunnen zijn', meer zegt Locke niet !

Hieruit trekt Locke ook een conclusie in verband met de gelijkens van de kwaliteiten ten opzichte van de realiteit : "Vanwaaruit het, denk ik, gemakkelijk is deze opmerking af te leiden, dat de *ideeën van hun figuren van lichamen, gelijkensissen van hen zijn*, en hun figuren bestaan werkelijk in de lichamen zelf; maar de *ideeën, in ons voortgebracht door deze secundaire kwaliteiten, hebben helemaal geen gelijkens met hen*. In de lichamen bestaat niets dat met onze *ideeën* overeenkomt. Zij zijn in de lichamen, die we naar hen benoemen, slechts een vermogen om deze gewaarwordingen in ons voort te brengen : en wat in idee zoet, blaauw, of warm is, is slechts de zekere omvang, figuur, en beweging van de onwaarneembare delen in de lichamen zelf, die we zo noemen." (57) Niets van het *hoe*, en zelfs niets van het *of* van de veroorzaking van de secundaire kwaliteiten door de primaire. De conclusies zijn als het ware al getrokken vóór de argumentatie gegeven wordt. Hetgeen Locke hier stelt is dat enerzijds, de zintuiglijke (secundaire) kwaliteiten geen gelijkens met het ding zelf vertonen, en dat anderzijds, de primaire kwaliteiten slechts door zintuigen en slechts in verbinding met de secundaire gekend worden. Bijgevolg bestaat er bijvoorbeeld niet zojets als een figuur op zichzelf.

Men kan zich de vraag stellen of anderen dan Locke zijn 'hypothesen' geverifieerd hebben. Ook hierop moet negatief geantwoord worden. Zij die na Locke komen, zijn altijd voortgegaan op het "must", niet alleen van de impuls, maar ook van bepaalde variaties op het thema; men beperkte zich niet tot de impuls-gedachte. Uit dit paradigma vloeden vanzelf een aantal verklaringen voort, welke dan onderzocht werden. Telkens bleek dat die verklaringen bevestigd werden, meende men dat ook het paradigma zelf bevestigd werd. Men vergeet hierbij dat dit paradigma zelf tot op zekere hoogte verantwoordelijk is voor de bevestiging, vermits het het zien van de feiten zelf gedeeltelijk bepaalt.

De tertiaire kwaliteiten.

Laten we terugkeren tot §10, meer bepaald tot hetgeen Locke zegt over een derde groep kwaliteiten, die wij gemakkelijksheidsalve de tertiaire kwaliteiten zullen noemen. Nadat hij de secundaire kwaliteiten omschreven heeft, vervolgt hij met te zeggen: "Aan deze [secundaire kwaliteiten] mag een derde soort toegevoegd worden, die ternaarwermood als machten toe te laten zijn, niettegenstaande zij evenzeer reële kwaliteiten in het object zijn, als diegene die ik, om te voldoen aan de gewone wijze van spreken, kwaliteiten noem, maar voor het onderscheid, *secundaire kwaliteiten*. Want, het vermogen in vuur om een nieuwe kleur, of vastheid in was en klei voort te brengen door zijn primaire kwaliteiten, is evenzeer een kwaliteit in het vuur, als het vermogen dat het heeft om in mij een nieuwe idee of gearranging van warmte of van branden, welke ik te voren niet voelde, door dezelfde primaire kwaliteiten, namelijk de omvang, en beweging van zijn onwaarneembare delen, voort te brengen." (58) De vraag die men hierbij kan stellen is of de veroorzakingsgedachte, zoals we die pas hebben leren kennen, ook van toepassing is in deze situatie, met andere woorden, of er een parallellisme te trekken is tussen het viooltje dat zoet *rukt*, en de zon die was doet *smelten*? In de optiek van Locke kan men minstens zeggen dat deze derde kwaliteiten, evenals de secundaire, geen reële kwaliteiten zijn, vermits ze niet 'voldere komen onafscheidelijk' (van de zon) zijn en niet 'voortdurend te vinden' zijn. Met de dingen zelf vertonen zij

Wat zijn eigenlijk deze tertiaire kwaliteiten ? Het betreft de hele omvang van effecten, werkingen van lichamen die steeds maar optreden als andere lichamen optreden. Deze omvang is begrijpelijkerwijze oneindig. Als men nu de argumentatie tegen de realiteit (gelijkenis) van de secundaire kwaliteiten in deze context opneemt, dan wordt de totaliteit van de natuurverschijnselen tot iets irreëls enkel terwille van het feit dat zij niet 'volkomen onafscheidelijk' of 'voortdurend te vinden' zijn. Inderdaad, indien men was in de zon legt, dan smelt deze; maar dat smelten is een eigenschap van het was, niet van de zon, de zon heeft er als dusdanig niets mee te maken; het smelten heeft dus geen gelijkenis met de zon, want neem het was weg, en de zon blijft zoals zij is. Iets analoogs kan gesteld worden met betrekking tot de mens : neem de mens weg, en de warmte verdwijnt; dus, zegt Locke, de warmte is een secundaire (geen 'gelijkenis' vertonende) kwaliteit, die daarom niet aan de zon zelf mag toegeschreven worden.

Wat kan er van de verhouding tussen de secundaire en de tertiaire kwaliteiten gezegd worden ? Minstens dat het - zoals het hier representeerd wordt - een betwisbaar onderscheid is, in die zin dat de secundaire kwaliteiten zelf toch maar als betwisbaar kunnen beschouwd worden, in het geval dat men *alle* werkingenverhoudingen uitschakelt of opzij zet. Moet men inderdaad niet stellen dat de secundaire kwaliteiten een onderverdeling van de algemenere tertiaire zijn, en niet omgekeerd, zoals Locke suggereert ?

Hoe dan ook, we zijn een merkwaardig proces op het spoor gekomen : wanneer men probeert de wereld in haar geheel, dit wil zeggen alle daarin voorkomende dingen, tot dingen op zichzelf terug te brengen - dit gebeurt via een causaliteitsbeschouwing - dan zal het gevolg daarvan een daadwerkelijke ontoegankelijkheidsverklaring of opzetting zijn van alle werkingenverhoudingen tussen de dingen onderling en tussen de dingen en de mensen, dus uiteraard ook van de zogenaamde secundaire kwaliteiten. De reductie tot het op zichzelf zijnde leidt onvermijdelijk tot het

irreëel verklaren van *alle* natuur- of werkingsverschijnselen ! (De mens heeft ook een *werkzaamheid* in de zin dat hij op basis van zijn voorstellingen dingen heeft gemaakt ! Nu is het echter niet Lockes bedoeling geweest om al deze werkingsverschijnselen daadwerkelijk opzij te zetten, maar hij wensde slechts te wijzen op het feit, door tussenkomst van een nieuw ding, er bij een oorspronkelijk ding *geen* andere realiteit blijkt, dan diegene die er reeds in dat ding was (onder de vorm van thematische bepaalbare eigenschappen).

Zoals men gemakkelijk uit het voorgaande kan afleiden, meest de poging om vast te houden aan de reductie van de dingen tot loutere dingen op zichzelf, met andere woorden, moest de idee dat alles te begrijpen is vanuit de hoedanigheid van de dingen als dingen op zichzelf, mislukken. Het gevolg hiervan was dat de wetenschap, vanuit het objectiviteitsideaal (het ideaal van de kennis van de dingen op zichzelf), het objectieve (de oorzaken) zou gaan plaatsen in het ideaal, namelijk in algemene, mathematische natuurwetten. Het objectiviteitsbegrip wordt dus losgemaakt van de realiteit. De variabiliteit van het reële, van de reële substantie (die eigenlijk verdwijnt) wordt *niet* echt *verklaard*, maar er wordt enkel gezocht naar de  *vaste* (invariabele) wetkundige (ideële) verhoudingen (regelmatigheden) waaronder het variabele optreedt, met andere woorden, er wordt gezocht naar het invariabele *achter* de variabele werkingsverschijnselen.

Voorlopig hebben we nog geen echte argumenten gevonden voor Lockes stellingen : in feite hebben we nog niets anders onder ogen gekregen (§§7-15) dan een *paradoxaal*.

De §§16-21 zouden, volgens onze eigen indeling, de eigenlijke bewijzen van de beide stellingen, namelijk van de indeling tussen de primaire en de secundaire kwaliteiten, en van de causaliteitsverhouding tussen beide kwaliteiten, waarbij de primaire de secundaire veroorzaken, moeten leveren. Vooral eer deze paragrafen van naderbij te bekijken, nog iets over de eerste

stelling, meer bepaald over het onderscheidingsop-  
zicht : vanuit welk opzicht, vanuit welke gedachte  
onderscheidt Locke beide soorten kwaliteiten ? Over  
het opzicht van waaruit de indeling gemaakt wordt,  
een indeling die op zichzelf moeilijk bediscussieer-  
baar is, komt men expliciet weinig of niets te weten,  
toch is het vrij duidelijk dat ook hier het aristot-  
teliaanse "hypokeimenon"-begrip werkzaam is. Het  
is duidelijk dat in de "Essay" de gedachte leeft,  
dat de wiskundige bepalingen fundamenteleler zijn dan  
de zintuiglijk waarneembare, omdat deze laatste niet  
kunnen bestaan zonder de eerste, maar wel omgekeerd.  
De primaire bepalingen zijn zowel voor Aristoteles  
als voor Locke de 'onderliggende', 'funderende' kwa-  
liteiten ten opzichte van de secundaire. Het "hypo-  
keimenon"-begrip kan in het geval van Locke als ver-  
klaring dienen voor het onderscheid tussen beide kwa-  
liteiten.

Het probleem dat we in verband met dit onderscheid  
bij Aristoteles ontmoet hebben, komt ook bij Locke  
voor : het betreft het probleem van het 'niets' waar-  
van de wiskundige bepalingen bestaan zijn. Aristot-  
teles spreekt van de "*prima materia*", die volkomen  
vrij is van alle waarnemingsmogelijkheden (omdat de  
"*prima materia*" juist die mogelijkheden 'draagt').  
Bij Aristoteles zijn de primaire kwaliteiten zelf  
niets substantieels, omdat ze noodzakelijk bepaling-  
gen van iets zijn, namelijk van iets dat louter  
stoffelijk is en elke vorm ontbeert, van iets dat  
geen zintuiglijke kwaliteiten levert; het is de ab-  
solute materie, die slechts puur denkbaar is (maar  
daarom niet minder bestaat). Welnu, in feite is  
Locke van dezelfde mening : ook bij hem hebben de  
wiskundige bepalingen betrekking op een 'niets', op  
een "mater" waarover verder niets te zeggen valt,  
tenzij dat zij bestaat. Ook Locke de 'empirist'  
neemt zoiets als een "*prima materia*" aan. Ook bij  
hem draagt deze de 'materie' de primaire kwaliteiten  
(die eigenlijk geen kwaliteiten maar kwantiteiten  
zijn) en zo ook de secundaire.

En dan nu de 'bewijzen', die hoofdzakelijk op de causaliteitsstelling betrekking hebben: "Een *vlam* wordt *warm* en *licht* genoemd; *sneeuw* *wit* en *koud*; en *voort-wit* en *zoet*, vanuit de *ideeën* die zij in ons voortbrengen." (Manna is het levenssap van een plant.) (59) Het laatste gedeelte van deze zin ('vanuit de ideeën...') is problematisch in zoverre het toch juist deze gedachte is, die moet bewezen worden. Locke smokkelt blijkbaar datgene binnen, waar het precies om gaat, wat precies bewezen moet worden.

"Deze kwaliteiten worden doorgaans gedacht als zijnde dezelfde in die lichamen, waarvan deze *ideeën* in ons zijn, de ene de perfecte gelijkens van de andere, zoals zij in een spiegel zijn; en het zou door de meeste mensen als ongerijmd worden geoordeeld, indien iemand anders zou menen." (60) Met andere woorden, wat Locke zegt is dat eigenlijk iedereen spontaan de secundaire kwaliteiten toeschrijft aan de dingen zelf. Het manna is wit, zoet, enzovoort. "En toch, hij, die zal overwegen, dat *hetzelfde vuur*, dat in ons de gewaarwording van *warmte* voortbrengt op de ene afstand, in ons, bij een dichtere benadering, de erg verschillende gewaarwording van *pijn* voortbrengt, moet zich bedenken, welke redenen hij heeft om te zeggen, dat deze *idee* van warmte, welke in hem voortgebracht werd door het vuur, feitelijk *in het vuur* is; en zijn *idee* van *pijn*, welke door hetzelfde vuur op dezelfde wijze in hem wordt voortgebracht, *niet* in het vuur is. Waarom is *witheid* en *koudte* in *sneeuw*, en *pijn* niet, wanneer zij de ene en de andere *idee* in ons voortbrengt; en kan geen van beide voortbrengen, tenzij door de omvang, *fi-guur*, *aantal*, en *beweging* van haar vaste delen?" (61) We treffen hier een aanhef tot herhaling van het (weliswaar nieuwsoortig) variatie-argument aan (zonder dat Locke echter veel insisteert). Dezelfde moeilijkheid wordt hier in het licht gesteld: hoe kan één en hetzelfde vuur enerzijds warmte en anderzijds pijn in ons veroorzaken? Beide zijn toch fundamenteel verschillend? Locke stelt hierbij vast dat het vuur als zodanig (op zichzelf) niet verant-

woordelijk kan zijn voor beide gewaarwordingen. Er moet een andere verklarende (en noodzakelijke) factor bij betrokken worden: de afstand tussen het vuur en het waarmemend lichaam. Pijn en warmte kunnen derhalve niet eenvoudigweg aan het vuur toegeschreven worden. (Dit pijn-argument vertoont verwantschap met het middel-argument van Galilei, dat we eerder zagen.) De gedachte dat pijn niet in het vuur aanwezig is, wordt in §18 verder uitgewerkt.

Men ziet ongetwijfeld in wat de basis van dit argument is, namelijk de gedachte dat wel niemand het in zijn hoofd gaat halen, om pijn in het vuur zelf te leggen. Inderdaad, dat zal niemand beweren, maar dit kan geen reden zijn om ook het 'pijnlijk-zijn van het vuur' te ontkennen. Men kan toch niet voorbijgaan aan het feit dat wij spontaan aan het vuur de eigenschap van het pijnlijk-zijn toeschrijven. Wanneer we het licht-zijn, het warm-zijn, het koud-zijn aan de dingen zelf toeschrijven, betekent dit dan iets anders, iets meer dan wanneer we zeggen dat het vuur pijnlijk is? Indien we bijvoorbeeld zeggen: de sneeuw is koud, dan bedoelen we niet dat we de koude aan de sneeuw zelf willen toeschrijven, maar veel eerder, dat er een virtualiteit, een "power" in de sneeuw is, die zich als koude manifesteert in de verhouding tussen de sneeuw en ons lichaam. Een andere alledaagse neiging is het aannemen van 'geprivilegieerde' situaties (onder normale omstandigheden is dit zus of zo) waarin het ding 'objectief' verschijnt. Men gelooft met andere woorden in de mogelijkheid om het ding objectief te kennen. Er zouden 'objectieve situaties' (niet verworpende of vertekende situaties) zijn. Op deze wijze zijn we duidelijk op weg naar het 'ding op zichzelf'-begrip; we zeggen immers dikwijls: 'eigenlijk' is het zo. Iets dergelijks vinden we ook bij Locke terug.

Ook in §17 krijgen we weer de associatie van zintuiglijke kwaliteiten met het pijn-gevoel, uitgaande van de veronderstelling dat iedereen gaat toegeven dat de pijn niet in het ding zelf ligt: "De bijzondere

omvang, getal, figuur, en beweging van de delen van het vuur, of van de sneeuw, zijn reëel in hen, of nu het een of ander zintuig van iemand hen waarneemt of geen: en daarom mogen zij *reële kwaliteiten* genoemd worden, want zij bestaan werkelijk in de lichamen. Maar *licht, warmte, wtheid, of koude, zijn niet méér reëel in hen, dan ziekte of pijn in manna zijn.*" (62)

Naast de boven genoemde associatie tussen de 'gewone' zintuiglijke waarneming en de pijn-gewaarwording, vindt men hier tevens de aankondiging van de *basis-variantie* die we bij Galilei gezien hebben: als er niemand is om waar te nemen, dan zijn zij, de secundaire kwaliteiten, er niet. Hierop gaat hij nu verder in, en zegt: "Nem de gewaarwording van hen weg; laat het gehemelte niet proeven, noch de neus rieken, en alle kleuren, smaken, geuren, en geluiden, in zoverre zij dergelijke bepaalde *ideën* zijn, verdwijnen en houden op, en worden gereduceerd tot hun oorzaken, dit zijn omvang, figuur, en beweging van delen." (63)

Vooreerst valt het op dat Locke gewoon uitgaat van hetgeen juist bezwen moet worden. Verder blijkt het "hypokeïmenon"-argument werkszaam te zijn, maar het verschilt lichtjes van het variatie-argument, omdat het variatie-argument eigenlijk juist de uitwerking is van het "hypokeïmenon"-argument. Locke zegt in dit citaat namelijk, dat de primaire kwaliteiten er wel kunnen zijn zonder de secundaire kwaliteiten, maar omgekeerd kunnen er geen dingen zijn zonder de miskundige bepalingen. Deze laatste eigenschappen kunnen wel veranderd, maar niet opgegeven worden (zonder daarmee tenminste het ding op te heffen).

Op zichzelf beschouwd, komt hier opnieuw het Plato-nisch- aristotelisch principe naar voor, dat *datgene primair is, wat onderliggend is*. Dit wordt echter niet zomaar gesteld, maar eerder via omwegen tot uitdrukking gebracht.

Men kan zich nu de vraag stellen wat, indien de primaire kwaliteiten zonder de secundaire kwaliteiten kunnen zijn, deze secundaire kwaliteiten dan veroor-



In §18 zegt Locke vooreerst het volgende : "Een stuk *manna* van een waarneembare omvang, is in staat in ons de *idee* van een ronde of vierkante figuur voort te brengen; en, doordat het bewogen wordt van de ene plaats naar de andere, de *idee* van beweging. Deze *idee* van beweging vertegenwoordigt haar, zoals zij reëel is in het bewogen *manna* : een cirkel of vierkant

(uit dit alles blijkt dat men kan stellen, dat het eigenlijk objectieve als het op zichzelf zijnde wordt beschouwd, en als het op zichzelf zijnde alleen maar denkbaar is.)

senloze wereld (cfr. Galilei).  
en aangevuld wordt door de basisvariatie van de men-  
dat Lockes filosofie gebaseerd is op het platonisme  
bare, ideale en dus het minst reële wordt. — Men ziet  
enig reële is, paradoxaal genoeg enkel het puur denk-  
bereiken, zodat dit ding, het "hypokείμενον" dat het  
ten geneutraliseerd worden om het ding op zichzelf te  
nen). Bijgevolg zouden ook al deze perspectieven moe-  
perspectief (een cirkel kan als een ellips verschij-  
schijnt verschildend al naar gelang de afstand en het  
variabel verschijnen. Een figuur bijvoorbeeld ver-  
primaire eigenschappen zintuiglijk en als zodanig  
men ? Bovendien stelt zich het probleem, dat ook de  
omstotelijke factum van de mens niet gewoon aanne-  
reël, dan de zintuiglijke eigenschappen ? Waarom het  
wiskundige bepalingen van 'niets' dan niet minder  
van het invariante als de realiteit geldt ? Zijn de  
dig alleen het ten grondslagliggende onder de vorm  
eigenschappen, dan stelt zich de vraag, waarom zo no-  
*buiten* het lichaam, dus wars van alle zintuiglijke  
pokείμενον"-argument, als men het heeft over het ding  
slechts dan gerechtvaardigd kan worden door het "hy-  
dat de indeling in primaire en secundaire kwaliteiten  
secundaire kwaliteiten weg. Als men zich nu bedenkt,  
want neem mijn lichaam weg, en men neemt meteen de  
men ook zeggen : mijn lichaam is een "hypokείμενον",  
heid alleen maar twijfelachtig wordt. Bovendien kan  
kείμενον"-argument, waardoor de verklaaringsmogelijk-  
zaak. Locke wijst hier (impliciet) naar het "hy-po-

zijn hetzelfde, in *idee* of als bestaande; in de geest, of in het *manna* : en beide, *beweging en figuur zijn reëel in het manna*, of we van hen notie nemen of niet : dit neemt iedereen gaarne aan." (64) Wat Locke wil zeggen is niets anders dan dat de wiskundige bepalingen dezelfde zijn in idee (geest) en in existentie (manna). Deze gedachte vinden we ook terug bij Descartes : zijn derde twijfelargument is dat  $2 + 2 = 4$  zowel geldt in de werkelijkheid (als ik wakker ben) als in de droom, idem voor de geometrische figuren, ... We vinden hier (in de wiskunde) dus bijzonder zekere kennisobjecten en toch (of misschien beter, juist daarom ?) staan zij onverschillig tegenover de (niet-) werkelijkheid. Het wiskundige is echter misschien juist zo zeker, omdat het niets met de werkelijkheid te maken heeft ? (Bij Descartes is deze onverschilligheidsgedachte de reden voor de vraag of God geen "malin génie" is). Nu verschijnt Locke in het licht van deze problematiek cartesisaans dan Descartes zelf, omdat hij stelt dat de realiteit het wiskundige, de wiskundige bepalingen zijn. Descartes ontkent dit : hij stelt 'slechts' dat het zekere, het ware is en dus het reële; dit wordt, onder voorwaarde van de zelfreductie tot louter subjeet ('opnemingsvermogen') door God gegarandeerd.

Het vervolg van §18 luidt : "Trouwens, manna heeft door de omvang, figuur, textuur, en beweging van zijn delen een vermogen om in ons de gewaarwordingen van ziekte, en soms van scherpe pijnen of buikkrampen voort te brengen. Dat deze *ideën* van *ziekte en pijn niet in het manna zijn*, maar effecten van zijn operaties op ons, en dat zij nergens zijn wanneer wij ze niet voelen : ook dit neemt iedereen gaarne aan. En toch is de mens er nauwelijks toe te brengen te denken, dat *zoetheid en withheld niet reëel in het manna zijn*; welke slechts de effecten zijn van de operaties van het manna op de ogen en het gehemelte, door de beweging, grootte, en figuur van zijn deeltjes; zoals de pijn en de ziekte veroorzaakt door het manna, zoals toegegeven, niets anders zijn dan de effecten van zijn operaties op de maag en de ingewanden, door de grootte,

beweging en figuur van zijn onwaarneembare delen; (want door niets anders kan een lichaam opereren, zoals be-  
 zenen werd :) alsof het niet op de ogen en het gehe-  
 melte zou kunnen opereren, en daarvoor in de geest  
 bepaalde afzonderlijk *ideën* voortbrengen, die het  
 in zichzelf niet heeft, zoals we ook erkennen dat het  
 kan opereren op de ingewanden en de maag, en daarvoor  
 afzonderlijke *ideën* voortbrengt, die het in zichzelf  
 niet heeft. Deze *ideën* zijn allemaal effecten van  
 de operaties van het manna, op verscheidene delen van  
 onze lichamen door de grootte, het aantal en de bewe-  
 ging van zijn delen; waarom deze, voortgebracht door  
 de ogen en het gehemelte, eerder zouden moeten gedacht  
 worden als zijnde reeel in het manna, dan diegene die  
 voortgebracht worden door de maag en de ingewanden;  
 of waarom de pijn of ziekte, *ideën* die de effecten  
 van het manna zijn, moeten gedacht nergens te  
 zijn, wanneer zij niet gevoeld worden; en de zoetheid  
 en wittheid, effecten van hetzelfde manna op andere  
 delen van het lichaam, via wegen zo goed als onbekend,  
 toch moeten gedacht worden in het manna te bestaan,  
 wanneer ze niet gezien noch geproefd worden, zou een  
 reden ter verklaring nodig hebben." (65)

Enkele bedenkingen : ten eerste, met betrekking tot  
 de uitspraak "zoals bezeugen werd". Locke zegt dat  
 hij zou bezeugen hebben dat het manna (meer algemeen  
 het ding) slechts kan opereren op het menselijk li-  
 chaam via de primaire kwaliteiten van zijn 'onwaar-  
 neembare delen'. Heeft hij ergens iets dergelijks  
*bezeugen* ("proved") ? Neen, tenminste niet wanneer  
 men het 'argument' (dat zelfs geen argument is) dat  
 we het ons niet anders kunnen voorstellen (en derge-  
 lijke gedachten) niet als een bewijs beschouwen.  
 Locke heeft voorlopig nog helemaal niet bezeugen dat  
 zijn theorieën (paradiigma) correct zijn; hij heeft  
 hen zelfs nog niet aanvaardbaar gemaakt; hij is er  
 gewoon van vertrokken.

Ten tweede, men treft hier opnieuw de associatie van  
 een zintuiglijke gewaarwording met de pijn-gewaar-  
 wording aan, en op grond hiervan een variatie-argu-

ment : éen en hetzelfde manna sorteert twee verschillende effecten al naar gelang de plaats van het lichaam, waarop het opereert; op het oog levert het manna een wit-effect op en op de maag (de ingewanden) een ziekte- of pijn-effect. De vraag die Locke dan stelt is, waarom het ene effect wel en het andere effect niet zou moeten worden toegeschreven worden aan het manna zelf. (Hij gaat ervan uit dat iedereen spontaan zegt dat pijn en ziekte niet tot het manna zelf behoren, en concludeert daaruit dat ook het wit dan niet tot het manna behoort.) Merkwaaardig is toch dat Locke de bal door speelt aan de lezer (die de waarom-vraag moet beantwoorden) terwijl het toch Locke zelf is die de hypothese van de oorzaak van de verschillende effecten formuleert. Niet de lezer, maar hijzelf moet dit oorzaak-probleem oplossen, want hij formuleert hieromtrent een hypothese.

Ten derde, en aansluitend bij de vorige bedenking : Schopenhauer suggereert een oplossing voor deze waarom-vraag, namelijk in zoverre hij stelt dat ziekte optreedt in het geval dat de zintuiglijke gewaarwordingen te intens zijn, zodat zij door de zintuigen niet meer kunnen opgevangen worden. Een te grote koude, of lichtsterkte en dergelijke veroorzaken pijn en destructie van de zintuigen. Men zou dus misschien toch kunnen komen tot de verklaring van 'de pijn (het pijnlijke) in de dingen zelf'.

Ten vierde, nog iets over die associatie : is deze niet zinvol te maken ? Zou men niet de weg van de indische filosofie kunnen inslaan, door de pijn (meer algemeen, de gevoeligheid van de zintuigen) te beschouwen als het basisbegrip in het realiteitsbegrip ? Zo kan men een te conflictloos, gevoelloos en stereo-typische realiteitsbegrip vermijden.

Ook in §19 krijgt men weer een variatie-argument, maar nu wel van een nieuwe soort : "Laat ons de rode en witte kleuren van porfier beschouwen; verpinder het licht om erop te vallen, en zijn kleuren verdwijnen; het brengt in ons niet langer meer éen van die idee-

*en voort* : bij de terugkeer van het licht, brengt het deze verschijningen op ons opnieuw voort. Kan er iemand enige reële wijzigingen denken, die in het portier tot stand worden gebracht, door de aanwezigheid of afwezigheid van licht; of dat dergelijke *ideën* van witheid en roodheid, in het licht reël in het portier zijn, wanneer het duidelijk is dat het *geen kleur heeft in het donker* ? Het heeft, inderdaad, een dergelijke configuratie van deeltjes, zowel 's nachts als overdag, dat ze geschikt zijn, door de terugkaatsing van de lichtstralen door sommige delen van die harde steen, in ons de *idee* van roodheid voort te brengen, en door andere / delen van de harde steen / de *idee* van witheid : maar witheid of roodheid zijn er op geen enkel ogenblik in, er is alleen maar een dergelijke textuur, die het vermogen heeft een dergelijke gewaarwording in ons voort te brengen." (66)

§19 voorziet ons in een nieuw en interessant variatie-argument : de 'tertiaire' kwaliteit wordt erbij betrokken. De grondgedachte van de paragraaf is, dat het licht het portier niet kan veranderen. Alweer duidt Lockes voorkeur voor het onveranderlijke op dat, als een "hypokeïmonon", aan de basis van het veranderlijke ligt. *Geen* van beide verschijningen van het portier (overdag of 's nachts) levert ons zijn 'op zichzelf' op, óf wel eventueel de 'verschijning' in het donker.

In tegenstelling tot Lockes grondgedachten - de plaatselijke beschouwing, waarbij het wezenlijke (in tegenstelling tot het feitelijke) het "hypokeïmonon" is, gecombineerd met de gedachte aan een menselijke wereld, waarin realiteit datgene is wat overblijft (= objectiviteit als het 'op zichzelf zijnde') - zouden wij een andere gedachte over de verhouding tussen object en subject (en eigenlijk ook tussen subjecten onderling) voorstaan : de centrale idee zou dan het *authentieke productie-begrip* zijn. Productie en produceren komt van het Latijnse "pro-ducere", wat wil zeggen : 'te voorschijn brengen',

'voor de dag laten komen', enzovoort. Toegepast op de portier-gedachte zou dit betekenen, dat het licht de kleur van het portier 'produceert' in de zin van *laat verschijnen* (wat uiteraard niet hetzelfde is als 'maken'). Ons wereldbeeld bevat 'slechts' een *wereld van het productieve* : de mens brengt iets te voor schijn, doet iets verschijnen (zowel in de dingen als in de andere mensen) wat daar reeds inzit; de mens kan de "power" (die misschien *niet* het wezen, maar eerder het feitelijke is) van de dingen en mensen naar voren brengen. In dit wereldbeeld primeert dus het *rijnskarakter van de manifestatie* : het bestaan van de dingen (mensen) hangt af van het elders verschijnen op te roepen en zo *fenomenaal* te worden. De zon geeft licht aan de aarde en wordt zo pas zon. In §20 en §21 krijgen we opnieuw twee argumenten, maar dan van een andere soort : het lijkt hier te gaan om schuchtere pogingen van *verificatie* van de basisstelling. Deze verificatie gebuurt via het aanduiden van wat de basisstellingen zouden kunnen verklaren (in de zin van : veronderstel x en y, en dan kan je dit en dat verklaren).

In de korte §20 staat dit te lezen : "Stamp een amandel fijn en de zuiver witte *kleur* zal veranderd worden in een vuile, en de zoete *smaak* in een olieachtige. Welke reële verandering kan het klappen van de stamp in elk lichaam bewerkstelligen, tenzij een verandering van de textuur ervan ?" (67) Het gaat hier kennelijk om een verificatie-experiment : door het bewerken van de amandel met een stamp, verandert men de textuur (textuur), dit is een primaire kwaliteit, en daarvoor het wit in een vuile kleur en het zoet in een olieachtige smaak (= secundaire kwaliteiten). Laten wij dan ook eens een klein variatie-experiment ondernemen : wat we met de amandel gedaan hebben, doen we nu ook eens met een stuk suiker; en wat is het resultaat ? De suiker blijft wit en zoet, niettegenstaande de structuur duidelijk veranderd is : het stukje suiker is poedersuiker geworden. Lockes verklaring van zijn famous experiment kan bijgevolg moeilijk klappen :

de structuur-verandering kan niet zonder meer de oorzaak zijn van de verandering van de secundaire kwaliteiten. Maar vanwaar dan de verandering? De veranderingen hebben eigenlijk niets met de structuur van de amandel te maken; de olie zit gewoon van meet af aan in de amandel; zo eenvoudig is het;

Bovendien moet men zich het volgende bedenken: de materialisten menen dat alle denkprocessen puur scheikundige processen zijn en argumenteren deze visie met het experiment waarin aan de hersenen bepaalde scheikundige stoffen worden toegediend; het blijkt dan dat de gedachte-processen een verandering ondergaan, dus, zeggen de materialisten, denken is een scheikundig proces. Dit is een onverstandige redenering, want het enige wat men eigenlijk aantoot is het feit dat het scheikundige ten hoogste een *noodzakelijke* voorwaarde voor het denken is, en niet een *voldoende*. (Twee gedachten bij het experiment bevestigen dit: ten eerste, als men met een hamer op iemands hoofd klopt, treden er ook veranderingen op - niets van scheikunde; - en ten tweede, welke scheikundige middelen men ook aan een kat toedient, deze zal niet beginnen te denken). Welnu, iets analoogs geldt ook in het algemeen: het is niet omdat een structuur-verandering andere veranderingen teweegbrengt (die van bepaalde secundaire kwaliteiten), dat daarom de structuur meteen tot de *voldoende grond* van de secundaire kwaliteiten moet gepromoveerd worden.

