

Barok en Verlichting

Op politiek en economisch gebied vormen de zeventiende en achttiende eeuw een zekere eenheid. De ontdekking van de grote zeevaartroutes had aan de bevoorrechte handelspositie van de steden aan de Middellandse Zee een einde gemaakt. Omstreeks 1600 werden in de Nederlanden en in Engeland de grote Oostindische handelscompagnieën opgericht. Het zwaartepunt van economie en cultuur verschoof steeds meer naar West-Europa. Spanje en Portugal, Frankrijk, Engeland en Nederland ontwikkelden zich tot koloniale mogendheden. Hun veroveringen legden de basis voor de wereldwijde invloed van de Westeuropese cultuur.

Het begin van de zeventiende eeuw wordt getekend door bloedige oorlogen om de hegemonie in Europa, zoals de dertigjarige oorlog en de vrijheidstrijd van de Nederlanden tegen de Habsburgers. Ten gevolge van de Reformatie hadden deze oorlogen een godsdienstig karakter. De revolutie van Cromwell in Engeland deed zowel de roep om een krachtige absolute staat (Hobbes) als een pleidooi voor religieuze tolerantie (Locke) klinken. De absolute monarchie kwam voor het eerst in Frankrijk tot bloei; het hof van Lodewijk XIV werd het lichtend voorbeeld voor alle vorstenhuizen in Europa. Het einde van de achttiende eeuw zag vervolgens de ondergang van deze monarchie in de Franse Revolutie en de poging van Napoleon een nieuw wereldrijk te stichten.

Ook filosofisch vormen de zeventiende en achttiende eeuw een eenheid. Terwijl de wijsbegeerte in de zeventiende eeuw begint met de aansporing van Descartes de ketens van de traditie af te werpen en uitsluitend op het eigen denken te vertrouwen, trachten de eerste romantische denkers aan het einde van de daaropvolgende eeuw de eenheid van mens en na-

tuur, die door de wetenschappelijke revolutie verloren was gegaan, terug te vinden. De wijsbegeerte van de Barok en de Verlichting is bij uitstek het overdenken van de grote filosofische problemen in het licht van de zich sterk ontwikkelende natuurwetenschap. De filosofie zet in met onstuimig wetenschappelijk optimisme: wetenschap en techniek zullen de mens tot meester en bezitter van de natuur maken. Deze droom wordt ten dele al door de eerste kiemen van de industriële revolutie in de laatste jaren van de achttiende eeuw verwerkelijkt. Maar het rationele denken van de wetenschap laat veel onaangeroerd. Na Kant, met wie deze periode wordt afgesloten, ontstaat bij Goethe en Hegel het verlangen naar een andere en meer omvattende wetenschap, die ook het gevoelsmatige en geestelijke van de mens omspannen.

Natuurwetenschappelijke revolutie

Niets heeft de wijsbegeerte van de zeventiende en achttiende eeuw meer beïnvloed dan de ontwikkeling van de moderne natuurwetenschap en de bekroning ervan in het hoofdwerk van Isaac Newton (1642-1727), *Philosophiæ naturalis principia mathematica* uit 1687. De zeventiende-eeuwse natuurwetenschap leverde niet alleen het model voor kennis en wetenschap in de volgende tweehonderd jaar, ze noopte tevens tot een herwaardering van de gehele natuur en de plaats van de mens in de schepping.

Het wereldbeeld van de westerse mens werd tot in de Renaissance diepgaand bepaald door het christelijk geloof en de aristotelische wijsbegeerte. Kenmerkend voor dit wereldbeeld was een scherp onderscheid tussen de onvolmaakte sfeer van het onder-

► In de Dertigjarige Oorlog (1618-1648) werden bij het oorlogshandwerk nieuwe technieken en tactieken ingevoerd. Er werden meer dan dertig grote veldslagen geleverd. Het beleg van Freiberg in Sachsen (1642-1643) leidde niet tot verovering van de stad: door onderaardse gangen bleven verbindingen met de buitenwereld intact.

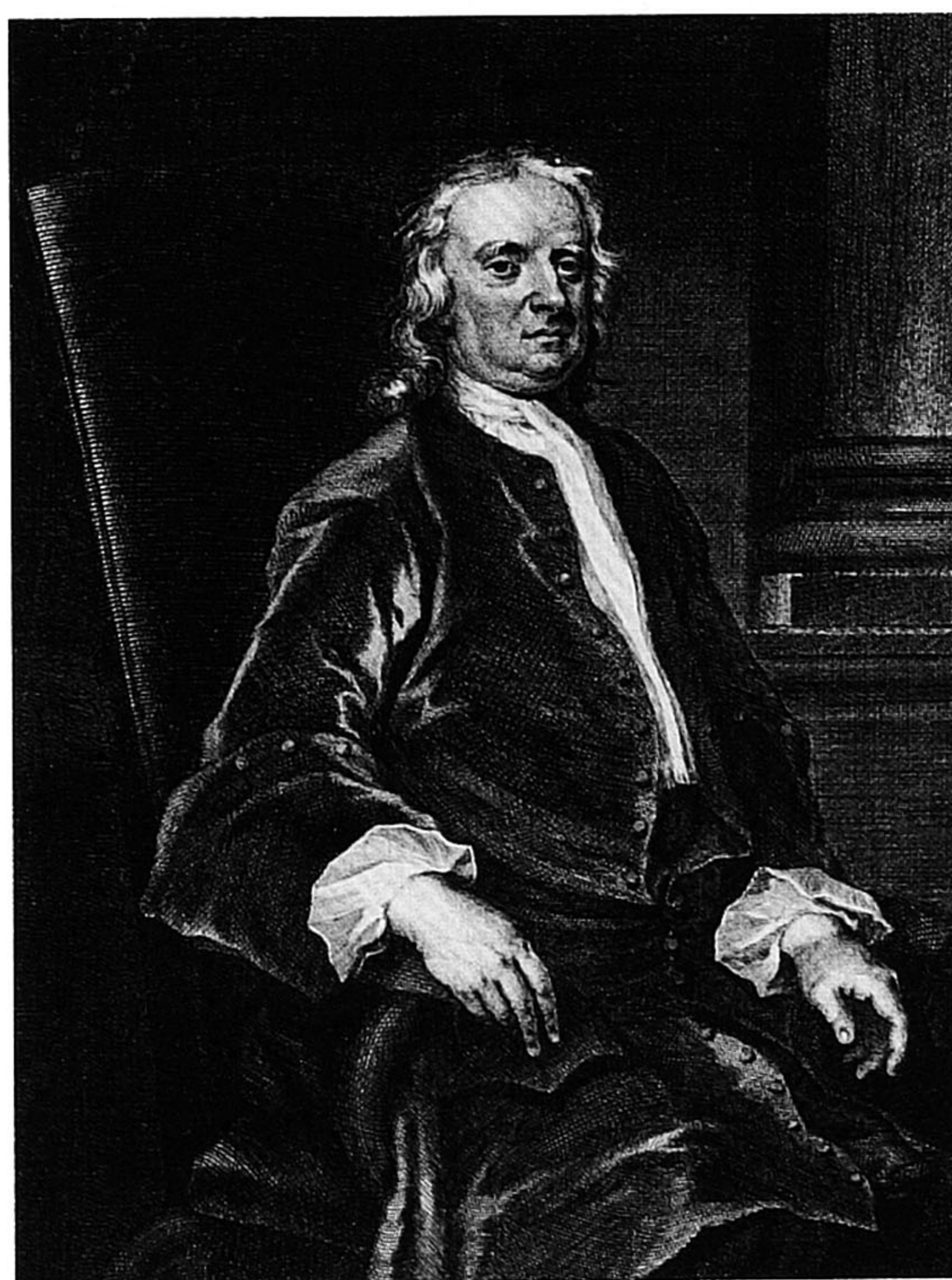


maanse en de volmaakte hemelsferen. Volgens Aristoteles, die sinds de dertiende eeuw gold als autoriteit op natuurwetenschappelijk terrein, bevindt de aarde zich in het midden van de ondermaanse ruimte, die eindig en bolvormig wordt gedacht. Alles in deze ruimte is onderhevig aan ontstaan en vergaan, hetgeen de onvolmaaktheid ervan te kennen geeft. De hemelsferen daarentegen zijn onvergankelijke kristallijne bollen die in elkaar passen als de schillen van een ui. Ze roteren op ingewikkelde wijze rond de aarde. Dit zou de bewegingen van de maan, de planeten en de zon verklaren, die elk vast zouden zitten in zo'n doorzichtige schaal. Aan gene zijde van de buitenste sfeer dacht men Gods troon en het verblijf der uitverkorenen. Zo zou de gehele schepping niets anders zijn dan een indrukwekkend decor van het drama van de menselijke zondeval en verlossing.

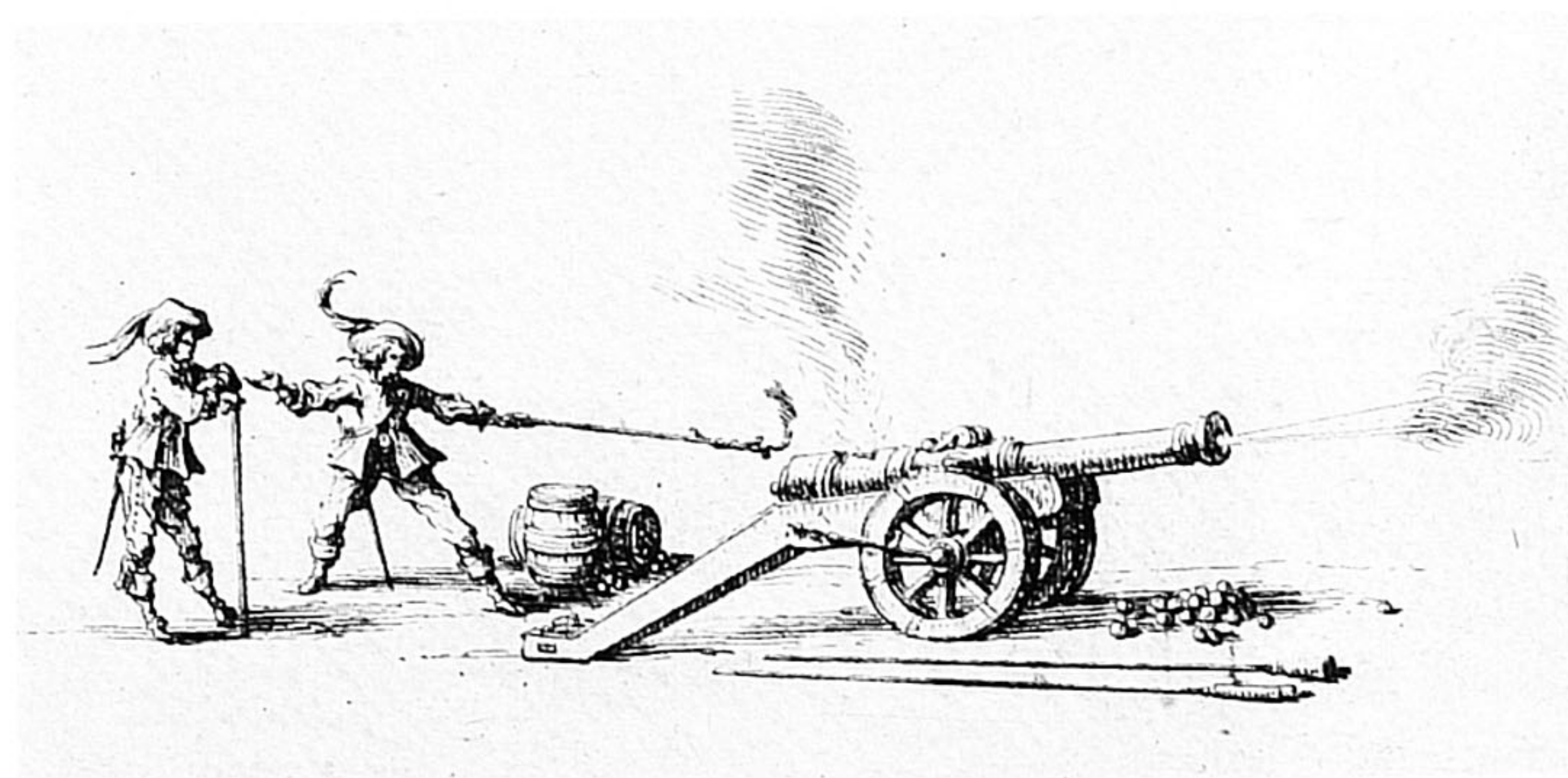
Dit aristotelisch-christelijke wereldbeeld werd in de late Middeleeuwen en de Renaissance door filosofische speculatie en wetenschappelijk onderzoek steeds verder ondergraven. Terwijl de Poolse astronoom Nicolaus Copernicus (1473-1543) een sterrenkundig systeem ontwierp waarin niet de aarde maar de zon het middelpunt van de planetenbanen vormt, speculeerde Bruno over de oneindigheid van de ruimte. De uitvinding van de telescoop en de waarnemingen van de Italiaanse wis-, natuur- en sterrenkundige Galileo Galilei (1564-1642) van de manen van Jupiter brachten de genadeslag toe aan de theorie van de hemelsferen. Waarom zou de aarde het middelpunt van alle hemelbewegingen zijn, indien om Jupiter satellieten cirkelen? Observatie van kraters op de maan maakte voorts duidelijk dat de hemellichamen niet volmaakter zijn dan de aarde. De tijd werd rijp voor de gedachte dat er geen kwalitatief verschil tussen hemel en aarde bestaat en dat de aardse en de hemelse bewegingen op dezelfde manier zijn te verklaren. Newton wist deze gedachte uiteindelijk te verwezenlijken door de astronomie van de Duitse geleerde Johannes Kepler (1571-1630) en de mechanica van Galilei in één grootse synthese te verenigen. De middeleeuwse gesloten kosmos werd op deze wijze vervangen door het beeld van de wereld als een oneindig,



◀ Galilei, geboren te Pisa (1564), werd na het verschijnen van zijn *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Florence, 1632), gedwongen zijn copernicaanse opvattingen te herroepen. Voor de *Dialogo* maakte Stefano della Bella een beroemd geworden titelgravure met daarop de figuren Aristoteles, Ptolemeus en rechts Copernicus.

