

# WIJSBEGEERTE TUSSEN TWEE CULTUREN

REDE

UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING VAN HET AMBT VAN  
GEWOON HOGLERAAR IN DE CENTRALE INTERFACULTEIT EN  
DE FACULTEIT DER LETTEREN OP HET VAKGEBIED VAN DE  
WIJSBEGEERTE, IN HET BIJZONDER DE KENNISLEER EN HAAR  
ONTWIKKELING SINDS DESCARTES, AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT  
TE LEIDEN OP 20 JUNI 1986

DOOR

DR. H. PHILIPSE



LEIDEN  
E. J. BRILL  
1986



Rijksuniversiteit te Utrecht  
Bibliotheek Centrum Uithof

- F1

*Mijnheer de Rector Magnificus,  
Mijne Heren Bestuurders van deze Universiteit,  
Mijnheer de Secretaris van de Universiteit,  
Dames en Heren van het wetenschappelijk corps en van het admi-  
nistratief en technisch personeel,  
Dames en Heren Studenten,  
En voorts gij allen die door Uw aanwezigheid blijk geeft van Uw  
belangstelling,  
Zeer gewaardeerde toehoorders,*

Wie een brief van het Filosofisch Instituut ontvangt leest boven aan het postpapier de raadselachtige woorden 'Centrale Interfaculteit'. Buitenlandse collega's weten zelden wat ze betekenen. Sommigen onder U beseffen dit wellicht evenmin. Bij de Wet op het Wetenschappelijk onderwijs van 1960 werd de wijsbegeerte in een Centrale Interfaculteit ondergebracht. Het neologisme in de naamgeving van deze faculteit duidde de achterliggende gedachte treffend aan. De wijsbegeerte zou een centrale positie bekleden tussen alle andere faculteiten van een universiteit.

Wat rechtvaardigde deze gedachte? Wanneer we de nota's, rapporten en kamerstukken overzien die de voor een wet betreffende het hoger onderwijs relatief korte wordingsgeschiedenis van veertien jaren markeren, blijkt één motief telkens weer op te duiken. De wijsbegeerte zou het inzicht moeten bevorderen in wat destijds de „samenhang der wetenschappen” werd genoemd<sup>1</sup>).

Deze samenhang werd kennelijk als problematisch of in elk geval als ondoorzichtig ervaren. De wetenschappen bestaan, zo zou men met Multatuli kunnen zeggen, uit „duizend en enige specialiteiten”. Verwachtte men van de wijsbegeerte dat ze deze duizendvoudige fragmentatie door een kleine draai aan de caleidoscoop tot een overzichtelijk patroon zou ordenen?

De universitaire wijsgeren die Nederland rijk is mogen van geluk spreken dat deze opdracht, die hun met de naamgeving ‘Centrale Interfaculteit’ impliciet door de wet is verleend, in de kamerstukken als een inspanningsverplichting werd geformuleerd en niet als een resultaatsverbintenis. Immers, de samenhang der wetenschappen is complex en moeilijk in kaart te brengen. Reeds het streven naar inzicht in deze samenhang zal door velen als overmoedig worden beschouwd.

Recentelijk werd het vervullen van de toch al lastige interfacultaire opdracht nog verder bemoeilijkt. Het lag in de bedoeling van de wetgever van 1960 dat in de Centrale Interfaculteit hoogleraren uit bijna alle faculteiten zouden samenwerken<sup>2</sup>). Men denke hierbij in de eerste plaats aan de hoogleraren in de wijsbegeerte van een bepaald wetenschapsgebied. Zij krijgen weliswaar een medebenoeming in de Centrale Interfaculteit maar ze hebben hun eigenlijke aanstelling in de faculteiten van het desbetreffende vak. In Leiden komt deze aanstelling ten laste van de begroting van de vakwetenschappelijke faculteit. De noodzaak tot bezuinigen en tot versterking van de „speerpunten” van specialistisch onderzoek heeft een aantal faculteiten er nu toe gebracht leerstoelen

en andere plaatsen voor de wijsbegeerte van hun vakgebied, wanneer deze vacant kwamen, niet meer te bezetten, op te heffen of met een andere leerstoel of post samen te voegen. De belangenafweging die aan deze politiek ten grondslag lag is vanuit het oogpunt van de desbetreffende faculteiten niet onbillijk. De wijsgeren van het vakgebied bekleedden in die faculteiten immers veelal een marginale positie. Niettemin heeft deze belangenafweging, doordat ze door verscheidene faculteiten op dezelfde wijze werd gemaakt, een merkwaardig en onbedoeld neveneffect gesorteerd. Het aantal beoefenaars van de wijsbegeerte aan onze universiteit werd ongeveer met een kwart verminderd zonder dat de Centrale Interfaculteit met de gerealiseerde bezuinigingen kon gaan pronken. Ofschoon het College van Bestuur van begrip voor deze situatie blijk geeft, zal men zich toch afvragen hoe het nu verder moet met het bevorderen van het inzicht in de samenhang der wetenschappen. Hoe kunnen wijsgeren dit inzicht bevorderen, indien ze worden beroofd van hun liaison-officieren met de vakwetenschappen?

Gezien dit alles zult U het mij niet euvel duiden wanneer ik mij vooralsnog onthoud van speculaties over de samenhang der wetenschappen, ook al lijkt ik daardoor mijn interfacultaire plicht te verzaken. Toch heeft het onderwerp van vanmiddag iets met de samenhang der wetenschappen te maken. Ik zal het hebben over een *gebrek* aan samenhang tussen twee disciplines of, beter geformuleerd, over de culturele kloof tussen twee gebieden van intellectuele activiteit die door onze universiteit wor-

den bestreken. Een dergelijk gebrek aan samenhang moet universitaire bestuurders wel het meest opvallen. Zij kijken immers beroepshalve over facultaire grenzen heen. Zo is het niet toevallig dat juist een universitaire bestuurder in een column in *Mare* mijn aandacht vestigde op een boekje dat mij tot de keuze van mijn onderwerp heeft geïnspireerd. Ik doel op de tekst van de *Rede-lecture* die de Engelse fysicus en schrijver C.P. Snow in 1959 te Cambridge hield onder de titel *The Two Cultures and the Scientific Revolution*<sup>3</sup>). Volgens de anglofiele auteur van de genoemde column behoort deze lezing „tot de basisuitrusting van de universitaire bestuurder”. Daarom is het U vast niet onwelkom wanneer ik bij wijze van inleiding tot mijn onderwerp enige gedachten uit Snows *The Two Cultures* samenvat.

Met de uitdrukking ‘de twee culturen’ verwijst Snow naar wat wij de alfa’s en de bèta’s zouden noemen. Het gaat aan de ene kant om de cultuur van de natuurwetenschapsmensen, in het bijzonder de fysici, en aan de andere kant om de cultuur van hen die in de Angelsaksische wereld op een onbewaakt ogenblik de term ‘intellectueel’ voor zich monopoliseerden: schrijvers, dichters, literatuur-critici, essayisten, historici, de bevolking der letteren-faculteiten. C.P. Snow verklaart het feit dat hij het bestaan van de twee culturen als een probleem ging ervaren, vanuit zijn persoonlijke achtergrond. „By training I was a scientist: by vocation I was a writer”, zo zegt hij ergens. Hij verenigde beide culturen als geestesgesteldheden in één persoon. Daardoor was hij in vriendschap en beroep verbonden met mensen

uit elk van beide, nu als sociale groepen beschouwd. Bovendien werd zijn inzicht in de diepte van de kloof gescherpt doordat hij met enkele medewerkers in en na de oorlog dertig- tot veertigduizend engelse natuurwetenschapsmensen moest interviewen. In de interviews kwam de vraag naar ervaring met de schone letteren aan de orde. Het antwoord op die vraag overtrof de somberste verwachtingen. Ondanks goede uitzonderingen bleek de natuurkundige representatief te zijn die zei: „Well, I've tried a bit of Dickens'”, alsof het ging om een auteur van buitengewone ontoegankelijkheid. Blijkt de natuurwetenschapsman dus volgens Snow gemiddeld weinig te weten van de literatuur, de situatie bij zijn te- genvoeter, de literaire intellectueel, is, zo zegt hij, nog ernstiger. Deze verstaat niet eens de taal van de natuurwetenschap en is oprecht van mening dat de term 'cultuur' uitsluitend verwijst naar de traditionele cultuur van kunsten en letteren.