In §21 treffen we het reeds eerder vermelde variatie-argument van de twee handen in één en hetzelfde water aan: "De *ideeën* zo onderscheiden en begrepen, zijn we in staat een verslag te geven, hoe het water, op hetzelfde moment de *idee* van koude door de ene hand, en van warmte door de andere, kan voortbrengen: terwijl het toch onmogelijk is, dat hetzelfde water, in dien die *ideeën* er reëel in zijn, op hetzelfde moment zowel warm als koud is. Want indien we de *warmte*, zoals die in onze handen is, voorstellen als zijnde niets anders dan een zekere soort en graad van beweging in de metrige deeltjes van onze zenuwen, of le-

*venlige geesten*, dan kunnen we begrijpen, hoe het mogelijk is, dat hetzelfde water op hetzelfde ogenblik in de ene hand de gewaarwording van hitte en in de andere die van koude kan voortbrengen; wat de figuur toch nooit doet, deze brengt nooit door de ene hand de *idee* van een vierkant voort, wanneer ze door een andere de *idee* van een bol voortgebracht heeft." (68)

Wat die figuur betreft is er enige reden tot twijfel: wanneer bijvoorbeeld de linkerhand een object betast en dit als vierkantig ervaart, dan sluit dat niet uit dat de andere hand de ervaring van bolvormig heeft, namelijk wanneer deze hand de andere kant van het object betast en deze kant bolvormig is. Maar meer nog en algemener: we hebben er reeds eerder op gewezen dat de perceptie van een figuur afhangt van de positie, de situatie van waaruit men percipieert: zo kan een schijf onder bepaalde omstandigheden een bol lijken (zoals Locke zelf opmerkt).

§21 gaat verder: "Maar indien de gewaarwording van hitte en koude, niets anders is dan de toename en afname van de beweging door de lichaampjes van eenderlijk ander lichaam, dan is het gemakkelijker te begrijpen, dat, indien deze beweging groter is in de ene hand, dan in de andere; indien een lichaam wordt gelegd op de twee handen, welke in zijn nietige deeltjes een grotere beweging heeft, dan in diegene van één van beide handen, en een kleinere, dan in diegene van de andere, en in de andere zal verminderen, en zo de verschillende gewaarwordingen van hitte en koude, die daarvan afhangen, veroorzaakt." (69) - Heeft Locke nu iets verklaard? Neen; En is datgene wat hij als verklaring aanbiedt, wel nodig? Neen! Het is veel eenvoudiger gewoon het onomstotelijke feit vast te stellen, dat warmte en koude niets absoluuts zijn, maar volstrekt relatief (ten opzichte van het waarnemend orgaan, dat zo reëel is als maar zijn kan. De



eene hand voelt het water warm, de andere koud; hier-  
omtrent bedriegen onze gevoelens ons niet. De ge-  
dachte aan de beweging levert ons in wezen niets op;  
door de introductie van deze overweging krijgen we  
geen beter inzicht in het fenomeen van de warmte.  
Locke geeft overigens geen enkel argument die deze  
theorie overtuigend bevestigt.

(Bovendien zou tegenover de natuurwetenschappelijke  
theorie die warmte reduceert tot de beweging van de-  
len, moeten gesteld worden dat veelmeer het tegendeel  
het geval is: men mag niet stellen dat beweging *als*  
*zodanig* warmte veroorzaakt, (want een beweging in het  
luchtledige veroorzaakt geen warmte), maar veelmeer  
veroorzaakt warmte beweging (chaotische moleculaire  
beweging). Slechts in een bepaald geval veroorzaakt  
beweging warmte, namelijk in het niet-luchtledige.)

Hoe dan ook, zeker is dat Locke ons geenszins kan  
overtuigen van de noodzaak om de hypothese van de be-  
weging aan te nemen; hij heeft deze noodzaak op geen  
enkele wijze aanvaardbaar gemaakt, laat staan bewezen.

De volgende § 22 hebben we reeds een weinig besproken.  
Nog twee aanvullende bedenkingen: ten eerste, de ex-  
cuses zijn hierom niet legitiem, omdat uiteindelijk  
de empiristische theorie staat of valt met de moge-  
lijkheid de kennisverschijnselen te verklaren met een  
natuurkundig model. Ten tweede, het is onderzussen  
wel duidelijk geworden, dat als er één anti-empirist  
gewees is (dit wil zeggen, één denker die zich ver-  
zet tegen de handboek-definitie van het empirisme als  
de leer volgens dewelke 'alle ware kennis uit de er-  
varing komt') het juist Locke is. Immers, Locke 'be-  
wijst' dat alle gewone ervaringen iets *irreëls* zijn;  
hij meent alle objectieve realiteit van onze gewone  
zintuiglijke indrukken (op grond van zijn natuurkun-  
dige kennis-theorie) te moeten loochenen. Merkwaaardig  
genoeg heeft men het anti-empiristische karakter van  
Galilei wel begrepen, maar niet zijn parallelisme met  
Locke (en dus Locke's anti-empirisme).

In §23 krijgen we een overzicht van de drie kwaliteiten : "De kwaliteiten die zich in de lichamen bevinden, zijn dus, goed beschouwd, van drieërlij soort : *Ten eerste*, de *omvang*, *figuur*, *antal*, en *beweging*, of *rust* van hun vaste delen; die zijn in hen, of we ze waarnemen of niet; en wanneer ze van die grootte zijn, dat we hen kunnen ontdekken, dan hebben we hierdoor een *idee* van het ding, zoals het in zichzelf is, zoals duidelijker is bij kunstmatige dingen. Deze noemen ik *primaire kwaliteiten*. *Ten tweede*, het *vermogen* dat in het lichaam is, om, vermogens zijn niet-waarnaembare *primaire kwaliteiten*, op een vreemde wijze op elk van onze zintuigen te opereren, en daarbij in ons de *verschillende ideeën* van verschiedene kleuren, geluiden, geuren, smaken, enzovoort *voort te brengen*. Deze worden gewoonlijk waarneembare kwaliteiten genoemd. *Ten derde*, het *vermogen* dat in het lichaam is, vermogens de bijzondere constitutie van zijn *primaire kwaliteiten*, om een zodanige *verandering* in de *omvang*, *figuur*, *textuur*, en *beweging* van een *ander* *licham* te realiseren, zodat het op onze zintuigen opereert, *verschillend* van wat het daarvoor deed. Dus de zon heeft een vermogen om was wit te maken, en het vuur om lood vloeibaar te maken. Deze worden gewoonlijk vermogens genoemd. De eerste onder hen, denk ik, mogen, zoals reeds gezegd is, terecht *reële*, *oorspronkelijke* of *primaire kwaliteiten* genoemd worden, of zij waargenomen worden of niet : en het is van hun verschillende modificaties, dat de secundaire kwaliteiten afhangen. De beide andere, zijn slechts vermogens om *verschillend* op andere dingen in te werken, welke vermogens resulteren uit de verschillende modificaties van deze primaire kwaliteiten." (70)

Opvallend en belangrijk in deze paragraaf is de associatie van de secundaire en tertiaire kwaliteiten. Beide kwaliteiten worden min of meer op gelijke voet behandeld. Men wordt tevens gewaar dat de tertiaire kwaliteiten als een deel van de secundaire worden beschouwd. Dit wordt inderdaad uitdrukkelijk bevestigd in §26, waar de secundaire kwaliteiten worden onderverdeeld in diegene die *omvattendlijk* waargenomen worden

In §24 wordt verder over de twee secundaire kwaliteiten (de oorspronkelijke en de tertiaire) gesproken: "Maar hoewel *dese twee laatste soorten kwaliteiten nauwelijks vermogens zijn*, en niets dan vermogens, geresolteerd aan verscheidene andere lichamen, en resulterend uit de verschillende modificaties van de oorspronkelijke kwaliteiten; worden zij toch over het algemeen anders gedacht. Want *de tweede soort*, namelijk de vermogens om in ons door onze zintuigen verscheidene ideeën voort te brengen worden beschouwd als *reële kwaliteiten*, in de dingen die ons zo prik-

Wat is nu de consequentie van de toch wel zeer vreemde gedachte van Locke, om geen fundamenteel onderscheid te maken tussen de inwerking van een ongewoelig lichaam op een gewoelig lichaam en de inwerking van een ongewoelig lichaam op een inwerking als een onderverdeling van de eerste te beschouwen? Consequent met de gedachte over de secundaire kwaliteiten en hun niet-gelijkenis met de realiteit, kan dit slechts tot gevolg hebben, dat men ook afziet van alle inwerkingen van objecten op elkaar. Alle inwerkingen (die zintuiglijk waargenomen worden) van lichamen op elkaar, moeten zoals de oorspronkelijke secundaire kwaliteiten, opzijgezet worden wil men de realiteit zelf leren kennen. Maar wat is dan die realiteit zelf? Wat schiet er nog over als alle inwerkingen worden waargenomen? Het is meteen duidelijk dat hier slechts datgene als realiteit overblijft, wat in de *cosmos geen enkel verschijnt* maakt of het er nu is, of niet, met andere woorden, de 'realiteit' is het allerminst reële!

den (dit zijn de oorspronkelijke secundaire kwaliteiten), en diegene die slechts *middeel*ijk worden waargenomen (dit zijn de tertiaire kwaliteiten). Zo blijft de basisonderscheiding tussen, enerzijds, het objectieve en bestendige en anderzijds, het subjectieve en veranderlijke, behouden. (Het is om dit onderscheid te kunnen behouden, dat Locke reeds in §23 de neiging vertoont om de tertiaire kwaliteiten als een onderdeel van de secundaire te beschouwen.)

kelen : maar de derde soort wordt genoemd en geacht als *naauwelijks vermogens zijnde*; de *idee* van hitte, of licht, welke we ontvangen door onze ogen, of aaraking van de zon, worden gewoonlijk gedacht als *reële kwaliteiten*, bestaande in de zon, en als iets meer dan pure vermogens in haar. Maar als we de zon beschouwen, in verhouding tot was, welke zij smelt of verbleekt, dan beschouwen we de wtheid en zachtheid voortgebracht in het was, niet als kwaliteiten in de zon, maar als effecten voortgebracht door de *vermogens* in haar : terwijl, correct beschouwd, deze kwaliteiten van licht en warmte, welke waarnemingen in mij zijn wanneer ik verwarmd word, of verlicht door de zon, niet anders in de zon zijn, dan de veranderingen, gemaakt in het was, wanneer het verbleekt of gesmolten wordt, in de zon zijn. Zij zijn allemaal evenzeer vermogens in de zon, afhankelijk van haar primaire kwaliteiten; waarbij zij in het ene geval in staat is, de omvang, figuur, textuur, of beweging van sommige onaanneembare delen van mijn ogen, of handen, zo te veranderen, dat daarbij door haar in mij de *idee* van licht of warmte voortgebracht wordt; en in het andere geval, is zij in staat de omvang, figuur, textuur, of beweging van de onaanneembare delen van het was te veranderen, zodat zij geschikt worden gemaakt om in mij de onderscheiden *ideeën* van wit en vloeibaar voort te brengen." (71)

De redenring die Locke hier maakt is dus : niemand komt op de gedachte om de tertiaire kwaliteiten aan de zon zelf toe te schrijven, en aanzien de secundaire en de tertiaire kwaliteiten van eenzelfde aard zijn, mogen ook de secundaire kwaliteiten niet aan de zon zelf toegeschreven worden.

Twee belangrijke bedenkingen bij deze passage : ten eerste, als het argument dat Locke in deze paragraaf gebruikt, au sérieux genomen wordt, dan zien we niet in hoe er nog een houden is aan de eliminatie van datgene wat tot de realiteit behoort : het zou immers betekenen dat ik eender wat ik van een ding waarneem, terwille van het feit dat ik het waarneem, dat het in mij optreedt (dat het zonder mij niet is), niet

Wat nu terug Locke betreft, is het zonder meer duidelijker, dat voor hem het ding op zichzelf (de realiteit) in strijde zit op zichzelf, namelijk iets buiten alle verhoudingen of relaties, zowel buiten de object-subject-relatie, als buiten de object-object-relatie.

aan het ding zelf mag toeschrijven. Waar houdt dit eliminatie-proces op? Deze vraag is des te belangrijker, naarmate men zich afvraagt wat er dan moet gebeuren met de *waarneming van de primaire kwaliteiten*. Normaal zou ook alles wat tot deze waarneming behoort moeten wegvallen. (En een waarneming van de primaire kwaliteiten zonder secundaire kwaliteiten is onzin.) Dus ook de primaire kwaliteiten vallen weg, namelijk voor zover ze waargenomen worden. Wil men de primaire kwaliteiten echter behouden, dan moet men ze tot iets zintuiglijk onwaarneembaars maken, en tot iets dat louter verstandelijk waarneembaar is (maar dat betekent dan weer dat men menselijke hersenen nodig heeft). *Dit alles betekent, dat aan de 'dingen op zichzelf' alleen dat kan toegeschreven worden wat onkenbaar is.* De niet-kenbaarheid wordt zo tot criterium van het ding zelf. Dit geldt ook voor kant: ook bij hem is het ding op zichzelf onkenbaar; op zichzelf zijn en onkenbaar zijn is voor hem hetzelfde. Maar, daar waar voor Locke de realiteit dit op zichzelf zijnde is, ligt voor kant de realiteit op het vlak van de verschijningen. Bij Schopenhauer is het ding op zichzelf ook onbekend - Schopenhauer is kantiaan - maar moet paradoxaal genoeg toch gekend worden; het is echter niet toegankelijk voor de kennisprocessen zelf, want die maken het ding steeds tot een 'voor iemand'. Volgens Schopenhauer is het ding zelf maar kenbaar vanuit de kennisverhouding, door de gevoeligheid van het eigen lichaam; deze innerlijke gevoeligheid van het lichaam, die ons in staat stelt te voelen hoe men zichzelf als bestaande en 'van binnen' voelt, is de poort tot de realiteit zelf. Dit 'van binnen'-gevoel wordt door Schopenhauer als een functie van de wil, als een functie van het elan om te kennen, beschouwd. Vandaar dat "die Welt" een "Wille" is.

(dus los van alle zogenaamde inwerkingen). Omgekeerd de realiteit zelf, de meest drastische inkrimping van *alle* relaties. Dit is het grote gevaar van het ideaal van de realiteit als het op zichzelf zijnde. Ten tweede, wat kan als alternatief wereld- of realiteitsbegrip dienst doen? Vooral eer de krachtlijnen van te geven - we hebben ze reeds eerder een weinig in het licht gesteld - toch nog deze opmerking: enerzijds menen we dat een bepaald realiteitsbegrip niet zomaar kan weerlegd worden door de introductie van een ander realiteitsbegrip, maar anderzijds zijn we evenmin van oordeel dat het hier om een loutere vraag naar een definitie gaat; daarvoor is een realiteitsbegrip veel te belangrijk en doorslaggevend voor de gehele visie over de mens en zijn wereld.

Het uitgangspunt voor ons realiteitsbegrip is het feit dat de wereld iets hoorbaars, zichtbaars, voelbaars is. Als zodanig is de realiteit een *manifestatie* onder de vereiste en reële voorwaarden dat er iets *vermogen*. We zoeken hier aansluiting bij het gezonde mensensensverstand, dat niet de moeilijke filosofische constructie van het 'ding op zichzelf' gebruikt als uitgangspunt voor een realiteitsbegrip, maar de *potentiaaliteits-gedachte*: als de macht ("power", vermogen, potentiaaliteit) een kans krijgt zich te manifesteren, wanneer er objecten en subjecten zijn waarop de potentiaaliteit kan inwerken, dan pas 'ontstaat' de werkelijkheid. De werkelijkheid is met andere woorden de *actualisatie* of manifestatie van de potentiaaliteit.

Tot slot nog iets over §25. Daarin staat onder andere de reden waarom de mens zo koppig de zintuiglijke kwaliteiten aan de dingen zelf blijft toeschrijven: "De reden, waarom de ene gewoonlijk genomen worden voor reële kwaliteiten, en de andere slechts voor loutere *vermogens*, schijnt te zijn, dat, vermits de *ideeën*, die we hebben van de onderscheiden kleuren, geluiden,

enzovoort niets in zich bevatten aan omvang, figuur, of beweging, we niet in staat zijn hen te denken als effecten van deze primaire kwaliteiten, die aan onze zintuigen niets schijnen bij te dragen tot hun voortbrenging; en waarmee zij geen enkele duidelijke overeenstemming, of schijnbare connectie hebben." (72)

Locke is blijkbaar van mening dat de primaire kwaliteiten überhaupt niet worden waargenomen, want ze worden in elk geval niet waargenomen in de secundaire kwaliteiten (en hoe zouden ze dan nog kunnen waargenomen worden?). Bijgevolg zijn de primaire kwaliteiten *bovenzintuiglijk*. "Daarom is het, dat we zo geneigd zijn ons in te beelden, dat deze *ideeen* gelijkenissen zijn van iets reeel bestaande in de objecten zelf: vermits de gewaarwording niets van omvang, figuur of beweging van de delen in hun voortbrenging ontdekt; en evenmin kan de rede tonen, hoe lichamen door hun omvang, figuur en beweging, in de geest de *ideeen* van blauw of geel, enzovoort zouden voortbrengen." (73) Uiteindelijk kan Locke nog maar alleen beroep doen op het "hypokheimon"-argument: de realiteit is een louter intellectuele (metafysische) constructie. Vandaar dat Fr. Engels stelt dat Locke en Bacon de echte metafysici zijn, die de dingen uit elkaar halen, maar niet de verbanden zien; zij zijn niet dialectisch.

Tot slot nog dit: het 'empirisme' van Locke heeft ook nog een andere kant: zijn metafysica had uiteindelijk de bedoeling om de pretenties van de objectieve kennis af te breken ten voordele van een politieke liberaliteit, die zich uitdrukt in de vrije handelspolitiek, waarin geen sprake meer was van een alles-regelende objectieve kennis, maar veelmeer van compromissen.

c. *George Berkeley*.

De belangrijkste werken uit Berkeley's (1685-1753) beschieden oeuvre zijn:

- 1) "The Principles of Human Knowledge" (1713)
- 2) "Three Dialogues between Hylas and Philonous" (1713)

3) "Westbooks", dat zijn filosofische commentaren, als voorbereidingen op "The Principles" (1707-1708). Het vraagstuk van de primaire en secundaire kwaliteiten treffen we aan in hoofdstukken 9 tot en met 15 van de "Principles", in de eerste dialoog en in de tweede sectie van de filosofische commentaren.

Algemeen kan men stellen dat de positie van Berkeley met betrekking tot dit vraagstuk *dubbelzinnig* is: enerzijds maakt hij de doctrine belachelijk, maar anderzijds gebruikt hij deze zelf om zijn doctrine of filosofische grondstelling te bewijzen. Zo stelt Berkeley het volgende: aangezien uiteindelijk de primaire kwaliteiten even secundair zijn als de eigenlijke secundaire kwaliteiten (*tegen* onder andere Locke), zijn ook deze eerste kwaliteiten niet reëel (consequent *met* Locke); zo wordt de overblijvende materie volstrekt "meaningless": wat echt overblijft is daarom slechts de "thinking substance".

De kern van Berkeley's leer treffen we in hoofdstukken 6 en 7 van "The Principle of Human Knowledge" aan. Daar zegt hij dit: "Sommeige waarheden zijn zo nabij en duidelijk voor de geest dat een mens zijn ogen maar moet openen om hen te zien. Ik beschouw deze belangrijke / waarheid / als tot deze / evidente waarheden / behorend, te weten dat de hele massa van de hemel en de stoffering van de aarde, in één woord al die lichamen die de machtige bouw van de wereld samenstelt, geen enkel bestaan hebben buiten een geest - dat hun zijn *het waargenomen of gekend worden* is; dat bijgevolg zo lang zij niet werkelijk door mij waargenomen worden, of niet in mijn of eender welke andere geschapen geest bestaan, zij ofwel geen enkel bestaan hebben, of anders bestaan in de geest van een of andere Eeuwige Geest - het is volstrekt onbegrijpelijk en het betreft er de hele absurditeit van de abstractie bij, om aan enig afzonderlijk deel van hen een bestaan onafhankelijk van de geest toe te schrijven. Om hiervan overtuigd te zijn moet de lezer slechts nadenken, en in zijn gedachten proberen het zijn van



een waarneembaar ding te scheiden van zijn *waargenomen* worden." (74)

Voorerst dit : "without" is een problematisch woord, omdat het zowel 'buiten' als 'zonder' kan betekenen. Dat beide betekenissen een ander licht werpen op de leer van Berkeley, hoeft geen betoog; het heeft dan ook bestendig tot moeilijkheden geleid. Wij interpreteren het als 'buiten' (de geest). Verder heeft "To perceive" bij Berkeley een bredere betekenis dan 'waarnemen' : ook de fantasie is een "perception". Dat "perception" ruimer is dan 'waarneming', speelt echter geen rol.

Laten we beginnen met iets over de achtergrond van Berkeley's *idealistische* basisstelling te zeggen. Sinds de moderne tijd heeft het objectiviteitsideaal zich bestendig doorgezet. Dit heeft de verdergaande *verarming* geïmpliceerd van datgene wat als het reële wordt beschouwd : het echt reële is het objectieve, dit is datgene waarover niets te zeggen is (Locke), omdat het in de eigenlijke zin het 'op zichzelf zijn-subjectieve realisme' (van Berkeley) voort : we houden, aldus dit realisme, ons aan datgene waarmee we omiddellijk en echt te maken hebben, namelijk de subjectieve realiteit. Dit realisme ontkent dus in geen geval het objectiviteitsideaal. Het gevolg hiervan is dat men in een idealistisch realiteitsbegrip terecht komt. Dit is onvermijdelijk het gevolg van de combinatie van het objectiviteitsideaal met het subjectief realisme. Het subjectieve of *zintuiglijke realisme* van Berkeley kan zich maar als een idealisme voorstellen, omdat de zintuiglijke kwaliteiten geen objectiviteit wordt toegeschreven, en men schrijft daaraan geen objectiviteit toe vanwege het objectiviteitsideaal. Er zij hier ook op gewezen, dat de bewering dat de kennis op de zintuiglijke ervaring berust, bij Berkeley veel sterker aanwezig is dan bij Locke.

Berkeley is dus idealist, maar verschilt toch wel di-

dellijk van kant en Fichte. Het idealisme van Berkeley is bijna tegengesteld aan het idealisme van deze beide filosofen, die een *transcendentale idealisme* verdedigen. Immers, voor kant en Fichte is objectiviteit, om het wat grof uit te drukken, juist iets puur subjectiefs. Het is een louter denkproces (zo meent Fichte dat het "Ding an sich" een gedachtenconstructie van de filosoof is). Voor beiden is het de voorstelling die het object pas mogelijk maakt. Niettemin is de problematiek bij Berkeley, kant en Fichte dezelfde, alleen hun stellingname verschilt.

Fichte zegt van Berkeley overigens dat hij een dogmatismus is - bij Fichte staat het dogmatisme tegenover het idealisme - hij beschouwt hem niet als idealist, en dit omdat Berkeley de voorstellingen nog steeds een "an sich" toeschrijft (vermits God het waargenomen-worden schept). Dit neemt niet weg dat Berkeley's basisbeschouwing in kantiaans-fichtiaanse richting tendeeert.

Bij beslissende punten polemiseert Berkeley tegen *abstracte ideeën*. Zo stelt hij in de inleiding van de "Principles": "Om duidelijk te zijn, ik erken dat ik in een zin in staat ben te abstraheren, namelijk wanneer ik bepaalde afzonderlijke delen of kwaliteiten beschouw / als / geschieden van andere, die, hoewel zij in een of ander object verenigd zijn, toch reëel zonder hen kunnen bestaan. Maar ik ontken dat ik die kwaliteiten van elkaar kan abstraheren, of afzonderlijk kan opvatten, die onmogelijk afzonderlijk zouden bestaan; of dat ik een algemeen begrip kan vormen, door abstractie te maken van bijzonderheden op de te voren aangeduide wijze - deze laatste twee / wijzen / zijn de twee aanvaarde wijzen van *abstractie*. En er is reden om te denken dat de meeste mensen zullen devestigen dat ze in dezelfde situatie zitten als ik." (75) Zijn opvatting over de abstractiemogelijkheid komt eenvoudigweg hierop neer, dat slechts dan abstractie mogelijk is, wanneer in de realiteit abstractie mogelijk is, en omgekeerd. De legitime vorm van abstractie bestaat in het uiteennemen van iets dat in

de realiteit in elkaar zit, maar toch uit elkaar kan  
genomen worden. Maar indien iets ook in werkelijk-  
heid niet uit elkaar kan genomen worden, dan is dat  
ook niet mogelijk in gedachten; doet men dat toch,  
dan spreekt men van een vergissing.

Berkeley zal door deze opvattingen enerzijds in een  
kantiaanse richting gaan, namelijk in zoverre beiden  
beefren dat het 'ding op zichzelf' louter tot het  
rijck der gedachten of ideeën behoort, en anderzijds,  
indruisen tegen de moderne wetenschap die zich be-  
dient van het abstractievermogen dat door Berkeley  
als onmogelijk wordt beschouwd. (Berkeley onderschat  
wel enigszins ons abstractievermogen. Het is van-  
daag de dag reeds zeer ver doorgevoerd. En een an-  
dere bedenking: indien hij het objectiviteitsideaal  
aan de kant van de abstracte ideeën had gezet, dan  
had hij zich minder idealistisch moeten voorstellen.)

Hoe zit het nu met de doctrine van de primaire en se-  
cundaire kwaliteiten? In hoofdstuk 9 - pas hier komt  
dit probleem ter sprake - zegt hij het volgende: "Er  
zijn er die het onderscheid maken tussen *primaire* en  
*secundaire* kwaliteiten. Door de eerste bedoelen zij  
uitgebreidheid, figuur, beweging, rust, vastheid, on-  
doordringbaarheid, en aantal; door de laatste duiden  
zij alle andere waarneembare kwaliteiten aan, zoals  
kleuren, geluiden, smaken enzovoort. Van de ideeën  
die we van deze laatste hebben, erkennen zij dat zij  
geen gelijknissen zijn van iets dat buiten de geest  
bestaat, of niet waargenomen is, maar zij zullen de  
ideeën van de primaire kwaliteiten beschouwen als  
zijnde patronen of beelden van dingen die bestaan  
buiten de geest, in een ondenkbare substantie die zij  
Materie noemen. - Derhalve, moeten we onder Materie  
verstaan een *inerte, zinledige substantie, waarin uit-  
gebreidheid, figuur en beweging werkelijk bestaan.*

Maar het is duidelijk, vanuit hetgeen we reeds getoond  
hebben, dat uitgebreidheid, figuur, en beweging slechts  
ideeën zijn in de geest, en dat een idee op niets an-  
ders kan gelijkken dan op een andere idee, en dat bij-  
gevoelg noch zij, noch hun oorspronkelijk model in een

niet waargenomen substantie kunnen bestaan. Vandaar, dat het duidelijk is dat het eigenlijke begrip van *Materie* of *lichamelijke substantie* genoemd wordt een contradictie impliceert." (76)

Vooreerst merken we twee nieuwe primaire kwaliteiten op : ondoordringbaarheid en vastheid ("solidity"). Het 'enzovoort' bij de opsomming van de secundaire kwaliteiten is dubbelzinnig, omdat men zich kan afvragen of deze ook "sensibie" zijn. Verder blijkt de causaliteitsstelling slechts even aangeraakt te zijn, maar ze interesseert Berkeley niet, en daarom gaat hij er verder niet op in. Berkeley betwist alleen de indeling zelf. Zover zijn wij nog niet gegaan. Tot slot merken we in verband met dit citaat nog op, dat hierin de stelling van Locke wordt geformuleerd, namelijk daar waar Berkeley zegt dat de primaire kwaliteiten zouden bestaan in een niet waargenomen (en niet waarneembare) ("*prima*") Materie.

Wat zijn nu de argumenten voor Berkeley's stelling van hoofdstuk 9 ? Om een algemene indeling van deze argumenten te kunnen geven, lezen we eerst wat er in hoofdstuk 15 staat, daarin geeft hij namelijk weer, hoe de argumenten die hij geeft, moeten ingedeeld worden : "Kortom, laat iedereen deze argumenten beschouwen, waarvan we denken dat ze duidelijk bewijzen dat kleuren en smaken *enkel* in de geest bestaan, en hij zal vinden dat zij met dezelfde kracht kunnen gebruikt worden om hetzelfde te bewijzen voor de uitgebreidheid, figuur en beweging. - Hoewel het moet toegegeven worden dat deze methode of deze argumentatie / inzet met hoofdstuk 9 / niet zo zeer bewijst dat er geen uitgebreidheid of kleur in een uitwendig object is, als wel dat *we* door de *zintuigen* de *ware* uitgebreidheid of kleur van het object niet kennen. Maar de voorgaande argumenten tonen duidelijk aan dat het onmogelijk is dat enige kleur of uitgebreidheid, of welke andere waarneembare kwaliteit ook, zou bestaan in een niet-denkend object buiten de geest, of in waarheid, dat er zo'n ding als een uitwendig object zou zijn." (77)

Hij onderscheidt twee argumentatie-niveaus : ten eerste, wil hij aantonen dat zowel de primaire als de secundaire kwaliteiten in hun ware gedaante door de zintuigen niet kunnen gekend worden; dit argumenteert hij op grond van hoofdstuk 10 en hoofdstuk 14; Berkeley neemt telkens de argumenten ten voordele van beide kwaliteiten op, en draait ze om in hun nadeel. Ten tweede, wil hij de metafysische stelling verdedigen, dat er überhaupt geen dingen buiten de geest zijn. Er bestaan volgens hem geen ware kleuren (algemener, secundaire kwaliteiten) en evenmin een ware uitgebreidheid (algemener, primaire kwaliteiten). Deze moeten naar het rijk der 'fantasie' verwezen worden.

We overlopen nu stelselmatig de verschillende hoofdstukken, te beginnen bij hoofdstuk 10. "Zij die beweren dat figuur, beweging, en de rest van de primaire of oorspronkelijke kwaliteiten bestaan buiten de geest, in niet-denkende substanties, aanvaarden tegelijk dat kleuren, geluiden, hitte, koude en dergelijke secundaire kwaliteiten, dit niet doen - hiervan zeggen zij dat zij gewaarwordingen zijn die bestaan in de geest alleen, en dat zij afhankelijk zijn van en hun aandeel dingen vinden in de verschillende afmetingen, en bewegingen van de minuscule deeltjes van de materie. Dit nemen zij als een onbetwijfelbare waarheid, welke zij zonder enige uitzondering kunnen bewijzen. Nu, indien het zeker is dat deze oorspronkelijke kwaliteiten onafscheidelijk verenigd zijn met de andere waarneembare kwaliteiten, en / dat zij -, zelfs maar in gedachte, niet in staat zijn van hen geabstraheerd te worden, dan volgt daar duidelijk uit dat zij enkel in de geest bestaan. Maar ik verlang dat iedereen nadenkt en probeert of hij door enige abstractie in gedachten, de uitgebreidheid en beweging van een lichaam kan vatten, zonder alle andere zintuiglijke kwaliteiten. Wat mij betreft, ik zie duidelijk in dat het niet in mijn macht ligt een idee te vormen van een lichaam dat uitgebreid is en beweegt, maar ik moet het daarbij enige kleur of andere waarneembare kwaliteit geven, waarvan aanvaard wordt dat zij enkel in de geest bestaat. Kortom, uitgebreidheid, figuur en beweging, geabstra-

heerd van alle kwaliteiten, zijn onvatbaar. Dus, waar andere waarneembare kwaliteiten zijn, daar moeten deze ook zijn, namelijk, in de geest en nergens anders." (78) De kern van het betoog is de onmogelijkheid zich de primaire kwaliteiten voor te stellen zonder de secundaire daarbij onmiddellijk te betrekken. Daardoor draait Berkeley het "hypokeïmenon"-argument om: niet alleen zijn de secundaire kwaliteiten onbestaande zonder de primaire kwaliteiten - deze stelling is ons bekend en wordt door Berkeley aanvaard - maar ook omgekeerd. De primaire kwaliteiten zijn zonder de secundaire *niet denkbaar*. (Volgens Berkeley laat het abstractie-vermogen niet toe eender wat voor te stellen, en als het dan toch voorstelbaar is, dan is het iets dat slechts voor de geest bestaat; het heeft dan met de realiteit weinig uitstaans.) Het argument van de onvoorstelbaarheid van de primaire kwaliteiten zonder de secundaire heeft ons inziens een grote realiteit. - Men kan zich de vraag stellen, of deze omdraaiing van het "hypokeïmenon"-argument wel mogelijk is, wanneer men vasthoudt aan de prioriteit van het primaire (de platonische idee).