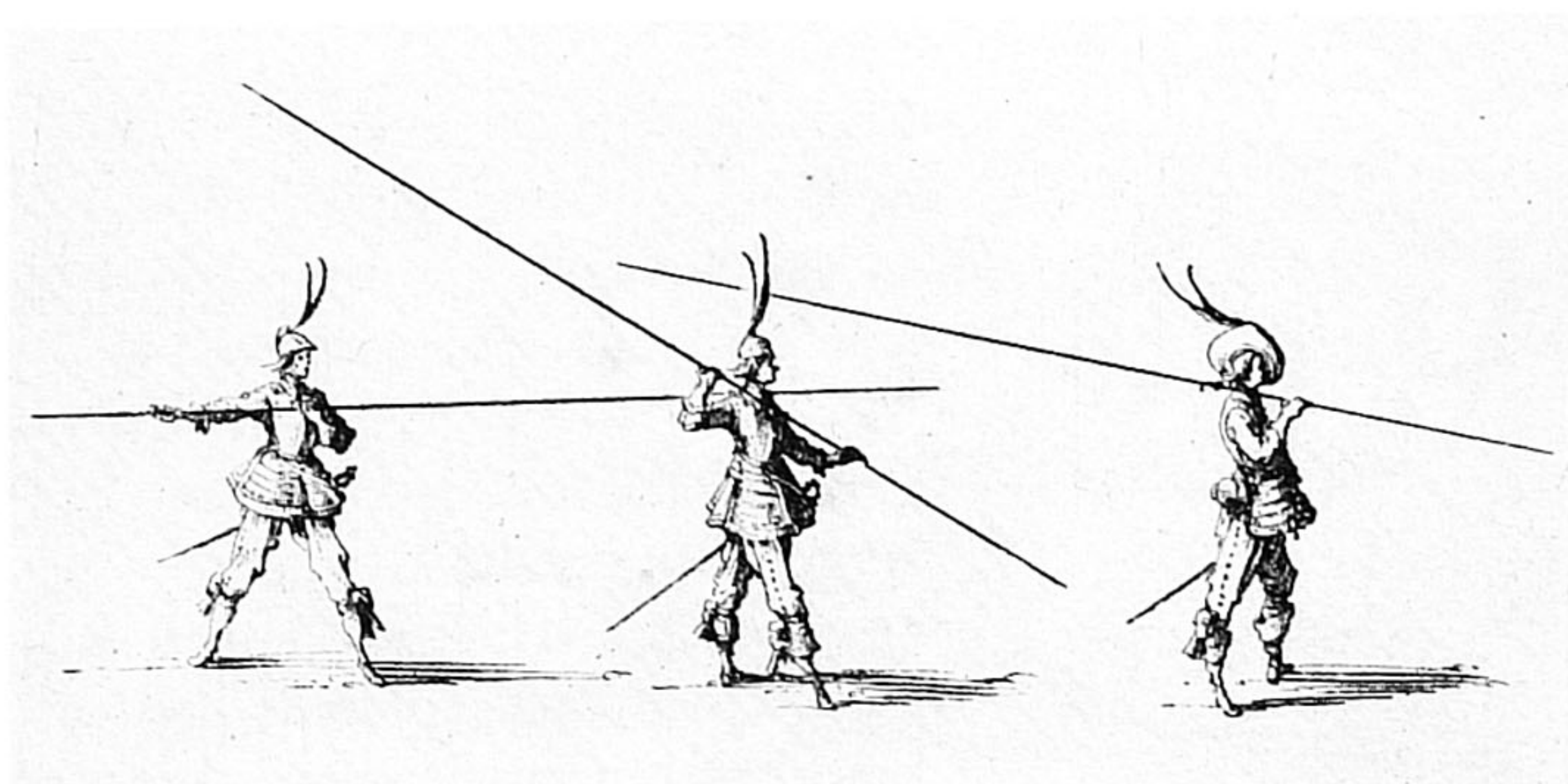


◀ Newton toont aan dat hetzelfde principe van zwaartekracht en dezelfde bewegingswetten niet alleen voor de kleinste materie-deeltjes gelden maar ook voor de hemellichamen. Het is Einstein met zijn relativiteitstheorie geweest die aan de hegemonie van Newtons mechanica een eind maakt.



▲► In de vroege moderne tijd vormde de infanterie veruit het grootste deel van elk leger. In een veldslag bleven de piekeniers door-

gaans dicht in de buurt van de musketiers, om deze te beschermen wanneer zij hun musket opnieuw moesten laden.





▲ Het huwelijk van de Franse koning Hendrik IV met Maria de Medici in 1572 had onder meer ten doel een verzoening tot stand te brengen tussen katholieken en protestanten.

door mathematische wetten beheerst geheel van materie in beweging. De schepping is niet meer het toneel van de menselijke heilsgeschiedenis, maar een immens uurwerk, waarvan de raderen de mens dreigden te vermalen.

Wetenschap en geloof

Door de wetenschappelijke revolutie kon een conflict tussen de wetenschap en de Kerk niet uitblijven. In 1600 werd Bruno in Rome vanwege zijn metafysische speculaties als ketter verbrand. De veroordeling van Galilei in 1633 naar aanleiding van zijn verdediging van het copernicaanse wereldbeeld viel weliswaar milder uit: hij kreeg slechts huisarrest. Een en ander vestigde echter eens te meer de aandacht op een nijpend wijsgerig probleem: hoe verhouden zich de ontdekkingen van de wetenschap tot het christelijke

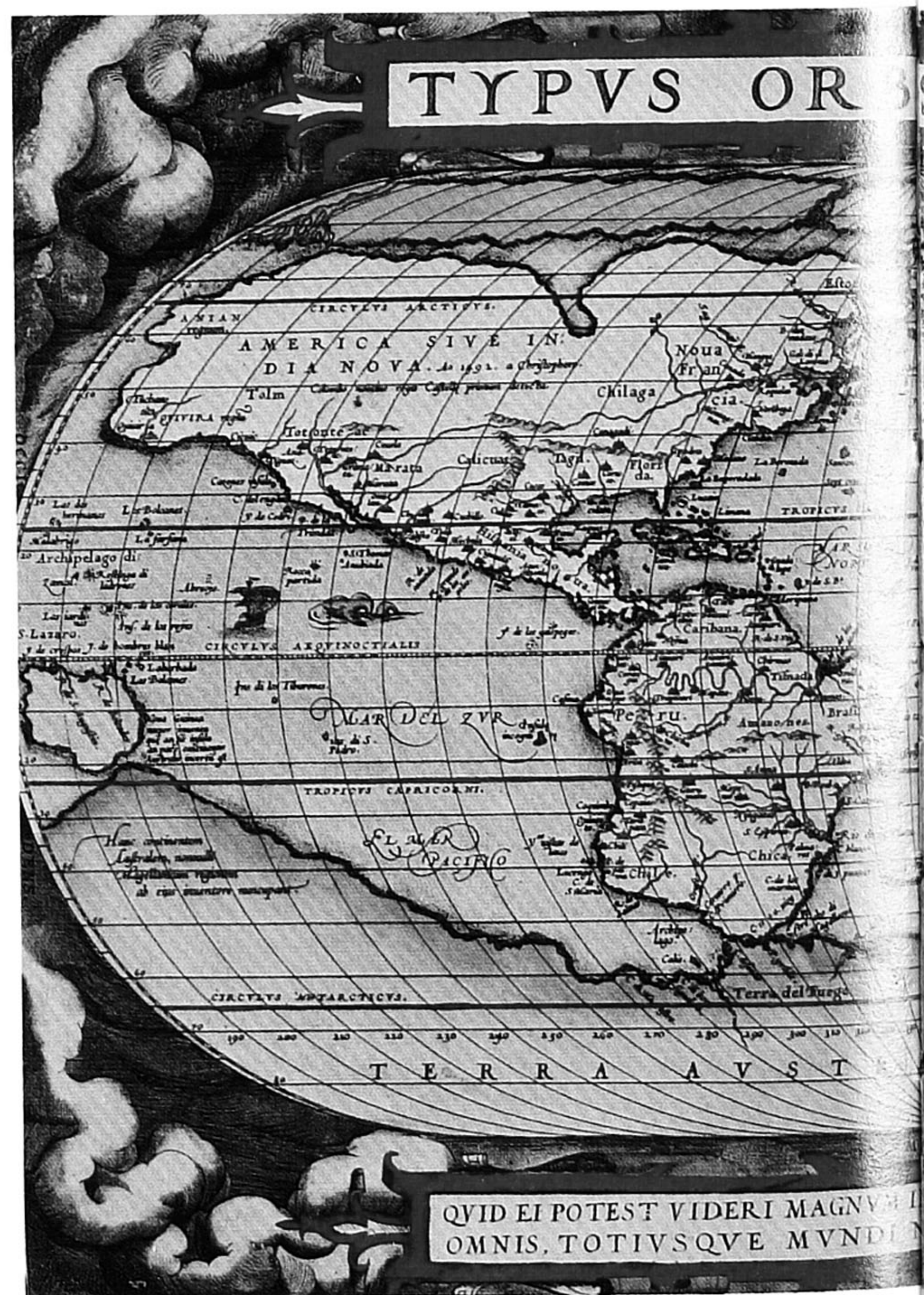
► De wereld volgens de Zuidnederlandse cartograaf Abraham Ortelius, die deze kaart in 1571 heeft uitgegeven. De aardbol is geprojecteerd in een plat vlak, met opvallend moderne aspecten maar ook nog met vele op gebrek aan betrouwbare kennis berustende onderde-

len. Zuid-Amerika en het grote Zuidland (Australië) aan de onderzijde van de kaart zijn daarvan opmerkelijke getuigen.

teerd in een plat vlak, met opvallend moderne aspecten maar ook nog met vele op gebrek aan betrouwbare kennis berustende onderde-

geloof zoals dat in de bijbel is geopenbaard? Hoe moet men de tegenspraken tussen beide oplossen? In hoeverre is de houding van de gelovige mens te verenigen met die van de wetenschappelijke onderzoeker?

De wetenschapsbeoefenaren uit de zeventiende en achttiende eeuw hadden met de laatste vraag weinig moeite. In de wetenschap wordt de schepping bestudeerd. Is het bestuderen van Gods werk niet een weg tot God zelf, zoals die in de bijbel wordt aanbevolen? Om tegenspraken tussen wetenschap en geloof uit de weg te ruimen ging men vaak als volgt te werk. Men maakte een strikt onderscheid tussen de christelijke godsdienst en de aristotelisch-thomistische wijsbegeerte. Men verwierp in het algemeen de laatste, maar verklaarde de eerste voor onaantastbaar. Volgens Descartes kon het christelijke geloof bijvoorbeeld veel beter worden ondersteund door zijn eigen filosofie dan door die van Aristoteles. Maar wat te doen met tegenspraken tussen de eigen wetenschap of wijsbegeerte en de bijbel? Het antwoord van Descartes op deze vraag is typerend voor het wetenschappelijk rationalisme: men hoeft de bijbel niet letterlijk te nemen, want 'de wijze van spreken waarvan de Schrift zich gewoonlijk bedient, is aangepast aan de vermogens van het gewone volk.' De houdbare kern van de godsdienst zou bestaan uit ten dele redelijk inzichtelijke en deels geopenbaarde waarheden, die niet in strijd kunnen komen met de natuurwetenschap.