Het *probleem* van de twee culturen ligt volgens Snow in het gegeven dat de westerse beschaving in toenemende mate gespleten raakt. De twee groepen van mensen die min of meer aan de stereotypen van de natuurwetenschapsman en de literaire intellectueel voldoen, weten weinig of niets van elkaars vitale belangstellingen. Ze hebben een misvormd beeld van hun antipoden, dat soms vijandschap verraadt. Hoewel ze behoren tot hetzelfde ras en land, en vergelijkbaar zijn wat betreft klasse, begaafdheid en inkomen, verschillen ze zozeer qua geestelijk, moreel en psychologisch klimaat, dat een werkelijke gedachtenwisseling tussen beide nauwelijks mo-

gelijk is. De term ‘culturen’ is volgens Snow door de dubbele betekenis ervan ter aanduiding van deze twee groepen bijzonder geschikt. Het gaat immers niet louter om een verschil in opleiding of begaafdheid. Er bestaat een cruciaal onderscheid in geestelijke habitus. Op bepaalde vragen die de kern des levens raken, wordt zonder veel nadenken, als het ware instinctief, een geheel verschillend antwoord gegeven.

Het belangrijkste voorbeeld waarmee Snow dit laatste illustreert, is de vraag van de vooruitgang. De natuurwetenschapsman „heeft de vooruitgang in zijn botten”. De twintigste eeuw is, zo proclameert hij luidruchtig, een heroïsche eeuw: de heroïsche eeuw van de wetenschap. Toepassing van wetenschap op allerlei gebieden heeft tot maatschappelijke vooruitgang geleid. Verdere vooruitgang ligt in het verschiet, tenzij irrationele krachten de overhand krijgen. Hoe anders is de visie van de typische literaire intellectueel! Snow wijst hier op figuren als T.S. Eliot, Yeats en Ezra Pound. Zij beschuldigen de natuurwetenschapsman van een naïef vooruitgangsoptimisme. Vooruitgang is, zo menen zij, de gevaarlijkste der idolen. Wetenschap en industrie zouden de wereld onttoverd hebben. De nymphen werden van de rivieroevers verjaagd. Hun plaats werd ingenomen door motorgeronk en lege conservenblikjes. De vooruitgang van wetenschap en techniek zou louter bewerkstelligen dat de mens op essentiële punten minder ver is dan hij vroeger was. Te onzent blijkt Heer Bommel deze mening te delen. „Ik begin in te zien, dat hier de achteruitgang de vooruitgang ingehaald heeft, als je begrijpt wat ik be-

doel'', zegt hij in het verhaal over het Verschiet<sup>4</sup>). Volgens collega Anbeek van der Meyden, in een artikel in NRC-Handelsblad van 13 december j.l., is het werk van belangrijke Nederlandse schrijvers als Hermans, Reve en Mulisch met een vergelijkbaar pessimisme doordrenkt. De stemming werd navrant verwoord in een trouvaille die Reve in zijn vierde Verweylezing aan deze universiteit debiteerde: „Vooruitgang bestaat niet, en dat is maar goed ook, want zoals het is, is het al erg genoeg''<sup>5</sup>).

U zult zich wellicht afvragen: waarom vormt het bestaan van deze semi-autonome sub-culturen een probleem? Is het niet onvermijdelijk in een beschaving als de onze, waarin de arbeidsdeling is doorgedrongen tot in het intellectuele leven en de taalbeheersing toe? Voor Snow echter is de kloof tussen de twee culturen onaanvaardbaar, en wel op grond van twee, onderling nauw verbonden redenen. In de eerste plaats betekent ze een verregaande geestelijke verarming voor elk van beide. De wetenschap van de fysische natuur is, zo meent hij, het meest grootse en ingenieuze intellectuele bouwwerk dat de mensheid tot stand heeft gebracht. Een mens die van dit bouwwerk even weinig begrijpt als een Neanderthaler — en de literaire intellectueel is volgens Snow zo'n mens — kan geen juist beeld hebben van de genese en de toekomst van de industriële samenleving. Snow wijdt in dit verband een lange paragraaf aan wat hij de wetenschappelijke revolutie noemt: de toepassing van wetenschap in de industriële productie. De stereotype fysicus, aan de andere kant, die niet begrijpt hoe wezenlijk



kunsten en letteren kunnen zijn voor de ontwikkeling van zijn persoon, is eveneens op ontoelaatbare wijze verschaald.

In de tweede plaats betekent de kloof tussen de twee culturen volgens Snow een niet te onderschatten praktisch gevaar. Reeds in 1959 wijst hij met kracht op het verschil tussen arme en rijke landen. Hij meent dat, zoals in Europa het voeden en verzorgen van grote bevolkingen in deze eeuw alleen mogelijk is geworden dankzij industrialisering, techniek en toegepaste wetenschap, ook voor de huidige arme landen de enige hoop op een boterham — en op een remedie voor de overbevolking — gelegen is in een industriële en wetenschappelijke revolutie. Het praktische gevaar van de kloof tussen de twee culturen zou zijn dat de politici der rijke landen, wier denken nog te zeer beheerst wordt door de attitudes van de traditionele literaire cultuur, niet de vooruitziende blik en de resoluutheid zullen bezitten om deze revolutie mede te bewerkstelligen.

Is het probleem van de twee culturen, zoals het door Snow wordt geformuleerd, oplosbaar? Snow's gedachten gaan in de richting van een nieuwe opzet van het onderwijs, dat overigens in Engeland veel sterker gespecialiseerd is dan bij ons. In zijn lezing legt hij veel nadruk op de noodzaak voldoende ingenieurs en technici op te leiden die uitgezonden zouden kunnen worden om de door hem gewenste technologische revolutie in de derde wereld te ontketenen. Zijn verwachtingen klinken ons, dertig jaar later, wel wat naïef in de oren. Ook ontbreekt in de lezing de pendant van dit eerste zwaarte-

punt: de noodzaak deze cohorten natuurwetenschapsmensen bij te scholen in de humaniora en andere culturele disciplines, opdat de toekomst die zij volgens Snow gestalte moeten geven ook bewoonbaar zal zijn voor hen die niet kunnen leven van louter technologie.

Snow heeft overigens geen overdreven verwachtingen over de mate waarin de kloof tussen de twee culturen door onderwijshervorming kan worden versmald. Geen systeem van onderwijs kan ten volle de nadelen opheffen van de steeds toenemende specialisatie binnen onze cultuur, een specialisatie die de keerzijde is van een overweldigende culturele rijkdom.

De richting waarin Snow de oplossing zoekt schiet mijns inziens echter nog op een meer principiële wijze te kort. Dat hij dit tekort niet opmerkt is te wijten aan een lacune in zijn behandeling van het probleem van de twee culturen. Bij Snow ontbreekt dat wat „een wijsgerige uitdieping van de probleemstelling” genoemd zou kunnen worden. Men krijgt de indruk uit Snow's lezing dat hij het probleem van de twee culturen in de eerste plaats opvat als een sociologisch gegeven. Er bestaan twee groepen van mensen die door hun opleiding uiteen zijn gegroeid. De verregaande werkverdeling in onze cultuur maakt contact tussen beide groepen, wat hun intellectuele belangstellingen betreft, onmogelijk. Door de verschillen in opleiding zijn voorts geheel uiteenlopende houdingen gegroeid ten opzichte van dieper liggende vragen zoals het probleem van de vooruitgang. De vergroeiing van opleiding en levenshouding zou het gebruik van de term 'culturen' rechtvaardigen.

Er is echter één ding dat deze visie op het probleem beslist niet rechtvaardigt en dat in de discussies over Snows rede dan ook telkens weer aan de orde kwam: dat juist de cultuur van de fysici en die van schrijvers en dichters als „de twee culturen” tegenover elkaar worden geplaatst. Immers, hetzelfde verhaal van verschillende opleidingen en verschillende attitudes zou men bij voorbeeld kunnen houden over enerzijds juristen en anderzijds psychologen en sociologen. Ook deze twee groepen hebben typisch verschillende houdingen ten aanzien van bepaalde kernvragen des levens. Waarom is het dan toch zinnig om de tegenstelling tussen de cultuur van de fysici en die van schrijvers en dichters als „de” tegenstelling tussen „de” twee culturen te beschouwen?