We willen er expliciet op wijzen, dat ons inziens de gedachte van de onvoorstelbaarheid niet zomaar een bijvoegsel achter de gedachte van het "onafscheide-lijk verenigd zijn" van beide soorten kwaliteiten is, maar dat deze ontologische uitspraak en waarheid, uitgelegd, gepreciseerd wordt vanuit deze epistemologische waarheid van de onvoorstelbaarheid. Het "en / dat zij /" moet geïnterpreteerd worden zoals het Duitse "und zwar", dus als een explicatie. Hij gaat dus op de epistemologische gedachte voort.

Tenslotte merken we in verband met hoofdstuk 10 nog op, dat Berkeley de causaliteitsstelling van Locke - de primaire kwaliteiten veroorzaken de secundaire - merkkelijk verzacht: hij spreekt immers van "depend on and occasioned by" ("afhankelijk zijn van en hun aanleiding vinden in"). Dus volgens Berkeley is er diltijkbaar geen strikt causale verhouding tussen beide kwaliteiten.

Hoofdstuk 11 is een soort overgang naar het tweede argument: "Opnieuw, groot en klein, snel en traag, worden toegegeven nergens buiten de geest te bestaan, volkomen relatief zijnde, en veranderend voor zover de bouw en de positie van de zintuiglijke organen veranderen. De uitgebreidheid die bestaat buiten de geest, is bijgevolg groot noch klein, de beweging snel noch traag, ze zijn met name helemaal niets. Maar, zegt gij, zij zijn uitgebreidheid in het algemeen, en beweging in het algemeen: zo zien we hoe zeer het dogma van uitgebreide beweegbare substanties die bestaan buiten de geest, afhankelijk is van die vreemde doctrine van *abstracte* ideeën." (79)

De eerste gedachte die wordt uitgesproken is evident: hoe dichterbij iets is, des te groter en sneller het lijkt en vice versa. Dit onderstreept het belang van de positie van de zintuigen; deze positie impliceert de correctie-mogelijkheid van de zintuigen, dus de variabiliteit (van de grootte, snelheid, enzovoort) welke het twijfelachtig maakt of deze eigenschappen wel aan het ding moeten toegeschreven worden. Het antwoord hierop en de repliek op dit antwoord volgen pas later: deze hebben betrekking op de *meetbaarheid* van deze eigenschappen.

De volgende gedachte in het laatste citaat heeft betrekking op het feit dat de grootte van het ding op zichzelf niet bepaalbaar is. En de uitgebreidheid in het algemeen is niet voorstelbaar vanwege de theorie van de abstracte ideeën, die we reeds kennen.

Hoofdstuk 11 gaat verder: "En hier kan ik niet anders dan opmerken hoe zeer de vage en onbepaalde beschrijving van materie of lichamelijke substantie, op welke de moderne filosofen uitkomen door hun eigen principes, gelijkheids vertoont met dat verouderd en zozeer belachelijk gemaakte begrip van de *prima materia*, dat men tegenkomt bij Aristoteles en zijn navolgers." (80) Zoals men weet is de "*prima materia*" die 'materie' waaraan alle zintuiglijke kwaliteiten worden ontzegd; het is dus de 'materie' die 'immaterieel' is.

Tot slot zegt Berkeley in dit hoofdstuk het volgende :  
"Zonder uitgebreidheid kan vastheid niet opgevat worden; vermits bijgevolg aangetoond is dat uitgebreidheid niet bestaat in een niet-denkende substantie, moet hetzelfde waar zijn voor vastheid." (81) Er wordt van twee argumenten gebruik gemaakt : vastheid is niet zonder uitgebreidheid voorstelbaar, welke zelf niet voorstelbaar is zonder andere zintuiglijke kwaliteiten, dus is vastheid relatief ten opzichte van de zintuigen (secundaire kwaliteiten), dus mag vastheid niet aan de dingen zelf toegeschreven worden. - Berkeley's argumenten zijn wel een beetje slordig, maar ten opzichte van Locke kan dit moeilijk een kritiek zijn.

Algemeen moeten we ons niettemin de vraag stellen, hoe de onderscheiding tussen de beide kwaliteiten doorvoerbaar is, indien we de oorzaaksvraag niet stellen, indien we met andere woorden de causali-tetsgedachte daarbij niet onmiddellijk betrekken. Nadat Berkeley in hoofdstuk 11 erop gewezen heeft, dat ook de primaire kwaliteiten tot het rijk van de geest behoren, spreekt hij in hoofdstuk 12 meer bepaald over het *probleem van de meting*; de grondstelling is dat het getal dat de grootte van een object representeert, alles behalve iets absoluuts is, maar integendeel volstrekt relatief ten opzichte van "men's daardmaat (=gedachte) die hij gebruikt. In hoofdstuk 13 stelt hij dat hij in zijn geest geen idee vindt, die aan het woord "unity" beantwoordt : eenheid is een *abstracte* idee.

In hoofdstuk 14 krijgen we een tweede argument om de onkenbaarheid van de primaire kwaliteiten aan te tonen : "Ik zal er verder aan toevoegen, dat, op dezelfde wijze waarop de moderne filosofen bewijzen dat bepaalde waarneembare kwaliteiten bestaan hebben in de materie, of buiten de geest, hetzelfde kan bewezen worden voor andere waarneembare kwaliteiten, welke zij ook zijn. Zo, bijvoorbeeld, wordt gezegd dat hitte- en koude-prikkelingen enkel prikkelingen



Als men de realiteit wil vastleggen op basis van de twee argumenten - het "hypokeïmenon"-argument (hoofdstuk 10) en het variatie-argument (hoofdstuk 14) - dan blijkt dat niet te gaan; er is immers buiten de zintuiglijke *realiteit* geen realiteit; de zintuiglijke realiteit wordt *de* realiteit zonder meer; *de* (niet-

Zoals gemakkelijk in te zien is, doet Berkeley in dit hoofdstuk niets anders dan het variatie-argument toe te passen op de primaire kwaliteiten, met als resultaat de volstrekte relativiteit van deze kwaliteiten en derhalve de onkenbaarheid van hun 'realiteit' en hun eigenlijk niet reëel bestaan.

van de geest zijn, en helemaal geen gestalten zijn van reële zijnden die bestaan in de lichamelijke substanties welke hen opwekken, omdat hetzelfde lichaam dat koud schijnt aan de ene hand, en warm aan de andere. Nu, waarom mogen we niet evengoed argumenteren, dat figuur en uitgebreidheid geen gestalten of gelijkenissen zijn van kwaliteiten die bestaan in de materie, omdat zij verschillende verschijnen aan hetzelfde oog op verschillende posities of aan ogen van een verschillende tekstuur op dezelfde positie, en zij daarom niet de beelden kunnen zijn van iets vast en bepaalds buiten de geest? Opnieuw, het is bewezen dat de zoetheid niet reëel in het smakelijke ding is, terwijl het ding onveranderd blijft, verandert de zoetheid in bitterheid, zoals in het geval van een koorts of een op een andere wijze bedorven gehemelte. Is het niet even redelijk te zeggen dat er geen beweging buiten de geest is, aanzien, indien de opeenvolging van de ideeën in de geest sneller wordt, dan, zoals aanvaard wordt, de beweging trager zal schijnen zonder enige verandering in enig uitwendig object." (82) Berkeley spreekt een vreemde, maar in zijn tijd gebruikelijk daar algemeen aanvaarde gedachte (ook bij Locke) uit, deze dat de beweging sneller of langzamer wordt, naar gelang de snelheid van het opnemingsvermogen; algemeen: de beweging wordt waargenomen door vergelijkking met de snelheid van de eigen gedachtenopeenvolging.

zintuiglijke) realiteit zou slechts een abstracte idee zijn. "Esse est percipi", zoals Berkeley door- gaans wordt samengevat.

Als het nu correct is wat Berkeley hier allemaal zegt, dan bestaat er geen *logisch empirisme*. Het empirisme heeft te maken met de ervaring, met de gedachte dat de ideeën afkomstig zijn van de zintuiglijke indruk- ken. Indien men dit empirisme nu combineert met de logica van het "hypokeïmonon"- en variatie-argument (de twee argumenten van Berkeley), dan verschijnt de realiteit precies als zintuiglijk onkenbaar (de rea- liteit *achter* de verschijningen uiteraard). We zeg- gen, indien ze gecombineerd worden, maar het empirisme maakt van deze logica precies gebruik.

Men kan misschien toegeven dat een wetenschap die voortgaat op dergelijke veronderstellingen, toch tel- kens vertrekt van de zintuiglijke gegevens. Ja, maar dan alleen om hen zo snel mogelijk te verlaten. Ze vertrekt van de zintuiglijke gegevens om hun *variabi- liteit* te leren kennen en dan opzij te zetten om zo in staat te zijn het *invariabele* waar te nemen; dit invariabele blijft, aldus deze wetenschappen, verbor- gen en is slechts benaderbaar vanuit het variabele. De grondgedachte van de moderne wetenschap is duide- lijk deze : men mag zich niet blindstaren op het con- crete, empirisch gegeven, maar men moet van daaruit doordringen tot het zogenaamd 'ideële' object (van Husserl), het invariante. Volgens deze opvatting, maar blijkbare ook volgens Berkeley zelf, moet men naar de "idea" van Plato zoeken. Slechts deze "idea" is het eigenlijke.

Er blijft nog slechts plaats voor een *logisch ratio- nalisme*. Wat hier empirisme genoemd wordt, berust (slechts) op redenering (op verstand, op "Reason"), en wel op de logische redenering. Als het logisch rationalisme geen pleonasme is, dat mag het niet zijn, dan krijgen we hier een eigenaardig logisch rationa- lisme, namelijk datgene dat gebaseerd is op de "hypo- keïmonon"-Logica. Het is het rationalisme dat op de

Wat is er nu te zeggen over Poppers *kritisch rationalisme*? Popper, zoals bekend, stelt de eis van *falsifieerbaarheid*: theorieën moeten om wetenschappelijk te zijn, bereid gevonden worden om zich te laten tegenspreken op grond van feiten. Deze eis is echter weinig vruchtbaar: ten eerste, hij vraagt enkel dat er geen tegenspraak tussen feit en theorie bestaat, maar het is niet omdat er geen tegenspraak is, dat er overeenkomst is. Ten tweede, dient de vraag gesteld te worden of een enkelvoudig feit inderdaad een tegenargument kan geven voor een theorie die gebaseerd is op het "hypokeleimon"- en variatie-argument? Is datgene wat zogenaamd onafhankelijk van het kennend subject is (het objectieve), te confronteren met het feitelijk, het wezenlijk afhankelijk? Is er een discussie mogelijk tussen de alledaagse ervaring en de wetenschappelijke theorie? Alledaags komt iets of zo voor (geperspectieeerdheid) maar in de wetenschap is het objectief zo (perspectieeloosheid). Men kan moeilijk de tegenspraak ontkennen die er bestaat tussen *objectiviteit* en de variabiliteit van de alledaagse ervaring? En toch is er wetenschap; er wordt geabstraherd. Deze wetenschap houdt zich immers uiteindelijk met abstracte ideeën bezig. Berkeley heeft het menselijk abstractievermogen onderschat; dat blijkt uit het eenvoudige feit van de (abstraherende) wetenschappen. Dus niets verkeerders dan de abstracties als nonsens af te wijzen. Het eigenlijk objectieve van de wetenschappen zijn niet meer de eigenschappen die men aan de dingen op zichzelf toeschrijft, maar het zijn vergelijkingen, absolute getallen, wetten, en dergelijke, dingen met andere woorden, die voor Berkeley nonsens zijn.

gewone logica berust.

Een vogelvlicht over deze vijf hoofdstukjes. In hoofdstuk 4 zegt hij dat de idee van een niet-waargenomen zintuiglijk ding een contradictie is. Dat is het eerste argument voor het niet bestaan van de objectieve realiteit. (Misschien is deze opmerking van Berkeley te verbeteren door *niet-waargenomen* ding te vervangen door *niet-waarneembaar* ding. In deze teksten schommelt hij tussen beide uitdrukkingen : nu eens wordt de realiteit beschouwd als datgene wat niet waargenomen wordt, dan weer wat niet waargenomen *kan* worden. God is diegene die de wereld bestendig waarneemt.) In hoofdstuk 5 wordt hetgeen in hoofdstuk 4 gezegd wordt, gestaafd door terug te grijpen naar de theorie van de abstracte ideeën. In hoofdstuk 6 treffen we dan de basisstelling aan en in hoofdstuk 7 wordt hetzelfde argument toegepast op de gedachte aan een idee welke bestaat in een "unperceïving thing" (wat zijns inziens een contradictie is). In hoofdstuk 8 treffen we een *tweede* argument aan : een idee kan maar op een idee betrekken worden, dus niet op een ding; men mag bijgevolg niet zeggen dat er een gelijkenis bestaat tussen een bepaalde idee en een bepaald ding.

In hoofdstuk 4 zegt hij nu het volgende : "Het is inderdaad een overtuiging die eigenaardigerwijze onder de mensen heerst, dat huizen, bergen, rivieren, en in één woord alle waarneembare objecten, een natuurlijk of reëel bestaan hebben, verschillend van hun waargenomen worden door het verstand. Maar, hoe groot de verzekering en instemming ook is, waarmee dit principe in de wereld onderhouden wordt, wie het toch over zijn hart zal krijgen om het in vraag te stellen, kan, indien ik mij niet vergis, waarnemen dat het een manifeste contradictie insluit. Want, wat zijn de voorwerpen door de zintuigen ? en wat nemen we waar naast onze eigen ideeën of gewaarwordingen ? en is het niet uitsluitend onverenigbaar dat *elkeen van hen*, of elke combinatie van hen, zou bestaan zonder dat zij waargenomen wordt ?" (83) Het argument dat Berkeley gebruikt is dat, indien een ding als waarneembaar wordt beschouwd, het ook waargenomen moet worden, anders

Hoofdstuk 5 zegt het volgende : "Indien we deze grondstelling grondig bestuderen, dan zal het misschieten worden dat zij in de grond ahangt van de doctrine van de *abstracte ideeën*. Want kan er een van zintuiglijke objecten te onderscheiden van hun *waargenomen worden*, zodat zij als bestaande worden opgevat zonder te worden waargenomen ? Licht en kleur, hitte en koude, uitgebreidheid en figuren - in één woord de dingen die we zien en voelen - wat zijn zij anders dan even zoveler gewaarwordingen, begrippen, ideeën, of indrukken op onze zintuigen ? en is het mogelijk om, zelfs maar in gedachte, eender welke van hen te scheiden van de waarneming ? Wat mij betreft, ik zou even gemakkelijk een ding van zichzelf kunnen scheiden. Ik kan misschieten inderdaad in mijn gedachten scheiden, ik kan misschieten die dingen afzonderlijk van elkaar opvatten, welke ik door de zintuigen mis-schieten zo gescheiden waargenomen heb. Zo verbeeld ik mij de romp van een menselijk lichaam zonder de ledematen, of zo vat ik de geur van een roos zonder aan de roos zelf te denken. Tot zover zal ik niet ontkennen, dat ik kan abstraheren - indien dit terecht een *abstractie* mag genoemd worden, wat enkel van toe-passing is op het afzonderlijk vatten van die objecten die mogelijkwijze reëel uit elkaar kunnen bestaan of zo daadwerkelijk waargenomen worden. Maar mijn bevatting - of verbeeldingsvermogen breidt zich niet uit tot achter de mogelijkheid van het reële be-

zitten in een manifeste contradictie. Een waarnemenbaar ding kan dus niet bestaan zonder dat het waargenomen wordt. Verder zegt hij dat het enige wat de mens waarneemt slechts de eigen ideeën en gewaarwordingen zijn.

Indien het problematisch is om enerzijds een ding zintuiglijk te noemen en anderzijds dit zintuiglijk-zijn te abstraheren van het ding, dan neemt dat niet weg dat Berkeley zelf de benaming van het 'zintuiglijk-zijn' moet wegnemen; zij blijft slechts een soort van *metafoor* te zijn.

Nietzsche zegt dat de objectieve realiteit (die slechts door het verstand zou kunnen bereikt worden, dus een *idee* is) een nutteloze gedachte is; immers, in werkelijkheid verschijnt deze objectief-reële wereld *steeds* aan zintuiglijke wezens; de realiteit is in alle omstandigheden gebonden aan en verbonden met sensitieve wezens; zij is steeds ingekapseld in omstandigheden;

We kunnen toegeven dat het begrip van een ding, los van zijn waargenomen worden, op een abstracte berust. Deze bestaat erin abstractie te maken van de vraag of het ding waargenomen wordt of niet, of mogelijk-wijze waargenomen kan worden of niet (= ons zintuiglijk ding). Berkeley besluit de metafysische uitbreiding van zijn stelling met de gedachte dat, naast het feit dat de objectieve realiteit zintuiglijk niet kenbaar is, deze objectieve realiteit zelfs niet bestaat. Deze gedachte berust op zijn abstractie-leer. Deze is echter niet zo duidelijk: de abstractie die volgt als een ding (een waarneembaar ding) zou kunnen bergens Berkeley niet mogelijk is, zou wel mogelijk zijn staan, los van zijn waargenomen worden. Dat is nu juist de vraag (waarop Berkeley op voorhand een antwoord op heeft: neen!). Hierop voortgaande, wordt dan de vraag gesteld naar de verhouding tussen de abstracte ideeën en de realiteit. Deze vraag is vooral relevant in het perspectief van de moderne wetenschap.

Vandaar, vermits het voor mij onmogelijk is iets te zien of te voelen zonder een actuele gewaarwording van dat ding, zo is het voor mij onmogelijk om in mijn gedachten eender welk waarneembaar ding of object op te vatten, onderscheiden van de gewaarwording of waarneming ervan." (84) Berkeley associeert de onvoorstelbaarheid kennelijk met de onmogelijkheid van de verbeelding en de verbeelding kan maar aansluiten bij iets dat ook daadwerkelijk geschieden kan worden, maar het zintuiglijk ding kan niet geschieden worden van zijn waargenomen worden. Maar zouden we niet kunnen terugkomen op deze mogelijkheid om waargenomen te worden? Dan wordt deze redenering alleszins kunstmatig.

zij is nooit op zichzelf. De objectief-reële wereld is een droomwereld, een fantasie. Dit is naar onze smaak een te optimistische visie van Nietzsche.

Zelfs daar waar tegen de objectiviteitsopvatting, die gebaseerd is op de prioriteitsopvatting in verband met het "hypokeïmenon"- en variatie-argument, wordt gereageerd door deze af te wijzen (ctr. Heidegger), vervalt men in dezelfde argumenten. Nu kan men verder toch niet ontkennen dat die variaties zich daadwerkelijk voordoen en dat het overblijvende datgene is, wat hiervan losstaat, hoe weinig dat ook is. Ook de herleiding tot "hypokeïmenon" komt voor, namelijk wanneer iemand sterft: de zintuiglijke kwaliteiten verdwijnen dan, en er blijven puur scheikundige eigenschappen over, die die zintuiglijke kwaliteiten van de mens niet meer hebben. Het proces van de vernietiging van de mens, van het bestendig wegvallen van oren en ogen, om het zo te zeggen, is hoogst reëel. Bestendig spelen zich dergelijke processen af; bestendig sterven er sensitieve wezens; de droom van Nietzsche is een hoogst realistische droom.

Nu kan ook begrepen worden wanneer we zeggen dat de wetenschap *mislidend* is: ze is dat juist omdat ze *wel objectief* is, dit wil zeggen, omdat ze *impliciet* *is* dat *alle* leven op aarde *verdwijnt*, opdat haar *theorie*, bijvoorbeeld over de kern-splijting, *zou kunnen bewaarheid worden*. Deze eis is weliswaar onvoorstelbaar, maar, en dit is het misleidende, daarom niet minder reëel: wil men werkelijk de theorie van de kern-splijting bevestigen, dan heeft men behoefte aan een volledige inductie, dit wil zeggen, *alle* kernen moeten gesplijst worden (wat eigenlijk betekent dat *alle* bommen tot ontloffing moeten gebracht worden). Op dit alles antwoorden dat de wetenschap niet objectief is, is handig, want het probeert zo de wetenschap aan de eigenlijke kritiek te onttrekken.

Vooraleer nu naar een andere tekst van Berkeley te grijpen, namelijk naar de dialogen, die niet echt

iets nieuws brengen, maar andere accenten leggen. willen we een vraag stellen : Is Berkeley voorbijgestreefd of weerlegd ? Wat dit laatste betreft, dit kan bezwaarlijk beweerd worden, vermits eigenlijk niemand zich uitdrukkelijk de moeite getroost heeft hem te weerleggen : Hume gaat in dezelfde richting als Berkeley; Kant doet niet veel meer dan een paar bemerkingen te maken tegen zijn subjectief idealisme; Fichte noemt Berkeley wel dogmaticus, maar weerlegt hem niet (omdat het dogmatisme überhaupt niet weerlegbaar is) : hij zegt slechts dat ook Berkeley uitgaat van een "Ding an sich", namelijk van God; Hegel neemt Berkeley op in zijn geschiedenis van de filosofie; Schopenhauer zegt dat de gedachte van de wereld als mijn voorstelling reeds bij Berkeley en Kant voorkomt : hij beroept zich dus enigszins op hem.

Is Berkeley's filosofie ook weerlegbaar ? Zoveel kunnen we hieromtrent zeggen, dat deze niet verkeerd maar eerder *irrelevant* is, en in zoverre zij irrelevant is, is zij voorbeggestreefd. Maar waarin ligt dat haar gedachten vandaag de dag *door ledereen aanvaard* worden; wat Berkeley aantoot, wordt, zeker door de wetenschap, klakkeloos geaccepteerd ; Heisenberg, die we uitvoerig zullen citeren ter staving van hetgeen we nu gaan zeggen, beweert dat Democraties niet consequent is geweest, maar dat de *moderne fysicus* dat wel is. Welnu, het zal blijken, dat die gedachten, die Heisenberg als consequent beschouwt, en die dus niet aanwezig waren bij Democritos, aan te treffen zijn bij Berkeley. Het blijkt dat Berkeley's filosofie de consequenties bevat, die Heisenberg aan de moderne (quantum) fysica toeschrijft. Aangezien het bijgevolg mogelijk wordt om inzicht te krijgen in datgene wat we ten voordele van de moderne wetenschap moeten opofferen, door Berkeley te bestuderen, kan men niet langer beweren dat Berkeley voorbijgestreefd is. Weliswaar verwijzen we hier naar Berkeley voor zover hij de strakke tegenstelling heeft uitgewerkt tussen het *objekt* enerzijds en de *sensatie* of *gewaarwording* anderzijds, of, wat daarmee samen-



loopt, tussen het *object* enerzijds, en de *kwaliteit* anderzijds. Het is deze strakke tegenstelling die vandaag de dag zonder meer wordt overgenomen en in de moderne wetenschap werkzaam is. Merkwaardig genoeg is het zo dat slechts het thema zelf van Berkeley wordt overgenomen, en niet zijn eigenlijke positie ten opzichte van dat thema (onderscheid) : Berkeley moet immers juist niets hebben van dat gediskwalificeerende (van alle kwaliteiten beroofde) object; hij kiest de zijde van de zintuiglijke wereld, van de wereld *met* de secundaire kwaliteiten. De moderne wetenschap niet.

Het is dus zo dat Berkeley de consequenties getrokken heeft uit het realiteitsbegrip dat is vastgepind op het "hypokeïmonon"- en variatie-argument. En het zijn deze consequenties die de moderne wetenschap thematisch (niet wat de eigenlijke positie van Berkeley betreft) heeft overgenomen. Dat de filosofie van Berkeley in onze tijd een algemene nawerking kent, blijkt uit het feit dat men tegenwoordig volkomen onverschillig is geworden wat betreft het thema van de zintuiglijke wereld, van de "Lebenswelt" (niet van de natuur van de handboeken); men toont nauwelijks interesse voor de zintuiglijke gevoeligheid van de mens, voor het lijden in de wereld (lijden is ook iets zintuiglijks, men kan het bij zichzelf waarnemen), voor het uitsterven van meerdere diersoorten per dag, enzovoort, en dit alles in naam van het weten zelf.

De correctheid van deze wetenschappen wordt dan slechts

Een *basistvaag*. De wereld van de wetenschappen is niet de feitelijke, zintuiglijke wereld. Dat wordt bijvoorbeeld door Heisenberg letterlijk bevestigd, daar waar hij zegt : "In de huidige quantumtheorie kunnen we nauwelijks daaraan twijfelen, dat de elementaire deeltjes tenslotte ook / niet alleen bij Plato en de Pytagoreërs / mathematische vormen zijn, maar zulke van een zeer veel gecompliceerdere en abstracter aard." (85)

gemeten aan de reële successen die zij realiseren. Helaas wordt vergeten deze successen af te wegen tegen de daaruit voortvloeiende verloederding van onze leefwereld, van dat zintuiglijk begaafd wezen dat mens heet. Indien we dit wel zouden doen, dan wordt het succes van de wetenschappen aanzienlijk beperkt.

De zogenaamde progressieven van onze tijd, reageren hierop met het ondertussen klassiek geworden antwoord, dat de wetenschap *zelf* een goed instrumentarium is, maar dat zij verkeerd wordt gebruikt. Maar, en hier zitten we dan bij de aangekondigde *basissvraag*, als een wetenschap, zoals het geval is, van niets anders afwezigheid van doveengenoemde interessen, waar zou men dan de sfeer moeten vandaan halen, die tot een positief gebruik van de wetenschap leidt? *Als de wereld, het factische, herleid wordt tot die fysisch-wetenschappelijke abstractie (tot een 'in de grond'), waar moet dan de stimulans vandaan komen om de wetenschap anders te gebruiken dan ze daadwerkelijk gebruikt wordt?*

Om nu aan te tonen dat de moderne wetenschap inderdaad niets anders doet dan de consequenties die Berkeley getrokken heeft, over te nemen, laten we nog eens Heisenberg aan het woord: "Het was Democritos volstrekt duidelijk, dat de atomen, wanneer zij door hun beweging en schikking de eigenschappen van de materie: kleur, smaak, geur, zonden moeten verklaren, niet ook zelf deze eigenschappen mogen bezitten. Van het atoom van Democritos is daarom een tamelijk abstract stuk materie." (86) Zoals eerder al gesteld, geeft Heisenberg hier uitdrukking aan het *postulaat van de heterogene verklaring*. Verder suggereert hij dat Democritos aan de materie de primaire kwaliteiten overliet, namelijk de kwaliteiten die bestendig voorkomen. "Maar Democritos heeft het atoom de eigenschap van het 'zijn' en van de ruimtelijke uitgebreidheid, van de vorm en van de beweging gelaten. Deze eigenschappen waren het atoom gebleven, omdat het moeilijk

"Met betrekking tot deze vragen schijnt de moderne opvatting over de elementaire deeltjes consequenter en radicaler. Wij spreken wel eenvoudig bijvoorbeeld van een neutron, maar we kunnen geen welgedefinieerd beeld geven van het neutron en ook niet precies zeggen, wat we met dit woord eigenlijk bedoelen. We benutten verschillende beelden en beschrijven het nu eens als een deeltje, dan weer als een golf of als een golfpakket. Maar we weten, dat geen van deze beschrijvingen precies kan zijn. Het neutron heeft zeker geen kleur, geen smaak, geen geur. Op deze wijze geldt het op de atomen van de Griekse filosofie. Maar zelfs de andere eigenschappen worden aan de elementaire deeltjes in zekere zin ontnomen. De gebruikelijke voorstelling van de geometrie en de cinematica van een deeltje, zoals vorm en beweging in de ruimte, kunnen niet steeds in een contradictievrije wijze aangewend worden. Wanneer men een preciese beschrijving van het elementaire deeltje wil geven - en hier ligt de klemtoon op het woord 'precies' - dan is het enige, wat als de beschrijving neergeschreven kan

zou geworden zijn, over het atoom überhaupt nog te spreken, wanneer men ook deze eigenschappen nog van hem zou hebben genomen." (87) Dit is anders ook wel een vreemd argument; Alleen terwille van ons verlangen om over het atoom te spreken, laten we het zogenaamde primaire kwaliteiten. Dus indien we er niet willen over spreken, zouden zelfs ook deze eigenschappen het moeten ontgelden; "Daaruit volgt echter, dat het atoombegrip niet de geometrische vormen, de ruimtelijke uitgebreidheid of het bestaan van de materie kan verklaren; want deze eigenschappen worden eenvoudig vooropgesteld en niet op iets fundamenteels teruggevoerd." (88) Hier wordt opnieuw naar het postulaat van de heterogene verklaring verwezen. Dit citaat verhuult wel een erg vreemde vooropstelling, namelijk dat, hoe minder men zeggen kan over datgene *waaruit* men verklaart, hoe meer en beter men kan verklaren; Immers, hoe meer men ervan zegt, hoe meer men vooropstelt, dus, aldus Heisenberg, hoe minder men verklaart.

worden, de waarschijnlijkheidsfunctie. Maar daaruit leert men, dat zelfs de eigenschap van het 'zijn', wanneer men überhaupt van eigenschap wil spreken, niet aan het elementaire deeltje zonder begrenzing toekomt. Het is een mogelijkheids- of een tendens tot zijn. Daarom is het elementaire deeltje van de moderne fysica niet wezenlijk abstracter als het atoom van de Grieken en juist terwille van die redenen is het ook wel beter geschikt als sleutel tot het begrijpen van het gedrag van de materie." (89)

De grotere consequentie van de moderne fysica blijkt erin te bestaan, aan de elementaire deeltjes *alle* kwaliteiten, inclusief de primaire kwaliteiten - hierin precies bestaat de consequentie ten opzichte van Democritos - te ontnemen. Maar was het dat niet wat Berkeley gedaan heeft? En als dit alles zo is, stelt zich dan niet vanzelf de vraag of het elementaire deeltje überhaupt wel bestaat of een zijn is? Het antwoord van Heisenberg is: het is een *mogelijkheids- tendens* tot zijn; het is een *waarschijnlijkheidsfunctie*. Men kan, aldus Heisenberg, niet zonder meer ("ohne Einschränkung") een 'zijn' aan de deeltjes toeschrijven. Kan het nog Berkeleyyaanser? "In de filosofie van Democritos bestaan alle atomen uit dezelfde stof, voor zover het woord stof hier überhaupt aangewend kan worden. De elementaire deeltjes van de moderne fysica dragen een massa. Vermits massa en energie volgens de relativiteitstheorie in wezen hetzelfde zijn, kan men zeggen, dat alle elementaire deeltjes uit energie bestaan. Men kan dus de energie als de grondsubstantie, als de grondstof van de wereld beschouwen. Inderdaad heeft zij de wezenlijke eigenschap, die tot het begrip substantie behoort: zij blijft behouden. Daarom zijn de zwaartewijzen van de moderne fysica, zoals vermeld werd, op deze plaats zeer nauw verwand met die van Heraclitos, wanneer men het element vuur bij Heraclitos als energie in-terpreteert. Energie is het bewegende, zij kan als de primaire oorzaak van alle verandering beschouwd worden, en energie kan zich in materie of warmte of licht veranderen. De strijd tussen de tegengestelde in-

de filosofie van Heraclitos kan hier in de verandering van de verschiedene vormen van energie zijn te-  
genhangender vinden." (90)

Wanneer Heisenberg het heeft over de grondsubstantie, de energie, heeft hij het eigenlijk over een "prima materia" van Aristoteles. Nu zou volgens hem deze energie, deze oorzaak van alle veranderingen, alle verschijnselen kunnen verklaren. Waar haalt hij dit vandaan? Is dat geen pure veronderstelling? - Wat betekent het overigens eigenlijk dat de deeltjes de massa dragen?

Het is duidelijk dat de moderne wetenschap het object herleidt tot wiskundige verhoudingen, vormen, functies (waarschijnlijkheidsfuncties) en dit in naam van het "hypokeimeion"-argument in de lijn van Locke, Berkeley, enzovoort.

Men ziet het : afgezien van een paar kleine wijzigingen, is alles toegegeven wat Berkeley toegeeft. Het is overigens slechts terwille van een confrontatie met Democritos, dat Heisenberg hier een ding-ontologie geeft, anders zou hij dat waarschijnlijk niet doen; zoals hij duidelijk maakt, kan men er immers weinig over zeggen.