Deze rationalistische opvatting van de christelijke geloofsinhoud werd in de zeventiende en achttiende eeuw van twee kanten aangevochten. Een diep gelovig denker als Pascal stelde dat de redenen voor het geloof niet in het verstand zijn gelegen. 'Het hart heeft motieven die de rede niet kent,' luidt zijn beroemde stelling. Een scepticus als Hume betwistte aan de andere kant de houdbaarheid van de rationalistische godsbewijzen. De kritiek van Hume op het bekende *fysico-teleologische* godsbewijs, dat uit de volmaakte orde van de aardse wereld concludeert tot een volmaakte schepper, verraadt een nauw verholen atheïsme. Aan het eind van de achttiende eeuw trachtte Kant de scepsis van Hume met een piëtistisch geloof te verenigen. Door de mogelijkheid van rationale godsbewijzen (eens voor al) te weerleggen zou Kant in zijn *Kritik der reinen Vernunft* (1781) in werkelijkheid de religie een dienst hebben bewezen. 'Ik moest het weten opheffen om plaats te maken voor het geloof,' zo schrijft hij in het voorwoord bij de tweede uitgave.

Opvattingen over kennis en werkelijkheid

Twee andere centrale wijsgerige vragen zijn nauw verbonden met de wetenschappelijke revolutie. De eerste is de vraag naar de juiste methode in wetenschap en wijsbegeerte. Rationalistische denkers als Descartes en Leibniz stelden de wiskunde ten voor-

beeld aan alle kennisverwerving. Wijsbegeerte en natuurwetenschap zouden net als de wiskunde uit moeten gaan van evidente grondstellingen. Leibniz droomde van een universele mathesis, die de mens in staat zou stellen elk wijsgerig probleem door een berekening op te lossen. Spinoza bouwde zijn *Ethica* op volgens de methode der meetkundigen.

Newton stelde daartegenover dat deze rationalistische methode slechts tot speculatieve hypothesen voert. Volgens hem moet de natuurwetenschap haar grondstellingen op de ervaring baseren. Deze empiristische gedachte werd door Locke en Hume overgenomen en op de wijsbegeerte toegepast. In de ogen van Hume is de wijsbegeerte het empirisch complement van de mechanica van Newton. Terwijl deze laatste de ervaringswetenschap is van materie in beweging, heeft de wijsbegeerte tot taak volgens dezelfde methode de menselijke geest te bestuderen.

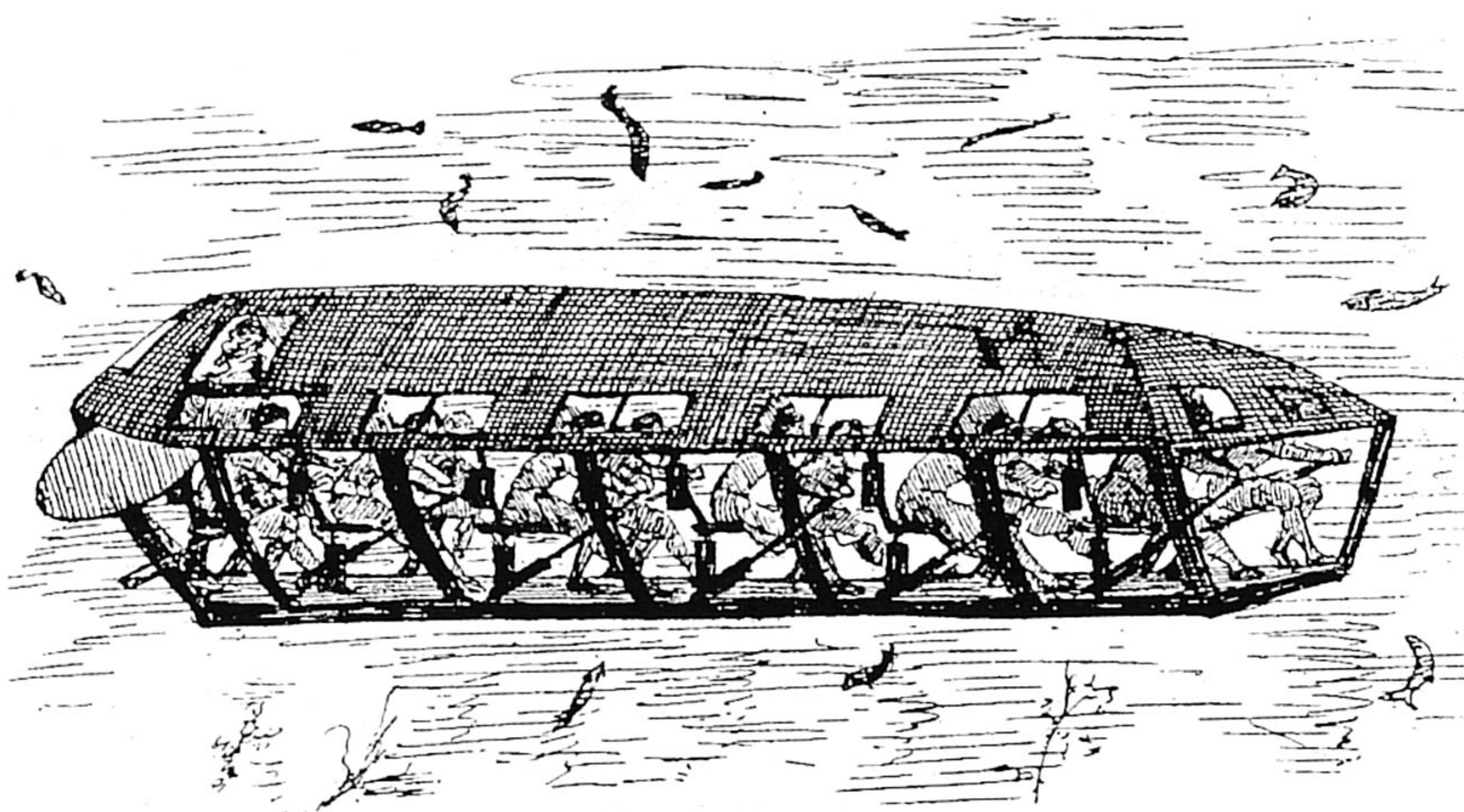
Ook op dit punt trachtte Kant tot een synthese te komen. Hij concludeerde uit de filosofie van Hume dat een puur empiristische fundering van Newtons mechanica onmogelijk is en tot scepsis over wetenschap leidt. De natuurwetenschap zou naast ervaringsgegevens ook zuiver rationale grondstellingen nodig hebben. Kants theoretische filosofie is een poging begrijpelijk te maken hoe dergelijke zuiver rationale beginselen, die de menselijke geest in zich zou dragen, geldig kunnen zijn voor de fysische wereld. Zijn wijsgerig systeem, dat door de ingewikkelde opbouw barok aandoet, vormt het hoogtepunt van de Verlichting in Duitsland.

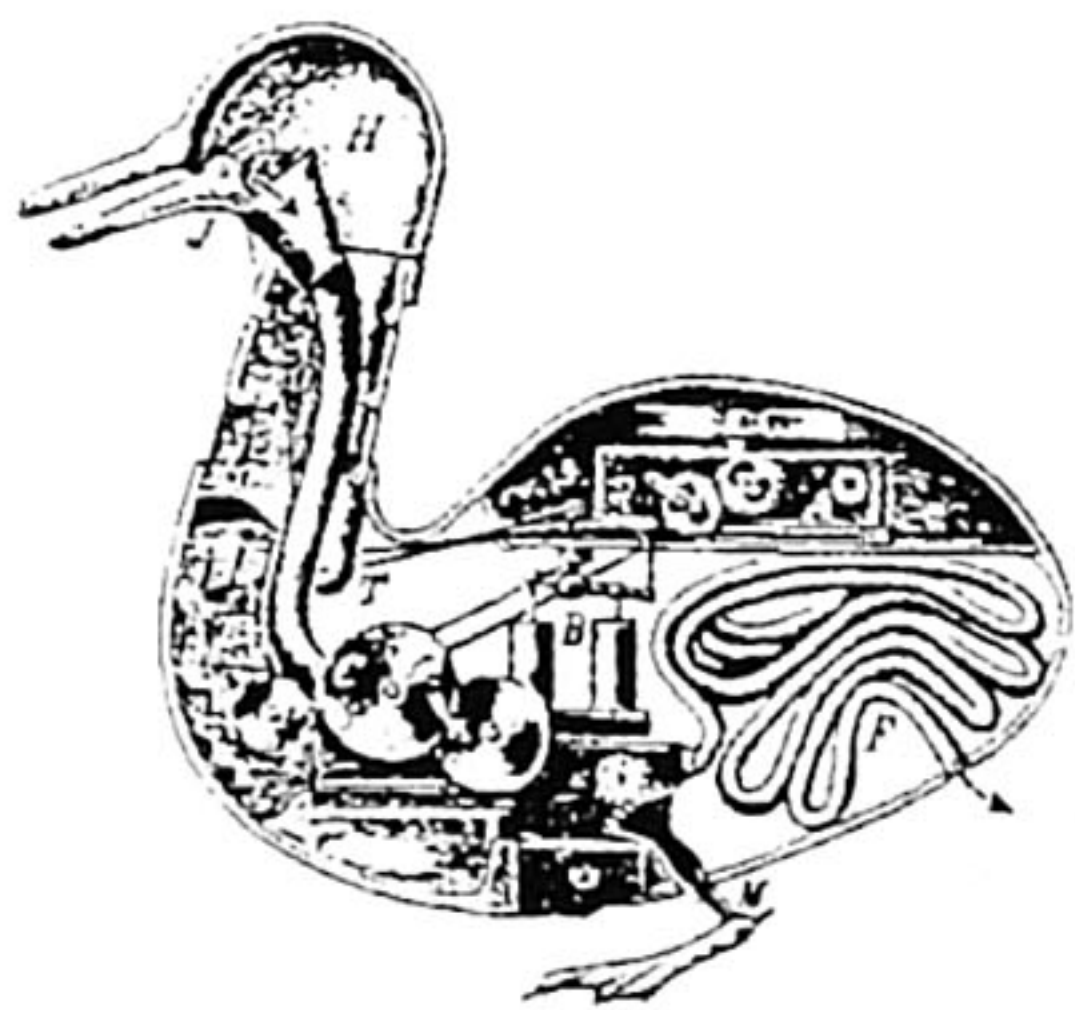
Het tweede wijsgerige vraagstuk dat samenhangt met de wetenschappelijke revolutie, is de vraag naar de grondstructuur van de werkelijkheid. De meeste vooraanstaande zeventiende-eeuwse filosofen waren overtuigd van de onvruchtbaarheid van Aristoteles' conceptie van de werkelijkheid (*hylomorfisme*). Op zoek naar een nieuw begripsmatig kader voor het natuurwetenschappelijk onderzoek grepen ze terug op



▲ Gassendi, Frans filosoof en wiskundige, greep terug op de klassieke atomistisch-mechanistische natuurtheorie van Democritus, die hij verbond met de ethiek van Epicurus. Hij bestreed Descartes' metafysica.

▼ Cornelis Jacobsz. Drebbel (1572-1633), geboren te Alkmaar, is werkzaam geweest als natuur- en scheikundige, glasslijper, musicus, graveur, tekenaar en uitvinder. Hij ontwerpt een perpetuum mobile, een toverlantaarn en construeert microscopen. In 1621 bouwt hij te Londen een onderzeeboot die twaalf man kon bevatten.





▲ ▼ In de nieuwe tijd ontstaat grote belangstelling voor automaten, bewegbare figuren die op mechanische wijze levende wezens nabootsen. Salomon de Caus ontwerpt in 1615 voor de tuin van het slot in Heidelberg automaten met vogelstemmen. In de jaren 1738-1741 bouwt Jacques de Vaucanson in Parijs zijn beroemde automaten, waaronder een levensgrote eend die kon lopen, snateren, graan eten en water drinken. Schijnbaar werd het voer verteerd en een mestachtige stof afgescheiden. De bizarre figuren van Gio Battista Braccelli, getekend in 1624, doen denken aan robots zoals die in de twintigste eeuw zijn ontworpen. Deze afbeeldingen van automatische mensen, androïden genoemd, drukken zowel ernst als spel uit en blijven fascineren door hun fantastische constructie. Ook Descartes zou een androïde in zijn bezit hebben gehad die hij op zijn vele reizen in een met fluweel beklede kist meenam.

het Griekse atomisme, of ontwierpen een vergelijkbare corpusculaire visie.