Een eerste indicatie van het antwoord ligt besloten in de volgende constatering: de fysica wordt sinds de 17e eeuw beschouwd als het paradigma van empirische wetenschap, terwijl de literaire cultuur de traditionele antipode van de fysica is. Om nu door te dringen tot de wijsgerige kern van het probleem van de twee culturen en daarmee tot het eigenlijke onderwerp van mijn betoog, moeten we nog een stap verder gaan. De natuurkunde het paradigma van een empirische wetenschap: dat zal velen van U wel plausibel in de oren klinken. Maar waarom wordt de literaire cultuur de traditionele antipode van de natuurwetenschap genoemd? De ratio hiervoor is vanuit filosofisch gezichtspunt deze: dat de moderne natuurkunde, en daarmee bedoel ik hier de natuurkunde zoals die zich vanaf de 17de eeuw tot op heden heeft ontwikkeld, ons een wereldbeeld suggereert

dat volkomen onverenigbaar lijkt met de wijze waarop we onszelf en de wereld in het dagelijks leven beschouwen. De alledaagse, voor-wetenschappelijke wereldbeschouwing wordt met haar eindeloze rijkdom aan individuele variaties en schakeringen uitgedrukt in de dichtkunst en de literatuur. Het natuurwetenschappelijke wereldbeeld dat in de 17e eeuw geboren werd pretendeerde van meet af aan een correctie te zijn op de meest elementaire uitspraken die we in het dagelijks leven over onszelf en de wereld doen, zoals ik aanstonds aan de hand van enkele voorbeelden zal illustreren. Door zo de waarheden van het dagelijks leven tot onwaarheden of illusies te bestempelen, tastte het wetenschappelijke wereldbeeld het bestaan van schrijvers en dichters in hun geestelijke wortels aan. Daarom is de tegenstelling tussen de cultuur der fysici en die van de humaniora niet louter een sociologisch feit, een tegenstelling waarvan de scherpte door onderwijshervorming weggenomen zou kunnen worden. Het is ook een wijsgerig conflict, een botsing tussen twee wereldbeschouwingen die onverenigbaar lijken en waarvan de ene, doordat ze onze macht over de materie doet groeien, zelf steeds groter macht over onze geesten verwerft. De wijsgerige stroming van het structuralisme, voor zover ze het einde van de mens proclameert — de mens zal worden uitgewist als een gezicht van zand aan de rand van de zee, zo besloot Foucault zijn boek *Les mots et les choses* —, is één van de vele ongereflecteerde symptomen van de groeiende macht van het natuurwetenschappelijke wereldbeeld. Mijn stelling is dus deze: het conflict tussen de twee cul-

turen, die van de fysici en die van de humaniora, is, geheel onverlet wat Snow er over zegt, tevens een filosofisch conflict. Door de wereld van het dagelijks leven tot schijn te degraderen tastte het natuurwetenschappelijke wereldbeeld van de moderne tijd het leven der letteren in de wortel aan. Deze stelling wil ik nu verder verduidelijken.

Het wereldbeeld dat ik hier provisorisch het „natuurwetenschappelijke” heb genoemd, heeft sinds de 17e eeuw vele varianten gekend. In de tijd van Hobbes en Boyle, van Descartes en Newton, deed het zich voor onder de titel ‘de corpusculaire filosofie’. Men vergete niet dat de term ‘filosofie’ in deze periode nog de natuurwetenschap mede omvat, zoals bij voorbeeld duidelijk tot uiting komt in de titel van Newtons hoofdwerk *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Met de corpusculaire filosofie beoogde men in de 17e eeuw een nieuw kader te scheppen voor het rap voortschrijdende natuurwetenschappelijke onderzoek, een kader dat uitdrukkelijk als wetenschappelijke hypothese (of zelfs: als wetenschappelijke zekerheid) werd gepresenteerd. Het oude raamwerk, de Christelijk-Aristotelische visie op de wereld zoals die in de dertiende eeuw haar klassieke vorm had gekregen, met als kernbegrippen het schema van hulē en morfē, de leer van de vier oorzaken en de tegenstelling tussen act en potentie, bleek immers in toenemende mate ontoereikend te zijn.

De 17de eeuwse corpusculaire filosofie was aanvankelijk niet veel meer dan een hernieuwing van het Griekse atomisme, dat, eens door Aristoteles met krachtige argu-

menten bestreden, nu op zijn beurt de peripatetische wijsbegeerte overwon. In grote lijnen kwam de theorie erop neer dat alle waarneembare verschijnselen en veranderingen veroorzaakt zijn door configuraties en bewegingen van op zichzelf onveranderlijke en onwaarneembaar kleine deeltjes, de corpuscula. De nieuwe geloofwaardigheid van deze theorie was vooral te danken aan het prestige van de door Galilei ontwikkelde dynamica. De mechanica der macroscopische lichamen werd door haar exacte behandeling der verschijnselen het paradigma voor alle wetenschappen. Moest men dan niet de hypothese wagen dat ook verschijnselen als warmte en magnetisme, die zich op het eerste gezicht niet lenen voor dynamische of mechanische analyse, toch mechanisch te verklaren zouden zijn? Een mechanische verklaring van bij voorbeeld warmte is echter alleen mogelijk indien men aanneemt dat dergelijke niet-mechanische verschijnselen veroorzaakt worden door de bewegingen van onwaarneembaar kleine lichaampjes die zich volgens de wetten van de mechanica gedragen. Had niet reeds Francis Bacon in een lange empirische analyse aangetoond dat warmte veroorzaakt wordt door beweging die inwerkt op de zeer kleine deeltjes der lichamen<sup>6</sup>?

Terwijl denkers als Hobbes en Descartes de corpusculaire filosofie in de eerste plaats als een consistent systeem ontwikkelden op overwegend rationele gronden, komt aan Robert Boyle de verdienste toe onvermoeibaar geijverd te hebben voor een experimentele analyse op corpusculaire grondslag van waarneembare eigenschap-

pen als vloeibaarheid en vastheid, temperaturen en kleuren, en van stoffen als salpeter. De essays over deze onderwerpen werden van een theoretisch fundament voorzien in geschriften als *The Origin of Forms and Qualities, According to the Corpuscular Philosophy* (1666) en *The Excellency and Grounds of the Corpuscular or Mechanical Philosophy* (1674).

Het zou hier te ver voeren de geschiedenis van de corpusculaire filosofie te vervolgen tot het ontstaan van de moderne atoomfysica, waarin de corpuscula, die in de 17de eeuw slechts gepostuleerd werden, voor empirisch onderzoek toegankelijk geworden zijn<sup>7</sup>). Waar het mij nu om gaat is dat het corpusculaire wereldbeeld, dat zo vruchtbaar is geweest voor de ontwikkeling van de natuurwetenschap, een dimensie van wijsgerige raadselen met zich bracht die mede verantwoordelijk is voor de kloof tussen de twee culturen. De relativering van de corpusculaire visie op de materie in de latere natuurkunde heeft deze raadselen allerminst weggenomen: ze worden er nauwelijks door beroerd. Zo is het te begrijpen dat de wijsgerige problemen die gesteld werden in de 17de eeuw voor een groot deel nog min of meer actueel zijn, terwijl de fysica uit die tijd, dat wil zeggen de pre-Newtoniaanse fysica, ten gevolge van latere ontwikkelingen sterk verouderd is.