Het is eens interessant om te kijken hoe de stand van de wetenschap was ten tijde van Berkeley. Hiervoor doen we beroep op een stuk tekst uit de eerste dialoog van de "Three Dialogues between Hylas and Philonous", een tekst die volgens onze eigen indeling een soort inleiding is. Er zij op voorhand op gewezen dat Hylas, een van de twee sprekers, in het begin een 'wetenschappelijk realist' is ("hylé" betekent stof), die gelooft dat de natuurwetenschappelijke aanduidingen van datgene wat wij ervaren, werkelijk de dingen zelf zijn (bijvoorbeeld licht is werkelijk hetzelfde als golflengtes en dergelijke). "Philonous. Wat is dus licht is een substantie? Hylas. Ik verzeker u, Philonous, dat licht buiten ons niets anders is dan een dunne vloeibare substantie bestaande uit zeer

kleine deeltjes, die door snelle bewegingen uit te voeren, en door op verschiedene manieren naar onze ogen door de verschillende oppervlakken van voorwerpen buiten ons weerspiegeld te worden verschillende bewegingen overbrengen aan de optische zenuwen. Deze bewegingen planten zich voort naar de hersenen en veroorzaken aldaar verschiedene indrukken; en deze gaan gepaard met de gewaarwordingen rood, blauw, geel, enz.... Philonous. Naar het schijnt brengt licht dus alleen de optische zenuwen in trilling. Hylas. Zo is het. Philonous. En ten gevolge van elke speciale beweging van de zenuwen krijgt de geest een gewaarwording, die een of andere speciale kleur is. Hylas. Juist. Philonous. En deze gewaarwordingen bestaan niet buiten de geest. Hylas. Nee. Philonous. Hoe kunt u dan staande houden dat er kleuren in het licht zitten, daar u onder *licht* een lichamelijke substantie buiten de geest verstaat? " (91) - Men kan niet ontkennen, dat de licht-theorie die ons hier gerepresenteerd wordt, niet zo heel ver afstaat van wat wij onder licht verstaan. Zo is de verwijzing naar "zeer kleine deeltjes" die in "een dunne vloeibare substantie" bestaan, door de hedendaagse fysica bevestigd in de verwijzing naar de zogenaamde *fotonen*. Blijkbare en meer algemeen, schijnt Berkeley ook te willen aanduiden dat materie eigenlijk energie is; "Hylas. Ik geef toe dat licht en kleuren, zoals wij ze onmiddellijk waarnemen, niet buiten de geest kunnen bestaan. Maar op zichzelf zijn het alleen maar bewegingen en configuratie van bepaalde onwaarneembare materiedeeltjes." (92) Impliceert het moderne wetenschappelijke denken niet hetzelfde 'op zichzelf'-begrip?

"Philonous. Dus kunnen kleuren in de gebruikelijke zin, of beschouwd als de onmiddellijke objecten van het gezichtsvermogen, alleen horen bij een waarnemen-de substantie. Hylas. Dat beweer ik. Philonous. Goed dan, daar u gewzicht bent wat betreft die waarneembare kwaliteiten, waarvan de rest van de mensheid denkt dat alleen dat kleuren zijn, mag u beweren wat u wilt betreffende de onzichtbare kleuren

van de filosofen. Het ligt niet op mijn weg daarover te redetwisten. Ik zou u alleen willen aanraden bij uzelf na te gaan of het in verband met het onderzoek waar we mee bezig zijn, verstandig zou zijn te verklaren, dat het rood en blauw dat we zien geen echte kleuren zijn, maar dat bepaalde onbekende bewegingen en vormen die niemand ooit heeft gezien of kan zien *pas echte kleuren zijn*. Zijn dit geen schokkende ideeën en kunnen hieruit niet even zovle belachelijke conclusie worden getrokken, als u reeds eerder moest verworpen, in het geval van de geluiden. Hylas. Ik geef eerlijk toe, Philonous, dat het tevergeefs is nog langer vol te houden. Kleuren, geluiden, smaken, in een woord, alles wat *secundaire* kwaliteiten wordt genoemd, bestaat bestaat niet buiten de geest. Maar u moet niet veronderstellen dat ik door dit te erkennen ook maar enige afbreuk doe aan de realiteit van de materie of van voorwerpen buiten ons, want ik zie dat het niets anders is dan wat verscheidene filosofen, van wie men zich absoluut niet kan voorstellen dat ze materie ontkennen, beweren. Om dit beter te begrijpen moet u weten dat de filosofen de waarneembare kwaliteiten hebben verdeeld in *primaire* en *secundaire*. De eerstgenoemde zijn uitgebreidheid, vorm, vastheid, zwaarte, beweging, en rust. En deze, zo menen zij, bestaan echt in lichamen. De laatstgenoemde zijn de hierboven opgesomde kwaliteiten; of kortweg: alle waarneembare kwaliteiten behalve de primaire, die, zo beweren zij, alleen maar even zovle gewaarwordingen of denkbeelden zijn, die slechts in de geest bestaan. Maar ik twijfel er niet aan dat u zich al van dit alles bewust bent. Wat mijzelf betreft, ik was er een hele tijd van op de hoogte dat zo'n mening gangbaar was onder de filosofen, maar ik was tot op dit moment nooit volkomen overtuigd van de waarheid ervan." (93)

Nu krijgen we dan, na een lange inleiding, de *eerste paraagraaf* (volgens onze eigen indeling) : "Philonous, U bent dus nog steeds van mening dat uitgebreidheid en vormen inherent zijn aan niet-denkende substanties buiten ons.

Hylas. Dat ben ik.  
 Philonous. Maar wat zou u ervan denken, wanneer dezelfde argumenten tegen de secundaire kwaliteiten ook blijken te gelden tegen de primaire?  
 Hylas. Wel, dan zal ik verplicht zijn te denken dat ook deze alleen in de geest bestaan.  
 Philonous. Is uw opvatting dat precies dezelfde vorm en uitgedbreidheid die u met de zintuigen waarneemt ook in het voorwerp of in de materiele substantie bestaat?  
 Hylas. Ja.  
 Philonous. Hebben alle andere levende wezens even goede redenen om hetzelfde te denken over de vorm en uitgedbreidheid die zij zien en voelen?  
 Hylas. Ongetwijfeld, als ze tenminste denken.  
 Philonous. Zeg eens, Hylas. Denkt u dat alle levende wezens zintuigen hebben gekregen voor hun zelfde houd en welzijn in het leven? Of werden ze alleen aan de mens voor dit doel gegeven?  
 Hylas. Ik twijfel er niet aan dat alle levende wezens de zintuigen voor hetzelfde gebruiken.  
 Philonous. Is het in dat geval niet noodzakelijk dat ze in staat zijn met hun zintuigen hun eigen ledemaaten waar te nemen, en die lichamen die hen letsel kunnen toebrengen?  
 Hylas. Zeker.  
 Philonous. We moeten derhalve veronderstellen dat een mijt zijn eigen voeten en dingen die even klein of zelfs kleiner zijn, ziet als aanzienlijk grote voorwerpen, hoewel ze tegelijkertijd voor ons nauwelijks waarneembaar zijn of op z'n best eruit zien als even zoveel zichtbare punten.  
 Hylas. Ik kan het niet ontkennen.  
 Philonous. En voor wezens kleiner dan de mijt zullen ze zelfs nog groter lijken.  
 Hylas. Dat klopt.  
 Philonous. Zodat iets wat u nauwelijks kunt onderscheiden voor een buitengewoon klein dier een enorme berg zal lijken.  
 Hylas. Dat geef ik allemaal toe.  
 Philonous. Kan één en hetzelfde ding op zichzelf tegelijkertijd verschillende afmetingen hebben?



Hylas. Het zou absurd zijn zich zoiets voor te stellen. Philonous. Maar uit wat u hebt vastgesteld volgt dat zowel u als de mijt zelf en ook alle kleinere dieren de ware uitgebreidheid van de voet van de mijt waarnemen, dat wil zeggen, dat u volgens uw eigen principes tot een absurditeit bent vervallen." (94)

Philonous gebruikt een variatie-argument tegen de uitgebreidheid en veronderstelt meteen dat dit argument ook geldt tegen de figuur. Twee opmerkingen hierbij : ten eerste, Berkeley beperkt zich tot de *waarneembare* kwaliteiten, tegen de waarneembare uitgebreidheid (figuur). Heisenberg gaat verder : daar waar bij Berkeley eventueel enkel de loochening plaatsvindt van de zintuiglijk waarneembare uitgebreidheid aan dingen, daar waar dus Berkeley eventueel enkel een waarneembare uitgebreidheid aan de dingen buiten de geest weigert toe te schrijven, zal Heisenberg zelfs geen enkele meetkundige eigenschap (bijvoorbeeld uitgebreidheid) toeschrijven aan de elementaire (onzichtbare) deeltjes. Een tweede opmerking betreft het feit dat, het variatie-argument doorgaans betrekking had op één wezen, maar Berkeley introduceert hier twee wezens : de mens en de mijt.

"Hylas. Er schijnt wat dit betreft een probleem te zijn.

Philonous. Nogmaals, heeft u niet toegegeven dat geen enkele inherente eigenschap van welk voorwerp dan ook kan worden veranderd zonder een verandering in het ding zelf ?

Hylas. Ja.

Philonous. Maar wanneer we een voorwerp naderen of ons ervan verwijderen dan varieert de zichtbare uitgebreidheid en is deze op een bepaalde afstand tien of honderd keer groter dan op een andere. Volgt daaruit dan niet eveneens dat de uitgebreidheid niet werkelijk inherent is aan het voorwerp ?

Hylas. Ik moet bekennen dat ik de kluts kwijt ben. Philonous. Uw oordeel zal spoedig vaststaan als u het aandurft net zo onbekommerd over deze kwaliteit te denken als over de andere kwaliteiten. Vond u het

geen goed argument dat er hitte noch kou in het water zat, omdat de ene hand het water warm vond en de andere koud ?

Hylas. Zeker.

Philonous. Redeneren we niet op precies dezelfde ma-

nier, wanneer we concluderen dat een voorwerp voor

het ene oog klein, glad en rond zal lijken, terwijl

het er tegelijk voor het andere oog groot, onefen

en hoekig uitziet ?

Hylas. Dat doen we. Maar komt dit laatste ooit voor ?

Philonous. U kunt dit experiment te allen tijde uit-

voeren door met één ongewapend oog te kijken en met

het andere oog door een microscoop.

Hylas. Ik weet niet meer hoe ik me moet verdedigen,

en toch ben ik niet van zins de *witgebrevtheid* op te

geven, omdat ik zoveel vreemde gevolgen zie, die uit

zo'n concessie voortvloeden.

Philonous. Vreemd, zegt u ? Na de concessie die u

al gedaan heeft, hoop ik dat u aan niets blijft vast-

houden uit angst voor vreemde gevolgen. Maar zou het

aan de andere kant niet heel vreemd lijken, wanneer

de algemene redenering die geldt voor alle andere

waarneembare kwaliteiten niet ook zou gelden voor de

uitgebrevtheid ? Als we ervan uitgaan dat geen enkel

denkbeeld noch iets dat erop lijkt kan bestaan, in

een niet waarnemende substantie, dan volgt daar zeker

uit dat geen enkele vorm of bestaanswijze van de uit-

gebrevtheid, die we kunnen waarnemen dan wel ons kun-

nen voorstellen of waarvan we een denkbeeld kunnen

hebben, werkelijk inherent aan de materie kan zijn.

En nu noem ik niet eens de speciale moeilijkheid die

noodzakelijkkerwijze ontstaat, wanneer we ons een ma-

teriële substantie, die voorafgaat aan en los staat

van de uitgebreidheid, voorstellen als het *substraat*

van de uitgebreidheid. Welke waarneembare kwaliteit

we ook nemen, vorm, geluid of kleur, het lijkt in

alle gevallen even onmogelijk dat deze kwaliteit zou

existeren in iets dat haar niet waarneemt.

Hylas. Voorlopig geef ik het op, maar toch wil ik

het recht behouden mijn mening te herroepen, ingeval

ik hierna zal ontdekken dat ik een verkeerde stap heb

gedaan om tot dit standpunt te komen." (95) Berkeley

komt dikwijls terug op het probleem dat er zoiets is als een substraat van de uitgedbreidheid; er zou een substantie zijn die de uitgedbreidheid draagt. Maar hoe? Wat is die substantie dan zelf?

Zoals al gezegd gaat Heisenberg zelfs de niet-zintuiglijke, meetkundige uitgedbreidheid, in de gebruikelijke zin des woords, aan de neutronen ontzeggen. Dat zou dan de vooruitgang van de moderne fysica ten opzichte van Democritos zijn, maar wie anders dan Berkeley komt deze vooruitgang uiteindelijk toe? Bij Berkeley treedt de *paraadigma-voorming van de moderne wetenschap* op.

Is een niet-zintuiglijke uitgedbreidheid wel voorstelbaar, zo kan men zich afvragen? Ja, wiskundig. Maar dan zo dat het enkel betrekking heeft op een *verhouding*: lengte A / lengte B = 1 / 3. Hier is dan echter geen sprake van objectieve grootte, maar van een verhouding van een grootte tot een andere grootte. Het gaat hier om een hypothetisch oordeel: *indien* de lengte van A 1 is, dan is de lengte van B 3. Deze 'indien' zegt niet of het in werkelijkheid ook voorkomt, en het is daarenboven gebonden aan de *willekeur* van de gebruikte maatstaf. Filosofisch gesproken wordt hier geen feitelijk oordeel geveld, want 'indien'... dan'-oordeelen zijn nooit feitelijk!

De *tweede paragraaf* (volgens onze indeling) handelt over de beweging. "Philonous. Dat recht kan u niet worden onthouden. Nu vormen en uitgedbreidheid zijn afgehandeld gaan we over tot *beweging*. Kan een echte beweging in een lichaam buiten ons tegelijkertijd heel snel en heel langzaam zijn?"

Hylas. Dat kan niet. Philonous. Is de snelheid van een lichaam niet omgekeerd evenredig met de tijd die het nodig heeft om een bepaalde afstand af te leggen? Een lichaam dat een mijl in een uur aflegt beweegt dus drie keer zo snel als een lichaam dat slechts een mijl in drie uur zou afleggen.

Hylas. Daar ben ik het mee eens. Philonous. En wordt de tijd niet gemeten door de op-

eenvolging van denkbeelden in onze geest ?  
 Hylas. Dat is zo.  
 Philonous. En is het niet mogelijk dat denkbeelden  
 in uw geest elkaar tweemaal zo snel opvolgen als in  
 mijn geest, of in de geest van een andersoortig wezen ?  
 Hylas. Dat erken ik.  
 Philonous. Bijgevolg kan het voor een ander lijken  
 alsof hetzelfde lichaam zijn beweging over een bepaal-  
 de afstand uitvoert in de helft van de tijd als voor  
 u het geval is. En dezelfde redenering blijft geldig  
 voor elke andere verhouding : dat wil zeggen, dat het  
 volgens uw principes (daar de waargenomen bewegingen  
 werkelijk bij het voorwerp horen) mogelijk is dat een  
 en hetzelfde lichaam werkelijk op dezelfde wijze, te-  
 gelijkertijd heel snel en heel langzaam, zal worden  
 bewogen. Hoe is dit te verenigen met het gezonde ver-  
 stand of met wat u zofjuist hebt toegegeven ?  
 Hylas. Ik heb hierop niets te zeggen. (96) Hier  
 komt die vreemde tijdsgedachte opnieuw tot uitdrukking.  
 Blijkbaar was deze opvatting ook onder de materialis-  
 ten van Berkeley's tijd algemeen aanvaard, anders zou  
 Hylas, een representant ervan, niet gewoon bevestigend  
 antwoorden. Het is bovendien vreemd dat Berkeley über-  
 haupt met dit eigenaardige tijdsbegrip argumenteert ;  
 waarom heeft hij niet gewoon analoog geargumenteert  
 aan het vorige probleem, namelijk de uitgebreidheid ?  
 Hij had gemakkelijk kunnen stellen dat, wanneer iets  
 ver van ons beweegt, het trager beweegt dan wanneer  
 het dicht bij ons aanwezig is. Het besluit blijft  
 hetzelfde : geen beweging (uitgebreidheid) buiten de  
 geest.

In de *dende paragraaf* komt de vastheid, de primaire  
 kwaliteit met een minder duidelijk statuut, tersprake :  
 "Philonous. Vervolgens *vastheid*. Of u bedoelt met  
 dat woord geen enkele waarneembare eigenschap en dan  
 valt het buiten ons onderzoek, of, wanneer u dat wel  
 bedoelt, dan moet het hardheid of weerstand zijn.  
 Maar zowel het een als het ander is duidelijk rela-  
 tief ten opzichte van onze zintuigen. Het spreekt  
 vanzelf dat wat het ene levende wezen hard vindt, door  
 een ander levend wezen, dat sterker is en steviger

Iedematen heeft, zacht gevonden kan worden. En het is niet minder duidelijk dat de weerstand die ik voel niet in het lichaam zit." (97) Vooreerst wijzen we erop, dat Berkeley hier zelf uitdrukkelijk stelt dat hem alleen de *zintuiglijke* kwaliteiten interesseren. De niet-zintuiglijke kwaliteiten, die uiteraard niet waargenomen kunnen worden, behandelt hij in zijn abstractieleer. (Bij Heisenberg treffen we geen vastheid aan; hij zegt enkel dat Democritos' atomen onverminderigbaar zijn, iets wat niet geldt voor de elementaire deeltjes, die namelijk in energie kunnen worden omgezet, in de "*prima materia*" van de moderne fysica.)

Het eigenlijke belang van dit argument tegen de vastheid is, dat wordt aangeduid dat er *verschillende niveaus van (in)variabiliteit* zijn. Er zijn immers meerdere niveaus van hardheid of sterkte van de ledematen. Deze verschillende niveaus van (in)variabiliteit komen er in het citaat op neer, dat variabiliteit of invariabiliteit in wezen uitsluitend afhankelijk is van de kracht die men aanwendt om iets te veranderen; in dezelfde mate als men er de geëigende midelen wil en kan voor gebruiken om het te veranderen. Als men er maar weinig kracht, algemener middelen, wenst voor in te schakelen, dan is het ook minder variabel. Dan is er echter maar weinig *invariabel* (objectief) in de werkelijkheid.

Ik geef toe dat "Hylas. Ik geef toe dat juist de gewaarwording van weerstand, die het enige is wat men omiddellijk waarneemt, niet in het *lichaam* zit, maar de oorzaak van die gewaarwording wel." (98) Zo zouden wij ook argumenteren. Maar Berkeley antwoordt: "Philonous. Maar de oorzaken van onze gewaarwordingen kunnen niet omiddellijk worden waargenomen en zijn derhalve niet waarneembaar. Ik dacht dat deze kwestie al was beslist." (99) Eigenlijk zegt Berkeley gewoon: wat er waarneembaar is, kan niet aan de realiteit zelf worden toegeschreven. "Hylas. Dat is zo, maar u zult mij vergeven wanneer ik een beetje in de war lijk: ik weet niet hoe ik

mijn oude begrippen moet laten varen. Om die verwarring te overwinnen moet u het volgende eens overwegen : wanneer eenmaal is toegegeven dat uitgebreidheid niet buiten de geest kan bestaan, dan moet noodzakelijkerwijs hetzelfde gelden voor beweging, vastheid en zwaarte, daar deze alle duidelijk uitgebreidheid veronderstellen. Het is daarom overbodig deze allemaal apart te onderzoeken. Door uitgebreidheid te ontkennen, hebt u ze allemaal enig wettelijk bestaan ontzegd." (100) Met andere woorden, uit de verwerping van de uitgebreidheid als reële kwaliteit, volgt de negatie van de materiele realiteit überhaupt (ook de zwaarte(kracht), die hier plots opdrukt, verdwijnt).

De vraag naar het onderscheid tussen beide kwaliteiten kon niet uitblijven : "Hylas. Ik vraag mij af, Philonous, als wat u zegt waar is, waarom dan de filosofen, die aan de secundaire kwaliteiten een echt bestaan ontzeggen, dit toch toekennen aan de primaire. Hoe kan dit verklaard worden wanneer er geen verschil tussen is ? Philonous. Het is niet mijn zaak elke mening van de filosofen te verantwoorden. Maar het lijkt waarschijnlijk dat als één van de redenen hiervoor onder andere kan worden aangegeven dat geneogen en pijn eerder verbonden worden met de secundaire dan met de primaire kwaliteiten. Hätte en kou, smaken en geuren laten een prettige of onaangename indruk achter, die wat levensdigter is dan de indruk die de denkbeelden uitgebreidheid, vorm en beweging achterlaten. En daar het al te duidelijk absurd is vol te houden dat pijn of geneogen zich in een niet-waarnemende substantie kunnen bevinden, wordt men gemakkelijker bevrijd van het geloof in het bestaan van de secundaire kwaliteiten buiten ons dan van de primaire. U zult ervaren overtuigd zijn dat hier iets in zit, wanneer u zich het verschil herinnert dat u maakte tussen een intense en een meer beschiedende mate van hitte, waarbij u aan de een echt bestaan toekende en aan de ander niet. Maar uiteindelijk is er geen redelijke grond voor dat onderscheid; want een gewaarwording die ons niets doet

is net zo goed een *gewaarwording* als een prettiger of pijnlijker gewaarwording; en we moeten bijgevolg van de eerste evenmin als van de laatste veronderstellen dat ze in een niet-denkend subject bestaan." (101) De reden is volgens Berkeley dus, dat de secundaire kwaliteiten teveel verwant zijn met de pijn- of lustgevoelens, opdat deze aan de dingen zelf zouden kunnen worden toegeschreven; en de band die er bestaat tussen pijn- en lustgevoelens enerzijds, en de *primare* kwaliteiten anderzijds, was nog niet goed doorgedrongen, aldus Berkeley.

Is deze verklaring bevredigend? Zijn verklaring veronderstelt dat de filosofen enerzijds wel doordrenigd waren van een radicale objectiviteitszucht, maar anderzijds niet consequent in de realisering ervan (cfr. Heisenberg over het atoom van Democritos ten opzichte van het moderne begrip van het neutron). Men wilde dus wel objectief zijn, maar anderzijds schrok men ervoor terug hiervan de laatste consequenties te trekken, men wilde zo weinig mogelijk opgeven (laat staan dat ze de realiteit zonder meer wilden prijsgeven, iets wat ze wel begrepen als consequentie van het objectiviteitsideaal). Deze spanning wordt verondersteld bij Berkeley, want deze zou de oorzaak zijn van hun inconsequentie. Nochtans vragen wij ons af: als men niet wenste tegemoet te komen aan de radicale eisen van de objectiviteit, indien men integendeel liefst zo weinig mogelijk wenste op te geven, waarom hebben ze de eis of wens van de objectiviteit zelf dan niet opgegeven? Als ze niet de realiteit ten voordele van de objectiviteit wilden prijsgeven, waarom hebben ze dan niet de objectiviteit ten voordele van de realiteit prijsgegeven?

Nee, de zaken liggen wellicht anders. Het is niet zozeer de bedoeling geweest de realiteit tot het objectieve te herleiden, dan wel een realiteitsbegrip te construeren waarin voor pijn en gevoelens geen plaats meer was. Men wilde de realiteit pijn en vreugde ontzeggen. Zo zegt Nietzsche dat de basis van het Christendom een wereld zonder pijn is. Heeft

de objectieve wereld van de wetenschap ook deze hemelse implicatie, namelijk een wereld zonder pijn te zijn ?

we vervolgen met de *viijfde paragraaf* : "Hylas. Het schiet me net te binnen, Philonous, dat ik ooit heb gehoord van een onderscheid tussen absolute en waarneembare uitgebreidheid." (102) Hier komt eindelijk uitdrukkelijk het onderscheid tussen de zintuiglijke en niet-zintuiglijke kwaliteiten tersprake. Hylas vervolgt : "Welnu, ook al moet worden toegegeven dat *groot* en *klein*, die niets anders inhouden dan de relatie tussen andere uitgebreide voorwerpen en de delen van onze eigen lichamen, niet werkelijk inherent zijn aan de substanties zelf, toch worden we door niets verplicht hetzelfde te beweren met betrekking tot de *absolute uitgebreidheid*, hetgeen iets is dat geabstraheerd is van *groot* en *klein*, van deze of gene speciale grootte of vorm. Hetzelfde geldt ten opzichte van de opeenvolging van denkbeelden in onze geest. Maar, omdat deze vormen van beweging niet buiten de geest bestaan, volgt daaruit nog niet dat dit derhalve ook geldt voor de absolute beweging, die daaruit is geabstraheerd.

Philonous. Zeg eens wat de ene beweging onderscheidt van de andere, of waarin het ene deel van de uitgebreidheid verschilt van het andere ? Is dat niet iets waarneembaars, zoals een bepaalde graad van snelheid of traagheid, een bepaalde grootte of vorm die voor elk kenmerkend is.

Hylas. Ik geloof van wel.

Philonous. Deze kwaliteiten, die ontstaan zijn van alle waarneembare eigenschappen, bezitten derhalve geen specifieke en numerieke verschillen, zoals de Scholen dat noemen.

Hylas. Zeker.

Philonous. Dat wil zeggen, zij zijn uitgebreidheid in het algemeen, en beweging in het algemeen.

Hylas. Laten we het daarop houden.

Philonous. Maar het is een algemeen aanvaard principe, dat *alles wat bestaat partitiever is*. Hoe kan dan beweging in het algemeen of uitgebreidheid in het algemeen bestaan in een lichamelijke substantie ?"



In de laatste en *zede paraagraaf*, stelt zich het probleem van wat wiskunde dan doet. Eerst geeft Hylas toe dat hij de voorstelling niet kan maken en Philonous

stelbaar zijn. van de zintuiglijke invulling, zelfs niet gewoon voor-  
Wat Berkeley suggereert is dat abstracte ideeën, los iets vol te houden waarvan u geen denul heeft." (104)  
niet, dan is het van uw kant onredelijk om nog langer dan zal ik de zaak waarvoor u strijdt opgeven. Zo heeft toegegeven dat ze alleen in de geest bestaan, groot en klein, rond en vierkant, en dgl., waarvan u waarmeembare bestaanswijzen, zoals snel en langzaam, uitgebreidheid kunt vormen, dat ontiaan is van alle ten een bepaald abstract denkbeeld van beweging of tegen ons dispuut hierop te richten. Als u in gedachtenkbeeld te vormen. Welnu, ik heb er geen bezwaar twijfeld vertellen of u in staat bent een of ander dat de kwestie snel beslist kan worden. U kunt ongelossen", zegt Philonous : "Philonous. Maar ik denk van Philonous na te denken en om "uw probleem op te Na de plechtige belofte van Hylas om over het principe

het niet-objectieve beschouwd.  
het reële, het zintuiglijke in deze wetenschap als namelijk met vergelijkingen. Zoals men begrijpt wordt dingen, maar integendeel met ideale ('objectieve'), het zintuiglijke bezighoudt, dus niet met de reële kunnen staande houden, is juist dat zij zich niet met gelijkningen. De reden dat de wetenschap zich heeft "particular". De werkelijkheid bestaat niet uit verbeeld van bewegingen, welnu, deze zijn niet bepaald De moderne fysica werkt met vergelijkingen, bijvoorbeeld

het kan niet bestaan.  
paaldheid betekent. En het onbepaalde bestaat niet, omdat deze absolute, onzintuiglijke, dus onbepaalde grootte, een bepaalde dikte, enzovoort hebben. Er bestaat niet zoiets als een absolute grootte, bepaald moeten zijn; een ding moet om te bestaan, een dat iets zou bestaan, alle eigenschappen die het heeft (103) De theorie die Berkeley verdedigd is dat, op-

antwoordt dan opnieuw met een vraag: "Philonous. Kunt u zelfs ook maar de denkbeelden uitgedrukt in beweging scheiden van de denkbeelden van al die kwaliteiten die degenen die dit onderscheid maken secundair noemen? Hyلاس. Wat is het niet heel eenvoudig om uitgedruktheid en beweging op zichzelf te beschouwen, geabstraheerd van alle andere waarneembare kwaliteiten? Hoe zouden de wetkundigen ze anders kunnen behandelen? Philonous. Ik geef toe, Hyلاس, dat het niet moeilijk is algemene bewerkningen en redeneringen op te stellen over deze kwaliteiten, zonder de andere te noemen; en ze in deze zin abstract te beschouwen of te behandelen. Maar hoe volgt uit het feit dat ik het woord beweging op zichzelf kan uitspreken, dat ik er in mijn geest een denkbeeld van kan vormen zonder dat te verbinden aan een lichaam? Of hoe kan uit het feit dat theorie ma's opgesteld kunnen worden over uitgedruktheid en vormen, zonder enige verwijzing naar *groot* en *klein*, of naar een andere waarneembare bestaanswijze of kwaliteit, volgen dat het voor de geest mogelijk zou moeten zijn zo'n abstract denkbeeld van uitgedruktheid, zonder een speciale omvang, of vorm, of waarneembare kwaliteit, los daarvan te vormen en te begrijpen? Wetkundigen behandelen kwantiteit, zonder erop te letten welke andere waarneembare kwaliteiten ermee gepaard gaan, daar het niets uitmaakt voor hun be-wijzen. Maar wanneer zij, zonder acht te slaan op de woorden, de pure denkbeelden beschouwen, dan geloof ik niet dat u zal vinden, dat dat nu de zuitvere abstracte denkbeelden van uitgedruktheid zijn." (105)

Berkeley geeft wel toe, dat het minstens mogelijk is om wetkundige verhoudingen van uitgedruktheid op zichzelf te beschouwen en te bestuderen. De wetkundigen

kunnen immers handelen of werken met dergelijke abstrac-  
 ta, maar ze kunnen er zich niets bij voorstellen. Er  
 zijn gewoon tekens, niets meer. De wiskundige werkt  
 met de visualiseerbare tekens. Dit is een extreem  
 *nominalistische* stelling.

Kant stelde dat de euclidische meetkunde de enige ware,  
 want de enig voorstelbare (berustend op reële objecten)  
 was. Hij zou evenwel niet geloochend hebben dat er  
 ook niet-euclidische meetkundigen mogelijk zijn, maar hij  
 zou wel de aanschouwelijkheid ervan betwijfeld hebben.  
 Men kan zich hier afvragen of die andere meetkundigen,  
 de wiskunde zonder meer, niet hun eigen realiteit be-  
 zitten ?

Hyias brengt vervolgens het *pure intellect* tersprake:  
 "Hyias. Maar wat zegt u van het *zuivere intellect* ?  
 kunnen daardoor geen abstracte denkbeelden worden ge-  
 vormd ?

Philonous. Daar ik totaal geen abstracte denkbeelden  
 kan vormen, is het duidelijk dat ik ze ook niet kan  
 vormen met behulp van het *zuivere intellect*, welk ver-  
 mogen u daaronder ook moge verstaan. Bovendien, ook  
 al onderzoekten we de aard van het zuivere intellect  
 en zijn geestelijke inhoud zoals *dengd, rede, God,*

en dgl. niet, toch lijkt wel zoveel vast te staan :  
 maarmeembare dingen kunnen alleen waargenomen worden  
 door de zintuigen of worden weergegeven door de ver-  
 beelding. Derhalve behoren vormen en uitgedruideid,  
 die oorspronkelijk met de zintuigen worden waargenomen,  
 niet tot het zuivere intellect, Maar om u nog meer te  
 overtuigen, moet u eens proberen het denkbeeld te vor-  
 men van een figuur, die geabstraherd is van alle bij-  
 zonderheden wat betreft grootte of zelfs van andere  
 maarmeembare kwaliteiten.

Hyias. Laat me even nadenken. - Ik merk dat ik het  
 niet kan.  
 Philonous. En acht u het mogelijk dat iets wat een  
 tegenstrijdigheid in zijn voorstelling inhoudt, echt  
 in de Natuur bestaat ?  
 Hyias. In geen geval." (106) Berkeley argumenteert  
 in feite gewoon op grond van het eigen onvermogen.

Verder valt het op dat hij de niet-tegenstrijdigheid van een opvatting gebruikt als criterium voor het bestaan of niet-bestaan van iets in de realiteit. Hij hanteert dus het criterium van de logica : wat niet in de logica in te passen is, bestaat niet.

Na deze zesde paragraaf, volgt er nog een heel lange conclusie. Daaruit de volgende twee citaten :

"Philonous. Daar het bijgevolg zelfs voor de geest onmogelijk is de denkbeelden uitgebreidheid en beweging los te koppelen van alle andere waarneembare kwaliteiten, volgt daaruit niet dat, wanneer de eerste bestaan, de laatste noodzakelijkewijs eveneens bestaan ? Hyias. Het lijkt van wel." (107) Berkeley wijst op de *co-existentie* van alle zintuiglijke kwaliteiten.