Volgens zulke corpusculaire theorieën bestaat de waarneembare werkelijkheid uit onwaarneembaar kleine materiedeeltjes. Alle verschijnselen en veranderingen worden begrepen in termen van configuraties en bewegingen van deze *corpuscula*. De deeltjes hebben slechts een beperkt aantal eigenschappen zoals vorm, grootte en beweeglijkheid. Andere eigenschappen, zoals kleuren, zouden niet werkelijk aan de dingen toekomen. Ze zijn gevolgen van de inwerking van materiële deeltjes op onze waarnemingsorganen. Het beeld dat de zintuigen ons van de wereld om ons heen geven, is daarom onbetrouwbaar, een gedachte die merkwaaardige sceptische problemen oproep.

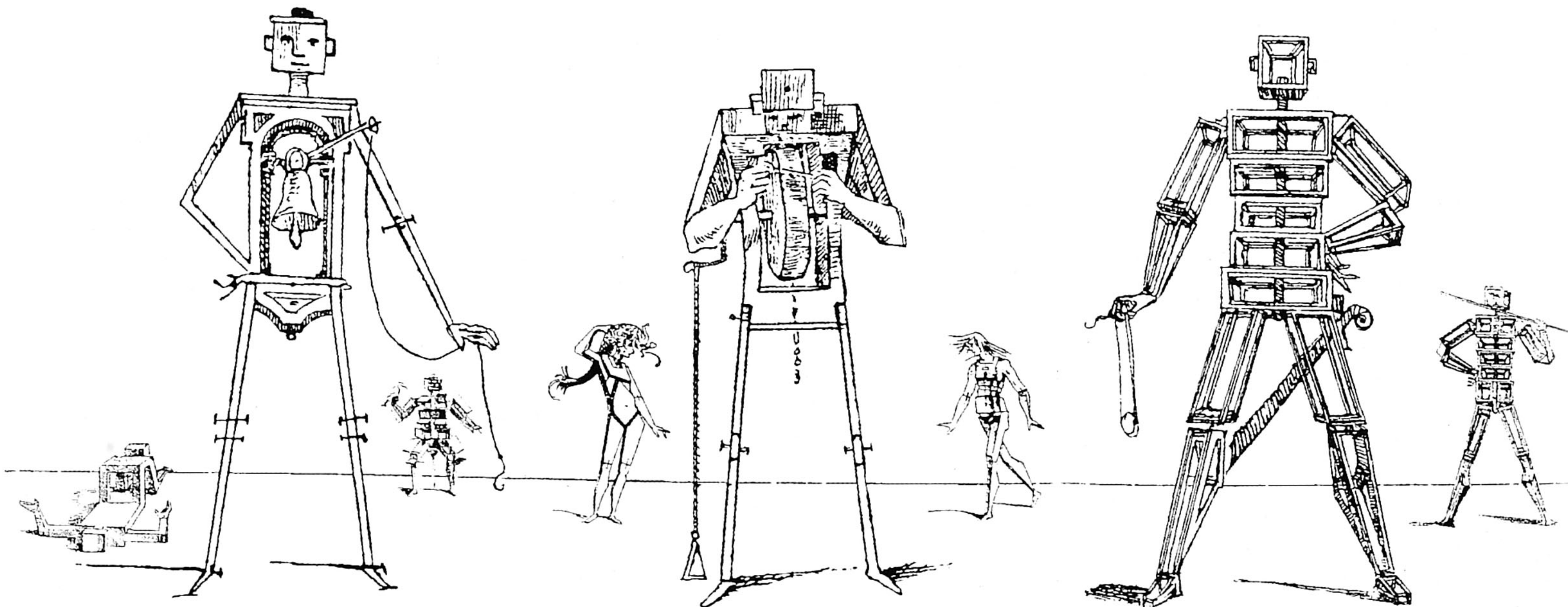
Terwijl volgens de materialisten, zoals Pierre Gassendi (1592-1655) en Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), ook de mens geheel op grond van deze corpusculaire hypothese te verklaren moet zijn, nam Descartes naast de materie een zuiver geestelijke substantie aan, de menselijke ziel, die los van het lichaam zou kunnen bestaan. Door de gedachte dat we onze ziel beter kennen dan het materiële werd Descartes de vader van de moderne bewustzijnsfilosofie. Het probleem van de wisselwerking tussen ziel en lichaam stond centraal bij de grote rationalistische denkers.

Politieke filosofie en geschiedenis

De wetenschappelijke revolutie inspireerde ten slotte ook politieke filosofen. Hobbes trachtte het staatsbestel net zo vanuit de 'elementen' ervan te verklaren als de natuurkundigen fysische verschijnselen vanuit

de samenstellende corpuscula begrepen. *Leviathan* van Hobbes is tevens een verdediging van de absolute despotie, die een einde zou moeten maken aan burgeroorlogen. Voor het middeleeuwse christelijke staatsbegrip stelt hij een seculiere contracttheorie in de plaats, die het model werd voor latere politieke denkers als Locke en Rousseau. De fictie van een sociaal-politiek contract werd echter verworpen door Montesquieu. Hij wees het denkbeeld van één ideale staat voor alle tijden en omstandigheden af. Montesquieu trachtte verschillende staatsinrichtingen te verklaren door omgevingsfactoren als klimaat, godsdienst en economie.

Terwijl zowel de Renaissance als de Reformatie de aanzet gaven tot een terugkeer naar de literaire bronnen van de Europese beschaving, stimuleerde ook het toegenomen tempo van wetenschappelijke en sociaal-politieke verandering het historisch bewustzijn. Reeds Newton besteedde een groot deel van zijn tijd aan historisch bijbelonderzoek. Hume schreef na zijn wijsgerig werk een beroemde geschiedenis van Engeland. Het tijdperk van de Barok en de Verlichting, begonnen met verzet tegen traditie en een oproep tot zelfstandig denken los van elke overlevering, eindigde in een rage van historisch onderzoek. Dit onderzoek stond niet altijd in dienst van de vaak sceptische wijsgerige thesen van de filosofen van de Verlichting, die de autoriteit van de bijbel wilden ondergraven. Een denker als de Italiaan Giambattista Vico (1668-1744) stelde de geschiedenis als wetenschap boven de natuurkunde. De kiem was gelegd voor het vraagstuk van de verhouding tussen natuurwetenschap en historische kennis.



Descartes en het rationalisme

René Descartes wordt wel 'de vader van de moderne wijsbegeerte' genoemd, omdat hij zo'n diepgaande invloed op latere denkers heeft gehad.

Hij werd in 1596 in La Haye (Touraine) geboren uit een familie van lagere Franse adel. Van 1606 tot 1614 bezocht hij het toentertijd vermaarde jezuïetencollege La Flèche. Wegens zijn zwakke gezondheid en zijn grote intellectuele gaven genoot hij er een voorkeursbehandeling. Hij placht 's morgens in bed te blijven, verzonken in overpeinzingen. Hoewel hij goede herinneringen aan zijn leermeesters bewaarde, gaf hij een vernietigend oordeel over het onderwijsprogramma. Van alle vakken, talen, letteren, aristotelische wijsbegeerte en natuurwetenschap, kon alleen de wiskunde hem behagen, vanwege de zekerheid van de inzichten en bewijzen.

Na in 1616 in Poitiers een graad in de rechten te hebben behaald, besloot Descartes te gaan reizen en 'geen andere wetenschap meer te zoeken dan in mijzelf of in het grote boek van de wereld te vinden is'. Om militaire ervaring op te doen sloot hij zich aan bij verschillende legers, waaronder dat van Maurits van Nassau.

In de nacht van 10 november 1619, in de buurt van Ulm, waar hij met het leger van hertog Maximiliaan van Beieren overwinterde, ervoer hij zijn filosofische roeping de wetenschappen met de wiskundige methode op een nieuw fundament op te bouwen. Verdere reizen brachten hem naar Noord-Duitsland, de Nederlanden, Frankrijk en Italië.

Van 1626 tot 1628 verbleef Descartes voornamelijk in Parijs. Hij leidde er het leven van een edelman, speelde, las romans en duelleerde vanwege de mooie ogen van een dame. Op aandrang van kardinaal de Bérulle besloot hij zijn lang gekoesterde wens ten uitvoer te leggen en zich geheel te wijden aan de wijsbegeerte en de wetenschappen. Om zich in afzondering aan dit plan te wijden vestigde hij zich in 1629 in de Nederlanden. Hij woonde er op vele plaatsen, onder andere in Amsterdam, waar 'een ieder zoveel aandacht heeft voor zijn nering, dat ik er mijn gehele leven zou kunnen verblijven zonder door iemand te worden opgemerkt'. Ofschoon hij aldus het epicuristische beginsel in praktijk bracht dat 'diegene goed heeft geleefd, die zich goed verborgen heeft', voerde hij een uitgebreide wetenschappelijke correspondentie en had hij enkele goede vrienden, onder wie Constantijn Huygens en later prinses Elisabeth van de Palts. Zijn publikaties maakten hem beroemd, hetgeen voor koningin Christina van Zweden aanleiding was Descartes uit te nodigen voor een verblijf aan haar hof.

Na lange aarzeling vertrok hij in 1649 naar Stockholm. De reis werd hem noodlottig. Niet gewend aan het koude klimaat en het vroege opstaan waartoe de vorstin hem noopte, overleed hij reeds het jaar daarop, op 11 februari 1650.



▲ Vermoedelijk het meest authentieke portret van Descartes, in 1642 naar het leven getekend en in koper gegraveerd door Frans van Schooten.



▲ Elisabeth van Bohemen, dochter van de onfortuinlijke paltsgraaf Frederik V, die korte tijd de kroon van Bohemen droeg en de bijnaam 'Winterkoning' had, was bevriend met Descartes. In hun briefwisseling worden allerlei problemen van de cartesische filosofie aangeroerd. Elisabeth uit zich soms zeer kritisch over bepaalde opvattingen van haar beroemde vriend.

Een 'rationalist' is volgens het alledaagse woordgebruik iemand die het leven te zeer van de intellectuele kant beschouwt. Wanneer de grote wijsgerige systeembouwers van de Barok – Descartes, Spinoza en Leibniz – als rationalisten worden aangeduid, heeft dit woord ook een specialistische betekenis, waarin het tegenover 'empirist' wordt geplaatst. De term 'rationalisme' slaat dan op een leer over de juiste wetenschappelijke methode en over kennis in het algemeen.

Het continentale rationalisme

Achteraf bezien kan worden geconstateerd dat de wetenschappelijke methode zoals die in de zeventiende eeuw gestalte krijgt, een combinatie is van zorgvuldig waarnemen en experimenteren (het empirische moment), en een mathematische behandeling en integratie van gegevens tot een omvattende theorie (het rationele moment). Geen der filosofen uit de zeventiende eeuw ontkent het belang van een van beide momenten, maar ze worden verschillend gewaardeerd. De problematiek spitst zich toe op de vraag naar de status van de eerste beginselen van de natuurwetenschap.

Rationalisten zijn van mening dat de zintuigen ons slechts verwarde en onduidelijke kennis verschaffen. Die kennis moet worden ontcijferd in het licht van een globale visie op de natuur, een visie die het

Ik had allang beseft dat men bij het handelen, zich vaak moet houden aan meningen waarvan men weet dat ze onzeker zijn, hoewel men moet doen alsof ze onbetwifelbaar zijn, [...]; maar omdat ik mij uitsluitend wilde wijden aan het zoeken van de waarheid, meende ik nu juist het tegenovergestelde te moeten doen en al datgene waarin ik mij iets twijfelachtigs kon voorstellen als volstrekt onwaar te moeten verwerpen, ten einde na te gaan of daarna nog iets zou overblijven waarvan ik mocht geloven dat het absoluut onbetwifelbaar zou zijn. Zo besloot ik, omdat onze zintuigen ons soms bedriegen, te veronderstellen dat niets is zoals het ons door de zintuigen wordt voorgespiegeld. En omdat sommigen zich vergissen bij het redeneren, zelfs als het gaat om de meest eenvoudige meetkundige problemen, en fouten maken, en ik meende dat ook ik mij kon vergissen, verwierp ik – als onwaar – alle redeneringen die ik daarvoor als geldige bewijzen had beschouwd. En ten slotte, overwegend dat alle gedachten, die wij hebben als wij wakker zijn, ons op dezelfde wijze ook kunnen overkomen wanneer wij slapen, zonder dat er dan één bij is die waar kan zijn, nam ik het besluit te doen alsof alles waarvan ik mij ooit bewust was geweest, niet meer waarheid bevatte dan wat ik op bedrieglijke wijze droom. Maar onmiddellijk daarop besepte ik dat, terwijl ik aldus wilde menen dat alles onwaar is, het noodzakelijk was dat ik die dat dacht, iets was. En beseffend dat deze waar-

heid: *Ik denk, dus ik ben* zo sterk en zo zeker was, dat zelfs de meest buitensporige veronderstellingen van de sceptici niet bij machte waren haar aan te tasten, meende ik dat ik haar zonder enig bezwaar kon beschouwen als het eerste uitgangspunt van de filosofie dat ik zocht.