De raadselen waar ik op doel komen in hun meest verbluffende vorm naar voren in het werk van Thomas Hobbes. Ze betreffen vooral de vraag welke plaats men aan de mens moet toekennen in een materiële wereld die louter uit partikels in rust of beweging bestaat. Er viel

niet te ontkomen aan de gedachte dat de mens door zijn lichamelijkheid deel heeft aan de wereld der corpuscula. Voor Hobbes kon dit niets anders betekenen dan dat de mens deel *is* van deze wereld. Alle eigenschappen en vermogens die wij aan onszelf toeschrijven, zoals denken, voelen, willen en handelen, zouden in termen van het corpusculaire verklaringsmodel begrepen moeten worden. Zo is Hobbes de volstrekte antipode van Aristoteles: terwijl de laatstgenoemde niet alleen het menselijk doen en laten maar ook de groei van een plant of de val van een steen verklaarde in termen van bedoeling en doelloorzaak, categorieën die aan het menselijk willen en handelen zijn ontleend, trachtte Hobbes de menselijke wereld begrijpelijk te maken in termen van interacties tussen onbezielde materie-deeltjes. Dat deze visie, vooral door het deterministische karakter ervan, op gespannen voet staat met de manier waarop wij onszelf in het dagelijks leven ervaren, is niet moeilijk in te zien. Wij menen spontaan te handelen, te wikken, te wegen en te beschikken, schuld te hebben of onschuldig te zijn. Hoe is zulks mogelijk, indien ons denken, ons doen en laten in werkelijkheid niets anders is dan een blind bewegen van corpuscula volgens de deterministische wetten van de mechanica? Het vereist ingewikkelde intellectuele goochelkunstjes om te „bewijzen” dat Hobbes’ filosofie bij voorbeeld niet impliceert dat ons gehele strafrecht op een vergissing berust. En de corpusculaire filosofie zelf? Is dat een theorie waarover we vrijelijk kunnen discussiëren? Of is ze eveneens een gedetermineerd gevolg van bepaalde corpusculaire bewegingen in ons hoofd, zodat



de corpusculaire wereld met natuurnoodzakelijkheid haar eigen theorie zou produceren? De veronderstelde waarheid van dit wetenschappelijke wereldbeeld lijkt een belangrijk deel van wat wij gewoonlijk denken over onszelf en de dagelijkse wereld tot een illusie te degraderen. In het licht van de corpusculaire visie verbleekt het wereldbeeld van de literatuur en het dagelijks leven. De cultuur van de fysica eist alle waarheid op, zodat voor het leven en de literatuur slechts schijn en leugen overblijven.

Ook Descartes was een fervent voorstander van een corpusculair wereldbeeld. Evenals Hobbes trachtte hij de fysica te assimileren aan de geometrie. Hij stelde materie gelijk aan ruimtelijkheid en verbood een beroep op doelloorzaken in de natuurwetenschap. Niettemin is er, afgezien van de veel grotere vakwetenschappelijke bekwaamheid van Descartes, een beslissend wijsgerig verschil tussen beide denkers. We vinden bij Descartes iets dat bij Hobbes geheel ontbreekt: de overtuiging dat menselijke vermogens als waarnemen en voelen, willen en denken niet alleen niet in corpusculaire termen beschreven, maar ook niet binnen het corpusculaire model verklaard kunnen worden. De wijze waarop Descartes deze overtuiging wijsgerig gestalte gaf zou bepalend worden voor enkele kernproblemen van de moderne wijsbegeerte. Hij kende aan het corpusculaire wereldbeeld een absolute geldigheid toe voor alles wat ruimtelijk is, met inbegrip van het menselijk lichaam. Het lichaam is geheel te verklaren in termen van bewegende deeltjes. Dit betekent echter volgens Descartes dat de

menselijke vermogens als denken en willen, die niet in termen van corpuscula verklaard kunnen worden, in essentie ook niets te maken kunnen hebben met het menselijk lichaam. Deze vermogens zouden toekomen aan een entiteit die onlichamelijk en niet ruimtelijk is, de onsterfelijke ziel. „Het is de ziel die waarneemt, en niet het lichaam’’, stelt hij met nadruk in het vierde Discours van zijn *Dioptrique*. Dat deze visie merkwaardig is en afwijkt van wat wij in het dagelijks leven denken, blijkt duidelijk uit de eerste *Metafysische Meditatie*, waar Descartes de mogelijkheid oppert dat alleen de ziel met zijn waarnemingen zou kunnen bestaan. Een bedriegende God zou de gehele materiële wereld, ons lichaam inclusief, tot niets hebben kunnen reduceren, zonder dat onze waarnemende ziel hier ook maar iets van merkt.

De Cartesiaanse inperking van het corpusculaire wereldbeeld en zijn poging in een zelfstandige zielesubstantie een vrijplaats te vinden voor het menselijke dat niet past in de natuurwetenschappelijke waarheid, heeft het conflict tussen het wereldbeeld van de natuurwetenschap en dat van het dagelijks leven eerder verscherpt dan opgelost. Het probleem van de relatie tussen de waarheid van de natuurwetenschap en het wereldbeeld van het dagelijks leven en de literatuur ontpopt zich in het werk van Descartes tot het wijsgerige vraagstuk van de verhouding tussen lichaam en ziel. Wanneer *ik* mijn hand wil bewegen, is het volgens Descartes in werkelijkheid *mijn ziel* die iets wil. De wilsact van de ziel zou vervolgen de zuiver materiële beweging van mijn hand veroorzaken. Maar hoe kan een niet-ruimtelijke substantie

causaal inwerken op een ruimtelijke? Hoe is deze inwerking van de ziel op de materie te verenigen met de Cartesiaanse fysica, waarin de materie beschouwd wordt als een gesloten systeem waarvoor de (Cartesiaanse) wet van het behoud van beweging geldt?

Het probleem van de twee culturen wordt bij Descartes dus op een merkwaardige wijze „geïnterioriseerd” tot een tegenstelling binnen de mens. De mens wordt opgevat als bestaande uit twee aparte entiteiten, die niettemin op wonderbaarlijke wijze verbonden zijn. De ene entiteit, het lichaam, wordt zonder voorbehoud aan de fysica overgelaten. De andere, de ziel, wordt de niet-ruimtelijke „locus” voor alles wat niet past in de corpusculaire filosofie. De ziel is bij Descartes het domein van de hartstochten, de wil, de onsterfelijkheid en meer van dergelijke attributen die traditioneel door de literatuur of de theologie worden bezongen. Ze wordt ook in een meer letterlijke zin de schuilplaats voor de alledaagse wereldbeschouwing, zoals blijkt uit Descartes’ visie op het zogenaamde onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten. Dit onderscheid werd door alle corpusculaire denkers gemaakt. De argumentatie ervoor verloopt als volgt. De corpusculaire filosofie kreeg, zo zei ik, in de 17de eeuw nieuw krediet omdat ze de mogelijkheid bood waarneembare verschijnselen als kleur, temperatuur, geuren en geluiden op exacte wijze te verklaren volgens de beginselen van de destijds meest belovende empirische wetenschap: de mathematische mechanica. Warmte zou te verklaren zijn door snelle bewegingen en botsingen van corpuscula, geluid als trillin-

gen van materiedeeltjes, enzovoort. Een dergelijke verklaring zou echter niets verklaren indien men aan de corpuscula nu opnieuw de te verklaren eigenschappen (warmte, kleur enz.) zou toeschrijven. Zo kwam men ertoe een onderscheid te maken tussen „primaire” eigenschappen die aan de corpuscula toe zouden komen en de „secondaire” eigenschappen die juist door de corpusculaire hypothese verklaard moesten worden. Als „primaire” beschouwde men de eigenschappen die fundamenteel zijn voor de mathematische mechanica, zoals ruimtelijke vorm, grootte, positie, beweging en, sinds Newton, massa en zoïets als ondoordringbaarheid. Deze eigenschappen worden behalve door de corpuscula natuurlijk ook bezeten door macroscopische lichamen. De secondaire eigenschappen en verschijnselen — kleur, temperatuur, geluid, geuren en dergelijke — komen niet toe aan de corpuscula. Voor zover het hier om eigenschappen gaat (kleur, temperatuur) kleven deze, zo zal men nu verwachten, wèl aan macroscopische lichamen. Maar op dit punt gebeurt er iets merkwaardigs. Er zit een zekere innerlijke logica in de corpusculaire filosofie, die ertoe leidt dat men ook aan macroscopische lichamen de secondaire eigenschappen gaat ontzeggen. Macroscopische lichamen zijn immers aggregaten van corpuscula. Hoe kunnen ze dan andere eigenschappen hebben dan primaire, indien aan de corpuscula louter primaire eigenschappen toekomen terwijl ook de structuur van de aggregaten geheel in termen van primaire eigenschappen (zoals onderlinge positie) beschreven kan worden? Aldus wordt de „objectieve” wereld van de fysica ont-

daan van een hele reeks eigenschappen die we in het dagelijks leven aan de dingen toekennen. „In werkelijkheid” zou de materiële wereld niet gekleurd zijn, noch warm noch koud, even geurloos als kleurloos. Niet alleen vogelengezang, maar ook motorgeronk zouden er ontbreken.