Tot slot nog een "oversignt", een fout die Hyias meent gemaakt te hebben : "Hyias. Een grote vergissing lijkt mij de volgende : ik heb niet voldoende onderscheid gemaakt tussen het *object* en de *gewaarwording*. Welnu, hoewel deze laatste misschien niet buiten de geest bestaat, volgt daaruit toch niet dat dit ook voor het eerste geldt." (108) De fout van Hyias is dus dat hij niet het onderscheid maakt heeft tussen het ding (op zichzelf) en het ding voor zover het waargenomen wordt. Dit ding-begrip, dat gebaseerd is op de argumentatie ten voordele van de primaire kwaliteiten, heeft geen enkele empirische basis. Het gaat om een volstrekt gediskwalificeerd object, om het loutere "Ding an sich" van Kant : het is het onkenbare ding, het ding dat voorlichte een loutere constructie van het subject is.

We willen nu enkele conclusies trekken met betrekking tot de filosofen die we reeds behandeld hebben :

*Ten eerste*, er is minstens één zaak gemeenschappelijk aan Democritos, Plato, Aristoteles, Galilei, Locke, Berkeley en de moderne fysica (voor zover deze in Heisenberg een goede representant vindt) : de scheiding tussen de *objectieve, ware wereld* en de *louter subjectieve*

*tieve waarnemingswereld*. De definitieve scheidingslijn werd voor het eerst door Berkeley vastgelegd; deze scheidingslijn wordt ook door Heisenberg (moderne wetenschap) vastgehouden.

*Ten tweede*, de grondslag van het onderscheid van de oudheid tot de 18e eeuw, betreft slechts één gezichts-punt, namelijk dat van de "*hypokeimenon*"-*gedachte*. Het variatie-argument is slechts een hulpargument voor het "*hypokeimenon*"-argument. Aristoteles heeft dit begrip voor het eerst goed vastgelegd: het "*hypokei-menon*" is het onderliggende, het is datgene wat kan zijn zonder het andere, waarbij het andere (het "*pros-keimenon*") niet kan zijn zonder het eerste. - Men zou dit onderscheid eventueel kunnen vervangen door het onderscheid tussen de *substantie* en het *accidens*, wanneer men het substantie-begrip omlijnt door het "*hypokeimenon*"-begrip (cfr. Scholastiek); of door het onderscheid tussen het *wzenlijke* en het (slechts) *feitelijke*, wanneer het wzenlijke het invariante is (cfr. Husserl).

*Ten derde*, het onderscheid wordt overal *gehandhaafd*, maar tegelijk *opgeheven*. Dit moet zo begrepen worden: telkens wanneer het onderscheid gemaakt wordt, wordt aan één van beide elementen het realiteitskarakter ontomen (en aan het andere element toegeschreven). Bij Democritos, Plato, (niet Aristoteles!); Boyle, Locke en Heisenberg wordt de waarnemingswereld als niet reeel verklaard. Berkeley daarentegen opteert juist wel voor deze waarnemingswereld ("*Lebenswelt*"). Hij beschouwt de 'objectieve' wereld als de niet reële wereld.

Wat zijn de argumenten voor de verschillende realiteits-begrippen? De objectivisten, dat zijn zij die de unieke realiteit van de objectieve wereld beklemtonen, maken gebruik van het "*hypokeimenon*"-argument, dat wel een fenomenale (legitieme) basis heeft, namelijk de *feite-lijke verankelijkhed* (die negatief geëvalueerd wordt). De objectivisten kunnen beroep doen op de natuurlijke verschijnselen van afbraak (dood). Zij zien de mogelijk-

ke verdwijning van de leefwereld.

In verband met die negatieve houding ten opzichte van de waarnemingswereld, kunnen we bijvoorbeeld wijzen op de gedachte bij Democritus, dat de zintuigen tegen de filosofen rebelleren; hem wordt de uitspraak toegeschreven dat "al wat jullie / filosofen / hebben, danken jullie aan ons / zintuigen /, maar jullie verwerpen ons". Bij Heisenberg, die aan de elementaire deeltjes niet zonder meer de eigenschap van het zijn wilt toeschrijven. - deze deeltjes, zo meent hij, bezitten enkel en alleen een mogelijkheid en *tendens* tot zijn - bij Heisenberg kunnen deze elementaire deeltjes zelfs verdwijnen, dus niet enkel de waarnemingswereld kan verdwijnen.

Bij Berkeley ligt het anders : hij doet beroep op de feitelijkheid in die zin dat hij van de lezer vraagt steeds nauwkeurig toe te zien wanneer hij iets beweert, om dan te concluderen, tenminste in bepaalde gevallen, dat het beweerde feitelijk "*unconscievable*", "*unimaginable*" is. Dit argument is voor ons niet bevredigend, omdat Berkeley hierbij vooropstelt dat het vatbaar-zijn betekent, het zintuiglijk kunnen voorgesteld worden. Het onbevredigende hieraan is enerzijds, het feit dat Berkeley in een cirkelredenering terecht komt - het reële is het zintuiglijke en het reële is datgene wat zintuiglijk voorstelbaar is - en anderzijds, kunnen we ons de vraag stellen waarom de vernietiging van de leefwereld bijvoorbeeld voorstelbaar zou moeten zijn om reëel te zijn (te kunnen worden) ? Is de dreiging van een dergelijke vernietiging door een derde wereldoorlog minder reëel omdat wij deze niet kunnen voorstellen ? Het is inderdaad zo dat een derde wereldoorlog, die met kernraketten gevoerd zal worden en die het einde van de wereld moet betekenen, letterlijk niet voorstelbaar is - men zou zich moeten voorstellen dat men er niet is, wat onmogelijk is. - maar sluit deze onvoorstelbaarheid de derde wereldoorlog uit ? Laten we hier maar eens denken aan Kautsky die 1908 stelde dat een wereldoorlog ondenkbaar is. - Het is duidelijk dat Berkeley

een vreemdsoortig optimisme kan toegeschreven worden.

Opmerking : onder andere de wetenschappers hebben de neiging om de werkelijkheidsvraag af te doen als een vraag die slechts een themavraag is en zoals iedereen vrij is zijn thema te kiezen, zo mag iedereen werkelijkheidsbeeld hebben (dat uiteindelijk maar een kwestie van *definitie* zou zijn). Deze wetenschappers - en niet alleen wetenschappers - zien helaas niet in dat zij hiermee de beslissende vraag wegmoffelen, namelijk de *themavraag* ; Zij doen dit niettegenstaande zij anders toch zo ernstig, rationeel en nauwkeurig (gewetensvol) zijn. Maar is deze willigeur met betrekking tot het werkelijkheidsbeeld, een willigeur door de wetenschap gepropageerd, werkelijk toelaatbaar, indien men nog enigermate belangstelling heeft voor rationaliteit ? Heeft de echte rationaliteit niet betrekking op de *verantwoording* van het thema en niet enkel op die van de stelling met betrekking tot het gekozen thema ? Veronderstelt rationaliteit niet de vraag waar- mee men zich dan überhaupt bezighoudt ? Ja, het *fundamenteel van de rationaliteit is de (zelf)verantwoording van de keuze van het thema*. En onze verantwoordelijkheid is duidelijk : omdat onze leetwereld stelselmatig wordt vernietigd, omdat zij kapot gaat moeten wij ons in de eerste plaats met haar bezighouden, en niet met de wereld van de wetenschap. Dit wil geenszins zeggen dat wij de wetenschap niet ernstig zouden nemen, zoals Berkeley doet in naam van de onvoorstelbaarheid (waar- tegen wij ons verzetten; wij verzetten ons dus tegen deze "métaphysique de la présence"). Integendeel !

Op grond van het inzicht in de *beloofing van onze leefwereld*, is de vraag niet langer meer of de volstrekte *objectiviteit haalbaar is, maar of hiervan geen reële dreiging voor onze leefwereld uitgaat*. Het grote probleem is dat van de dreiging; dat probleem moet primieren op alle andere. Dat dit tot nu toe niet het geval is geweest, hoeft geen betoog.

Er rijst toch een probleem : enerzijds stellen we de dreiging als centraal probleem voorop, maar anderzijds

stellen we de *onvoorstelbaarheid* van datgene wat ons bedreigt vast. Heidegger heeft in dit verband gewezen op een betrokkenheid op de werkelijkheid via stemmingen, bijvoorbeeld angst, vreugde, liederde, enzovoort. Bij deze stemmingen is er geen voorstelling in de eigenlijke zin des woords (representatie) nodig. Het gaat hier om een andere soort voorstelling (van het onvoorstelbare).

Tot slot nog iets over het fenomeen *filosofie*. De filosofen die wij tot nog toe behandeld hebben, hebben wij niet geselecteerd op grond van hun autoriteit, maar vanwege hun argumenten voor hun typisch filosofische gedachten. Wat zijn deze typisch *filosofische* gedachten? De *principenvragen*. Het zijn deze vragen die een denker tot filosoof maakt. Men is maar filosoof in zoverre men argumenteert op de principenvragen. (Niet omgekeerd: de filosofen worden niet a priori tot filosoof, om dan nadien deze principenvragen te stellen.) Wij hebben dus deze denkers onderzocht, die met reden filosofen worden genoemd; vanwege hun antwoorden op de grote vragen. Zo zijn ook de grote wetenschappers filosofen, namelijk in zoverre ook zij deze vragen gesteld hebben (ctr. onder andere Boyle, die méér filosoof is dan bijvoorbeeld Locke).

De scheiding tussen filosofie en wetenschap is voltrokken door Kant. Tevoren was het eerder zo, dat doorgaans de filosofen ook wetenschappers waren en omgekeerd. De scheiding is eerder een scheiding tussen twee soorten van filosofie. Vanaf Kant wordt de centrale filosofische vraag: wat is de vraag? Vóór Kant poogden de filosofen gewoon zoveel mogelijk antwoorden te geven; na Kant veranderde dit, hoewel; na Kant had men ook de neiging om een soort paradigma vast te leggen op grond waarvan dan "normal science" kon bedreven worden. Zo zou dan aan alle filosofische problemen een einde komen. Zo zou de filosofie zichzelf kunnen opheffen.



Een eerste, algemene opmerking die over Hume's filo-  
sofie te maken is, is dat zij een duidelijk sceptische  
uitloper is van de Britse empiristische traditie.  
(Locke was Engelsman, Berkeley was Ier, Hume was  
Schot.) Over haar scepticistische karakter kan geen  
twijfel bestaan : "Deze sceptische twijfel, zowel met  
betrekking tot de rede als tot de zintuigen, is een  
zieke, die nooit radicaal zal kunnen genezen worden,  
maar elk moment tot ons moet terugkeren, niettegen-  
staande we haar zouden kunnen wegjagen, en we zouden

Hume's hoofdwerken zijn : "A Treatise on human Nature"  
(1739-1740), dat echter een ongelezen boek bleef en  
daarom herwerkt werd tot een boek dat door Hume zelf  
als zijn eigenlijke hoofdwerk werd beschouwd (naar  
zijn eigen zeggen zou dit boek zijn werkelijke filo-  
sofische opvattingen bevatten, hoewel het slechts een  
herbepaling is van de "Treatise", waarbij echter de  
problematische punten onvermeld weggelaten werden) :  
"Enquiries concerning the human Understanding and con-  
cerning the Principles of Morals" (1748).

Hume (1711-1776) is te beschouwen als de laatste klas-  
sieke filosoof van Europa. Hij is met name de laatste  
filosoof die het onderscheid tussen filosofie en we-  
tenschap niet maakt; zoals reeds eerder gezegd, is  
het kant die dit onderscheid voor het eerst zal maken.  
Zoals Boyle de wetenschap als een bepaalde filosofische  
stroming voorstelt, stelt Hume Newton ook voor als een  
filosoof ("a philosopher like Newton").

Na Boyle gaat de natuurwetenschap haar eigen weg; ze  
blijft impliciet het gekende onderscheid handhaven,  
maar het thema ten opzichte van dit onderscheid ver-  
andert : de realiteitsbetrokkenheid van het objecti-  
viteitsideaal verdwijnt (ctr. Heisenberg). Een ver-  
antwoording voor deze teloorgang, met andere woorden  
voor de themaverandering is niet te vinden. Kant en  
Comte hebben er wel een beschrijving van gegeven, zo-  
als we nog zullen zien.

D. David Hume

kunnen lijken van haar volledig bevrijd te zijn. Het is onmogelijk voor enig systeem om hetzij ons verstand hetzij onze zintuigen te verdedigen; en we stellen hem / de sceptische twijfel / slechts verder tentoon wanneer we trachten hen op deze wijze te rechtvaardigen. Aangezien de sceptische twijfel natuurlijk oprijst uit een diepgaande en intense reflectie op deze objecten, zal hij steeds toenemen, des te verder we onze reflecties doorvoeren, in tegenstelling of in overeenkomst ermee. Onvoorzichtigheid en onaanbachtzaamheid alleen kunnen ons een remedie verschaffen. Daarom zal ik volledig op hen vertrouwen; en zal het als waar aan nemen, dat, wat ook de mening van de lezer op dit moment mag zijn, hij een uur later zal overtuigd zijn dat er zowel een uitwendige als een inwendige wereld is; en verder gaande op deze veronderstelling, heb ik de bedoeling, vooraan te overga tot een meer nauwkeurig onderzoek betreffende onze indrukken, om enkele algemene systemen zowel oud als modern, welke van beide zijn voorgesteld geworden, te onderzoeken . . ." (109)

De sceptische twijfel richt zich, aldus Hume, zowel tegen de rede als tegen de zintuigen. Hierbij twee opmerkingen : ten eerste, onder de rede verstaat Hume de objectiverende rede, dit is de rede die meent iets te kunnen zeggen over "the things in themselves". Ten tweede, is er voor Hume een onoverkomelijke tegenstelling tussen de rede en de zintuigen, en niet tegenstaande hij ook sceptische twijfels heeft met betrekking tot deze zintuigen, zal hij toch de zintuiglijke wereld verdedigen tegen de rede. Hume neemt Berkeley verregaand over (zonder hem evenwel te vermelden).

Wat in de "Treatise" met betrekking tot Berkeley voor ons zo interessant is, is dat blijkt dat de argumenten van Berkeley tegen het onderscheid tussen de primaire en secundaire kwaliteiten kunnen gehandhaafd worden zonder meteen ook de eigenaardige metafysische consequenties van deze filosofie over te nemen.

In boek I, deel IV, sectie IV van de "Treatise", wordt er over het onderscheid tussen de primaire en secund-

daire kwaliteiten gesproken. In sectie III wordt de stelling verdedigd dat de hele aristotelisch-scholastische traditie op "imagination" berust. In sectie IV, "over de moderne filosofie" getiteld, breidt hij deze stelling uit tot *alle* filosofieën; hij wil er in deze sectie meer bepaald op wijzen dat het onderscheid tussen de beide soorten kwaliteiten op verbeelding berust. De sectie begint als volgt: "Maar hier zou kunnen opgeworpen worden, dat vermits de verbeelding volgens mijn eigen bekentenis de ultieme rechter van alle filosofische systemen is ik onrechtvaardig ben wanneer ik de oude filosofen verwijt dat ze gebruik maken van dit vermogen en ze zich in hun redeneren geheel hierdoor laten leiden. Om mezelf te rechtvaardigen, moet ik in de verbeelding onderscheiden tussen de principes die permanent, onweerstaanbaar, en universeel zijn; zoals de gewoontelijke overgang van oorzaken naar effecten, en van effecten naar oorzaken: en de principes, welke veranderbaar, zwak en onregelmatig zijn; zoals diegene waarvan ik juist kennis genomen heb. De eerste zijn de fundering van al onze gedachten en acties, zodat bij hun verwijdering de menselijke natuur omiddellijk moet te gronde gaan en vernietigd worden. De laatste zijn noch onvermijdelijk voor de mensheid, noch noodzakelijk, en zelfs niet nuttig voor de levensleiding; maar er worden intengende enkel aangetroffen in zwake geesten, en, in tegenstelling staande tot de andere principes van gewoonte en redenering, zouden zij gemakkelijk kunnen worden omvergeworpen door een geschikte tegenstelling en verzet. Terwille hiervan worden de eerste door de filosofie opgenomen, en de laatste verworpen." (110)

De verbeelding, aldus Hume, werkt met twee soorten principes: met onvermijdelijke en noodzakelijke (permanente, onweerstaanbare, universele), die men niet ongestraft kan verlaten. (Merk op hoezeer Hume hier nietzsche naderf.) Deze zich vanzelf opdringende verbeeldingen zijn het enige wat overblijft van de objectiviteit. Een voorbeeld is de causaliteit ("de gewoontelijke overgang van oorzaken naar effecten..."). De andere verbeeldingen zijn de zwakke, niet nuttige,

vermijdbare.

Nadat Hume nu gesteld heeft dat de causaliteit een principe van de eerste soort is, gaat hij aantonen dat causaliteit op gewoonte gebaseerd is; dat is heel belangrijk in zijn kritiek op de rede, want de rede is juist op het beginsel van de causaliteit gebaseerd, bijgevolg blijft er van de rede niet veel meer over.

"Iemand die besluit dat er iemand dicht bij hem is, wanneer hij een duidelijke stem hoort in de duisternis, redeneert terecht en natuurlijk; niettegenstaande die conclusie afgeleid wordt uit niets anders dan gewoonte, welke de idee van een menselijk schepsel implant en levendig maakt op grond van zijn gewoontelijke verbinding met de tegenwoordige indruk. Maar van iemand, die zondert te weten waarom, gekweld wordt door de waarneming van spoken in de duisternis, zou misschien ook kunnen gezegd worden dat hij redeneert, en ook natuurlijk redeneert: maar dan moet het in dezelfde zin zijn, waar- denert: in van een zekte gezegd wordt dat zij natuurlijk is; als voortkomend uit natuurlijke oorzaken, ook al is het tegen de gezondheid, de meest aangename en meest natuurlijke situatie van de mens." (111)

De niet bepaald gunstige indruk die Hume van de oude filosofen heeft, verwoordt hij als volgt: "De meningen van de oude filosofen, hun ficties van substanties en accidens, en hun geredeneeer betreffende substantiële vormen en verborgen eigenschappen, zijn als spoken in het duister, en zijn van principes afgeleid, die in de menselijke natuur, hoezeer ook gemeenschapelijk, noch universeel noch onvermijdbaar zijn." (112) In feite zegt Hume ongeveer hetzelfde als Boyle: al deze willekeurige en overbodige begrippen van substantie, acci- dens, substantiële vormen en dergelijke meer, zijn een hinderpaal om op de natuurlijke wijze te redeneren.

Hoe zit dat nu voor de moderne filosofie? "De moderne filosofie pretendeert volkomen vrij te zijn van dit te kort, en enkel voort te komen uit de vaste, permanente, en consistente principes van de verbeelding. Op welke

grond deze pretentie berust nu het onderwerp van ons onderzoek worden." (113) - Tot nu toe zijn deze verbeeldingen bij de empiristen nog niet gevonden.

"Het fundamentele principe van die filosofie is de mening betreffende kleuren, geluiden, smaken, geuren, warmte en koude; waarvan zij beweert dat zij niets anders zijn dan indrukken in de geest, afkomstig van de werking van uiterlijke objecten, en zonder enige gelijkheid met de kwaliteiten van de objecten." (114) De enige nieuwigheid ten opzichte van de oude filosofen, is dat van "impressions" gesproken wordt; het is met name Newton die dat begrip geïntroduceerd heeft. Newton legde er steeds de nadruk op, dat moest nagegaan worden op welke "impressions" een bepaalde idee of gedachte beruiste.

"Na onderzoek vind ik slechts één van de redenen die voor deze mening naar voren wordt gebracht, de vredeigend, te weten deze die wordt afgeleid uit de variaties van die indrukken, zelfs wanneer het uiterlijke object, naar alle schijn, hetzelfde blijft." (115) Hume ziet maar één geldig argument voor de basis van de moderne filosofie: het variatie-argument. (Blijikbaar valt de moderne filosofie voor Hume samen met die filosofen, die wij voorlopig bestudeerd hebben: Galilei, Locke, Berkeley, maar evenzeer de opkomende wetenschap.)

"Deze variaties hangen van verschillende omstandigheden af. Van de verschillende situaties van onze gezondheid: een man met een zieke proeft een onaangename smaak in dat vlees, dat hem tevoren het meest behaagde. Van de verschillende gelaatskleuren en constituties van de mens: voor de ene lijkt dat bitter, wat voor de andere zoet is. Van het verschil van hun uiterlijke situaties en positie: de kleuren die van de wolken weerspiegeld worden, veranderen naar gelang van de afstand van de wolken, en naar gelang van de hoek die zij vormen met het oog en het lichtgevend lichaam. Ook vuur geeft op één afstand het gevoel van behagen, en dat van pijn op een andere. Voorbeelden van deze soort zijn zeer talrijk en veelvuldig." (116) Dit alles is niets anders

dan een samenvatting van wat wij reeds ontmoet hebben. Hume gaat verder : "De conclusie die uit hen getrokken wordt, is zo bevreemdend als maar ingebeld kan worden. Het is zeker zo, dat wanneer verschillende indrukken van hetzelfde zintuig voortkomen uit eender welk object, niet elkeen van die indrukken een overeenkomende kwaliteit heeft, die in het object bestaat. Want in zoverre hetzelfde object op hetzelfde moment, niet kan begiftigd zijn met verschillende kwaliteiten van hetzelfde zintuig, en in zoverre dezelfde kwaliteit niet kan gelijken op totaal verschillende indrukken; volgt daaruit vanzelfsprekend dat veel van onze indrukken geen uiterlijk model of archetype hebben." (117) Met andere woorden, voorlopig suggereert Hume dat er in indrukken zijn die *wel* overeenkomen met de kwaliteit van het object zelf. Maar onmiddellijk blijkt dat hij de stelling meent te moeten veralgemenen : "Nu, voor gelijke effecten veronderstellen we gelijke oorzaken. Van veel van de indrukken van kleur, geluid, enzovoort wordt toegegeven dat ze niets anders zijn dan inwendige existenties, en dat ze voortkomen uit oorzaken, die op geen enkele wijze op hen gelijken. Deze indrukken zijn schijnbaar niet verschillend van de andere indrukken van kleur, geluid, enzovoort. We kunnen daarom concluderen, dat zij allemaal afgeleid zijn uit een gelijke oorsprong." (118) Hume maakt een soort inductivistische sprong van *veel* naar *alle* zintuiglijke indrukken zijn inwendige existenties. Deze conclusie hangt, zoals gemakkelijker in te zien is, samen met de gedachte dat gelijke effecten gelijke oorzaken veronderstellen, maar is dit zo ? Is het zo, zoking tot één en hetzelfde zintuig slechts één kwaliteit vertoont ? Tweemaal neen ! Wat de eerste vraag betreft is het weliswaar wel zo dat, als men onder oorzaken de noodzakelijke voorwaarde verstaat, dit wil zeggen de zogenaamde overbodige elementen verwaarloost en niet in rekenschap brengt, dezelfde oorzaken hetzelfde effect sorteert, maar dit zonder meer algemeen stellen, is niet geoorloofd. Oorzaak moet immers niet per se noodzakelijke voorwaarde zijn. En wat de tweede vraag betreft, kan men toch constateren dat het feitelijk, in

de dagelijkse werkelijkheid anders is dan Hume het  
voorstelt. Is het niet feitelijk het geval dat één  
object met betrekking tot één zintuig *verschillende*  
kwaliteiten vertoont ? ;

Het principe dat Hume hier verdedigt verwijst duidelijk  
naar het *principium contradictionis*; Aristoteles for-  
muilde dit als volgt : hetzelfde kan niet onder het-  
zelfde opzicht tegelijk hetzelfde zijn en niet hetzelfde  
zijn. Welnu, kan één ding met betrekking tot hetzelfde  
zintuig niet verschillende kwaliteiten vertonen voor  
*verschillende situaties* (mensen) ? Zal één en dezelfde  
oorlog niet voor de strijdende partijen nederlaag (voor  
de ene) en overwinning (voor de andere) zijn ? ;

We stellen een algemenere vraag : beantwoordt de zin-  
tuiglijke wereld wel aan het principium contradictio-  
nis ? Is het niet veelmeer zo dat dit principe enkel  
van toepassing is op de dingen (op zich)zelf ? Het  
is toch in elk geval duidelijk dat dit principe dan  
geldt, wanneer men het ding isoleert uit zijn verhou-  
ding met de mens; dan slechts kan men zeggen dat het  
deze of gene eigenschap of kwaliteit ofwel heeft, of-  
wel niet heeft, maar zeker niet tegelijk. Blijkt  
hiervuit niet dat het principium contradictionis (en  
in zoverre Hume er gebruik van maakt, Hume zelf) de  
stelling van het ding op zichzelf, met andere woorden  
van de scheiding tussen de primaire en secundaire  
kwaliteiten *voorstelt* ? ;

Hume gaat verder : "Eens dit principe wordt toegegeven,  
schijnen alle andere doctrines van die filosofie er  
door een eenvoudige gevolgtrekking uit te volgen.  
Want door de verwijdering van geluiden, kleuren, warmte,  
koude, en andere zintuiglijke kwaliteiten, uit de rang  
van de voortdurend onafhankelijk zijnde existenties,  
worden we teruggebracht louter tot wat de primaire kwa-  
liteiten wordt genoemd, als de enig reële, waarvan we  
enig adequaat begrip hebben. Deze primaire kwaliteiten  
zijn uitgedreidheid en vastheid, met hun verschillende  
mengelingen en modificaties : figuur, beweging, zwaarte  
en cohesie." (119)

De gehele moderne filosofie berust op de afwijzing van de secundaire kwaliteiten (en deze afwijzing zelf op het variatie-argument). Wat de primaire kwaliteiten betreft, valt op dat Hume er een nieuwe introduceert, namelijk de cohesie (als opvolging van textuur?). De fundamentele, alle overige dragende kwaliteiten, zijn uitgebreidheid en vastheid.

"De voortbrenging, toename, verval, en verderf van dieren en planten, zijn niets anders dan veranderingen van figuur en beweging : zoals ook de werkingen van alle lichamen op elkaar; van vuur, van licht, water, lucht, aarde, en van alle elementen en vermogens van de natuur. De ene figuur en beweging brengt de andere figuur en beweging voort; evenmin blijft er in het materiele universum een ander principe, noch een actief noch een passief, over, waarvan we in de eerste verte een idee kunnen vormen." (120) Hume suggereert dat de moderne filosofie geen ander basisprincipe kent dan : "de ene figuur en beweging brengt de andere figuur en beweging voort". Dit wijst duidelijk in de richting van het opzijzeten van het object, ten voordele van de mening dat het eigenlijke, het blijvende van de werkelijkheid, het wetkundige is; met andere woorden, de moderne filosofie, zoals die hier door Hume wordt voorgesteld tendeeft naar de moderne wetenschap à la Hel-senbergh. En heel deze tendens vloeit eigenlijk uit sluitend voort uit de opvatting, dat de secundaire kwaliteiten puur subjectief zijn, zoals Hume duidelijk maakte in het vorige citaat. Dat principe, dat figuren en bewegingen slechts figuren en bewegingen kunnen voortbrengen, berust volgens hem niet op empirisch onderzoek, maar is gewoon het gevolg van die subjectivering van de zintuiglijke ervaringen.

Hume staat toch kritisch tegenover deze moderne filosofie : "Ik geloof dat vele bezwaren tegen dit systeem kunnen gemaakt worden : maar nu zal ik mij beperken tot die ene, die naar mijn mening heel beslissend is. Ik beweers, dat in plaats van de werkingen van de uiterslijke objecten endoor te verklaren, we al deze objecten volstrekt vernietigen, en we ons wat hen / die objecten /



betreft, beperken tot de opvattingen van het meest extra-  
vagante scepticisme. Indien kleuren, geluiden, smaken  
en geuren niets anders zijn dan pure waarnemingen, dan  
bezit niets van wat we opvatten een reële, blijvende en  
omafhankelijke existentie; zelfs niet beweging, nitge-  
breidheid en vastheid, welke de primaire kwaliteiten  
zijn, waaraan hoofdzakelijk wordt vastgehouden." (121)  
De grote kritiek van Hume is dubbel : enerzijds, ver-  
klaart het systeem niets, en anderzijds, vernietigt  
het de objecten, waardoor we in een extreem scepticisme  
terecht komen. De vernietiging waarvan sprake is dubbel :  
niet alleen wordt een realiteitsbegrip vernietigd (in  
de mate dat de filosofie niet meer het reële realiteits-  
begrip verdedigt, maar integendeel verwerpt), maar te-  
vens de *realiteit zelf*, door middel van het nieuwe rea-  
liteitsbegrip (-filosofie). Hierop komen we later  
terug.

Hoe motiveert Hume deze vernietiging van de wereld  
(materie) ? Hume begint zijn argumentatie op de vol-  
gende wijze : "Om te beginnen met het onderzoek van  
de beweging : het spreekt vanzelf dat deze een kwali-  
teit is die niet te vatten is alleen en zonder verwij-  
zing naar enig ander object. De idee van beweging  
veronderstelt noodzakelijk deze van een bewegend li-  
chaam. Nu, wat is onze idee van een bewegend li-  
chaam, zonder hetwelke beweging niet te begrijpen is ? Het  
moet zich oplossen in de idee van uitgebreedheid of  
van vastheid; en bijgevolg hangt de realiteit van de  
beweging af van deze kwaliteiten." (122) Hume zegt  
nog niets anders dan dat de idee van beweging noodza-  
kelijk verwijst naar dat van een bewegend lichaam, en  
op zijn beurt verwijst deze idee naar de idee van uit-  
gebreedheid of van vastheid. Deze korte inleidende  
redenering is niet van kennis-psychologische aard,  
maar van logische aard; het gaat hier louter om een  
verhouding tussen begrippen. Zoals Berkeley, draait  
Hume het "hypokeimeion"-argument (louter logisch) om.  
Dit zal hij nog een paar maal doen, vooreerst al met  
betrekking tot het nieuwe probleem : wat is uitgebreed-  
heid ? "Van deze opvatting, welke algemeen aanvaard  
wordt met betrekking tot beweging, heb ik bewezen dat

zij waar is met betrekking tot uitgedrutheid; en ik heb getoond dat het onmogelijk is om uitgedrutheid te vatten, tenzij als samengesteld uit delen, die begint zijn met kleur en vastheid. De idee van uitgedrutheid is een samengestelde idee; maar in zoverre zij niet is samengesteld uit een oneindig aantal delen of ondergeschikte ideeën, moet ze zichzelf uiteenlopende oplossingen in dergelijke die volstrekt eenvoudige en onschiedbaar zijn. Deze eenvoudige en onschiedbare delen moeten, vermits ze zelf geen ideeën van uitgedrutheid zijn, niet-entiteiten zijn, tenzij zij opgevat worden als gekleurd of vast. Kleur is uitgedrutheid van enig reëel bestaan. De realiteit van onze idee van uitgedrutheid is derhalve afhankelijk van de realiteit van deze van de vastheid, evenmin kan de eerste juist zijn terwijl de laatste een hersenschim is. Laat ons dan onze aandacht richten op het onderzoek van de idee van vastheid." (123) Samengevat: de idee van uitgedrutheid kan maar gevat worden als samengesteld uit delen, die eindig in aantal zijn en begint met kleur of vastheid. Maar kleur (als secundaire kwaliteit) heeft geen reële existentie. Dus de realiteit van de idee van uitgedrutheid (en dus van beweging) hangt volkomen af van de realiteit van de idee van vastheid; indien deze laatste een illusie is, dan ook de uitgedrutheid (en beweging).

De derde en laatste stap - de eerste is de beweging, de tweede de uitgedrutheid - betreft nu de reflectie over de vastheid; wanneer deze in het niets wordt opgelost, dan is Hume's stelling bewezen. "De idee van vastheid is deze van twee lichamen, die, aangedreven zijnde door de uiterste kracht, niet in elkaar kunnen staan behouden. Vastheid, bijgevolg, is volstrekt onbegrijpelijk in zichzelf en zonder de conceptie van enige lichamen, die vast zijn en die gescheiden en afzonderlijk bestaan behouden. Nu, welke idee hebben we van deze lichamen? De ideeën van kleuren, geluiden, en andere secundaire kwaliteiten zijn uitgesloten. De idee van beweging hangt af van die van uitgedrutheid, en de idee van uitgedrutheid hangt af

van die van vastheid. Het is daarom onmogelijk dat de  
 idee van vastheid van één van beide afhankelelijk kan  
 zijn. Want dat zou betekenen in een cirkel terecht  
 te komen, en de ene idee afhankelelijk te maken van een  
 andere, terwijl tegelijk deze laatste afhankelelijk is  
 van de eerste. Onze moderne filosofie, bijgevolg,  
 laat ons geen juiste, noch een bevredigende idee van  
 vastheid; derhalve ook niet van materie." (124) De  
 redenering kan korter geformuleerd worden: vastheid  
 is ondoorringbaarheid (twee dingen blijven afzonder-  
 lijk bestaan). Vastheid is dus niet te vatten zonder  
 de idee van lichaam. Maar hoe moeten lichamen voor-  
 gesteld worden? Niet door secundaire kwaliteiten  
 (kleuren, geluiden, enzovoort), maar evenmin door uit-  
 gebreidheid en beweging, want die zijn juist van de  
 vastheid afhankelelijk. Resultaat: er blijft niets  
 over om aan de vastheid toe te schrijven.