Toen ik mij vervolgens bezighield met de vraag wát ik was, en besepte dat ik kon doen alsof ik geen lichaam had, en dat de wereld niet bestond, en dat ik nergens was, maar dat ik daarom nog niet kon doen alsof ik zelf niet bestond, integendeel: ik begreep dat uit het feit dat ik aan alles kon twijfelen, op zeer evidente en zekere wijze volgde dat ik bestond – terwijl ik als ik alleen maar opgehouden zou zijn met denken, ook al zou alles wat ik ooit gedacht had waar geweest zijn, geen reden gehad zou hebben om aan te nemen dat ik bestaan had – ; terwijl ik dat alles nu overwoog, concludeerde ik dat ik een substantie was waarvan heel het wezen of de natuur slechts is dat ze denkt en die om te bestaan geen plaats nodig heeft, en niet afhankelijk is van enig stoffelijk ding. Dit ik, dat wil zeggen, de ziel, waardoor ik ben wat ik ben, is dus geheel van het lichaam onderscheiden en is zelfs gemakkelijker dan het lichaam te kennen, zelfs als het lichaam niet zou bestaan, zou de ziel evengoed volledig zijn wat ze is.

Uit: Descartes, Discours de la méthode



▲ De uit Leiden afkomstige schilder Jan Lievens maakt omstreeks 1645 portretten van vele Nederlandse dichters en geleerden. Ook dit portret van Descartes, vermoedelijk naar het leven getekend, ontstaat rond die tijd.

Dat de mens vaak dwaalt, omdat hij zonder inzicht oordeelt, is niet in strijd met de almacht en waarachtigheid van God. Dwaling is te wijten aan de ongedisciplineerdheid van onze vrije wil, die zich niet houdt aan het door God gegeven waarheidscriterium (vergelijk de ‘vierde meditatie’).

Ons heldere en duidelijke inzicht dat materie niets anders is dan *res extensa*, treft daarom het wezen van de materie. Ons inzicht in het wezen van God doet ons voorts direct weten dat hij noodzakelijkerwijze bestaat (vergelijk de ‘vijfde meditatie’).

Ten slotte betoogt Descartes in de ‘zesde meditatie’ dat God ons ook in het bestaan van de waargenomen dingen niet bedriegt, zelfs al doen zich die dingen anders, in geuren en kleuren bijvoorbeeld, aan ons voordan ze zijn.

Dualisme, moraal en geneeskunde

Op grond van zijn metafysica meent Descartes dat de grondstellingen van zijn natuurkunde onbetwifelbaar waar zijn. Deze grondslagen zijn dus zuiver rationeel; ze zijn niet aan de ervaring ontleend. Het Engelse empirisme zal hier later tegenover stellen dat de grondslagen van de natuurwetenschap op ervaring moeten berusten. (Newtons beroemde uitspraak ‘Ik verzin geen hypothesen’ was tegen Descartes gericht.)

Uit Descartes’ waarheidscriterium volgt ook dat de menselijke ziel onderscheiden is van het lichaam. Tijdens de methodische twijfel kan ik namelijk helder en duidelijk begrijpen wat denken is, zonder een beroep te hoeven doen op iets lichamelijks. Descartes concludeert hieruit dat God de ziel los van het lichaam had kunnen scheppen, ook al heeft God ziel en lichaam in de mens verenigd. In het wijsgerig jargon betekent dit dat volgens Descartes ziel en lichaam twee aparte substanties zijn. Dit dualisme van ziel en lichaam heeft voor de wijsbegeerte na Descartes grote problemen opgeleverd.

Volgens Descartes is de ziel in wezen actief, de materie passief. Dit houdt in dat materie niet uit zichzelf kan bewegen. Beweging is geen wezenlijke hoedanigheid van materie. Daarom doet Descartes een beroep op God om te verklaren dat er in de natuur beweging is. God zou aan de materie een oorspronkelijke hoeveelheid beweging hebben meegegeven, die verder altijd gelijk blijft: de wet van behoud van beweging. De natuurwetten zouden slechts de overdracht van beweging van het ene deeltje materie op het andere beschrijven. Ook de vrijwillige bewegingen van de mens zijn door een ziel veroorzaakt: de ziel van elk mens afzonderlijk. Hier schuilt echter een kernprobleem van de cartesische wijsbegeerte: hoe kan de menselijke ziel beweging veroorzaken, als ze wezenlijk immaterieel is en er binnen het systeem van de materie een wet van behoud van beweging geldt?

geometrische – uitgebreidheid, vorm, grootte, beweegbaarheid – helder en duidelijk begrepen kunnen worden. Daarom kunnen slechts deze eigenschappen – later *primaire kwaliteiten* genoemd – toekomen aan materiële dingen. De andere eigenschappen, zoals warm, koud, kleuren, geuren, hard, zacht en dergelijke – later *secundaire kwaliteiten* genoemd – zijn het resultaat van de inwerking van materiële deeltjes op onze waarnemingsorganen. Descartes definieert materie als *res extensa*, pure ruimtelijke uitgebreidheid. Hij stelt materie en ruimte gelijk.

Uit deze grondstellingen volgt een groot deel van Descartes' algemene fysische theorie. Omdat ruimte hetzelfde is als materie, is er geen lege ruimte. Inwerking van het ene lichaam op het andere vindt altijd plaats via tussenliggende lichamen. Werking op afstand is onmogelijk. Alle fysische causaliteit heeft de vorm van botsing of anderssoortig contact tussen deeltjes. De uitgestrektheid van de ruimtematerie is onbepaald. Elk stuk materie is tot in het oneindige deelbaar. Omdat er geen lege ruimte is, kan beweging van materie in een begrensde gebied niet anders worden gedacht dan in de vorm van ringen of wervels van bewegende materie. Een deeltje kan immers alleen naar een bepaalde plaats bewegen als het deeltje dat zich op die plaats bevindt opschuift, enzovoort. Descartes tracht de bewegingen van de hemellichamen dan ook te verklaren door een werveltheorie. Deze theorie is later weerlegd door Newton in het tweede boek van zijn eerder genoemde *Principia*.

Descartes meent met behulp van deze mechanistische fysica niet alleen de dode maar ook de levende natuur te kunnen verklaren. Zo is het dier een soort automaat, te vergelijken met de hydraulisch bewegende poppen in de tuinen van Franse kastelen. Alleen het bewustzijn en de taal onttrekken zich aan dit verklaringsmodel. Bij de mens is de automaat van het lichaam door God verbonden met een rationele, immateriële en onsterfelijke ziel. Lichaam en ziel zouden elkaar via de pijnappelklier beïnvloeden. Voor navolgers van Descartes als Malebranche, Leibniz en Spinoza zal het een kernprobleem van de wijsbegeerte worden hoe men zich deze wisselwerking precies moet denken.

Metafysica

Volgens de ondertitel van de *Meditationes* bewijst Descartes in dit hoofdwerk het bestaan van God en het reële onderscheid tussen lichaam en ziel. Minstens even belangrijk is echter dat hij in dit boek de grondstelling van zijn fysica tracht te funderen. Hoe kunnen we immers weten dat materie werkelijk niets anders is dan *res extensa*? Volgens Descartes is dit een helder en duidelijk inzicht, dat niet uit de ervaring

kan worden afgelezen. In de traditie van Plato spreekt hij hier van 'aangeboren ideeën'. Maar waarom zouden dergelijke aangeboren ideeën over het wezen van materie waar zijn, overeenkomen met de materie zelf? Descartes verlangt op deze vragen een *onbetwifelbaar* antwoord. De geringste twijfel aan de fundamenten van de fysica maken het gehele bouwwerk immers onbetrouwbaar.

Descartes' methode om een onbetwistbaar fundament voor de wetenschap te vinden bestaat er nu in alle overtuigingen te verwerpen, waaraan maar de geringste en meest speculatieve twijfel kan worden gewekt, zelfs al zou zo'n twijfel in het gewone leven absurd zijn. Een filosoof moet volgens Descartes eenmaal in zijn leven deze *methodische twijfel* voltrekken.

De gedachtengang van de 'eerste meditatie' culmineert in een argument om al onze overtuigingen tegelijkertijd methodisch over boord te werpen. Zou het niet kunnen dat er een boosaardige god is die mij in alles bedriegt? Dan is het denkbaar dat niets van wat ik helder en duidelijk inzie waar is. Ook zou het dan kunnen zijn dat de wereld die ik nu meen waar te nemen in werkelijkheid niet bestaat. De bedriegende god zou louter onjuiste inzichten en misleidende waarnemingen in onze geest teweeg hebben gebracht.

Betekent deze alomvattende methodische twijfel dat het zoeken naar een absoluut zeker fundament voor de wetenschappen is mislukt? Nee, stelt Descartes in de 'tweede meditatie'. Er is één waarheid die zich aan deze twijfel onttrekt: dat ik die twijfel en wellicht bedrogen wordt, besta. Zolang ik twijfel of denk, is het absoluut zeker dat ik besta. *Cogito ergo sum*. Deze onbetwifelbare waarheid betreft overigens alleen mijn bestaan als denkend wezen (*res cogitans*). Of ik een lichaam heb en wat de verhouding is van mijn lichaam tot mijn denken, dat is in dit stadium van de reflectie nog geheel onzeker.

Descartes tracht vervolgens te bewijzen dat alle heldere en duidelijke inzichten, dus ook die over het wezen van de materie, waar zijn. Hij begint met een reflectie over de ontdekking dat ik besta zolang ik denk. Hoe weet ik dat dit onbetwifelbaar waar is? Wel, omdat ik dit helder en duidelijk inzie. Kan ik dan niet stellen dat elk helder en duidelijk inzicht waar is? Dit waarheids criterium zou ik inderdaad kunnen aanvaarden, ware het niet dat er een lichte twijfel mogelijk is op grond van de gedachte aan een bedriegende god. Daarom probeert Descartes deze twijfel in de 'derde meditatie' weg te nemen door te bewijzen dat er maar één God bestaat die oneindig volmaakt is en ons dus niet kan bedriegen. Omdat deze waarachtige God ervoor gezorgd heeft dat we een aanwezig helder en duidelijk inzicht niet kunnen ontkennen, zijn dergelijke inzichten werkelijk waar.



▲ De Franse metafysicus Nicolas Malebranche (1638-1715) ontwikkelde in zijn hoofdwerk *De la recherche de la vérité* de grondslagen van een theocentrische metafysica waarbij het verstand en de wil gezien worden als componenten van de ondeelbare menselijke geest.

In de waarneming vindt het omgekeerde plaats: er is sprake van een causale invloed van materiële prikkels op de ziel, die daardoor bepaalde gewaarwordingen krijgt. De ziel is zich bij het waarnemen alleen bewust van de eigen waarnemingsinhouden. Er is geen direct bewustzijn van het waargenomen object, dat immers slechts een zeer indirecte oorzaak is van de waarneming. Hoe moeten we ons deze inwerking van materie op de ziel denken? Hoe kan de ziel weten dat het waargenomen materiële object bestaat indien ze zich in de waarneming niet direct van dit object bewust is? Descartes lost dit probleem van het bestaan van de buitenwereld op door een beroep op Gods waarachtigheid. Maar veronderstelde het godsbewijs niet wat het juist moest aantonen: de betrouwbaarheid van heldere en duidelijke inzichten? Voor de wijsbegeerte na Descartes wordt het probleem van het bestaan van de buitenwereld dan ook het uitgangspunt voor allerlei speculaties.

Descartes hecht, evenals Bacon, grote waarde aan de toepassingen van de wetenschap. Wetenschappelijke vooruitgang zou de mens tot 'meester en bezitter van de wereld' maken. Hij heeft hierbij vooral aan de mechanica en de medicijnen gedacht. Het verlengen van het menselijk leven heeft hoge prioriteit. In een brief van 1637 aan Constantijn Huygens spreekt hij de hoop uit dat hij dank zij zijn medische uitvindingen een eeuw zal leven.