De status van deze verschijnselen wordt nu wel een netelig wijsgerig probleem. Wat is nog de waargenomen kleur, wanneer ze niet een eigenschap is van een materieel object? Bij wijze van antwoord assimileert men kleuren, temperaturen en geluid aan gewaarwordingen als pijn. Zoals de prik van een naald in onze vinger een pijngewaarwording veroorzaakt die „op geen enkele wijze lijkt op” eigenschappen van de naald, zo zouden bepaalde bewegingen van materie kleurgewaarwordingen in ons teweeg brengen die „in het geheel niet lijken op” het waargenomen object, dat immers „niet gekleurd” is. Galilei localiseerde deze kleurgewaarwordingen in het waarnemend lichaam, net als pijn<sup>8</sup>). Maar dit is in de corpusculaire visie eigenlijk merkwaardig. Bestaat ook het menselijk lichaam niet uit corpuscula met louter primaire eigenschappen? Bij Descartes wordt de ziel dan ook het toevluchtsoord voor de alledaagse waargenomen wereld. Kleuren en geuren, warmte en geluid, het zijn allemaal ideeën of gewaarwordingen „in” de ziel, indirect veroorzaakt door de inwerking van corpuscula op onze waarnemingsorganen, die via de zenuwen bepaalde veranderingen in onze hersenen teweeg brengt. Deze visie op de waarneming wordt uitgebreid tot primaire eigenschappen. Ook de waarneming van ruimtelijke vor-

men bestaat in een causale keten die uitmondt in ideeën in de ziel. De ziel, die alleen over deze ideeën beschikt, „oordeelt” vervolgens dat de ideeën „lijken op” of „overeenkomen met” één der vele fysische oorzaken ervan, het zogenaamde „waargenomen object”. Met betrekking tot de ideeën van primaire kwaliteiten is dit oordeel bij benadering juist; ten aanzien van ideeën van secundaire eigenschappen is het altijd onwaar. Waarnemen zou, vanuit de ziel bekeken, een vorm van oordelen zijn, waarvoor echter elke toetsingsmogelijkheid ontbreekt. Want of een waarnemingsidee nu werkelijk „lijkt op” de geprivilegiëerde fysische oorzaak ervan is iets wat, *ex hypothesi*, nooit door waarnemen uitgemaakt kan worden. Doordat de fenomenale wereld, de wereld die wij in het alledaagse leven zeggen waar te nemen, bij Descartes ineenschrompelt tot in het verdwijnpunt van de ziel, wordt de filosofische waarnemingsleer bij uitstek het strijdtoneel van het conflict tussen de twee culturen. Bovendien is deze visie op de waarneming de bron van de paradoxale raadselen die ten grondslag liggen aan de moderne wijsgerige kennisleer in de traditionele betekenis des woords. Bij voorbeeld: hoe kunnen we, indien we in de waarneming „direct” alleen over ideeën in onze ziel beschikken, weten dat er überhaupt zoiets als een materiële wereld bestaat? Aldus leidt de corpusculaire filosofie, die de kern vormde van het moderne natuurkundige onderzoeksprogramma, tot een merkwaardige vorm van skepsis ten aanzien van de belangrijkste kenbron voor diezelfde natuurwetenschap: de waarneming. De literaire cultuur, die ons leven en de wereld niet al-

leen „in geuren en kleuren’’ beschrijft, maar er ook van uitgaat dat de dingen werkelijk geur hebben en gekleurd zijn, zou op een misvatting stoelen die door de wetenschap ontmaskerd wordt. Ze zou ten onrechte aan de wereld toeschrijven wat zich in werkelijkheid slechts in het menselijk subject bevindt. Door deze aanmatiging van het natuurwetenschappelijke wereldbeeld de meest elementaire oordelen van het dagelijks leven, zoals ‘dit gras is groen’ of ‘dit vuur is warm’ vanuit een superieure waarheid te falsifiëren, tast dit wereldbeeld inderdaad het leven van de letteren in de wortel aan.

Ik hoop U door deze luttele en globale indicaties duidelijk gemaakt te hebben dat het probleem van de twee culturen niet louter een sociologisch gegeven is, dat voldoende kan worden begrepen vanuit de toenemende arbeidsdeling op intellectueel gebied. Het is tevens een wijsgerig vraagstuk, een vraagstuk dat men zou kunnen formuleren als een kennistheoretisch probleem: wat is precies de verhouding tussen enerzijds het beeld dat de natuurwetenschap ons geeft van de structuur van de materie en anderzijds het weten over onszelf en de wereld dat wij in het dagelijks leven hanteren en dat onder andere een uitdrukking vindt in de *humaniora*? Deze vraag, opgeroepen door de zegevierende ontwikkeling van de natuurwetenschappen sinds de 17de eeuw, vormt het kader waaraan een groot deel van de vaak zeer technische detailproblemen van de moderne wijsbegeerte hun belang en betekenis ontlene.

De wijsbegeerte, zo zou men als aanvulling op Snow kunnen zeggen, staat als bemiddelaar tussen de twee cul-

turen, die van de natuurwetenschap en de traditionele cultuur van de humaniora, waartoe ik bij voorbeeld ook de theologie zou willen rekenen<sup>9</sup>). De wijsbegeerte doorbreekt de afscherming van deze culturen ten opzichte van elkaar. Ze stelt de vraag hoe de kennispretenties die vanuit elk van beide worden geuit zich onderling verhouden. Ze fungeert bij voorbeeld als hinderlijke horzel voor de filosoferende fysici die beweren dat alleen het meetbare werkelijk is. Ze brengt de intellectuele schizofrenie aan het licht van de biochemicus die door de week verklaart dat denken een chemisch proces is en op zondag bidt tot God. Ze tart de theoloog die de studie van de Heer tot empirische wetenschap verklaart om het bewijs van zijn stelling daadwerkelijk te leveren<sup>10</sup>). De wijsbegeerte duldt geen dogmatische inperking van redelijke discussie, geen afscherming tegen kritiek door vrijwillige opsluiting binnen een specialisme. Ze biedt de wereld niet in de eerste plaats eigen wetenschappelijke kennis maar ze waakt tegen provincialisme en kwade trouw in het domein van de geest. Ze tracht een oplossing te geven voor de conceptuele paradoxen die ontstaan wanneer men verschillende „culturen” met elkaar confronteert.

Tot slot van deze rede zou ik met een enkel woord willen aangeven hoe verschillende wijsgerige stromingen en disciplines, die op het eerste gezicht zo ver uiteen liggen dat men meestal verzuimt ze met elkaar in verband te brengen, mede door het probleem van de twee culturen worden bewogen, zodat ze bij de behandeling van de vele detailkwesties in de beschouwing betrokken moeten worden.



Driehonderd jaar kennistheoretisch onderzoek op Cartesiaanse grondslag heeft ons geleerd dat geen van de traditionele oplossingen voor typisch Cartesiaanse problemen in de kennisleer, zoals de vraag hoe men de skepsis ten aanzien van de zintuiglijke ervaring kan weerleggen en het „bestaan van de buitenwereld” kan bewijzen, werkelijk bevredigt. De argumenten voor een bepaalde oplossing berustten in het algemeen louter op de onaanvaardbaarheid van de verworpen alternatieven. Deze stand van zaken heeft in onze eeuw een sterk wantrouwen tegen traditionele wijsgerige probleemstellingen opgeroepen. Dit wantrouwen vindt men zowel in de wetenschapsfilosofie die kritisch voortbouwt op het Logisch Positivisme, als in de taalanalyse van denkers als Wittgenstein, Austin en Ryle, als ook tenslotte in het werk van Martin Heidegger, dat een belangrijke inspiratiebron vormt van de moderne wijsgerige antropologie. Ik laat deze drie stromingen nu vluchtig de revue passeren.