Dit "hypokeimeion"-argument, op grond waarvan elke  
 kwalificatie van de materie onmogelijk wordt (denk  
 aan onze electronen die geen uitgebreidheid hebben  
 - ze zijn wiskundige formules - maar toch vast zijn,  
 wat hen voor ons onvoorstelbaar maakt), dit argument  
 zal nu nog tweemaal herhaald worden, maar natuurlijk  
 in andere bewoordingen; bij de tweede herhaling zal  
 Hume een nieuwe definitie aan vastheid geven: "Dit  
 argument zal volkomen afdoende schijnen voor elkeen  
 die het begrijpt; maar omdat het duister en ingewik-  
 keld kan lijken voor de meeste lezers, hoop ik ver-  
 ontschuldigd te worden, wanneer ik poog om het duide-  
 lijker te maken door verandering van de uitdrukking.  
 Om een idee van vastheid te vormen, moeten we twee  
 lichamen opvatten die zich tegen elkaar drukken zonder  
 enige doordringing; en het is onmogelijk om tot deze  
 idee te komen, wanneer we ons beperken tot één object,  
 / en nog / veel meer / onmogelijk / zonder enig / ob-  
 ject / te vatten. Twee niet-entiteiten kunnen elkaar  
 niet van hun plaats en buitensluiten; omdat zij nooit  
 enige plaats bezitten, evenmin kunnen ze met enige  
 kwaliteit begiftigd worden. Nu vraag ik, wat voor  
 een idee vormen we van deze lichamen of objecten, waar-  
 van we veronderstellen dat er vastheid toe behoort?

Zeggen, dat we hen opvatten als louter vast, is door-  
gaan *in infinitum*. Bepvestigen, dat we ze ons voor-  
schliederen als uitgedbreid, lost ofwel alles op in een  
valse idee, ofwel plaatst het ons terug in een cirkel.  
Uitgedbreidheid moet noodzakelijk beschouwd worden of-  
wel als gekleurd, welke een valse idee is, ofwel als  
vast, wat ons terugbrengt bij de eerste vraag. We  
zouden dezelfde opmerking kunnen maken met betrekking  
tot beweegbaarheid en figuur; en vanuit het geheel  
moeten we concluderen, dat, na de uitsluiting van kleu-  
ren, geluiden, hitte en koude uit de rang van uiterlijke  
existenties, er niets overblijft dat ons een juiste en  
consistente idee van lichamen kan geven." (125) Het  
gaat hier om een herhaling van het vorige argument.  
Het derde en laatste argument (reformulering van het  
eerste, dus enige argument) luidt als volgt: "Voeg  
hieraan toe, dat, strikt gesproken, vastheid of ondoor-  
dringbaarheid niets anders is dan de onmogelijkheid  
van de vernietiging, zoals al is opgemerkt: om deze  
reden is het des te noodzakelijker voor ons om een  
onderscheiden idee te vormen van dat object, waarvan  
we veronderstellen dat het onmogelijk te vernietigen  
is. Een onmogelijkheid om vernietigd te worden kan  
niet bestaan, en kan nooit gedacht worden te bestaan  
door zichzelf; maar ze heeft noodzakelijk enig object  
of reëel bestaan nodig, waaraan het zou kunnen toebe-  
horen. Nu blijft de mogelijkheid hoe een idee van  
dit object of bestaan te vormen zonder een toevlucht  
te nemen tot de secundaire en zintuiglijke kwaliteiten." (126)

De nieuwe omschrijving van vastheid is de onmogelijk-  
heid om vernietigd te worden, en zoals Hume zelf te-  
recht opmerkt, heeft het weinig zin deze onmogelijkheid  
te poneren, als we niet meteen 'iets' vooropstellen dat  
deze kwaliteit van onvernieligbaarheid bezit. Dit  
'iets' is echter na dit denkproces volstrekt gedis-  
kwalificeerd. Het heeft geen enkele kwaliteit tenzij  
dat het 'iets' is.

Zoals duidelijk is gebleken, heeft Hume nog geen an-  
dere argumenten gebruikt dan begripsargumenten, name-

lijf argumenten met betrekking tot de verhouding van bepaalde begrippen die noodzakelijk *tesamen* moeten gedacht worden. Deze argumenten berusten alle op de "hypokeimenon"-gedachte à la Berkeley.

Hume gaat nu echter over tot een aantal kennis-psychologische beschouwingen : "Evenmin moeten we bij deze gelegenheid onze gewoontelijke methode van het bestuderen van ideeën door die indrukken te overdenken, waarvan zij zijn afgeleid, weglaten. Van de indrukken welke binnenkomen door het zien en horen, het rieken en smaken, wordt door de moderne filosofie bevestigd dat zij zonder enige overeenkomstige objecten zijn; en bijgevolg kan de idee van vastheid, waarvan verondersteld wordt dat zij reëel is, nooit afgeleid worden uit één van die zintuigen. Er blijft, derhalve, het gevoel als het enige zintuig over, dat de indruk kan overbrengen, welke aan de oorsprong van de idee van vastheid ligt; en inderdaad, van nature beelden we ons in dat we de vastheid van lichamen voelen, en dat we een object slechts hoeven aan te raken om deze kwaliteit waar te nemen. Maar deze methode van denken is meer populair dan filosofisch; zoals zal blijken uit de volgende reflecties." (127)

Hume zal vier argumenten opsommen tegen de waarde die de gewone mens doorgaans geeft aan de tast (gevoel) als oorsprong van de idee van vastheid. Dit zullen kennis-psychologische argumenten zijn. "Ten eerste, het is gemakkelijker op te merken, dat niettegenstaande lichamen gevold worden door middel van hun vastheid, het gevoel toch een heel ander ding is dan de vastheid; en dat zij niet de minste gelijkens met elkaar hebben. Een man, waarvan de ene hand verlamd is, heeft even perfect een idee van ondoordringbaarheid, wanneer hij opmerkt dat deze hand ondersteund wordt door de tafel, als wanneer hij dezelfde tafel voelt met de andere hand. Een object, dat op één van onze ledematen drukt, ontmoet weerstand; en deze weerstand brengt een zekere gewaarwording over aan de geest, door de beweging die hij aan de zenuwen en de levende geesten geeft; maar daaruit volgt niet dat de gewaarwording,

beweging en weerstand op enerlei wijze gelijkijks ver-  
tonen." (128) Hume betoogt dat het gevoel van de vast-  
heid zeker niet de vastheid zelf is. Dit stelt hij  
vast aan de hand van een variatie; dus weer een *varia-*  
*tie-argument* !

Een tweede argument : "Ten tweede, de indrukken van

aanraking zijn eenvoudige indrukken, uitgezonderd wan-  
neer ze beschouwd worden met betrekking tot hun uitge-  
breidheid; wat niets verandert voor het huidige doel :  
en uit deze eenvoudigheid leid ik af dat zij noch vast-  
heid, noch enig reël object vertegenwoordigen. Want  
laat ons twee gevallen voorstellen, te weten deze van  
een mens, welke een steen, of enig vast object, met  
zijn hand drukt en deze van twee stenen, die tegen el-  
kaar drukken; het zal gaarne toegegeven worden, dat  
deze twee gevallen niet in elk opzicht gelijk zijn,  
maar dat er in het eerste geval, tesamen genomen met  
de vastheid, een gevoel of gewaarwording is, dat niet  
optreedt in het laatste geval. Om, bijgevolg, deze  
twee gevallen gelijk te maken, is het noodzakelijk om  
een deel van de indruk, welke de mens voelt door zijn  
hand, of gewaarwordingsorgaan, te verwijderen; en aan-  
gezien dit onmogelijk is in een eenvoudige indruk,

zijn we verplicht het geheel te verwijderen, en dat  
bewijst dat deze gehele indruk geen archetypen of model  
in uitwendige objecten heeft." (129)

Maarom deze complicatie ? Waarschijnlijk omdat Hume  
hier een aanleiding wil schepjen om zijn onderscheid  
tussen eenvoudige en samengestelde ideeën te gebruy-

ken.

Een derde argument : "Maar aan we zouden kunnen toevoe-  
gen, dat vastheid noodzakelijk twee lichamen veronder-  
stelt, naast aanraking en impuls; dit samengesteld ob-  
ject kan nooit vertegenwoordigd worden door een een-  
voudige indruk." (130)

Een vierde en laatste argument : "Om niet te zeggen,  
dat hoewel vastheid steeds onveranderlijk dezelfde  
blijft, de indrukken van de aanraking op ons elk mo-

ment veranderen; wat een duidelijk bewijs is dat deze laatste / de aanrakingsindrukken / geen representatie zijn van de eerste / de vastheid /. " (131) Hume geeft hier niets anders dan het klassieke variatie-argument tegen de secundaire kwaliteiten.

Als algemene conclusie formuleert Hume vervolgens de strijd die er tussen het verstand ("reason") en de zintuigen ("senses") bestaat : "Er is dus een directe en totale tegenstelling tussen ons verstand en onze zintuigen; of meer strikt gesproken, tussen de conclusie welke we vormen vanuit oorzaak en effect en deze die ons overtuigt van het continue en onafhankelijke bestaan van het lichaam. Wanneer we redeneren op grond van oorzaak en effect, concluderen we, dat noch kleur, geluid, smaak of geur een voortdurend en onafhankelijk bestaan hebben. Wanneer we deze zintuiglijke kwaliteiten uitsluiten, blijft er in het gehele universum niets over, dat zulk een bestaan heeft." (132) Een niet mis te verstane conclusie ! Enerzijds, zijn de zintuigen het enige instrument waover de mens beschikt, om zich van het reële bestaan van de werkelijkheid te vergewissen, maar anderzijds, breekt het verstand de getuigenis-waarde van deze zintuigen tot op de grond af, en dat juist vanuit het verlangen om te weten wat de werkelijkheid op zichzelf (de objectieve werkelijkheid) is. Dit gebeurt door het redeneren in functie van oorzaak en effect (gevolg); dit redeneren herleidt dus de werkelijkheid tot een niets, tot een zijnde waarvan absoluut niets te zeggen is (zelfs de onmogelijkheid om vernietigd te worden, wordt vernietigd) !

Blijkbaar speelt de gedachte aan de oorzaak een wezenlijke rol. Toch moet gesteld worden dat van oorzaak eigenlijk geen sprake is, maar veelmeer van noodzakelijke voorwaarde (waarin tevergeefs naar voldoende gronden wordt gezocht). Dit zou kunnen aangetoond worden. Deze noodzakelijke voorwaarde is het "hypothese", het onderliggende. Slechts als de oorzaak zo begrepen wordt, kan men zeggen dat Hume echt over oorzaken spreekt. Maar dan moeten we hieruit wel be-

sluiten dat, indien Hume en Berkeley gelijk hebben, de vernietiging van de werkelijkheid moet toegeschreven worden aan het redeneren in functie van het "hypokeïmenon"-argument. Met andere woorden, op grond van de "hypokeïmenon"-logica, dit is de platonische logica.

De algemene conclusie die Hume trekt voor de moderne filosofie (en wetenschap) halen we uit de "Enquiry": "Het eerste wijsgerige bezwaar tegen de waarachtigheid van de zintuigen of tegen de aanvaarding van een buitenwereld bestaat dus hierin dat zulk een aanvaarding, hoewel gefundeerd in het spontane aanvoelen, tegen de rede ingaat en als het in overeenstemming wordt gebracht met de rede, tegen het spontaan aanvoelen in gaat en bovendien geen rationale overtuigingskracht bezit om een onpartijdige onderzoeker over te halen. Het tweede bezwaar graaft dieper en toont aan dat deze aanvaarding zonder meer tegen de rede ingaat; tenminste, als het een rationeel beginsel is dat alle zintuiglijke eigenschappen in de geest bestaan en niet in het object. Als men aan de materie alle zowel primaire als secundaire eigenschappen die de rede erin ontdekt ontleemt, vernietigt men in zekere zin de materie en houdt men alleen een bepaald, onbekend en onverklaarbaar iets over als de oorzaak van onze gewaarwordingen; een zo zwak idee, dat geen scepticus het de moeite waard zal achten er tegen in te gaan." (133) Dus in functie van een "hypokeïmenon"-denken blijft er niets anders over van de werkelijkheid, dan een onkenbaar en onbegrijpelijk iets. Het rationalisme, zo meent Hume, zal aan deze conclusie nooit kunnen ontsnappen. Zo zegt Descartes dat het enige wat het smeltende was aan kwaliteiten overblijft, de uitgedreidheid is, en Spinoza spreekt van een oneindige, onbepaalde substantie, die, als men zich haar toch wil voorstellen, als denken en uitgedreidheid moet gedacht worden (maar dit blijft een uiterst inadequate voorstelling).

We willen dit deel over Hume besluiten met een korte schets van de verhouding tussen Hume en Husserl. Husserl beschouwde zijn fenomenologie als de onvermijde-



De grootste inspiratie is echter vooral uitgegaan van de *Britse empiristen*, en niet zozeer van het Duitse idealisme (wat wel eens gedacht wordt, omdat Husserl zich transcendentiaal idealist noemde). Husserl wijdde dan ook een niet onaanzienlijk deel van zijn "kritische Ideengeschichte" (een voorlezingenreeks uit 1923/24) aan Locke, Berkeley en Hume, en tegenover deze laatste stond hij wel zeer kritisch, maar toonde voor hem te- gelijk een grote sympathie. Husserls laatste zin over Hume luidt aldus: "Juist dat is voor ons het belang- wekkende van Hume's scepticisme, van dit consequent sensualistisch subjectivisme, dat het, niettegenstaande hierin geen zin staat, die wetenschappelijk vastgehouden kan worden, toch een intuïtionistische en zuiver immanente filosofie is, en daarmee een voorvorm van de alleen echte intuïtionistische filosofie, van de fenomenologie." (134)

Husserl beschouwt Hume als voorloper van zijn eigen fenomenologie; zo stelde Husserl dat het de taak van de fenomenologie is, om het scepticisme op een hoger (lees: transcendentiaal) niveau waar te maken (wat meteen ook betekent: te realiseren). We trachten dit een weinig te verduidelijken.

Hume stelt dat de (moderne) *filosofie* alle uiterlijke *realiteit* vernietigt. Volgens sommigen is dat maar een "façon de parler", immers, zo stellen zij gewoonlijk, is er enerzijds, een realiteit op zichzelf en anderzijds, een geheel van meningen of voorstellingen (filosofieën). Hoe zou deze mening of voorstelling nu de realiteit zelf kunnen vernietigen? Maar het is onder andere Hume (en later Husserl) die deze tegenstelling juist op losse schroeven zet en wel door van de secundaire kwaliteiten te zeggen dat ze maar optreden, dat ze maar *bestaan* indien ze *verschij- nen*, dus uiteraard ook, indien er *gevoelige lichamen* zijn die ze voorstellen (waarin ze kunnen verschijnen), verschijnen en gevoelige lichamen zijn derhalve onafscheidelijk. (Hier ligt iets zeer fenomenologisch: de realiteit veronderstelt steeds het optreden van het

dewustzijn, van een gevoeligheid in die realiteit en die deze realiteit zelf ook steeds veranderd, zo meent de fenomenoloog; Hume zet met zijn gedachten een stap in die richting ! Tussen zijn en verschijnen is er geen verschil meer ; Geen verschijning (geen bewustzijn), ergo : geen zijn. Wanneer men nu eenzijdig doorgaat of zich concentreert op het verstand en men zo niet meer vatbaar is voor de voorstellingsobjecten, wanneer het subject zich niet meer laat bepalen door de secundaire kwaliteiten (cfr. het filosofische principe dat de realiteit, waarnaar gezocht dient te worden, datgene is wat geen verschil maakt of het er is of niet is; door dit principe zal men niet geneigd zijn om zich door de secundaire kwaliteiten te laten bepalen, vermits deze als overbodig worden beschouwd), wanneer het voorstelligssubject zich als het ware terugtrekt en niet meer handelt op grond van de *waargenomen* objecten, dan worden ze in hun werkzaamheid - we hebben steeds verondersteld dat zijn qua verschijnen werkzaamheid is - vernietigd; dan bestaan ze gewoon niet meer (cfr. Galilei of Boyle). Het is derhalve wel degelijk zinvol te beweren dat een filosofie de verschijnende realiteit, dit wil zeggen het domein van werkzaamheden, kan vernietigen; vandaar dat de vernietiging waarvan Hume spreekt, een *absolute* vernietiging is : het zijn (beaalde) filosofische opvattingen die de realiteit (in de filosofie, namelijk als begrip of principe, en daardoor in werkelijkheid) vernietigd hebben.

Deze redenering is, zoals al gezegd, geheel gebaseerd op de opheffing van de dichotomie tussen zijn en voorstelling (wereld op zichzelf en het bewustzijn van deze wereld). Welnu, zowel de fenomenologie (Husserl bijvoorbeeld) als Hume verwerpen deze dichotomie. Hierdoor wordt ook iets duidelijker wat Husserl bedoelt als hij zegt dat de fenomenologie het scepticisme moet waarmaken : de fenomenoloog moet (wetenschappelijk) beschrijven hoe de realiteit *relatief* is ten opzichte van de (transcendentale) subjectiviteit.

Uitgaande van deze opheffing van de dichotomie kan men verder met betrekking tot Hume opmerken, dat hij te

ver gaat in de onvoorstelbaarheid van het abstracte : in feite zijn de ideale objecten niet zo maar op zichzelf, maar ze zijn ook afhankelijk van hun 'verschij-  
nen'; ze zijn afhankelijk van de voorstellingsvermo-  
gens van de diverse wetenschappen waarin ze optreden.

E. Robert Boyle.

We willen nu Boyle (1627-1691) bestuderen, omdat hij  
een nieuw perspectief introduceert; hij denkt in te-  
genstelling tot Hume, *ontologisch*. Hij onderscheidt  
enerzijds, de 'oorspronkelijke kwaliteiten' of 'pri-  
maire accidenten' (de zogenaamde primaire kwaliteiten,  
volgens de ons vertrouwd geworden terminologie) waar-  
toe hij komt door het rigoreus doordriven van "hy-  
pokriten"-beschouwingen op het ontologische (niet  
kennis-psychologische) niveau, en waarvan hij zegt  
dat ze de enig reële kwaliteiten zijn, en anderzijds,  
de niet-primaire accidenten (kwaliteiten), waarvan  
hij zegt dat ze niet optreden in de dingen zelf, maar  
slechts naar aanleiding van hun optreden in een be-  
paalde context, in bepaalde omstandigheden : de cir-  
cumstantiële kwaliteiten, kwaliteiten die ontstaan  
door contact met andere objecten en daardoor bepaald  
worden. Onder deze kwaliteiten komen de zintuiglijke  
kwaliteiten voor. Merkwaaardig genoeg gaat de eigen-  
lijke interesse van Boyle uit naar deze eigenschappen.  
Hij meent dat niet de dingen moeten beschouwd worden  
zoals ze op zichzelf zijn, maar in hun omstandigheden,  
in hun relaties tot de andere objecten, dus telkens  
in hun milieu waarin de oorspronkelijke objecten op-  
treeden. Boyle lijkt door de beklemtoning van het  
(universele) verband waarin de objecten optreden, te  
opteren voor een *fenomenologische* wereldbeschouwing,  
maar toch blijft hij vasthouden aan de gedachte dat  
de realiteit het op zichzelf zijnde is.

Algemeen kan men met betrekking tot Boyle dit stellen :  
enerzijds komt hij onderwets over (ten opzichte van  
de door ons reeds bestudeerde figuren) doordat hij  
een scholastiek begrippenapparaat hanteert, en ander-  
zijds komt hij veel moderner over, doordat de moderne

wetenschap bij hem reeds begint te verschijnen. Ook kunnen we bij wijze van verwtittinging erop wijzen, dat hij geen coherente denker is, wat interpretatieve moeilijkheden (zoiets onmogelijkheden) zal opleveren.

Eerst een aantal algemeenheden : Boyle is de eigenlijke grondlegger van de moderne scheikunde, door zijn introductie van de begrippen *element* en *verbinding* en van de hiermee gepaard gaande eis dat scheikundige problemen moeten geformuleerd worden in termen van deze begrippen. Boyle ligt in de lijn van Bacon en de 16e eeuwse Franse logicus, die in zijn 46 versies van zijn enige werk "Dialektika", uitgaande van Aristoteles, een bijdrage aan de moderne logica leverde, Petrus Ramus.

Het boek waaruit wij fragmenten zullen commentarieren, is van 1666 en heet "The Origin of Forms and Qualities; Serving as an Introduction to the Mechanical Philosophy". "Mechanical Philosophy" is hier geen discipline, maar verwijst naar een filosofisch standpunt, een filosofische oriëntatie ten opzichte van Aristoteles, Plato, de epicureërs, enzovoort. (Volgens sommigen zou "mechaniké" bij Aristoteles de wetenschap van het zijnde voor zover het kwantitatief bepaald is betekenen - deze opvatting is niet letterlijk terug te vinden - en zoiets zijn als een toegepaste wiskunde (*wiskunde* beschouwt het kwantitatieve qua kwantitatieve, dat geen zijnde is). Zoals men weet bestudeert de *metafysica* het zijnde qua zijnde.)

Het boek "The Origin" bevat in het geheel 10 secties, waarvan wij de eerste gedeeltelijk (de eerste zes van de in totaal acht nummers of paragrafen) lezen. Daar-in zullen we eerst basisbeschouwingen over het bestaan de bekijken, vervolgens de beschouwingen over de reële kwaliteiten om dan de omslag van de reële kwaliteiten naar de relationele kwaliteiten te onderzoeken.

Basisbeschouwingen van Boyle's leer.

Boyle begint "The Origin" als volgt : "Beschouw voor de doctrine die ik hier zal proberen te vestigen het

Boyle distantieert zich van de oude atomisten, die meenden dat de beweging inherent was aan de materie; volgens

volgende. I. Er is één universele materie, gemeenschappelijk aan alle lichamen, een uitgebreide, deelbare, en ondoordringbare substantie." (135) Dit wordt zonder meer gesteld; De bepaling doet enigszins denken aan het aristotelische substantie-begrip: ook bij hem moet de substantie aan alle lichamen toebehoren, en heeft daarom geen kwaliteiten. Verder valt op dat Boyle meteen spreekt van de ondoordringbaarheid; Locke, die nochtans Boyle gelezen heeft, spreekt daar niet over. Boyle komt er echter in de rest van zijn werk niet meer op terug. "2. Vermits de materie volgens haar eigen natuur slechts één is, moet de verscheidenheid in de lichamen noodzakelijk uit iets anders oprijzen; en vermits er geen verandering in de materie in rust kan zijn, is er een noodzakelijkheid van de beweging om deze / verandering / te discrimineren; en voor die beweging, ook, om verschillende tendensen te hebben." (136) Er zijn dus twee grondbeginselen: "De beweging, in menig deel van de materie, verschijnt duidelijk aan de zintuigen; maar hoe zij aan die beweging kwam, daarover wordt getwist. De oude corpuscularen, die geen schepper van het universeel aanvaardden, waren gedwongen om haar inherent aan de materie te maken; en, bijgevolg, even oud als haar: maar vermits locale beweging, of een poging ertoe, niet ligt ingesloten in de natuur van de materie, welke evenzeer materie is in rust als in beweging, en, vermits dezelfde hoeveelheid materie teruggebracht kan worden van beweging tot rust; en, nadat zij in rust is gebleven en zolang andere lichamen haar niet uit deze toestand brengen; door externe machten opnieuw kan worden bewogen, den ik van mening, dat de oorsprong van de beweging in de materie, van God komt; evenals de wetten op grond waarvan zij werkte in het brengen van de wereld tot haar huidige gestalte; zodat locale beweging de voorname tussen de andere oorzaken lijkt te zijn, en de grootste werkelijke oorzaak is van alles wat in de natuur gebeurt." (137)

hem komt de beweging van God. Hier verschildt hij dan wel van Engels, want deze laatste meende dat beweging en materie wederzijds afhankelijk zijn (geen materie zonder beweging en omgekeerd). Interessant is het op te merken dat de introductie van God hier geenszins geschiedt op theologische gronden, maar gewoon op grond van een "hypokeimenon"-overweging. "Want hoewel omvang, figuur, rust, situatie, en tekstuur bijdragen tot de fenomenen van de natuur; toch lijken zij in vele gevallen, in vergelijkking met beweging, effecten te zijn, en vereisten, welke de uitwerking, die een deel van de materie, door middel van haar beweging, heeft op een ander / deel / wijzen; zoals in een horloge, het aantal, de figuur, en de overeenstemming van de wijltjes en andere delen, vereist zijn voor de uitvoering van de taak van een horloge; maar tot op het moment dat deze delen werkelijk in beweging worden gezet, blijven al hun andere eigenschappen ondoeltreffend. Zo zou ook een sleutel, al was hij te groot of te klein, of zijn gestalte niet geschikt voor het sleutelgat, zijn taak niet vervullen, niettegenstaande hij in beweging werd gezet; en toch, laat zijn afmeting en figuur nog zo geschikt zijn, hij zal, tenzij werkelijke beweging tussendeelde komt, nooit sluiten of ontsluiten: zoals, zonder dezelde werkelijke beweging, een mes, of scheermes, niet werkelijk zal snijden, hozeer ook hun gestalte en andere kwaliteiten, hen geschikt maken voor deze actie. Dus zwaivel, welke schikking zijn delen ook hebben om in vlammen te kunnen omgezet worden, zou nooit kunnen ontstoken worden, tenzij een of ander werkelijk vuur, of een andere op een hevige en verscheidene wijze opgehitste materie, de zwaivelachtige deeltjes in een zeer vlugge beweging zet." (138)

Boyle stelt de materie voor als de noodzakelijke voorwaarde voor de natuurverschijnselen, en de beweging als de bewerkende oorzaak. Dit komt met Bacon overeen.

Deze visie werkt hij uit aan de hand van een aantal voorbeelden, zo bijvoorbeeld verwijst hij naar de sleutel: het passen van de sleutel verwijst naar de eigen-

lijke kwaliteiten van de materie als zodanig, namelijk uitgedrukt in haar modificaties). Dit passen is een noodzakelijke voorwaarde voor het sluiten of openen van een slot.

"Uit deze twee gevestigde principes, materie en beweging, zal volgen, dat materie werkelijk moet gescheiden worden in delen; en dat elk van de primitieve fragmenten, of andere onderscheiden en volledige massa's, twee attributen moeten hebben, hun eigen grootte of afmeting, en hun eigen figuur of gestalte. En vermits de onderverdeling toont, dat deze verdeling van de materie resulteert in niet waarneembare deeltjes, kunnen we concluderen, dat de kleinste fragmenten, zowel als de grootste hoeveelheden van de universele materie, evenzeer hun bepaalde omvang en gestalte hebben. Want een eindelijk lichaam zijnde, moeten zijn dimensies bepaalbaar en meetbaar zijn; en hoewel het zijn figuur kan veranderen, moet het noodzakelijk een of andere figuur hebben. We moeten daarom drie essentiële eigenschappen toegeven voor elk totaal deel van de materie, namelijk grootte, gestalte, en ofwel beweging, ofwel rust: de twee eerste hiervan zouden onafscheidelbare accidenten kunnen genoemd worden; want, vermits de materie uitgedrukt is, en toch eindelijk, is het fysisch onmogelijk, dat zij zou ontbloeit worden van enige omvang en vaste gestalte." (139)

Deze tekst geeft aanleiding tot verwarring. Eerst zegt hij dat de materie steeds een uitgedrukte en een figuur moet hebben; van deze twee kwaliteiten zegt hij hier dat ze "inseparable accidents" zijn, dit wil zeggen dat de materie, om überhaupt te kunnen zijn, een of andere uitgedrukte en figuur moet hebben (over het omgekeerde geval zegt hij niets). Maar tegelijk zegt Boyle dat de materie *drie* essentiële kenmerken heeft. Naast de twee gekende ook nog beweging of rust, waarbij dan opvalt, dat de beweging dlijkbbaar niet "inseparable" is; Om dit probleem een weinig op te helderen, moet erop gewezen worden, dat Boyle schatplichtig is aan de scholastieke traditie (dit komt in het volgende citaat nog goed tot uitdrukking).

We beginnen met het volgende citaat (dat onmiddellijk aansluit op het vorige) : "Of deze / onafscheidbare / lichamen mogen genoemd worden, om hen te onderscheiden van de minder eenvoudige kwaliteiten, kleuren, smaken, enzovoort, welke door hun toedoen tot de lichamen behoren, ofwel, of met de epicuristen, zij niet de verbindingsen van de kleinste delen van de materie mogen genoemd worden, zal ik niet overwegen." (140) Het zal dus in hetgeen volgt niet gaan over de "modes of

De reële kwaliteiten.

In de beschouwingen over de reële kwaliteiten, wendt Boyle zich tegen de bewering dat er reële kwaliteiten zijn die nochtans geen "modes of matter" zouden zijn; omgekeerd is het zijn bedoeling te stellen dat alleen de "modes of matter" reële kwaliteiten zijn.

De begrippen van Boyle zijn ontleend, wat hun betekenis betreft, aan de scholastiek; hij kende de scholastiek en zal zich er - helaas ! - ook mee bezig houden, zoals weldra zal blijken. Wij denken hier aan het volgende : hij gebruikt de uitdrukking 'essentiële eigenschappen', welnu, dit verwijst naar het scholastieke begrip van het "proprium" of "essentiale" (ctr. de "Eisagogé" (inleiding bij de logica van Aristoteles) van de neo-platonicus Porphyrius). Een "proprium" of "essentiale" heette in de scholastiek een eigenschap of accidentele bepaling waarbij datgene wat die eigenschap bezit, niet zou kunnen zijn zonder die eigenschap. Voor de stof, dat weten we al, zijn die essentiële eigenschappen, zowel uitgebreidheid als figuur, maar ook, aldus Boyle, beweging of rust. Hoe moet dit laatste begrepen worden ? Volgens Boyle zelf is beweging wel afscheidelijk van de materie, immers beweging en materie zijn de twee principen van zijn doctrine. De oplossing ligt er eenvoudig in dat beweging een zogenaamde 'alternatieve eigenschap' is : het is *ofwel* de beweging, *ofwel* de rust die aan een materie toebehoort; anders gezegd, elke materie is steeds ofwel in rust ofwel in beweging.



"Nu, accident wordt door de logici in twee verschi-  
 lende betekenissen gebruikt : soms wordt het geplaatst  
 tegenover het vierde kenmerk, of eigenschap, en wordt  
 dan bepaald als 'dat wat aanwezig of afwezig mag zijn,  
 zonder de vernietiging van het object' : zoals een mens  
 ziek of gezond, en een muur wit of zwart kan zijn; en  
 toch is de ene nog steeds een mens, en de andere een  
 muur : en dit, wordt in de scholen de *Accidens praedi-*  
*cabile* genoemd, om het te onderscheiden van wat zij  
 de *Accidens praedicamentale* noemen, wat tegenover de  
 substantie geplaatst wordt. En in zoverre substantie  
 gewoonlijk wordt bepaald als een ding, dat op zichzelf  
 blijft bestaan, en als het *substratum* van de acciden-  
 ten; zo wordt van een accident gezegd dat het een *id-*  
*genus esse est inesse* is : " (142)

Een verduidelijking : de vierde eigenschap (het vier-  
 de element in de reeks der Praedicabilia, dat zijn de  
 klasse der predicaten die op alle zijnden van toepas-  
 sing zijn) heet *proprium* (de overigen zijn I) genus,  
 2) species, 3) differentia, en 4) accidens praedica-  
 bile). Deze lijst geeft de praedicamenta of catego-  
 rieën.