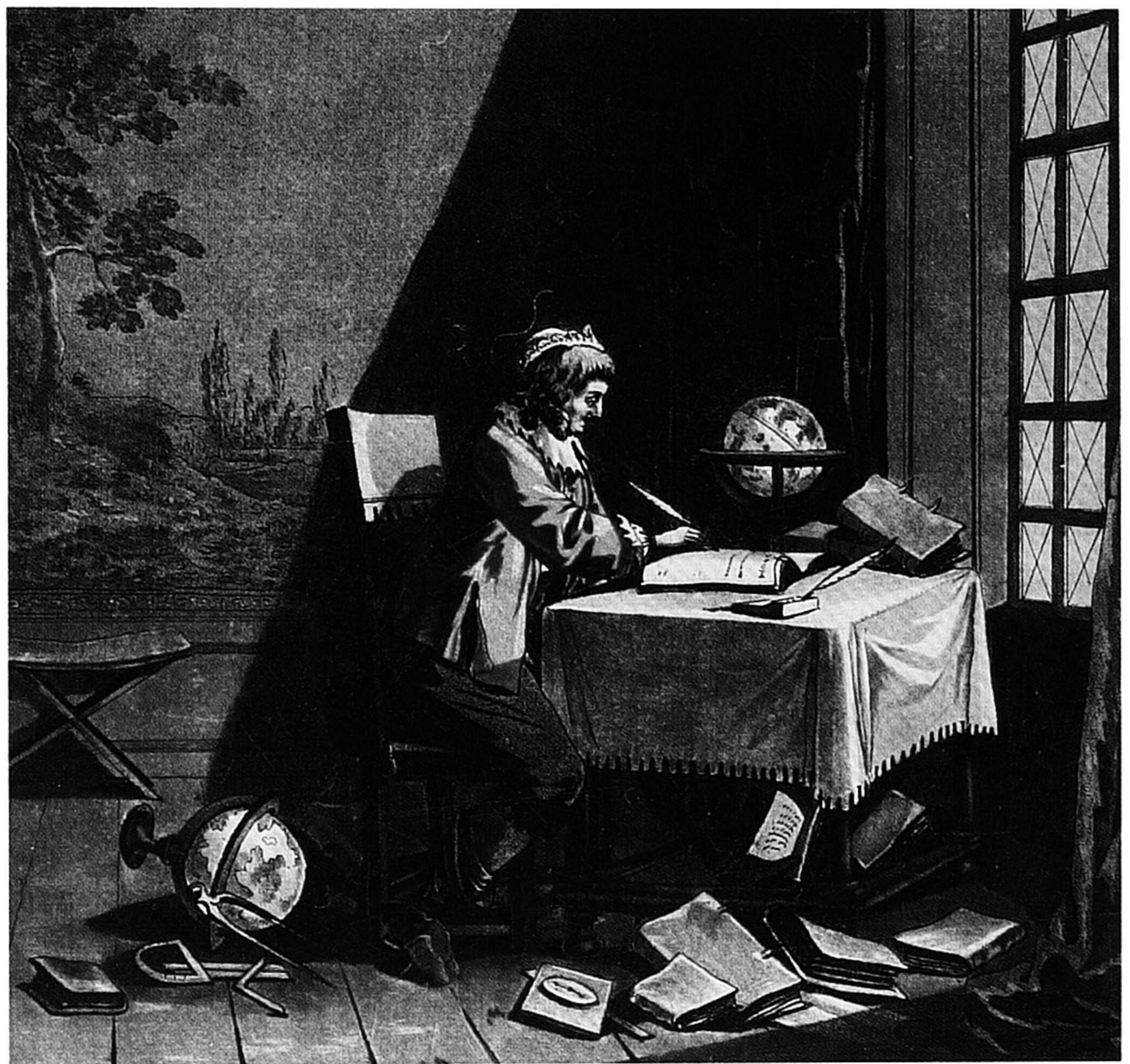
In 1646 blijkt Descartes echter teleurgesteld te zijn in de medicijnen. 'In plaats van middelen gevonden te hebben om het leven te conserveren, heb ik een ander, veel gemakkelijker en betrouwbaarder middel gevonden, namelijk de dood niet te vrezen,' zo schrijft hij aan een vriend. Dit 'betere middel' verwijst naar de cartesische moraal.

De hoofdregel van deze moraal is door herhaaldelijke meditatie te leren ons verlangen te beperken tot hetgeen geheel in onze macht ligt. Alleen dan kunnen wij een solide geluk bereiken. Nu ligt ons concrete lichamelijke handelen nooit geheel in onze macht. De cartesische moraal vooronderstelt uiteindelijk dat we het aardse leven afstandelijk kunnen bekijken, als ware het een toneelstuk. Maar dit is alleen mogelijk omdat onze onsterfelijke ziel onderscheiden is van het lichaam. Door morele beschouwing moeten we leren het standpunt van de onsterfelijke ziel in te nemen, die door de dood niet wordt bedreigd. Ook in de moraal blijkt het dualisme dus een beslissende rol te spelen.

Van Descartes' geschriften zijn de volgende het meest vermeldenswaard.

Regulae ad directionem ingenii, geredigeerd omstreeks 1628 en onvoltooid gebleven. De *Regulae* bevatten de uitgebreidste uiteenzetting van de cartesische methode.

Le monde of *Traité de la lumière* en *L'homme* waren persklaar toen Descartes in 1633 van de veroordeling van



Galilei hoorde. Omdat hij in *Le monde* een copernicaans wereldbeeld verdedigde, zag hij van het publiceren af om geen conflict met de Kerk te veroorzaken.

In 1637 verscheen in Leiden zijn eerste publikatie: drie omvangrijke essays (*La dioptrique*, *Les météores*, *La géométrie*) voorafgegaan door het beroemde *Discours de la méthode*. Dit bevat een gestileerde autobiografie, een korte schets van zijn methode, Descartes' 'voorlopige moraal', een schets van zijn metafysica en een samenvatting van zijn wetenschappelijke systeem. In *La dioptrique* vindt men een geometrische, fysiologische en psychologische theorie van de gezichtswaarneming, met toepassingen voor het slijpen van lenzen. Descartes publiceerde er als eerste de sinuswet van de lichtbreking in. *Les météores* behelst onder andere een correcte theorie van de regenboog. In *La géométrie* legde Descartes de grondslagen voor wat wij nu analytische meetkunde noemen.

Zijn wijsgerige hoofdwerk, de *Meditationes de prima philosophia*, werd in 1641 in Parijs gepubliceerd, gevolgd door tegenwerpingen van tijdgenoten en antwoorden van Descartes. In 1647 verscheen een Franse vertaling onder de titel *Méditations métaphysiques*.

Omdat hij hoopte dat zijn nieuwe systeem de scholastieke leerboeken in de universitaire opleidingen zou vervangen, publiceerde Descartes vervolgens een compendium; *Principia philosophiae*, Franse editie 1646.

De laatste jaren van zijn leven besteedde Descartes aan een uitwerking van zijn ethiek en een studie van de mens als eenheid van lichaam en ziel: correspondentie met prinses Elisabeth van Bohemen, 1644-1647; *Les passions de l'âme* uit 1649.

▲ Ook in de achttiende eeuw, toen zijn werk nauwelijks nog werd bestudeerd, heeft de naam Descartes een klank van grootheid behouden. Op deze prent uit 1791 is goed te zien dat hij met boekenwijsheid niet veel op heeft: de boeken zijn voor het merendeel op de grond gesmeten. Descartes wil vooral in 'het grote boek van de wereld' lezen en zelf de natuur onderzoeken.

Pascal



Blaise Pascal (1623-1662) was een eminent wiskundige en fysicus. Reeds op zestienjarige leeftijd schreef hij een verhandeling over kegelsneden en in 1642 construeerde hij een rekenmachine om zijn vader te helpen bij diens belastingwerk. Later leverde hij beslissende bijdragen tot de waarschijnlijkheidsrekening, de meetkunde en de getallenleer.

Pascal ontwikkelde geen wijsgerig systeem. Naast zijn wetenschappelijk werk is hij vooral bekend geworden door zijn religieuze geschriften. Omdat zijn vader werd verpleegd door twee volgelingen van de Vlaamse godgeleerde Cornelis Jansen, kwam Pascal in aanraking met de door hem geïnspireerde beweging, het jansenisme. Ofschoon hij lange tijd door twijfel werd geplaagd, overkwam hem in de nacht van 23 november 1654 een diepe religieuze beleving. In zijn *Lettres provinciales* (1656-1657) verdedigde hij de jansenisten tegen de jezuiten. Zijn onvoltooide apologie van het christendom werd postuum uitgegeven onder de titel *Pensées*.

Pascal heeft met grote hartstocht en scherpte een wijsgerig vraagstuk aangevat dat de gemoederen in het tijdperk van Barok en Verlichting is blijven beroeren: het probleem van de verhouding tussen de nieuwe wetenschap en het christelijk geloof.

Het ongeluk van de eeuw

De aristotelische natuurwetenschap, die sinds de dertiende eeuw in het Westen bekend was geworden, lijkt het christelijk geloof inhoudelijk te ondersteunen. Volgens Aristoteles bevindt de mens zich in het middelpunt van de kosmos, die zo een waardig decor vormt voor het bijbelse drama van zondeval en verlossing. De zeventiende-eeuwse kosmologie schetst een geheel ander beeld. De aarde is nu tot een satelliet van de zon geworden; ons zonnestelsel is er een van vele andere stelsels in een oneindig uitgestrekte ruimte.

Descartes handhaafde in zijn uiteenzetting van dit nieuwe wereldbeeld de loftuigen aan de schepper. Maar waren die nog wel geloofwaardig? De natuurwetenschap, eens de steunpilaar van het geloof, leek de religie elke hoop te ontnemen. Moet de mens die kennis neemt van deze wetenschap niet gaan twijfelen aan de waarheid van het christendom? 'Ik zie deze schrikbarende ruimten van het universum die mij omsluiten en ik blijf me te bevinden in een uithoek

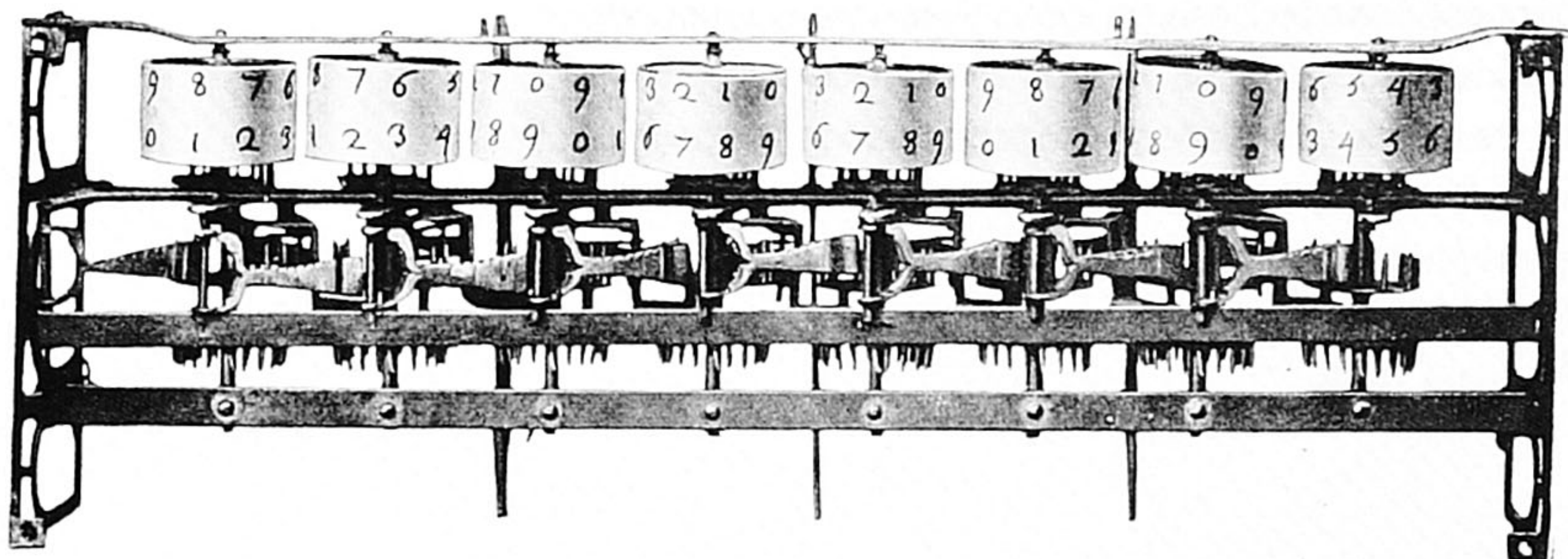
van deze onmetelijke uitgestrektheid, zonder te weten waarom ik mij hier bevind en niet elders...' zo laat Pascal de mens vertwijfeld roepen. 'De eeuwige stilte van deze oneindige ruimten jaagt mij angst aan.'