Het ligt voor de hand te denken dat het wijsgerig conflict tussen de twee culturen voortkomt uit een verabsolutering van natuurwetenschappelijke theorieën, een verabsolutering die zou resulteren in fysicalistische wereldbeelden of metafysica's zoals de corpusculaire filosofie. Nu trachtten de Logisch Positivisten een scherp onderscheid te maken tussen fysische theorieën in strikte zin en metafysische systemen, in de hoop aldus verlost te worden van onoplosbare wijsgerige raadsels. Metafysica werd als „cognitief zinloos” verworpen, een opvatting die schitterend werd verwoord door de vroege Wittgenstein in aforisme 6.53 van de *Tractatus Logico-Philosophicus*:

„De juiste methode van filosoferen zou eigenlijk deze zijn: niets uitspreken dan wat gezegd kan worden, natuurwetenschappelijke stellingen dus — iets dus dat met filosofie niets te maken heeft — en dan steeds, als een ander iets metafysisch wilde zeggen, hem aantonen dat hij bepaalde tekens in zijn zinnen geen betekenis heeft gegeven. Deze methode zou voor een ander onbevredigend zijn — hij zou niet het gevoel hebben dat we hem filosofie onderwezen — maar het zou *de* enige strikt juiste zijn”<sup>11)</sup>.

Degenen aan wie op deze wijze filosofie onderwezen moet worden zijn niet alleen filosofen, maar ook filosoferende vakwetenschapsmensen, die niet zelden de neiging hebben de resultaten van hun onderzoek misleidend te presenteren of op onverantwoorde wijze te generaliseren<sup>12)</sup>. De globale afwijzing van alle metafysica die het Logisch Positivisme verdedigde, had echter twee zwakke plekken. Ze veronderstelde een scherp onderscheid tussen natuurwetenschap en metafysica, dat, zo leert later wetenschapstheoretisch onderzoek, niet bestaat. In de tweede plaats bemerkte het Positivisme onvoldoende in welke mate het gehele wijsgerige begrip-  
penapparaat gevormd is door de metafysische traditie die het wilde verwerpen. Voor zover men de traditionele terminologie bleef hanteren viel men daardoor vaak terug in een problematiek waarvan men zich juist had willen bevrijden.

Een meer gedetailleerde kritiek op de overgeleverde terminologie is te vinden in de Engelse taalanalytische school. Men denke hierbij aan Austins kritiek op het begrip *sense-datum*, dat een van kernbegrippen is van de traditionele filosofische waarnemingstheorieën, aan de

minutieuze analyse van het gebruik van psychologische termen in de omgangstaal door de latere Wittgenstein, die aantoonde dat deze termen niet op dezelfde wijze functioneren als woorden voor waarneembare verschijnselen om ons heen — een analyse die het Cartesiaanse wereldbeeld in de wortel aantast — en aan het werk van Ryle dat zich in dezelfde richting beweegt<sup>13</sup>). De taalanalytische school verschaft, om met Pascal te spreken, de „esprit de finesse” die noodzakelijk is om de verkeerde pretenties van de „esprit de géométrie” te corrigeren<sup>14</sup>). In dit verband moet worden opgemerkt dat de naam van de taalanalytische school eigenlijk misleidend is. De „taalanalytische” techniek is immers eerder synthetisch dan analytisch. Taalanalytici zijn van mening dat de filosofische „vaktaal” is ontstaan door bepaalde woorden van de omgangstaal uit hun gebruikelijke contexten los te maken zonder de nieuwe betekenis voldoende vast te leggen, zodat in het filosofisch woordgebruik een term nu eens in de alledaagse betekenis gehanteerd wordt en dan weer op een wijze die met dit alledaagse woordgebruik in strijd is. De wijsgerige therapie voor deze kwaal bestaat in een overzicht van de alledaagse contexten waarin de term zinvol gebruikt kan worden, zodat de aberraties van de filosofische vaktaal duidelijk aan het licht komen.

Bezien vanuit de problematiek van de twee culturen kleven ook aan deze richting twee beperkingen. In de eerste plaats heeft ze meestal te weinig oog voor de wetenschappelijke motieven die steeds weer een natuurwetenschappelijk wereldbeeld doen ontstaan. In de tweede

plaats is ze overwegend kritisch: ze ondergraaft weliswaar door haar taalanalyse bepaalde verkeerde verabsoluteringen van natuurwetenschappelijke begripsbepalingen, doch ze komt er nauwelijks aan toe het perspectief van het dagelijks leven en de humaniora wijsgerig te doordenken en de verhouding tussen dit perspectief en de natuurwetenschappelijke visie tot onderwerp van reflectie te maken, ofschoon er in het werk van Ryle en van de latere Wittgenstein zeker aanzetten hiertoe te vinden zijn.

Men kan Heideggers vroege hoofdwerk *Sein und Zeit* lezen als een poging juist deze laatste taak te vervullen. Heideggers denken wordt gedragen door het inzicht dat alleen een grondige toeëigening van de wijsgerige traditie ons vrij kan maken voor nieuwe denkmogelijkheden. De mogelijkheid waar het Heidegger om gaat is tot leven te wekken wat hij de „zijnsvraag” noemt. In *Sein und Zeit* werd in dit kader de vraag naar het zijn of de existentie van de mens gesteld. De traditie zou de mens steeds hebben beschouwd als een wezen dat voorhanden is tussen andere voorhanden dingen. Zelfs Descartes, die het beeld van de wereld als een verzameling van voorhanden dingen beperkte tot de materie en een uitzonderingspositie schiep voor de geest, dacht die geest nog in termen als ‘res’ en ‘substantie’, termen die ontleend zijn aan het bereik van de voorhanden dingen. De mens is echter eerst en vooral, zo meent Heidegger, degene *voor wie* überhaupt dingen voorhanden kunnen zijn. Daarom zou het menselijk bestaan niet begrepen kunnen worden in categorieën die zijn ontleend aan het voorhanden

ding. Heidegger trachtte in *Sein und Zeit* voor het thematiseren van de menselijke existentie in aansluiting bij het dagelijks leven en de omgangstaal een categoriale structuur te ontwerpen die niet geënt is op iets anders dan de mens, maar is ontleend aan de wijze waarop de mens zichzelf ervaart en uitlegt. Hij kenschetst het menselijk bestaan onder meer als in-de-wereld-zijn, als een zichzelf-zorgend-vooruit-zijn, als een zich bevinden, als de mogelijkheid zichzelf te zijn of niet zichzelf te zijn, en als een leven op de dood toe, waarvan de temporele structuur niet te herleiden zou zijn tot de meetbare tijd van de natuurwetenschap.

Heideggers thematisering van het menselijk bestaan betekent een radicaal eerherstel voor de wereld van het dagelijks leven en de humaniora, die in het corpusculaire wereldbeeld tot onwaarheid en schijn was gedegradeerd. De verhouding tussen de twee culturen kiept in zijn vroege hoofdwerk als het ware om. Terwijl denkers als Hobbes en Descartes de corpusculaire visie van de natuur als absolute waarheid beschouwden, ten opzichte waarvan al het andere een — soms nuttige — schijn is, lijkt bij de vroege Heidegger alleen aan het filosofisch verdiepte perspectief van het dagelijks leven absolute waarheid toe te komen. De categoriale analyse van het menselijk bestaan werd door hem aanvankelijk „fundamentele zijnsleer” (‘‘Fundamentalontologie’’) genoemd. Dat wil zeggen dat ze ten grondslag ligt aan de „regionale ontologieën” waarin het menselijk begrip van een bepaald deel van de werkelijkheid op een historisch variabele wijze wordt gearticuleerd. De moderne

natuurwetenschap zou vervolgens weer berusten op één bepaalde regionale ontologie van de natuur, het „mathematische” ontwerp van de natuur dat in de 17de eeuw de overhand krijgt. Zo wordt de natuurwetenschap historisch gerelativeerd ten opzichte van het archimedische punt van de Heideggeriaanse fundamentele ontologie.