Men lette hier op de formulering van de accidens praedicabile : "subject" verwijst naar het onderliggende ("hypokeïmenon") en als zodanig is deze accidens het tegendeel van het proprium, want het proprium is onontbeerlijk om te zijn, het accidens praedicabile daarentegen niet. Uit de bepaling van accidens volgt dat het accidens zelf niet kan zijn zonder iets anders waarvan het een accidens is (in die zin kan ook een proprium een accidens heten).

Het is gemakkelijk in te zien dat Boyle hier voortdurend beroep doet op het aristotelische "hypokeïmenon"-begrip : het echt reële is datgene wat onlosmakelijk verbonden is met de substantie (het onderliggende), opdat deze zou kunnen bestaan. Het echt reële verwijst naar het op zichzelf zijn en staat zo in tegenstelling tot het circumstantiële. (Merk op, dat, in tegenstelling tot Locke, Berkeley en Hume het op zichzelf zijnde *niet* geplaatst wordt tegenover het subjectieve; nogmaals, Boyle argumenteert niet kennis-psychologisch.)

Wanneer Boyle nu zegt dat de materie niet zonder een figuur en uitgebreidheid, beweging of rust kan bestaan, dan stelt zich meer bepaald de vraag of dit betrekking heeft op deze kwaliteiten in abstracto (geen materie zonder *een of andere* uitgebreidheid, enzovoort of in concreto (geen materie zonder een *welbepaalde* uitgebreidheid, enzovoort). Ook hier heeft men slechts te raden; ook hier heerst vaagheid, dubbelzinnigheid, want het onderscheid wordt niet duidelijk gemaakt.

Men ziet dus dat men bij Boyle voor interpretatorische onzekerheden komt te staan. Het enige wat wel met zekerheid kan gesteld worden, is dat hij al datgene van de realiteit wil uitsluiten (als niet reëel zijnde), wat geen "modes of matter" is (wat dit laatste ook moge betekenen).

Om nu naar het derde thema over te gaan, geven we eerst een opmerking die Boyle maakt : "En, we moeten hier opmerken, dat niet enkel verscheidenheid van namen, maar zelfs verscheidenheid van definities, niet altijd tot

een verscheidenheid van fysische entiteiten in het ob-  
 ject leidt, waaraan zij worden toegeschreven. Dit is  
 het geval voor veel van de fysische attributen van een  
 lichaam : zoals een man, die een vader, een echtgenoot,  
 een meester, een prins, enzovoort is, in elk van deze  
 hoedanigheden een bijzondere definitie kan hebben; en  
 toch is de man, op zichzelf beschouwd, slechts dezelfde  
 man, die, met betrekking tot verschillende hoedanighe-  
 den of relaties tot andere dingen, met verschillende  
 namen genoemd wordt, waaruit niet tot even zoveel reële  
 en afzonderlijke entiteiten te concluderen is in de per-  
 soon die zo verschillende genoemd wordt." (143)

De overgang naar de relationele, circumstantiële kwali-  
 teiten.  
 "Maar vermits dit begrip van groot belang kan zijn voor  
 het wezen van de kwaliteiten; kunnen we verder overwe-  
 gen, dat wanneer de smid, die als eerste de sloten en  
 sleutels uitvond, zijn eerste slot had gemaakt, dat  
 slechts een stuk ijzer was, uitgedacht in bepaalde  
 vorm; en wanneer hij achteraf, er een sleutel voor  
 maakte, dan zou deze, op zichzelf beschouwd, ook niets  
 anders dan een stuk ijzer met een vaste figuur zijn;  
 maar in zoverre deze twee stukken ijzer op een bepaalde  
 wijze op elkaar worden aangewend; en, in zoverre er  
 een overeenstemming bestond tussen het werk van het  
 slot en de inkepingen van de sleutel krijgen nu elk  
 van hen, de sleutel en het slot, een nieuwe capaciteit  
 en het werd een hoofddeel van het begrip en van de  
 beschrijving van een slot, dat het in staat was tot  
 iets te worden dat sluit of ontsluit, door dat ander  
 stuk ijzer dat we een sleutel noemen; en het werd be-  
 schouwd als een bijzonder vermogen en macht in de sleu-  
 tel, uitgerust te zijn om het slot te openen en te  
 sluiten; en toch, werd er noch aan het slot, noch aan  
 de sleutel enig reële of fysische entiteit toegevoegd  
 door deze nieuwe attributen; elk van hen bleef hetzelfde  
 de stuk ijzer, op dezelfde wijze gevormd als te voren."  
 (144) Boyle stelt gewoon vast dat iets enerzijds fy-  
 sisch wel constant is, maar anderzijds nieuwe kwalitei-  
 ten kan krijgen door de relatie met iets anders.

"Dus, waarom mogen we niet denken, dat, bijvoorbeeld wat betreft die kwaliteiten die we waarneembaar noemen, ofschoon krachtens een zekere overeenstemming, of niet-overeenstemming, inzake figuur of textuur, of andere mechanische eigenschappen, met onze zintuigen, de delen van de materie die zij wijzigen, in staat worden gesteld verschillende effecten voort te brengen, door te doen waarvan gezegd wordt dat lichamen met kwaliteiten begiftigd zijn; terwijl zij toch niet in de lichamen met hen begiftigd, reële of onderscheiden entiteiten zijn, of verschillende van die materie zelf, met een wel bepaalde grootheid, gestalte of andere mechanische modificaties?" (145) De conclusies die Boyle getrokken heeft met betrekking tot de verhouding tussen twee fysieke objecten, past hij nu toe op de verhouding tussen een fysiek object en onze zintuigen. Ook in deze relatie kunnen nieuwe kwaliteiten opgeroepen worden. In de volgorde van de probleemstelling valt ten opzichte van Locke iets positiefs op voor Boyle: Boyle spreekt namelijk eerst over de verhouding tussen twee objecten en dan, blijkbaar als een speciaal geval, over de verhouding tussen een object en het menselijke lichaam; bij Locke is het precies omgekeerd: hij stelt het voor alsof de zogenaamde tertiare kwaliteiten een onderdeel zijn van de secundaire, terwijl het toch eerder omgekeerd is (dus zoals Boyle het voorstelt).

"En dan, ofschoon de moderne goudsmeden en raffinadeurs het tot de meest voortreffelijke kwaliteiten van goud rekenen, dat het oplosbaar is in *Aqua regia*, terwijl *Aqua fortis* er niet op zal inwerken; toch zijn de attributen in het goud niet iets anders dan zijn bijzondere textuur; evenmin is het goud dat we nu hebben van enige andere aard dan het was ten tijde van Plinius, wanneer *Aqua fortis* en *Aqua regia* onbekend waren." (146) - Alweer een variatie-argument, namelijk met de trekking tot relaties tussen fysieke objecten, met de vooropstelling dat de hieruit opduikende accidenten niet tot de dingen zelf behoren.

"En indien een ander oplosmiddel, waarvan ik mogelijk kerwijze in het bezit ben, zou uitgevonden worden om

puur goud in delen op te lossen en het te veranderen  
 in een verschillend metaalachtig lichaam, dan zal er  
 een andere nieuwe eigenschap opdruken waardoor dit on-  
 derscheiden wordt van andere metalen : toch is de aard  
 van het goud nu helemaal niet verschillend van wat het  
 was vóór de ontdekking van dit laatste oplosmiddel.  
 Er zijn lichamen die noch purgerend, noch zweetverwek-  
 kend zijn, en wanneer een weinig hiervan met goud sa-  
 menggevoegd wordt, krijgen zij een purgerende kracht en  
 met andere / samengevoegd / het vermogen om zweet voort  
 te brengen. De natuur zelf brengt soms dingen voort,  
 die nieuwe verhoudingen met andere aangaan : en de  
 kunst, zeker wanneer zij bijgestaan wordt door schei-  
 kunde kan zoveel nieuwe producten veroorzaken, dat  
 niemand kan zeggen / hoeveel /, maar de meest vertrouw-  
 de lichamen kunnen menigten kwaliteiten hebben, waarvan  
 hij / niet eens droomt /, en / waarvan men zich ter-  
 nauwernood zal voorstellen dat ze reëel fysische enti-  
 teten zijn." (147) Hier begint Boyle, door de intro-  
 ductie van de scheikunde, reeds zijn eigenlijke voor-  
 keur te suggereren, maar toch is dat wat de scheikunde  
 te voorschijn brengt, niet reëel ;

"Vandaar dat de menigvuldigheid van kwaliteiten in  
 hetzelfde natuurlijke lichaam, kan ontspruiten uit  
 de pure textuur, en andere mechanische affecties van  
 hun materie; want we moeten elk lichaam beschouwen,  
 niet puur, zoals het in zichzelf is, als een volledig-  
 ge en afzonderlijke hoeveelheid materie, maar als een  
 deel van het universum; en bijgevolg, geplaatst tussen  
 een groot aantal en grote verscheidenheid van andere  
 lichamen, waarop het kan werken, en waarop op verschil-  
 lende wijzen kan ingewerkt worden;" (148)

Boyle's gedachten worden duidelijker gedragen door een  
 onderscheid : enerzijds erkent hij het bestaan van het  
 substantiële, van datgene wat aan de dingen op zich-  
 zelf toebehoort, en wat voor hem het echt reële is.  
 Wat dit reële is kan achterhaald worden door een "hy-  
 pokriemenon"-beschouwing : men probeert de kwaliteit  
 in kwestie er eens los van te maken, en zien of dat  
 mogelijk is, zo ja, . . . . . Anderzijds benadrukt hij

de rijkdom aan natuurverschijnselen die ontstaan door interactie, door de onderlinge verhoudingen tussen de verschillende in de natuur bestaande objecten. Deze natuurverschijnselen, deze nieuwe kwaliteiten ontstaan niet in functie van de werkelijke, de reële kwaliteiten. Na deze gedachten geformuleerd te hebben, voegt Boyle er dan gewoon aan toe, dat we niet alleen naar de dingen op zichzelf (naar de primaire kwaliteiten) moeten zien, maar zeker ook naar de dingen voor zover ze het resultaat van ontmoetingen zijn, met andere woorden, in hun milieu, in het universum, of nog in hun circumstantialiteit.

Er is bij Boyle dus onbetwistbaar een *twee-sporigheid* merkbaar, die mede gebaseerd is op een 'fenomenologisch' wereldbeeld, namelijk op de interesse voor al datgene wat ontstaat of gebeurt op grond van ontmoetingen of relaties tussen objecten (eventueel het lichaam en de objecten). (Ook de moderne wetenschap is niet wars van dergelijk relationeel onderzoek, maar dan wel in die zin dat zij juist naar het invariante in deze variabiliteit zoekt.)

Niettegenstaande deze twee-sporigheid, deze fenomenologische interesse, blijft bij Boyle een obsessionele drang naar het 'op zichzelf zijnde' bestaan, en deze drang leidt tot het diskwalificeren van de realiteit (tot het centraal stellen van het wiskundige); men zou overigens kunnen stellen, dat het juist deze diskwalificatie is, die ertoe verplicht tevens een fenomenologische wereldbeeld te beschouwen. (Deze paradox treft men ook aan bij Heisenberg. Ook in de moderne wetenschap vindt men een dergelijke tweesporigheid, wat naar beeld meteen iets minder eenvoudig maakt. En deze twee-sporigheid maakt de wetenschap juist tot iets dubbelzinnigs : niet de theoretische fixatie op het op zichzelf zijnde is het probleem in verband met de wetenschap, maar juist deze dubbelzinnigheid van haar aristotelisch-fenomenologische grondslag.)

Dus : bij Boyle treffen we twee naast elkaar bestaande beschouwingen aan : enerzijds, houdt hij vast aan het

reduceren van het reële tot de zogenaamde primaire kwantiteiten ("primal accidents") en dit op grond van het "hypokeïmonon"-argument en variatie-beschouwingen, en anderzijds, beklemtoont hij het belang van het beschouwen van de objecten in hun onderlinge verbanden : ook hun uitwerkingen op elkaar, ook de werkzaamheden of manifestaties door hun verhoudingen of relaties moeten bestudeerd worden. Zoals nog moet blijken is het niet zo, dat deze enerzijds . . . anderzijds erop wijst, dat het zich concentreert op de dingen in hun onderlinge verhoudingen zou betekenen dat men zich ook aan het terrein moet vasthouden, waarin niets werkelijk meer is.

In elk geval blijkt Boyle eerder na Berkeley en Hume te komen, dan ervóór. Gemeenschappelijk hebben zij het beschouwen van de realiteit als datgene wat zij op zichzelf is; zij zien hierbij allen in dat dit tot een enorme verarming ervan leidt. Boyle heeft daar alleszins niet de consequentie uitgetrokken om de fixatie op het "hypokeïmonon" dan gewoon op te geven (zoals Aristoteles dat voorstelde). Hij heeft wel de consequentie getrokken ten opzichte van de betrekkelijke nietigheid van de reële kwaliteiten, door te zeggen dat men ook moet kijken naar wat buiten het niet op zichzelf zijnde bestaat, meer bepaald naar de werkelijke wereld. Dit maakt Boyle zo modern, zo fenomenologisch. Maar, en dit is natuurlijk zeer belangrijk, toch heeft hij niet aan de verliesding kunnen weerstaan, om in de verhoudingen juist het *invariante* te ontdekken; hij wil de manifestatieverschijnselen reduceren tot invariante verhoudingen tussen de lichamelijke kwaliteiten.

Deze geschetste dubbelzinnigheid komt in de volgende passages nog beter tot uitdrukking. (Laten we erop wijzen dat zich deze dubbelzinnigheid ook manifesteert in de moderne wetenschap : ook in deze wetenschap, zoals al gezegd, wordt er gezocht naar invariante verhoudingen zonder dat er nog sprake kan zijn van een reëlitets-betrokkenheid.)

Voor deze dubbelzinnigheid is de introductie van het

tekstuur-begrip relevant (zelfs beslissend) : "En ver-  
 onderstellende dat het hele universum vernietigd is,  
 uitgezonderd enige van de boven vermelde elementaire  
 deeltjes, is het moeilijk te zeggen welke attributen  
 ze zouden kunnen hebben, naast materie, beweging, rust,  
 omvang en gestalte; maar aanzien er nu werkelijk in  
 het universum, grote hoeveelheden elementaire deeltjes  
 met elkaar vermengd zijn, ontstaan er in elke onder-  
 scheiden portie materie, welke een aantal van hen tot  
 stand brengt, twee nieuwe accidenten; waarvan de ene  
 meer in verband staat met elk afzonderlijk elementair  
 deeltje, wat betreft de stabiele lichamen erond, na-  
 melijk zijn positie : maar wanneer twee of meerdere  
 van zulke lichamen door elkaar gesitueerd worden, dan  
 mag de wijze waarop zij zo geplaatst zijn hun orde ge-  
 noemd worden. En wanneer vele elementaire deeltjes  
 tesamen komen, om eender welk onderscheiden lichaam  
 samen te stellen, een steen of metaal; dan ontstaan  
 er in dit geheel en uit hun andere accidenten, (of  
 modi) en uit deze twee laatst vermelde, een zekere  
 aanleg, of ontwerp van de delen, welke we de tekstuur-  
 noemen." (149) - Voor het eerst treedt het vernietigings-  
 thema op; dit thema is een extreme doortrekkings van de  
 variatiebeschouwing.

Merkwaaardig in deze passage is het volgende : wanneer  
 er meerdere elementaire deeltjes tesamen komen, dan  
 krijgen we twee nieuwe accidenten : *plaats* (positie)  
 en *orde*. Nu kan men moeilijk voorbijgaan aan de op-  
 vallend *relatieve* aard van beide accidenten, en toch  
 zal Boyle ze rekenen tot de primaire kwaliteiten.  
 Ook het tekstuur-begrip wordt door een dergelijke dub-  
 belzinnigheid gekarakteriseerd : enerzijds, wordt deze  
 kwaliteit tot de primaire kwaliteiten gerekend, en an-  
 derzijds, wordt deze ook tot de relatieve kwaliteiten  
 gerekend (dit wil zeggen tot de kwaliteiten of eigen-  
 schappen die slechts kunnen ontstaan door een samen-  
 komst van meerdere deeltjes). Daarbij komt nog dat  
 Boyle eerst vertrekt van een typische, maar radicale  
 variatie-beschouwing : de totale vernietiging, op een  
 aantal elementaire deeltjes na die overblijven, een  
 situatie waarin pas echt kan ontdekt worden wat er



reëel tot zo'n elementair deeltje behoort (wat het ding op zichzelf is), maar anderzijds, wijst hij op de feitelijkeheid van de massa van elementaire deeltjes, welke aanleiding geeft tot een tekstuur. Dus, om het nogmaals te herhalen : enerzijds, worden de dingen in hun werkingsverbanden beschouwd (niet op zichzelf), maar anderzijds, worden deze werkingsverbanden zelf blijikbaar gereduceerd tot (iets als ?) primaire kwaliteiten.

(Het is opvallend dat Boyle het tekstuur-begrip intro-duceert op het ogenblik dat hij over de "sensible qua-lities" gaat praten.)

"En indien we het universum zouden opvatten als ver-nietigd zijnde, uitgezonderd een dergelijk lichaam, veronderstel een metaal of een steen, dan was het moeil-ijk om te tonen, dat hierin fysisch iets méér is dan materie, en de accidenten die reeds vermeld werden. Maar nu moeten we in rekenschap brengen dat er in de wereld werkelijk bepaalde gevoelige en rationale we-zens zijn, mensen genaamd;" (150) Opnieuw een ver-wijzing naar het vernietigingsargument, maar nu wordt ook expliciet gezegd dat de mens (en het dier) vernie-tigd wordt. Wanneer we de redenering van de vorige passage volgen, dan zou men denken dat Boyle de ver-nietigingshypothese zou laten volgen met de idee, dat als we toch mensen aannemen (de vernietigingshypothese verlaten), er dan nieuwe kwaliteiten ontstaan (of toch minstens één nieuwe kwaliteit), maar is dit zo ? Neen : "en aanzien het menselijk lichaam verschiedene uit-wendige delen heeft, zoals het oog, het oor, enzovoort, welke elk een verschillende en bijzondere tekstuur heeft, waardoor zij in staat zijn indrukken te ontvan-gen van de lichamen errond, en, op grond waarvan zij een zintuiglijk orgaan worden genoemd; moeten wij op-merken, dat deze zintuigen zouden kunnen bewerkt wor-den door de figuur, gestalte, beweging, en tekstuur van de lichamen buiten hen en op verschiedene wijzen; sommige van deze uitwendige lichamen zijn geschikt om het oog te prikkelen, andere het oor, andere de neus-gaten, enzovoort. En aan deze operaties van de objec-

ten op de zintuigen, geeft de geest van de mens, die hen, door toedoen van zijn vereniging met het lichaam, waarneemt, afzonderlijke namen; de ene licht noemend, of kleur, de andere geluid, de derde geur, enzovoort. En omdat ook, elk zintuiglijk orgaan, zoals het oog, het gehemelte, enzovoort zelf verschillend kan geprikkeld worden door uitwendige objecten, geeft de geest aan de objecten van hetzelfde zintuig onderscheiden benamingen; de ene kleur groen noemend, een andere blauw, de ene smaak zoet, en de andere bitter, enzovoort, waardoor de mens ertoe gebracht is geworden een lange lijst samen te stellen, die wij vanwege hun relatie tot onze zintuigen, zintuiglijke kwaliteiten noemen." (151) De zintuiglijke kwaliteiten, die maar optreden door de verhouding van onze zintuigen met de wereld, zijn slechts namen. Dit 'slechts namen' komt in het volgende nog beter tot uitdrukking: "En omdat we van hen goed op de hoogte waren vooraleer we over ons verstand beschikten; en omdat de geest van de mens genield is om bijna alles (zelfs ontberingen, zoals blindheid, of dood, enzovoort) onder het begrip van een ware entiteit of substantie te plaatsen: zijn we, vanaf onze kindertijd in staat geweest om ons te verbeelden, dat deze zintuiglijke kwaliteiten reële wezens zijn in de objecten die zij benoemen; en dat zij het vermogen en de macht hebben om bepaalde dingen te beschikkingen; zoals de zwaartekracht de macht heeft om de beweging van een naar boven geschoten kogel te stoppen, en deze vaste bol materie in de richting van het centrum van de aarde te brengen: " (152)

Wat Boyle zegt is niets anders dan dat deze zogenaamde (nieuwe) zintuiglijke kwaliteiten maar namen zijn die wij uit een gebrek aan redelijkheid beschouwen als iets reëls, dus omdat wij nog niet die redelijkheid bezitten, die ons ertoe zou brengen ons hiervan te distanteren. De redelijkheid zou er bijgevolg in bestaan, de zintuiglijke kwaliteiten in twijfel te trekken (wat betreft hun realiteit). Een andere conclusie dan deze die zegt dat voor Boyle het reële dus alleen dat is wat aan de dingen op zichzelf toekomt, is niet te trekken. (Laten we hier ook opmerken dat

Boyle een nogal vreemde redeneringsweg aflegt; eerst zegt hij dat de wereld eens als vernietigd moet beschouwd worden, dan erkent hij toch dat deze reëel, werkelijk ("actually") bestaat, om deze dan opnieuw te elimineren.)

"Terwijl er in feite, in het lichaam waaraan deze zintuiglijke kwaliteiten worden toegeschreven, niets reëls en fysisch is, tenzij de afmeting, gestalte, en beweging of rust, van zijn samenstellende delen, te samen met die textuur van het geheel, welke resulteert uit hun ontworpenzijn, zoals ze zijn. Evenmin is het noodzakelijk dat zij in zich iets méér zouden hebben, gelijkelijk aan de ideeën die zij in ons opwekken; deze ideeën zijn ofwel de effecten van onze vooroordelen of onbedachtzaamheid, of anders moeten ze afgeleid worden uit de relatie die feitelijk bestaat tussen deze primaire accidenten van het zintuiglijk object, en de bepaalde textuur van het orgaan welke het prikkelt;" (153)

Deze passage begint met "whereas indeed" ("terwijl er in feite . . .") : dit is een gewone ponering; we treffen nergens een argument aan (en gezien de belangrijke held van de bewering zou dat wel mogen). Ook is de formulering van de volgende zin nogal vreemd : het is niet noodzakelijk dat men de zintuiglijke kwaliteiten aan de dingen zelf toeschrijft omdat ze ofwel voortvallen (gewoon benamingen), ofwel omdat ze ontstaan uit de relatie die feitelijk bestaat tussen deze primaire accidenten van het zintuiglijk object, en de bepaalde textuur van het orgaan welke geprikkeld wordt. De waarneming wordt dus herleid tot de textuur, vermits deze (waarnemings)relatie er één is van primaire kwaliteiten ten opzichte van een andere relatie van primaire kwaliteiten (= textuur van het orgaan).

Algemeen in verband met de textuur-introductie kan gesteld worden dat Boyle, door deze introductie, de indruk geeft de op zichzelf-beschouwingen te verlaten of te willen doorbreken (ten voordele van relatie-

beschouwingen), maar anderzijds wordt de tekstuur zelf opgevat als een relatie tussen primaire kwaliteiten (dus zelf als een op zichzelf). En, paradoxaal genoeg, worden deze primaire kwaliteiten zelf maar verkregen *buiten* alle relaties om. De paradox waarvan Boyle het slachtoffer is, is deze: het "hypokeimenon"-argument brengt Boyle tot de ontbinding van de realiteit, van daar dat hij zegt dat men naar een andere feitelijkheids hierbinnen moet kijken, namelijk naar deze van het wisselspel van relaties of bindingen, maar deze bindingen voor Boyle slechts bindingen van primaire kwaliteiten te zijn (= tekstuur), die juist gevonden worden door afbraak van het relationele.

Boyle vervolgt met een vergelijkking: "zoals, wanneer een spel in de vinger gedreven, zijn veroorzaakt, er geen onderscheiden kwaliteit in de spel zit, die beantwoordt aan datgene wat we ons in zijn kunnen verbeelden: maar de spel is op zichzelf enkel dun, hard en scherp, en door deze kwaliteiten realiseert de spel een ontbinding van de samenhang in het gevoelsorgaan, waardoor, wegens de bouw van het lichaam, en de intieme eenheid van de ziel ermee, die vervelende soort van waarneming ontstaat, welke wij zijn noemen." (154) Boyle zegt dus gewoon: de pijn behoort niet tot de spel op zichzelf, maar gaat het hierom wel? Het gaat er toch niet om of de spel *op zichzelf* pijnlijk is, maar wel waar de 'echte' werkelijkheid zit; het gaat toch om de vraag of de realiteit alleen moet toegeschreven worden aan het op zichzelf zijnde, met andere woorden, het gaat om de *thema*vraag, namelijk *waarom* neem ik deze of gene bepaling als de bepaling van de werkelijkheid; deze vraag wordt door Boyle duidelijk omzeild. De neutraliteitsfixatie van Boyle komt hier wel het best tot uitdrukking: de spel is *op zichzelf* niet pijnlijk; ze is *op zichzelf* neutraal. Zoals ook atoomen *op zichzelf* neutraal zijn. Deze beschouwing is weliswaar niet verkeerd, maar de vraag dient gesteld te worden, met welk *recht* men iets dergelijks beweert, met welk *recht* men dus de spel (de atoomdommen) *objectief* bekijkt; alsof de spel of de atoomdommen geen

leed kunnen veroorzaken *onafhankelijk* van de goede of slechte *wil* - het argument van de 'objectivisten' : alles hangt maar af van het goede of slechte gebnuik van de (op zichzelf neutrale) dingen - . Een ongeluk bijvoorbeeld is nooit uit te sluiten. De goede of slechte wil doet er eigenlijk niet toe, aangezien veel slechts, bijvoorbeeld de milieu-verontreiniging, niet berust op een slechte wil (wie heeft er voordeel bij ?).

Boyle beseft dat hij het zichzelf moeillijk maakt, want hijzelf levert objecties : "Maar hier zal een moeillijkheid rijzen; want gezien wij kleuren, geuren, en dergelijke zintuiglijke kwaliteiten verklaren door een verhouding tot onze zintuigen; lijkt het evident, dat zij een absoluut wezen hebben, onafhankelijk van ons : dus sneeuw (bijvoorbeeld), zou wit zijn, en een gloeien de steenkool warm, niettegenstaande er geen mens, of enig dier in de wereld was : en het is duidelrijk, dat lichamen door hun kwaliteiten niet alleen onze zintuigen prikkelen, maar zelfs ook niet bezielde dingen; zoals een brandende steenkool niet enkel een mensenhand zal verbranden, maar eveneens was zou verwarmen, en zijn doen ontdoeien, ook al waren alle mensen, en zintuiglijke wezens in de wereld vernietigd." (155) Dit is ongetwijfeld een realistische opwerping van Boyle. Wanneer hij nu consequent zou willen zijn, dan moet hij zowel de subjectieve kwaliteiten als de verschijnselen van de omstandigheden vasthouden. "Om deze moeillijkheid op te helderen, zeg ik niet dat er geen andere acciden ten in de lichamen zijn, dan kleuren, geuren, en dergelijke; want het werd al getoond, dat er meer eenvoudige en primaire prikkels van de materie zijn, waaruit deze secundaire kwaliteiten voortkomen; en dat de inwerkingen van de lichamen op elkaar, uit hetzelfde resulteren, zullen we hierna zien." (156) Hij wil zeggen dat er uiteraard inwerkingen van lichamen op elkaar bestaan zonder de mens (dier), maar uiteindelrijk zijn dat slechts inwerkingen van primaire kwaliteiten; deze inwerkingen zijn louter *mechanische processen*.

"En we moeten niet elk onderscheiden lichaam, dat onze zintuigen prikkelt, opvatten als een naakt stuk materie

van de grootte, en uiterlijke gestalte waarin het verschijnt; van vele van hen zijn de delen op zonderlinge wijze ontworpen, en de meeste van hen zijn, misschien, nog in beweging ook. Evenmin moeten we van het universeel-som dat ons omringt veronderstellen, dat het een onbeweeglijke en ongedifferentieerde hoop materie is, maar dat het / een grote machine / is /; die tussen zijn bekende delen ofwel geen leegte heeft, ofwel geen diebelangrijk is, en waarvan de acties van de afzonderlijke lichamen op elkaar niet gewoon moeten beschouwd worden, zoals twee hoeveelheden materie, van hun omvang en figuur, die geplaatst waren in een of andere ingedeelde ruimte geenzijds van de wereld; maar als in de wereld gesitueerd zijnde, geconstitueerd zoals zij / de wereld / nu is, en bijgevoeg als hun actie op elkaar betrekking hebbend, / een actie / die is blootgesteld aan opwekking, vermindering of wijziging door de acties van andere lichamen. Een kleine kracht aangewend om de wijzer van een klok naar de figuur 12 te verplaatsen, zal maken dat de hamer dikwijls met kracht op de bel klopt... " (157)

Boyle pleit uitdrukkelijk voor het afstapen van de op zichzelf-beschouwingen, ten voordele van een terugkeer naar de werkelijke wereld. Dit leidt dan tot: "Verder ontken ik niet dat van lichamen zou mogen gezegd worden dat zij die kwaliteiten bezitten, die wij zintuiglijk noemen, ook al waren er geen dieren in de wereld; want een lichaam zou, in dat geval, kunnen verschillen van diegene die nu tamelijk verstoken zijn van kwaliteiten, doordat het een dergelijke dispositie in zijn constituerende elementaire deeltjes heeft, dat het, in geval het behoortlijk bij het dierlijke zintuiglijke orgaan gebracht wordt, een dergelijke zintuiglijke kwaliteit zou voortbrengen, welke een lichaam met een andere textuur niet zou voortbrengen: dus, indien er geen dieren waren, dan zou er niet zo iets als pijn zijn; toch kan een speld, op grond van haar figuur, geschikt zijn om pijn te veroorzaken, in geval ze bewogen werd tegen een vinger van een mens; terwijl een kogel, of een ander bot lichaam, niet met grotere kracht ertegen bewogen, zo geen waarneming

zou veroorzaken." (158) Met andere woorden, de zintuiglijke kwaliteiten behoren tot de dingen zelf ontdaart van het ding en van mens (dier). Of nog, de dingen bezitten de secundaire kwaliteiten, wanneer er een bepaalde verhouding ontstaat tussen de textuur van het ding en van mens (dier). Of nog, de dingen bezitten de secundaire, zintuiglijke kwaliteiten onder de vorm van een textuur, dus louter potentieel.

Hier blijkt Boyle redelijker dan bijvoorbeeld Locke: immers, hij legt toch een zeker verband tussen onze ervaringen en de dingen zelf, die verantwoordelijk zijn voor deze ervaringen. "Hoewel, indien er in de wereld geen stralend lichaam was, en evenmin een gezichtsorgaan, sneeuw zou vertonen, / toch heeft zij / de sneeuw / een grotere dispositie dan een steenkool, of voet, om licht te weerkaatsen, wanneer de zon op alle drie schijnt. En zo is een luit gestemd, of er nu werkelijk op gespeeld wordt of niet, indien al de snaren zo behoorlijk gespannen zijn, dat zij gestemd zou lijken te zijn, in het geval dat zij bespeeld werd. Maar, indien een spel in iemands vinger zou gestoken worden, zowel een weinig vóór als na zijn dood, dan zou, hoewel de spel op het evenwel als op het andere moment even scherp is, en in beide gevallen een zelfde ontbinding van de samenhang veroorzaakt; toch zou, in het eerste geval, de actie van de spel zijn voortbrengen, en niet in het laatste geval; omdat in dit / geval /, het gepriktte lichaam het waarnemingsvermogen mist: dus, waren er geen gevoelige wezens, dan zouden die lichamen die nu de objecten van onze zintuigen zijn, gedisponeerd zijn om kleuren, smaken en dergelijke op te leveren; maar werkelijk bezitten zij enkel deze meer algemene eigenschappen van de lichamen, figuur, bewegingen, textuur, enzovoort". (159)

Boyle speelt dubbel spel: Enerzijds, werkt hij voortdurend met de tegenstelling tussen dispositie als een *mogelijkheid* en werkelijkheid (dispositie versus werkelijkheid, niet naar een pure mogelijkheid, niet naar een werke-

lijkhed), maar anderzijds, wordt de werkelijkheid juist toegeschreven aan datgene wat dispositie (textuur) is in de lichamen. (Kan het zinnig zijn om de werkelijkheid van een bepaalde inwerking in haar mogelijkheid te leggen? In de werkelijkheid zijn die inwerkingen er, dan moet men toch niet meer verwijzen naar pure mogelijkheden. Merk ook op dat hier één ander werkelijkheidsbegrip optreedt, dan datgene wat ontstond uit de vernietigingsbeschouwingen. De werkelijkheid wordt nu gelegd in de dispositie, dat nota bene synoniem is voor textuur.) Dispositie verwijst dus naar twee betekenissen: 1) oorspronkelijk treedt de dispositie enkel op in verband met de textuur, die werkelijk is; en 2) de dispositie wordt pure mogelijkheid, en slechts deze mogelijkheid bezit werkelijkheid. "Het is waar, het vuur dooit ijs, en maakt was ook vloeibaar, en is in staat een hand van een mens te verbranden; / en / toch bewijst dit niet noodzakelijk / het bestaan van / enige inherente kwaliteit van warmte, / die / verschillend / zou zijn / van het vermogen dat het heeft om de kleine delen van het in een dergelijke beweging te zetten, dat hun beweging hun cohesie overtreft; een beweging, welke, tesamen met hun zwaartekracht, voldoende is opdat zij, voor een tijd, een vloeistof zouden vormen." (160) Maar wie heeft het eigenlijk over *inherente kwaliteiten*?