Is het menselijk denken in het moderne natuuronderzoek reeds een bedreiging voor de godsdienst, het wordt nog gevaarlijker indien het wordt losgelaten op de geloofsinhoud zelf. De rationalist heeft de neiging te menen dat slechts het rationeel inzichtelijke in het geloof kan worden aanvaard, ook al pretendeert hij naast rationele ook geopenbaarde waarheden te erkennen. Schreef Descartes niet dat de bijbel de taal spreekt van het gewone volk en daarom vaak niet letterlijk kan worden opgevat? Zo fabricceert de wijsgeer zijn eigen god. De mens kan echter slechts vertroosting vinden in de God van Abraham, Isaac en Jacob, zo ervaart Pascal in 1654, en niet in de god van filosofen en geleerden. Het wordt tijd een halt toe te roepen aan de ondermijnende invloed van het zelfstandige denken op het gebied van het geloof.

Pascal onderscheidt daartoe scherp tussen twee soorten wetenschappen. Met betrekking tot de onderwerpen die binnen het bereik der zintuigen en het verstand vallen, zoals wiskunde, fysica en geneeskunde, heeft een beroep op historische autoriteiten geen zin. Men kan slechts vooruitgang boeken door experiment en redeneren, en deze vooruitgang is in beginsel nooit afgesloten. In de historische wetenschappen daarentegen verlangt men te weten wat anderen hebben geschreven. Hier is in beginsel volledige kennis mogelijk. Voor de historicus geldt louter de autoriteit van de bron. Elk zelfstandig bedenksel van de onderzoeker is uit den boze. Volgens Pascal is de theologie de historische wetenschap bij uitstek. Om algehele zekerheid te verlenen aan de voor de rede ondoorgrondelijke geloofsinhoud is het daarom voldoende de Schrift op te slaan, waarin autoriteit en waarheid samenvallen.

Het is het ongeluk van de zeventiende eeuw, meent Pascal, dat men zich in de natuurwetenschappen op autoriteiten beroept, bijvoorbeeld op Aristoteles, terwijl men in de theologie, waar de autoriteit van bijbel en kerkvaders juist het monopolie moet bezitten, eigen bedenksels naar voren brengt. 'Men moet moedschenken aan de bedeesde lieden die niet zelf durven denken in de fysica, en de onbeschaamdheid vernietigen van hen die nieuwlichterijen bedenken in de theologie,' schrijft hij.

▼ Nauwelijks twintig jaar oud ontwierp Pascal een rekenmachine – de oudste in zijn soort –, bedoeld om zijn vader, die belastinginnehmer in Normandië was, het werk te vergemakkelijken.



Een nieuwe apologie van het christendom

Nu de natuurwetenschap van steunpilaar tot kwelgeest van het geloof is geworden, ontstaat de noodzaak het christendom op een nieuwe wijze te verdedi-

Recht, macht. Het is rechtvaardig dat wat recht is, gevolgd worde; het is noodzakelijk dat wat het machtigste is gevolgd worde. Recht zonder kracht is machteloos; kracht zonder recht is tiraniek. Recht zonder kracht wordt tegengesproken, omdat er altijd boosaardige mensen zijn; kracht zonder recht wordt aangeklaagd. Recht en kracht moeten dus verenigd worden; en daarom moet wat recht is krachtig, of wat krachtig is rechtvaardig worden gemaakt.

Het recht is aan meningsverschil onderhevig, terwijl de kracht zeer duidelijk kenbaar is en daarover geen meningsverschil bestaat. Dientengevolge heeft men aan het recht kracht kunnen geven, daar de kracht het recht heeft weersproken en gezegd heeft dat zij het was die het recht aan haar zijde had. En aangezien men dus niet kon maken dat wat recht is macht was, heeft men wat krachtig is tot recht gemaakt.

Men kan zich Plato en Aristoteles niet anders voorstellen dan in de lange gewaden van geleerden. Het waren mensen van de wereld, die net als iedereen lachten met hunne vrienden; en als zij zich vermaakten met het schrijven van hun 'Wetten' of 'Staatkunde' dan deden zij dit uit tijdverdrijf, want dat was het minst wijsgerige en het minst ernstige deel van hun leven; het meest wijsgerige bestond in eenvoudig en stil te leven. Schreven zij over staatkunde, dan was het om als het ware regels voor een gekkenhuis op te stellen; en namen zij de schijn aan daarover te spreken alsof het een gewichtige zaak betrof, dan was het omdat zij wisten dat de gekken tot wie zij spraken, koningen en keizers meenden te zijn. Zij gingen op die denkbeelden in om die krankzinnigheid zoveel mogelijk te matigen.

Uit: Pascal, Pensées

gen tegen de aanvallen der ongelovigen. Dit is de doelstelling van Pascals apologie, die hij door zijn ziekte en vroegtijdige dood niet heeft kunnen voltooien.

Het project van een apologie van het christendom lijkt op het eerste gezicht paradoxaal. Want, zegt Pascal over geloofswaarheden: 'Ze zijn immers oneindig boven de natuur verheven: alleen God kan ze in de ziel planten op de wijze die hem behaagt.' Waartoe een verdediging van het geloof, indien de genade van het geloof slechts door God kan worden geschonken? Toch heeft Pascals onderneming een welomschreven functie. Een vergelijking kan dit verduidelijken. De genade van het geloof is als de regen, die een zegen is voor de boer omdat die het gewas doet groeien. De boer kan deze regen niet teweegbrengen. Anderzijds helpt de regen de boer niets indien hij niet eerst zijn akker heeft bewerkt en het gewas heeft ingezaaid. Pascals apologie is nu bedoeld als het bewerken van de akker. Ze moet de mens bereid maken tot het ontvangen van de genade des geloofs.

Pascal geeft daartoe eerst een ontluisterende analyse van het menselijk leven. Zolang de mens zich vermaakt en zichzelf niet kent, meent hij misschien gelukkig te zijn en heeft hij geen behoefte aan genade. Overdenkt hij echter een moment wie en wat hij is, bijvoorbeeld dat ziekte en dood hem bedreigen, dan beseft hij zijn ongeluk. Daarom is het gehele leven niets dan een poging zichzelf door verstrooiing te vergeten. Filosofen verwonderen zich erover dat iemand een hele dag jaagt op een haas die hij nooit zou willen kopen op de markt. Maar ze begrijpen weinig van de mens. Het kopen van de haas geeft hem niet wat de jacht hem verschaft: verstrooiing. Op deze wijze onderwerpt Pascal alle menselijke genoegens alsmede de verworvenheden en idealen waarop we ons beroemen, zoals wetenschap of rechtvaardigheid, aan een

vernietigende kritiek. Het zijn slechts vormen van verstrooiing waarin we vluchten voor onszelf. Toch is de mens ook groots, omdat hij weet kan hebben van zijn ongeluk. Met klinische koelheid beschrijft Pascal de strategie die hij volgt om de mens rijp te maken voor het geloof: 'Als hij zich prijst, verlaag ik hem. Als hij zich verlaagt, hemel ik hem op. En ik spreek hem altijd tegen. Totdat hij begrijpt dat hij een onbegrijpelijk monster is.'

Is de mens door deze behandeling eenmaal murw gemaakt, dan zal hij verlangen naar een inzicht dat zijn paradoxale natuur verklaart en naar verlossing uit zijn ongeluk. Het grootste deel van de apologie bestaat er nu in te betogen dat noch de filosofen, noch enige andere religie dit inzicht en deze verlossing verschaffen. Louter het christendom en de goddelijke genade kunnen de mens helpen. Dat hij tegelijk miserabel en groots is, wordt verklaard door de christelijke doctrines van de schepping naar Gods beeld en van de zondeval. De verlossing van het aardse ongeluk is gelegen in het oneindig gelukkige leven na de dood, dat ons te beurt zal vallen indien God het wil.

Pascal beseft dat zijn argumenten geen volledige bewijskracht kunnen hebben. Alleen de genade geeft ons direct inzicht in de waarheid van het christendom. In die zin is het aanvaarden van het geloof in afwachting van de genade altijd een waagstuk. In de beroemde analyse van dit waagstuk betoogt Pascal echter dat de rationele gokker op het geloof moet gokken: de inzet bestaat slechts uit een eindig aantal beperkte pleziertjes van het wereldse leven, terwijl de eventuele winst een oneindig durend oneindig gelukkig leven is na de dood.



Spinoza

Benedictus de Spinoza (1632-1677), zoon van een vermogende joodse koopman, die als vluchteling naar de Nederlanden was gekomen, werd geboren in Amsterdam, waar Uriel da Costa een van zijn leraren was. Da Costa werd tweemaal geëxcommuniceerd uit de synagoge en door de joodse gemeenschap publiekelijk met zweepslagen gestraft voor zijn stelling dat godsdiensten door de mens zijn verzonnen. Ook Spinoza werd in de ban gedaan, in 1656, wegens 'abominabele ketterijen' en 'monsterlijke daden'. Volgens rapporten van de Spaanse inquisitie ontkende Spinoza de onsterfelijkheid van de ziel en meende hij dat God slechts in een filosofische zin bestaat.

Omstreeks 1660 ging Spinoza in Rijnsburg wonen. Hij verzamelde een kring filosofische vrienden om zich heen en verdiende de kost met het slijpen van lenzen. De *Tractatus de intellectus emendatione* schreef hij daar. In 1663 verscheen zijn *Renati Descartes principiorum philosophiae*, gepubliceerd met hulp van de arts Lodewijk Meyer. In dat jaar verhuisde Spinoza naar Voorburg; in 1670 naar 's-Gravenhage. Hij raakte bevriend met Johan de Witt en ontving vele beroemde bezoekers, onder wie Henry Oldenburgh, secretaris van de Royal Society. De anoniem gepubliceerde *Tractatus theologico-politicus* uit 1670 veroorzaakte een rel door zijn kritiek op de openbaring en zijn verdediging van religieuze tolerantie.

Op 20 augustus 1772 werden de gebroeders De Witt door een Oranjegezinde meute met stilzwijgende goedkeuring van de autoriteiten vermoord. Spinoza, die in zijn werk zelfbeheersing en gematigdheid preekte, was buiten zichzelf van woede en verdriet. Zoals hij later aan Leibniz vertelde, vervaardigde hij een plakaat met de tekst 'Ultimi barbarorum' om dat buiten aan de menigte te tonen. Zijn huisbaas sloot hem echter op in zijn kamer en redde hem zo wellicht het leven.

Spinoza zag het menselijk bestaan als een voortdurende en weinig bevredigende overgang van het ene verlangen naar het andere. Zijn wijsgerige hoofdwerk, de *Ethica more geometrico demonstrata*, in 1677 postuum verschenen, is een poging aan dit ijdele najagen van geluk te ontsnappen door kennis van het waarlijk goede, dat wil zeggen door in te zien dat vanuit het gezichtspunt van de totaliteit alles in de natuur noodzakelijk is. Dit inzicht zou leiden tot een liefde voor het lot, tot een uiteindelijke verzoening met onszelf en de medemens. Vlak voor zijn dood, waarschijnlijk veroorzaakt door tering, die werd verergerd door het stof van het slijpen van lenzen, schreef Spinoza zijn laatste grote werk, de *Tractatus politicus*.

Spinoza is net als Pascal geobsedeerd door God. Terwijl Pascal echter op genade hoopte van de persoonlijke God van Abraham, Isaac en Jacob, die het hart redenen zou geven die de rede niet kent, ontwikkelt Spinoza met ijzeren consequentie een onpersoonlijk en pantheïstisch godsbegrip. Via verschillende treden van kennis kan de mens uiteindelijk het waarlijk goede bereiken, dat bestaat in de intellectuele liefde tot God als eenheid van al wat is, van natuur en geest. In *Tractatus theologico-politicus* onderschrijft Spinoza de opvatting van Pascal dat theologie een historische wetenschap is die slechts de bijbel moet bestuderen. Een historische studie van dit boek leert ons echter – zo meent hij – dat het geschreven is door vele auteurs over een tijdspanne van meer dan tweeduizend jaar, en dat de inhoud is aangepast aan het bevattingsvermogen van het 'wispelturige en wankelmoedige joodse volk'. Men kan dus niet alles wat erin staat als goddelijke leer aanvaarden. Volgens Spinoza ligt de kern van de wet in het gebod der naastenliefde. Daarom herkent men de gelovige aan zijn werken en niet aan religieuze opvattingen of dogma's. Wat het laatste betreft, bepleit hij tolerantie en meningsvrijheid, die niet schadelijk doch eerder bevorderlijk zijn voor de vrede en het geloof.