Ook tegen deze gedachtengang, geïnterpreteerd als een visie op het probleem van de twee culturen, zijn twee bezwaren aan te voeren, die mijns inziens door Heideggers latere werk niet ondervangen worden. Het eerste bezwaar betreft Heideggers relativering van de natuurwetenschappelijke benadering van de wereld. Indien deze relativering louter de *quaestio facti* betreft en erop neer komt dat de natuurwetenschap een bepaalde fase in onze cultuur kenmerkt, is ze volkomen triviaal. Raakt ze echter ook de *quaestio iuris* en impliceert ze bij voorbeeld dat de moderne natuurwetenschappelijke verklaringwijze, omdat ze een historische fase in het menselijk begrijpen van de wereld representeert, niet méér geldigheid zou hebben dan andere manieren om de wereld te begrijpen zoals bij voorbeeld de Aristotelische kosmologie, dan is ze in hoge mate problematisch. Of, en zo ja in welke zin, dit zo is, is één van de centrale vragen van de wijsgerige discipline die men „wetenschapstheorie” noemt. Ook de gedachte, min of meer impliciet aanwezig in *Sein und Zeit*, dat het menselijk bestaan, omdat het de natuurwetenschap heeft opgebouwd op grond van een bepaald ontwerp van de natuur, zelf niet toegankelijk zou zijn voor natuurwetenschappelijke analy-

se, is allerm minst vanzelfsprekend. Deze gedachte vormt echter de grondslag van de zogenaamde „hermeneutische” richting in de wijsgerige antropologie. Hiermee hangt het tweede bezwaar nauw samen. Het wordt in *Sein und Zeit* onvoldoende duidelijk hoe de menselijke existentie zich verhoudt tot het menselijk lichaam zoals dit in de natuurwetenschappen tot object van onderzoek wordt<sup>15</sup>). Op dit punt is het instructief Heidegger met Descartes te vergelijken. Volgens Descartes viel het menselijk lichaam geheel onder de jurisdictie van de natuurwetenschap. Doordat hij de ziel uitzonderde van het domein van deze wetenschap, werd het probleem van de twee culturen bij hem tot het probleem van de verhouding tussen lichaam en ziel. Heidegger tracht nu de eenheid van de mens te herstellen door het menselijk bestaan in zijn geheel van de natuurwetenschappelijke benadering uit te sluiten. Hierdoor wordt echter het Cartesiaanse probleem slechts verschoven en niet opgelost: omdat de natuurwetenschappen bij het bestuderen van het menselijk lichaam onmiskenbare successen hebben geboekt, komt in plaats van het probleem hoe de ziel zich tot het lichaam verhoudt nu de vraag in welke relatie het subjectief doorleefde lichaam staat tot het lichaam zoals het door de wetenschap wordt gekend<sup>16</sup>). Het blijft echter de grote verdienste van *Sein und Zeit* een eigen categoriale structuur te hebben ontworpen voor de „cultuur” van het dagelijks leven en de humaniora, zodat het probleem van de twee culturen op grond van zijn werk scherper gesteld kan worden dan voorheen.

Ik begon deze rede met U erop te wijzen dat de wetgever van 1960 aan de wijsbegeerte, door haar in een Cen-

trale Interfaculteit te plaatsen, impliciet de opdracht heeft gegeven de samenhang der wetenschappen te doordenken. Deze samenhang kan op vele verschillende manieren tot thema van wijsgerige reflectie worden. Eén van die manieren heb ik vanmiddag aangegeven: de tegenstelling tussen „de twee culturen”, door Snow als feit geconstateerd, duidt op een wijsgerig kernprobleem dat in de moderne wijsbegeerte vanuit vele gezichtspunten wordt onderzocht. Ten gevolge van de nieuwe Wet op het Wetenschappelijk Onderwijs zal de naam ‘Centrale Interfaculteit’ binnenkort van ons postpapier verdwenen zijn. Dit betekent geenszins, zo heeft men vanuit Den Haag verzekerd, dat de taakstelling van de wijsbegeerte aan de Nederlandse Universiteiten een andere zou zijn geworden. De Centrale Interfaculteit zal in de toekomst Faculteit der Wijsbegeerte heten. Deze nieuwe naamgeving drukt echter niet, zoals die van 1960, een diepere gedachte uit. Ze dient slechts de duidelijkheid en getuigt van een wil tot gelijkschakeling en uniformiteit.

Aan het einde van mijn rede gekomen stel ik er prijs op dank te betuigen aan Hare Majesteit de Koningin, die mij heeft willen benoemen tot gewoon hoogleraar aan de Leidse Universiteit, en aan al diegenen die voor mijn benoeming hebben geijverd.

*Mijnheer de Rector Magnificus, Mijne Heren leden van het College van Bestuur van deze Universiteit, Mijnheer de Secretaris,*

Ik ben U erkentelijk, dat U door mij voor te dragen mijn benoeming hebt willen bevorderen. Het vakgebied



waarop ik werkzaam zal zijn, dat van de wijsbegeerte, in het bijzonder de kennisleer en haar ontwikkeling sinds Descartes, doet zich aan de belangstellende voor als een onoverzichtelijk veld van standpunten, stelsels en vaak technische en moeilijk te begrijpen kwesties. Vanmiddag heb ik getracht zonder in te gaan op details enkele grote lijnen te trekken en het vakgebied te plaatsen in het geheel van onze cultuur. Ofschoon de vragen die ik daarbij heb aangeroerd de krachten van een enkeling te boven gaan, hoop ik zo'n aandeel in de doordenking ervan te leveren dat het vertrouwen dat U in mij hebt gesteld niet beschaamd zal worden.

*Dames en Heren docenten in de wijsbegeerte, leden van het niet-wetenschappelijk personeel van de Centrale Interfaculteit,*

Mijn vreugde over het feit dat mijn benoeming aan de Leidse Centrale Interfaculteit tot stand is gekomen is niet in woorden uit te drukken. Ik verheug mij er bijzonder op nog vele jaren in goede verstandhouding met U te kunnen samenwerken. Onze faculteit gaat spannende jaren tegemoet, niet in de laatste plaats omdat alle drie ordinariaten in korte tijd van bezetting wisselen. Door het aanstaande emeritaat van U, zeer gewaardeerde collegae Nuchelmans en De Rijk, dat in een tèn nabije toekomst plaats zal vinden, wordt de faculteit beroofd van eminente geleerden aan wie ze haar goede wetenschappelijke reputatie voor een groot deel te danken heeft. Gelukkig kan ik met een gerust hart de hoop uitspreken dat de jongere collegae met mij de uitdaging zullen aanvaarden deze goede reputatie hoog te houden.

*Hooggeschatte Van Peursen,*

Zowel met het onderwerp van mijn rede, „Wijsbegeerte tussen twee culturen’’, als met hetgeen ik heb gezegd over de interfacultaire functie van de wijsbegeerte, heb ik mijn gevoelens van dank aan U tot uitdrukking willen brengen. Als geen ander aan de Leidse faculteit hebt U getracht de interfacultaire functie van de wijsbegeerte gestalte te geven. Ook betekende filosoferen voor U steeds een gesprek tussen culturen, tussen de verschillende religieuze en wetenschappelijke subculturen van onze Westeuropese samenleving en later tussen onze cultuur en die van landen als Indonesië, Korea en Japan. Ofschoon mijn leeropdracht iets beperkter geformuleerd is dan bij U het geval was en mijn voorliefde misschien vaker uitgaat naar detailkwesties, hoop ik toch de ruime opvatting van de wijsbegeerte uit te kunnen dragen waarvoor ik mij zozeer aan U verplicht weet.

*Dames en Heren studenten,*

Ofschoon ik U reeds jaren met groot genoeg onderwijs geef, moet ik U bekennen dat ik er nog steeds niet achter ben hoe dat precies gebeuren moet. Wijsbegeerte is immers wel een heel merkwaardig vakgebied. Er zijn hier nauwelijks algemeen aanvaarde theorieën en inzichten. Het onderwijs kan er niet in bestaan een onbetwist corpus van kennis aan U door te geven, zelfs al zouden U en ik dat graag willen. Deze situatie was in de ogen van vele wijsgeren, ik noem bij voorbeeld Kant en Hus-

serl, een schandaal: wijsbegeerte zou zo spoedig mogelijk een wetenschap moeten worden die minstens even zeker zou moeten zijn als fysica of wiskunde. Zoals U uit mijn rede hebt kunnen opmaken, ben ik van mening dat een dergelijk verlangen misplaatst is. Bij uw studie zult U weliswaar veel kennis opdoen over de geschiedenis van de wijsbegeerte en over onze cultuur. Maar het systematisch wijsgerig denken is zelf niet in de eerste plaats een vorm van kennisverwerving. Eerder is het een discussie tussen verschillende systemen van kennis, wereldbeschouwingen en culturen. Dit verklaart dat het bekritisieren van bestaande opvattingen een relatief groot deel uitmaakt van de wijsbegeerte.