Wie heeft het over het op zichzelf zijnde?; waarom die automatische reductie van het realiteitsbegrip tot het op zichzelf zijnde? "...: hoewel dit passieve lichaam, geplaatst tussen twee andere, in een wereld opgebouwd als de onze nu, en ertoe gebracht in te werken op de meest eigenaardig gemaakte dierlijke organen, onder die beide voorwaarden veel verschillende fenomenen zou kunnen vertonen; die, hoewel wij hen als onderscheiden kwaliteiten beschouwen, slechts de effecten zijn van de universele eigenschappen van de materie; en die zouden kunnen afgeleid worden van de grootte, gestalte, beweging (of rust) positie, orde en de resulterende textuur van zijn onaanneembare delen. En daarom, alhoewel slechts voor de bondigheid, zal ik er niet tegenop zien het woord kwaliteiten te gebruiken



ken; gezien het reeds algemeen aangenomen is, moet men begrijpen dat ik het bedoel in de zin die past voor deze doctrine." (161)

Uit dit soort besluit van de zesde paragraaf, blijkt dus dat hij enerzijds wel inziet dat de verschillen tusschen twee gebachten worden door de interacties van de objecten (in een wereld), maar anderzijds toch bij de "hypokriten"-beschouwingen zwaert; hij geraakt duidelijk niet van deze beschouwingen af, wat hij even duidelijk ook niet wil.

Enlijkheidsshalve moeten we wel toegeven, dat de meeste dingen die Boyle in de vorige passages gesteld heeft, niet zonder meer verkeerd zijn; onze kritiek op Boyle betreft dan ook niet zo zeer zijn consequenties uit de "hypokriten"-beschouwingen, maar wel de volstrekte afwezigheid van enige argumentatie van de thema-keuze (realiteit = het op zichzelf zijnde, namelijk het "hypokriten" of onderliggende invariabele). We koesteren bezwaren tegen de toch wel eigenaardige fixatie op het op zichzelf zijnde, waardoor de werkelijke wereld, op grond van het "hypokriten"-argument, telkens opnieuw wordt opzij gezet, bijvoorbeeld door middel van het natuur-begrip (dat nog de relativiteit in rekenschap wil brengen). Onze afkeur betreft dus de onfilosofische (=onkritische) wijze, waarop het "hypokriten"-argument gehanteerd wordt.

Tot slot nog een historische noot : niet ten onrechte, zo blijkt, wordt nog steeds gezegd dat er een verhouding bestaat tussen de antieke wijsbegeerte en de moderne wetenschappen, zeker wanneer we die wetenschap beschouwen die begint bij Galilei, Boyle, maar ook Heisenberg. Eigenlijk is de meer moderne wetenschap (Newton + begin 19 eeuw) maar te begrijpen vanuit de verschuiving van realiteitsbeschouwingen naar beschouwingen over (ideële) verhoudingen (ideële) objecten. Berkeley en Hume zijn echter twee figuren die dit spel, deze verschuiving niet mee-maken; zij weigeren deze verschuiving te voltrekken. Kant zal de eerste zijn die een nieuwe weg inslaat : hij zal als hoofd-

thema van zijn "Kritik der reinen Vernunft" (1781 en 1787) de themavraag en de uitwerking ervan zelf kiezen (men denke aan de introductie van het "Ding an sich"), dit in schrille tegenstelling met de zogenaamde mechanische filosofie, die over haar thema zelf niets vertelt.

#### SLOTBESCHOUWINGEN.

De hele onderneming die we achter ons hebben, had tot doel drie stellingen die Hume geformuleerd heeft, te toetsen. We kennen hen reeds : "Het fundamentele principe van die / moderne / filosofie is de mening betreffende kleuren, geluiden, smaken, geuren, warmte en koude; waarvan zij beweert dat zij niets anders zijn dan indrukken in de geest, afkomstig van de werking van uiterlijke objecten, en zonder gelijkens met de kwaliteiten van de objecten." (162) Met andere woorden, "het fundamentele principe van de 'moderne' filosofie" is het onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten. Onder fundamenteel principe moet begrepen worden, het principe op grond waarvan de moderne filosofie ontstaat en poogt alles te kennen, het is bijgevolg dat principe, waarzonder de moderne filosofie niet zou zijn. 'Moderne' filosofie verwijst uiteraard naar datgene wat Hume modern noemt, en dat komt inhoudelijk neer op wat Boyle "mechanical philosophy" noemt. Maar ook Galilei, Locke en Berkeley (die er echter sceptisch tegenover staat) gelden als moderne filosofen. Het zou daarenboven niet moeilijk zijn om aan te tonen, dat dit modern filosofisch onderscheid ook reeds bij de rationalisten werkzaam is, zoals bijvoorbeeld bij Descartes of Spinoza.

Wat die moderne filosofie betreft, zij erop gewezen, dat daar nog geen sprake was van een scheiding tussen filosofie en wetenschap. Dit onderscheid zou, zoals we al weten, pas door de 'door Hume uit een dogmatische slaap gewekte' kant gemaakt worden; na deze scheiding ontstaat er niet, zoals het zou kunnen voorgesteld worden, een strijd tussen filosofie en wetenschap, maar veeleer tussen de 'oude' filosofie van Boyle,

Locke, eventueel Descartes, enzovoort en de nieuwe filosofie van Kant, Fichte, Feuerbach, Nietzsche, enzovoort, die onwetenschappelijk zijn in de zin dat hun respectievelijke filosofische systemen niet uitgaan van Hume's "fundamentele principe van de moderne filosofie".

*Ten tweede* : "Na onderzoek vind ik slechts één van de redenen die voor deze mening naar voren wordt gebracht, bevreemdigend, te weten deze die wordt afgeleid uit de variaties van die indrukken, zelfs wanneer het uiterlijke object, naar alle schijn, hetzelfde blijft." (163) Het enige argument dat Hume in de verschillende filosofische systemen (herkent, is het variatie-argument. Ook dit klopt, zoals wij duidelijk hebben kunnen constateren. We hebben bovendien kunnen vaststellen dat het variatie-argument slechts een toepassingstechniek van het "hypokeimenon"-argument is.

*Ten derde* : "Ik geloof dat vele bezwaren tegen dit systeem kunnen gemaakt worden : maar nu zal ik mij tot die ene, die naar mijn mening heel beslissend is, beperken. Ik beweers, dat in de plaats van de werkingen van de uiterlijke objecten erdoor te verklaren, we al deze objecten volstrekt vernietigen, en we ons, wat hen / die objecten / betreft, beperken tot de opvattingen van het meest extravaganant scepticisme." (164) Er wordt niets verklaard, meent Hume, maar er wordt intendeend alleen maar vernietigd; de uiterlijke realiteit verdwijnt. Wij hebben reeds ingezien dat deze vernietiging van dubbele aard is : niet alleen wordt het realiteitsbegrip door de filosofen vernietigd (veranderd), maar er is ook een daadwerkelijke vernietiging van deze realiteit, namelijk op grond van het meedragen van een nieuw 'realiteits'-begrip doordat men van de secundaire kwaliteiten afziet.

Laten we op dit derde verwijt eens wat dieper ingaan, een verwijt waarvoor we overigens, onder de vorm van vragen, ook een aantal argumenten gevonden hebben.

Dat er in de moderne filosofie niets verklaard wordt,

is gemakkelijk in te zien; immers, vernauwt de a priori "hypokeïmenon"-reductie van de realiteit niet meteen de verklaaringsmogelijkheden? Uiteraard, want deze reductie leidt tot de vernietiging van de wereld, ten voordele van een 'eerste materie', die per definitie zonder kwaliteiten is, en integendeel alles zou moeten verklaren. Maar hoe? Hoe kan op grond van het heterogene verklaaringsbeginsel, waaraan de moderne filosofie toch vasthoudt, iets verklaard worden uit iets dat eigenlijk niets is, want volstrekt kwaliteitsloos? Inderdaad, verklaren wordt hier onmogelijk.

Deze diskwalificatie van de realiteit heeft reeds bij Boyle (ook bij Descartes, Galilei, enzovoort) geleid tot de verplaatsing van het probleem van de filosofie (wetenschap) : de dingen op zichzelf kunnen niet meer centraal staan als eigenlijk thema, maar het thema verschuift naar het invariante in de verhoudingen tussen dingen.

Hoe zit het dan met het oorzaken- en verklaaringsbeginsel? We kunnen vaststellen, dat aan het einde van de door ons gevolgde geschiedenis, de moderne filosofie zelf het oorzakenonderzoek en de verklaaringspretenties heeft prijsgegeven. Dit wordt gedaan ofwel door de beide begrippen zelf prijs te geven, ofwel door hen verregaand te wijzigen. Een eerste duidelijke spoor hiervan, treffen we bij Kant aan, meer bepaald in zijn causaliteitsprincipe, dat hij definieert in de zin waarin het voor de wetenschap relevant is : "Grondbeginsel van de voortbrenging : alles, wat gebeurt (begint te zijn) zet iets voorop, waarop het *volgens een regel* volgt." (165) Waarin ligt in dit beginsel de oorzaak? In dit 'iets' dat voorop gesteld moet worden en waaruit iets anders (volgens een bepaalde regel) volgt? Dan is dit 'iets' inderdaad een reële oorzaak. Of ligt de oorzaak in de *regel* zelf? Het modern wetenschappelijk onderzoek verkliest deze interpretatie. De moderne wetenschap laat het reële oorzaken-onderzoek vallen, ten voordele van een onderzoek naar de zogenaamde natuurwetten, die gedeeltelijk de rol van de oorzaken overnemen; gedeeltelijk, want in feite is

niet goed in te zien hoe een wet als *oorzaak* kan op- treden van iets reëls. De moderne wetenschap - modern in brede zin - zal niet meer *reële* feiten uit *reële* oorzaken proberen af te leiden en verklaren; deze betrokkenheid op de realiteit werd op grond zelf van het objectiviteitsideaal onmogelijk gemaakt, vermits de realiteit vernietigd werd.

Voor deze stelling in verband met de moderne wetenschap, namelijk dat zij niet meer geïnteresseerd is in de realiteit zelf, maar slechts in het ideale van haar natuurwetten (als pseudo-oorzaken van het reële), kunnen we beroep doen op twee filosofen die niet onmiddellijk tot dezelfde strekking behoren, maar niettemin op een treffend gelijke wijze de wetenschap karakteriseren: Kant en Comte. In 1763 schreef Kant "Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral". Daarin schrijft hij onder andere het volgende: "De echte methode van de metafysica is gestelde ervaringen, desnoods met behulp van de meestkundeformen van de natuur plaatsvindende. Wanneer men daarvan de eerste grond in de lichamen niet direct inziet, zo is het toch zeker dat zij volgens deze wetwerken, en men verklaart de ingewikkelde gebeurtenissen in de natuur, wanneer men duidelijk toont, hoe zij in deze goedbezeten regels vervat liggen. Zo ook in de metafysica: zoek door zeker gestelde innerlijke ervaring, dit is onmiddellijk klaar-blijkelijk bewustzijn, die kenmerken op, die met zekerheid in de begrippen van een of andere algemene hedenigheid liggen, en /zoek/ of zij niet direct het gehele wezen van de zaak kent, want dan kunt u er met zekerheid van bedienen, om daaruit in het ding veel af te leiden." (166) Zo zou het volstaan voor de metafysica, om de regels te leren kennen volgens dewelke zich iets in ruimte en tijd voordoet; hierbij is het geenszins nodig om te vragen naar uitbreidende gronden of oorzaken. Dit is het ongeveer, wat Kant in een voorbeeld dat op de algemene

regel van de metafysica volgt, wil zeggen.

Hierin zou volgens kant de grote vooruitgang liggen, die Newton gerealiseerd heeft : het opzijzetten van het 'wезen' der dingen, ten voordele van de vraag volgens welke regels bepaalde dingen zich voordoen. Deze visie ligt echter in aanleg bij Boyle, waar niet de dingen op zichzelf, maar het invariante in hun onderlinge verhoudingen benadrukt wordt.

In de "Cours de philosophie positive" (1830) van A. Comte, treffen we bijna identiek dezelfde wetenschaps-filosofische stelling aan : "We zien, uit vooraf-gaat, dat het fundamentele karakter van de positieve filosofie erin bestaat alle fenomenen te beschouwen als onderworpen zijnde aan invariabele natuurwetten, waarvan de preciese ontdekking en de herleiding tot een zo klein mogelijk aantal het doel is van al onze inspanningen, / hierbij / in acht nemend dat het onderzoek naar datgene wat men *oorzaken* noemt, hetzelfde eerste, hetzij de finale, voor ons absoluut ontoegankelijk en zinledig is." (167) Er wordt met andere woorden niet meer naar realiteit gezocht, naar reële oorzaken, maar nog slechts naar onveranderlijke natuur-weten, naar het puur ideale. En dit omdat de zogenaamde eerste oorzaken toch ontoegankelijk zijn.

"Iedereen weet, inderdaad, dat wij in onze positieve verklaringen, zelfs in de meest perfecte, geenszins de pretentie hebben de *oorzaken* die de fenomenen voortbrengen bloot te leggen, vermits we dan alleen maar de moeilijkheid verschuiven, maar enkel / de pretentie / met exactheid de omstandigheden van hun voortbrenging te analyseren en hen de ene met de andere te verbinden volgens normale relaties van opeenvolging en gelijke-nis. - Om daar nu het meest bewonderenswaardige voorbeeld van te geven, zeggen we dat de algemene fenome-nen van het universum *verklard* zijn, voor zover ze dat kunnen zijn, door de Newtoniaanse wet van de zwaartekracht, omdat, enerzijds, deze moode theorie ons de immense variëteit aan astronomische feiten toont, als zijnde slechts één en hetzelfde feit bekeken onder

verschillende gezichtspunten; ... ; terwijl, anderzijds, dit algemene feit ons wordt voorgesteld als een eenvoudige uitbreiding van een fenomeen dat ons in de hoogste mate vertrouwd is, en, wij, hierdoor alleen, de zwaarte van de lichamen aan het aardoppervlak, als perfect gekend beschouwen." (168) We treden hier dus duidelijk dezelfde beschouwingen aan als bij kant : beiden zien de eigenlijke doorbraak van de natuurwetten-schap in het vasthouden aan het invariabele als enig verklaaringsinstrument, maar het invariante is niet te zoeken in het wezen van de materie of substantie, maar veel eerder in vaste natuurwetmatige verhoudingen tussen de verschijnselen.

Hume wordt dus zowel door kant als door Comte bevestigd : het oorzakenonderzoek is prijsgegeven en het verklaaringsbegrip, indien niet ook prijsgegeven, dan wordt het in elk geval fundamenteel gewijzigd : verklaren is nog slechts het analyseren van de omstandigheden waarin bepaalde fenomenen optreden.

Tot slot een aantal bedenkingen bij het nieuwe verklaaringsbegrip. In plaats van het opzoeken of aanduiden van reële, eerste of finale oorzaken, 'verklaart' men door middel van hypothetische oordelen (regels) : in-dien ... dan ... . Hierbij vier bedenkingen : *ten eerste*, zo'n algemene regel kan maar zijn, zonder dat ook maar een feitelijk geval waar is; een dergelijke uitspraak kan dus maar zijn ook al beantwoordt er niets aan. Zo gebeurt men zich toch op een eigenaardig terrein van waarheid en ook al is de uitspraak gewettigd, dan nog blijft het op zijn minst een vreemde uitspraak.

*Ten tweede*, indien ... dan ... (telkens wanneer ... dan ...)-formulering laat nooit toe een antwoord te geven op de vraag *waarom* deze verhouding geldt. Het valtse antwoord dat men meestal geeft is : omdat het *altijd* zo is geweest, met andere woorden, men antwoordt door de in vraag gestelde verhouding gewoon te veralgemenen. De verklaaring is een tautologische. En waarom de veralgemening geldt, wordt er nooit bij gezegd. Het

gevolg van dit soort antwoorden is, dat men nog maar alleen datgene als waar wil beschouwen, wat veralgemeen-  
baar is. Dus geen verklaring, maar enkel veralgemeen-  
ing van het in vraag gestelde.

*Ten derde*, de Indien... dan... -formulering laat ook de of-vraag achterwegen: de vraag of het Indien zich voordoet wordt niet gesteld. Soms, zoals bijvoorbeeld in het rapport van de Club van Rome, wordt de Indien (we zo voort doen)... dan... -verhouding (waarbij niet de vraag gesteld wordt of we zo voort blijven doen) eerder als een soort natuurwetmatigheid gepresenteerd.

*Ten vierde*, een Indien... dan... -onderzoek laat, in zijn platonisme, doorgaans alle vragen die betrekking hebben op het feitelijk historisch verloop achterwege, meer in het bijzonder, het feitelijk, historisch verloop voor zover het meebepaald werd door de beslissingen van de mensen zelf en nog meer in het bijzonder door de mens die drager is van de idee van het "fundamentele principe van de filosofie". Men ziet niet in dat het onderzoek naar het invariante (het trans-historische) zelf historisch bepaald is, namelijk door het platonisme. *Men ziet met andere woorden niet hoe historisch gedetermineerd de eigen verhevenheid boven het historische wel is.* 'Bijvoorbeeld': de soort filosofie die met kant begint is in zoverre onwetenschappelijk, dat haar domein volledig buiten het kennissterrrein van de "mechanical philosophy" valt, daarom alleen wordt zij als onwetenschappelijk bestempeld. Maar is dan het filosofisch debat dat door kant geïntroduceerd wordt, zonder enig object en dus zinledig zoals onder andere Comte suggereert? Dan moeten we de hele post-kantiaanse filosofie, die het oorzaken-onderzoek opgenomen heeft, laten vallen; dan moeten wij bijvoorbeeld Marx, wiens grote verdienste het is geweest dat hij heeft willen onderzoeken wat er met de mens-natuur-verhouding gebeurd is (en deze verhouding evalueerde op grond van het criterium van wat deze verhouding teweegbrecht voor de productie-verhoudingen en -krachten, met als resultaat de conclusie van de onhoudbaarheid van de bestaande verhoudingen), dan moeten wij dus Marx eveneens laten



vallen. Elk kritisch oorzaken-onderzoek (dat historisch is) zouden wij uit hoofde van het Indien ... dan ... denken moeten laten vallen.

Wij pleiten daarentegen, uitgaande van de actuele en universele crisis, voor een *concreet*, hernieuwd *kritisch* oorzaken-onderzoek, dat daarom concreet is, omdat het juist *niet* objectief wil zijn, maar integendeel puur subjectief, dit wil zeggen, uitgaat van datgene wat de *mens* daadwerkelijk lichamenlijk en geestelijk *aanvoelt*; het hernieuwd onderzoek moet dus werkelijk *subject-be-trokken* zijn. Deze *subject-betrokkenheid*, dit *uitgaan van alle psychische en fysische behoeften* zou de grond of de basis van alle *intellectualliteit* moeten zijn.

#### NOTEN

(1) Capelle, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte* übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, 1935.

(2) op. cit., p. 432.

(3) op. cit., p. 432.

(4) op. cit., p. 432.

(5) op. cit., p. 433.

(6) op. cit., p. 433.

(7) op. cit., p. 433-434.

(8) op. cit., p. 439.

(9) op. cit., p. 435-436.

(10) op. cit., p. 436.

(11) op. cit., p. 438.

(12) Plato, *Rhaedo*, p. 64a (Stephanus-paginering).

(Plato, Verzameld Werk, vertaald door Drs. Xaver de Win, De Nederlandsche Boekhandel/Ampo.)

(13) op. cit., p. 66e.

(14) G. Galilei, *Il Saggiatore*, p. 348. (Galilei G.,

Le Opere di Galileo Galilei, Volume VI. Firenze, 1968.)

(15) R. Boyle, *The Origin of Forms and Qualities*,

p. 204. (Boyle R., *The Philosophical Works of the Ho-*

*nourable Robert Boyle*, Volume I. London 1738.)

- (16) Plato, *Phaedo*, p. 74a.
- (17) *op. cit.*, p. 74b.
- (18) *op. cit.*, p. 74b-c.
- (19) *op. cit.*, p. 74c-d.
- (20) *op. cit.*, p. 74d-e.
- (21) *op. cit.*, p. 74e-75a.
- (22) Aristoteles, *Metaphysica*, p. 1019a. (Immanuel Bekker, *Aristotelis Opera*, Volumen Alterum, Berlin 1960/61.)
- (23) *op. cit.*, p. 1029a.
- (24) *op. cit.*, p. 1001b-1002a.
- (25) W. Heisenberg, *Fysik und Philosophie*, 1959, p. 50.
- (26) *op. cit.*, p. 50.
- (27) *op. cit.*, p. 50.
- (28) *op. cit.*, p. 50-51.
- (29) *op. cit.*, p. 55.
- (30) G. Galilei, *Il Saggiatore*, p. 347.
- (31) *op. cit.*, p. 347-348.
- (32) *op. cit.*, p. 348.
- (33) J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford 1975, p. 140.
- (34) *op. cit.*, p. 720.
- (35) *op. cit.*, p. 134.
- (36) *op. cit.*, p. 134.
- Zeker in deze tekst is het vertalen van "to perceive" door waarnemen, misleidend; het is beter om het algemeen te vertalen door opvatten, wat niet wegneemt, dat het in bepaalde gevallen als waarnemen wordt begrepen. Dit wijst is dat echter niet het geval en verwijst "to perceive" naar het algemene opvatten.
- (37) *op. cit.*, p. 134.
- (38) *op. cit.*, p. 134.
- (39) *op. cit.*, p. 136-137.
- (40) *op. cit.*, p. 134.
- (41) *op. cit.*, p. 134-135.
- (42) *op. cit.*, p. 135.
- (43) *op. cit.*, p. 135.
- (44) *op. cit.*, p. 135.
- (45) *op. cit.*, p. 135.
- (46) *op. cit.*, p. 135.
- (47) *op. cit.*, p. 135-136.
- (48) J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*.

- New York 1951 (first edition), p. 171.  
 (49) *op. cit.*, p. 171.  
 (50) J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford 1975, p. 9-10.  
 (51) *op. cit.*, p. 599.  
 (52) *op. cit.*, p. 136.  
 (53) *op. cit.*, p. 136.  
 (54) *op. cit.*, p. 136.  
 (55) *op. cit.*, p. 136.  
 (56) *op. cit.*, p. 136-137.  
 (57) *op. cit.*, p. 137.  
 (58) *op. cit.*, p. 137.  
 (59) *op. cit.*, p. 135.  
 (60) *op. cit.*, p. 137.  
 (61) *op. cit.*, p. 137.  
 (62) *op. cit.*, p. 137.  
 (63) *op. cit.*, p. 137-138.  
 (64) *op. cit.*, p. 138.  
 (65) *op. cit.*, p. 138.  
 (66) *op. cit.*, p. 138-139.  
 (67) *op. cit.*, p. 139.  
 (68) *op. cit.*, p. 139.  
 (69) *op. cit.*, p. 139.  
 (70) *op. cit.*, p. 139.  
 (71) *op. cit.*, p. 140-141.  
 (72) *op. cit.*, p. 141.  
 (73) *op. cit.*, p. 142.  
 (74) *op. cit.*, p. 142.  
 (75) G. Berkeley, *The Principle of Human Knowledge*. Glasgow 1979, p. 67-68.  
 (76) *op. cit.*, p. 50.  
 (77) *op. cit.*, p. 68-69.  
 (78) *op. cit.*, p. 71-72.  
 (79) *op. cit.*, p. 69-70.  
 (80) *op. cit.*, p. 70.  
 (81) *op. cit.*, p. 70.  
 (82) *op. cit.*, p. 70.  
 (83) *op. cit.*, p. 71.  
 (84) *op. cit.*, p. 66-67.  
 (85) *op. cit.*, p. 67.  
 (86) W. Heisenberg, *Physik und Philosophie*. Frankfurt/M-Berlin-Wien 1977, p. 52.

(87) op. cit., p. 50.  
 (88) op. cit., p. 50.  
 (89) op. cit., p. 50-51.  
 (90) op. cit., p. 50-51.  
 (91) op. cit., p. 51.  
 (92) G. Berkeley, *Drie Dialogen tussen Hylas en Philonous*. Amsterdam 1981, p. 62.  
 (93) op. cit., p. 62.  
 (94) op. cit., p. 62-63.  
 (95) op. cit., p. 63-65.  
 (96) op. cit., p. 65-66.  
 (97) op. cit., p. 66-67.  
 (98) op. cit., p. 67.  
 (99) op. cit., p. 67.  
 (100) op. cit., p. 67.  
 (101) op. cit., p. 67-68.  
 (102) op. cit., p. 68.  
 (103) op. cit., p. 69.  
 (104) op. cit., p. 69.  
 (105) op. cit., p. 69-70.  
 (106) op. cit., p. 70-71.  
 (107) op. cit., p. 71.  
 (108) op. cit., p. 71.  
 (109) op. cit., p. 72.  
 (110) D. Hume, *A Treatise on Human Nature*. Oxford 1967, p. 218.  
 (111) op. cit., p. 225.  
 (112) op. cit., p. 225-226.  
 (113) op. cit., p. 226.  
 (114) op. cit., p. 226.  
 (115) op. cit., p. 226.  
 (116) op. cit., p. 226.  
 (117) op. cit., p. 226.  
 (118) op. cit., p. 227.  
 (119) op. cit., p. 227.  
 (120) op. cit., p. 227.  
 (121) op. cit., p. 227.  
 (122) op. cit., p. 227-228.  
 (123) op. cit., p. 228.  
 (124) op. cit., p. 228.  
 (125) op. cit., p. 228-229.  
 (126) op. cit., p. 229.

- (127) op. cit., p. 229-230.  
 (128) op. cit., p. 230.  
 (129) op. cit., p. 230.  
 (130) op. cit., p. 230-231.  
 (131) op. cit., p. 231.  
 (132) op. cit., p. 231.  
 (133) op. cit., p. 231.  
 (134) D. Hume, *Een onderzoek naar het denken van de mens*. Amsterdam 1978, p. 196-197.  
 (135) E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924)*, *erster Teil*. Den Haag 1956, p. 181-182.  
 (136) R. Boyle, *The Origin of Forms and Qualities*. London 1738, p. 197.  
 (137) op. cit., p. 197.  
 (138) op. cit., p. 197.  
 (139) op. cit., p. 197-198.  
 (140) op. cit., p. 198.  
 (141) op. cit., p. 198-199.  
 (142) op. cit., p. 199.  
 (143) op. cit., p. 199.  
 (144) op. cit., p. 199-200.  
 (145) op. cit., p. 200.  
 (146) op. cit., p. 200.  
 (147) op. cit., p. 200.  
 (148) op. cit., p. 200-201.  
 (149) op. cit., p. 201.  
 (150) op. cit., p. 202.  
 (151) op. cit., p. 202.  
 (152) op. cit., p. 202.  
 (153) op. cit., p. 202-203.  
 (154) op. cit., p. 203.  
 (155) op. cit., p. 203.  
 (156) op. cit., p. 203.  
 (157) op. cit., p. 203.  
 (158) op. cit., p. 203-204.  
 (159) op. cit., p. 204.  
 (160) op. cit., p. 204.  
 (161) op. cit., p. 205-206.  
 (162) op. cit., p. 206.  
 (163) Hume, D., *A Treatise on Human Nature*. Oxford 1967, p. 226.  
 (164) op. cit., p. 226.

- (165) *op. cit.*, p. 227.
- (166) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 189.
- (167) Kant, I., *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Berlin 1905, p. 286. (Kant, I., *Kant's Werke*, Band II. Herausgegeben von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900/1955.)
- (168) Comte, A., *Philosophie première. Cours de Philosophie positive, leçons 1 à 45*. Paris 1975, p. 25.
- (169) *op. cit.*, p. 26.

## BIBLIOGRAFIE.

- Bekker, I., *Aristotelis Opera. Editio Altera*. Addenda dis instructa fragmentorum collectionem retracavit Olof Gigon. W. de Gruyter, Berlin 1960/1961.
- Berkeley, G., *The Principle of Human Knowledge, with other Writings*. Edited and introduced by G. J. Warnock. Collins/Fontana, Glasgow 1979.

- *Drie Dialogen tussen Hylas en Philonous*. Vertaling van Willem de Ruiter, inleiding van Wim van Dooren, aantekeningen van Wim van Dooren en Willem de Ruiter. Boom, Meppe/Amsterdam 1981.

- Boyle, R., *The Philosophical Works of the Honourable Robert Boyle*. Abridged, methodized, and disposed under the General Heads of Physics, Statics, Pneumatics, Natural History, Chymistry, and Medicine in three Volumes. London 1738.

- Capelle, W., *Die Vorsokratiker*. Die Fragmente und Quellen-Denkwürdige übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle. Alfred Körner Verlag, Leipzig 1935.
- Comte, A., *Philosophie première. Cours de Philosophie positive, leçons 1 à 45*. Présentation par M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur. Hermann, Éditeurs des Sciences et des Arts, Paris 1975.

- Galilei, G., *Le Opere di Galileo Galilei*. Nuovo Ris-tampa della Edizione Nazionale sotto l'alto Patronato del Presidente della Repubblica Italiana Giuseppe Saragat. G. Barbèra-Editore, Firenze 1968.

- Heisenberg, W., *Physik und Philosophie*. Ein Ullstein Buch, Frankfurt/M - Berlin - Wien 1977.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the original Edition in three volumes, and edited, with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge, M.A.. Clarendon Press, Oxford 1967.
- *Het menselijke Inzicht. Een Onderzoek naar het Denken van de Mens*. Vertaling en inleiding van dr. J. Kuin. Boom, Meppe/Amsterdam 1978.
- Husserl, E., *Eerste Philosophie (1923/1924)*. *erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Martinus Nijhoff, Den Haag 1956.
- Kant, I., *Kant's Werke*. Herausgegeben von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Druck und Verlag von Georg Reimer. Berlin 1900/1955.
- *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Felix Meiner Verlag 1971.
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*. Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Niddich. Clarendon Press, Oxford 1975.
- *An Essay concerning Human Understanding*. Complete and unabridged, collected and annotated by Alexander Campbell Fraser, in two volumes. Dover Publications, New York (first edition) 1959.







Wat zich achter de tegenstelling tussen "ideologie en ervaring" verbergt zou wel eens een strijd op leven en dood van de mensheid kunnen zijn.

"Ideologie" is eigenlijk de "ideeënleer" die teruggaat op Plato. Haar kern is de beschouwing van het wezenlijke — in tegenstelling met het "louter" feitelijke — als het enig ware. Maar dan is, zoals Plato terecht opmerkt, "het oord van de waarheid de Hades", de onderwereld, het dodenrijk. Want het wezenlijke dat onveranderlijk aan de wisselvallige feitelijke verschijningsrijzen van de dingen ten grondslag ligt, kunnen we met onze lichamelijke zintuigen niet gewaarworden; integendeel, onze zintuiglijke lichamelijke belet ons onophoudelijk het wezenlijke te "zien".

Deze dodelijke ideële waarheid is echter ook de enige waarop de stelling van de grondleggers van de moderne natuurwetenschap aanspraak kan maken volgens welke de enige "reële" ("primaire") kwaliteiten die de dingen zelf toekomen, louter wiskundige bepalingen zijn. Want de ("secundaire") kwaliteiten die we de dingen op basis van onze zintuiglijke ervaring toeschrijven, zijn wisselvallig en "louter" subjectief. "Il corpo animato e sensitivo rimosso ...", zo luidt het hoofdarargument van Galilei: "If there were no sensitive beings in existence ...", zo heet het bij Robert Boyle.

Die ideologie bedreigt onze leefwereld. Want ze berust niet zo maar op een misvatting of een vergissing. Ze zou waar-gemaakt kunnen worden door alle leven op onze planeet uit te wissen.

R.B.