Het kan overigens niet worden uitgesloten dat U bij uw wijsgerige studie meer „kennis” kwijt raakt dan U opdoet. Hoe verleidelijk is het immers onszelf wijs te maken dat we meer weten dan we in werkelijkheid doen, teneinde het onzekere en problematische karakter van ons bestaan voor onszelf en de ander te verbergen. Zo ontstaan allerlei levensovertuigingen, rationalisaties, geloofssystemen en ideologieën, door onszelf geconstrueerde gevangenissen van zeker weten. Wie met de studie in de wijsbegeerte begint in de hoop zijn levensovertuigingen beter te leren funderen, zou wel eens van een koude kermis thuis kunnen komen. Men vergete nooit dat de schutspatroom van de wijsbegeerte een „werkloze” was die in ledigheid langs de straten van Athene dwaalde, willekeurige voorbijgangers irriterend met zijn hinderlijke vragen. Men gedenke Sokrates, die de misdaad beging zijn medemensen met hun onwetendheid te

confronteren, hen aldus uitnodigend hun gevangenis van vaste overtuigingen te verlaten en zich open te stellen voor nog niet beproefde mogelijkheden. Wijsbegeerte is, zo kan men van Sokrates leren, geen wetenschap, maar in de eerste plaats kenniskritiek, geestelijke bevrijding door het besef van eigen onwetendheid.

Ik heb gezegd.

## NOTEN

- 1) Een overzicht van de opvattingen van *Politici over universiteit en filosofie*, verwoord in publicaties die tussen 1945 en 1960 hebben gediend bij de totstandbrenging van de Wet op het wetenschappelijk onderwijs 1960, werd verzorgd door C. Schavemaker, uitgave Academische Raad, 's-Gravenhage 1985. Men raadplege vooral blz. 41-49.
- 2) Schavemaker, *Politici over universiteit en filosofie*, blz. 45-46 (opvatting van de commissie Reinink), 47-48 (opvattingen van Diepenhorst en minister Cals), 48-49 (opvattingen van Eerste Kamer-lid De Rijk en minister Cals).
- 3) C.P. Snow, *The Two Cultures and A Second Look, An Expanded Version of The Two Cultures And The Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 1969. De Column in Mare is die van Jankarel Gevers, *Mare* 7 (1983-'84) no 36 (17 mei 1984), blz. 9.
- 4) 'Tom Poes en het Bommel-Verschiet' no 01627, *NRC Handelsblad* van 29 januari 1985.
- 5) Ton Anbeek, 'Het zwarte wereldbeeld van rechtse schrijvers', *NRC Handelsblad*, Cultureel Supplement, 13.12.1985, blz. 1; Gerard Reve, *Zelf Schrijver Worden*, Martinus Nijhoff, Leiden 1986, blz. 78. Reve's uitspraak heeft overigens niet zozeer betrekking op technische vooruitgang, als op de vermeende vooruitgang van de moderne mens die erin zou bestaan dat hij verlicht is en verlost van vooroordelen. Zonder twijfel houden deze twee vormen van „vooruitgang” echter verband met elkaar.
- 6) Francis Bacon, *Novum Organon*, Boek II, aforisme XI e.v.; vgl. Galilei, *Il Saggiatore*, hoofdstuk 48, n.a.v. de propositie 'il moto è causa di calore'.
- 7) Zie hiervoor bij voorbeeld Dr. A.G.M. van Melsen, *Van Atomos naar Atoom; De geschiedenis van het begrip Atoom*, Meulenhoff, Amsterdam 1949.
- 8) Galilei, *Il Saggiatore*, hoofdstuk 48: „Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella 'è in questo o quel luogo,

in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna imaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità; tuttavolta però che noi, sì come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch'esse ancora fussero veramente e realmente da quelli diverse'', geciteerd uit Galilei, *Opere*, a cura di Fernando Flora, Riccardo Ricciardi, Milano & Napoli 1953, blz. 311-312.

- 9) Snouws typering van de twee culturen kan worden aangevuld door vele passages uit de literatuur van de laatste honderd jaar. Men vergelijkte bij voorbeeld Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 1. Buch, Kap. 62: „Es gibt also in Wirklichkeit zwei Geistesverfassungen, die einander nicht nur bekämpfen, sondern die gewöhnlich, was schlimmer ist, nebeneinander bestehen, ohne ein Wort zu wechseln, ausser dass sie sich gegenseitig versichern, sie seien beide wünschenswert, jede auf ihrem Platz. Die eine begnügt sich damit, genau zu sein, und hält sich an die Tatsachen; die andere begnügt sich nicht damit, sondern schaut immer auf das Ganze und leitet ihre Erkenntnisse von sogenannten ewigen und grossen Wahrheiten her. Die eine gewinnt dabei an Erfolg, und die andere an Umfang und Würde. Es ist klar, dass ein Pessimist auch sagen könnte, die Ergebnisse der einen seien nichts wert und die der anderen nicht wahr. Denn was fängt man am Jüngsten Tag, wenn die menschlichen Werke gewogen werden, mit drei Abhandlungen über die Ameisensäure an, und wenn es ihrer dreissig wären?! Andererseits, was weiss man vom Jüngsten Tag, wenn man nicht einmal weiss, was alles bis dahin aus der Ameisensäure werden kann?!“ (Rowohlt-editie, Hamburg 1970, blz. 248). Ik dank Johan van de Gronden die mij wees op deze passage,

waarin de tegenstelling tussen de twee culturen een theologisch accent krijgt.

- 10) Vgl. H. Philipse, 'Theologie: een wetenschap? Beschouwingen naar aanleiding van drie redes gehouden aan de Theologische Faculteit van de Rijksuniversiteit te Leiden', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 38 (1984), blz. 45-66.
- 11) Volgens de Wittgenstein van de *Tractatus* valt de sfeer van het „zegbare” kennelijk samen met die van de natuurwetenschappen. Bij Descartes werd de tegenstelling tussen de twee culturen gethematiseerd in termen van lichaam en ziel; bij Wittgenstein ontloopt ze zich als de kloof tussen het zegbare en het onzegbare.
- 12) Vgl. voor een kritiek op filosoferende fysici bij voorbeeld: L. Susan Stebbing, *Philosophy and the Physicists*, Dover, New York 1958.
- 13) J.L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press 1962; L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson 1949 en *Dilemmas*, The Turner Lectures 1953, Cambridge University Press 1954.
- 14) Vgl. Blaise Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, par. 1.
- 15) Een vergelijkbare vraag, namelijk naar de verhouding tussen *Dasein* en leven, wordt opgeworpen door Dr. Th.C.W. Oudemans in 'Heideggers filosofie van de levende natuur', *Tijdschrift voor filosofie* 47 (1985), blz. 214-257.
- 16) De genoemde verschuiving van een Cartesiaanse naar een Heideggeriaanse vraagstelling vindt men soms binnen het oeuvre van een filosoof. Zo stelde bij voorbeeld Merleau-Ponty in *La structure du comportement* (1942) nog het probleem van *Les relations de l'âme et du corps* (Chapitre IV). In de *Phénoménologie de la perception* (1945) is deze problematiek overwonnen en vervangen door die van de verhouding tussen het lichaam zoals wij het zelf beleven en het lichaam zoals de wetenschap het ziet: „Le problème n'est donc pas de savoir comment l'âme agit sur le corps objectif, puisque ce n'est pas sur lui qu'elle agit, mais sur le corps phénoménal. De ce point de vue, la question se déplace; elle est maintenant de savoir pourquoi il y a deux vues sur moi et sur mon corps: mon corps pour moi et mon corps pour autrui et comment ces deux systèmes sont compossibles”. (blz. 123, noot 1).