Deze uitkomst van het theologisch onderzoek opent voor de wijsgeer de mogelijkheid een eigen godsbegrip te ontwikkelen. Dit doet Spinoza in zijn postuum uitgegeven hoofdwerk, de *Ethica*. Dit imposante boek is geheel opgebouwd naar analogie van Euclides' meetkundige systeem. Elk der vijf boeken (respectievelijk over God, het geestelijke, de menselijke aandoeningen, de menselijke onvrijheid door de macht der aandoeningen, en de menselijke vrijheid door de macht van het verstand) begint met definities en axioma's of postulaten. Van de axioma's meent Spinoza dat ze waar zijn, omdat ze heldere en duidelijke inzichten uitdrukken. De waarheid van de axioma's is aan deze zelf af te lezen, en kan niet, à la Descartes, methodisch worden betwijfeld. De wijsbegeerte moet dus niet beginnen met een methodische twijfel, maar met het meest volmaakte inzicht waarover we beschikken: het inzicht in de goddelijke natuur.

Substantie en causaliteit

Als substantie (*ousia*) betitelen de Griekse filosofen het onveranderlijke dat aan de veranderlijke verschijnselen ten grondslag ligt. Zo zijn substanties voor Democritus de atomen en voor Plato de onveranderlijke vormen of ideeën. Volgens Aristoteles bestaan de ideeën of essenties slechts in de concrete dingen. Daarom beschouwt hij in de eerste plaats dit concrete wezen of dit individu, bijvoorbeeld Socra-

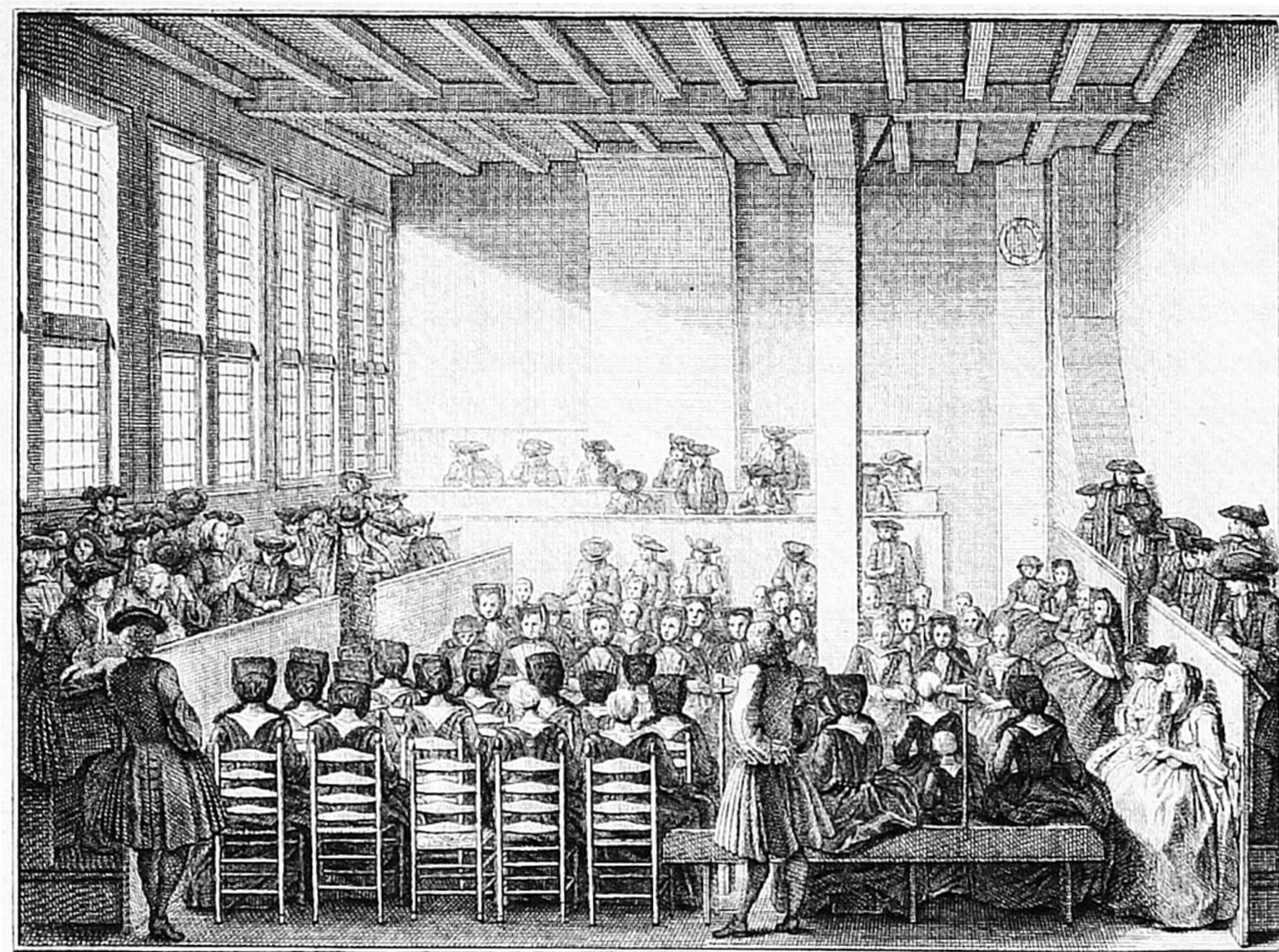
tes, als substantie. Een substantie in deze zin wordt gekenmerkt doordat zij zelfstandig kan bestaan, in tegenstelling tot een attribuut of eigenschap, en doordat zij een specifieke essentie heeft.

Bij de toepassing van het aristotelische substantiebegrip in de zeventiende eeuw worden deze beide kenmerken problematisch. Descartes breekt in zijn fysica met de gedachte dat er in de natuur verschillende essenties zijn. De mathematische fysica lijkt te veronderstellen dat al het materiële één en dezelfde essentie bezit; die van de geometrische uitgebreidheid. De verschillende materiële lichamen zijn dan nog slechts verschillende *modi* of *modificaties* van het attribuut 'uitgebreidheid'. Hoe kunnen ze nu als substantie worden begrepen? Waarin bestaat nog hun zelfstandigheid? Een analoge gedachtengang voltrok de Franse wijsgeer Nicole Malebranche (1638-1715) op het gebied van de psychologie. Nog vanuit een ander oogpunt is de zelfstandigheid van de individuele dingen twijfelachtig. Moet in een christelijk wereldbeeld de term 'zelfstandig' niet worden voorbehouden aan de Schepper?

Met grote intellectuele durf trekt Spinoza deze gedachtenlijnen door tot hun logische eindpunt. Individuele lichamen zijn niets anders dan modi van het oneindige attribuut 'ruimtelijkheid'. Dit attribuut komt toe aan één oneindige substantie: de totaliteit. Evenzo zijn individuele geesten slechts modi van het oneindige attribuut 'geest'. De totaliteit of de oneindige substantie is uniek en heeft oneindig veel attributen, die in wezen samenvallen. De mens is een *modus* van twee van dergelijke attributen, ruimtelijkheid en geest. Hij kan slechts deze twee attributen van de totaliteit kennen. De totaliteit is voorts identiek met God. Van het dynamische wezen van God, de *natura naturans*, kunnen we de totaliteit der modi als de *natura naturata* onderscheiden. God is oneindig, eeuwig, uniek. Alles wat is, is in God. Niets kan buiten God bestaan of begrepen worden.

In het zeventiende-eeuwse denken bestaan analoge tendensen om God tot de enige werkzame *oorzaak* te maken. Reeds bij Descartes is God de oorzaak van de beweging in de materie, van de ideeën in de ziel, en van de wisselwerking tussen ziel en lichaam. Spinoza voert ook hier bestaande denkmotieven tot hun logische conclusie. Het materiële en het geestelijke vormen gesloten, deterministische, causale reeksen. Wisselwerking tussen lichaam en ziel is daarom ondenkbaar. Het wisselwerkingsprobleem is dan ook een schijnprobleem. Niettemin bestaat de schijn van wisselwerking. Er is een structurele parallelie tussen de modificaties van de attributen geest en lichaam. Deze parallelie wordt verklaard doordat alle attributen in Gods wezen samenvallen.

Aangezien de ervaarbare wereld bestaat uit modi



van eigenschappen Gods, is de causale werking van God geen produktie in de zin van de christelijke schepping. God is eeuwig en tijdloos. Causale werking, onder het aspect van de eeuwigheid bezien, is hetzelfde als logische gevolgelijkheid. De oneindige reeksen modi volgen dus net zo uit Gods wezen als het feit dat de drie hoeken van een driehoek gelijk zijn aan twee rechte volgt uit het wezen van een driehoek. Deze visie op causaliteit rechtvaardigt de vorm van Spinoza's *Ethica*, die van een axiomatisch deductief of 'geometrisch' systeem. Spinoza's godsbegrip lijkt weinig op de notie van een persoonlijke Schepper uit de christelijke traditie die Pascal tot uitgangspunt nam. Dit traditionele godsbegrip, meent Spinoza, is slechts een produkt van menselijke onwetendheid.

De lange mars door de emoties

Het is een kernpunt van de platonisch-rationalistische traditie in de westerse wijsbegeerte dat de menselijke emoties of passies, die met het lichaam verbonden zijn, de ziel afleiden van de ware kennis, die het doel van het menselijk leven vormt. Daarom is wijsbegeerte volgens Plato verlangen naar de dood. De dood bevrijdt immers de ziel van het hinderlijke lichaam.

Deze denkbeelden vindt men ook bij Spinoza terug. Aan het einde van het tweede boek van de *Ethica* is het inzicht bereikt dat lichaam en ziel één zijn in God. Maar hoe kan een mens leven volgens dit inzicht ondanks de verduisterende macht van de passies? Hoe kan men deze hartstochten overwinnen? Dit is de vraagstelling van de boeken III, IV en V.

In het algemeen gaat Spinoza ervan uit dat een affect alleen door een sterker tegengesteld affect ingeperkt of overwonnen kan worden (stelling 7 van boek IV). Evenals Descartes assimileert hij echter de

▲ Spinoza voelde zich aangetrokken door de sobere leefwijze van de Collegianten, een groep van individualistische vromen die in verschillende Hollandse steden en dorpen bijeenkomsten (colleges) hielden.

STELLING 35. Wie zich voorstelt dat een geliefd wezen zich met een even nauwe of nog nauwere band van vriendschap aan een ander bindt dan waarmee het aan onszelf verbonden was, zal jegens dit geliefde wezen haat gevoelen en die ander benijden.

Bewijs. Hoe groter iemand zich de liefde voorstelt die een geliefd wezen voor hem voelt, hoe meer hij (vgl. voorgaande St.) zich daarop zal verheffen; d.w.z. (vgl. Opm. St. 30 v.d.D.) hoe meer hij zich zal verblijden en dus (vgl. St. 28 v.d.D.) zoveel mogelijk zal trachten zich voor te stellen dat het geliefde wezen ten nauwste met hem verbonden is; welk streven of welke begeerte (vgl. St. 31 v.d.D.) nog wordt aangewakkerd door de voorstelling dat ook een ander ditzelfde voor zich begeert. Er wordt hier echter verondersteld dat dit streven of deze begeerte wordt belemmerd door het beeld van het geliefde wezen zelf, vergezeld door het beeld van die ander, aan wie het zich heeft verbonden. Derhalve zal hij (vgl. Opmerking St. 11 v.d.D.) dan ook een Droefheid voelen, vergezeld door de voorstelling van het geliefde wezen als oorzaak daarvan en tevens door het beeld van die ander; dat wil zeggen (vgl. Opmerking St. 13 v.d.D.) hij zal haat voelen jegens het geliefde wezen en tegelijkertijd (vgl. Toegift St. 15 v.d.D.) jegens die ander, die hij (vgl. St. 23 v.d.D.) zal benijden, omdat deze zich in het bezit van het geliefde wezen verblijdt. H.t.b.w.

Opmerking. Deze Haat jegens het geliefde wezen, verbonden met Nijd, wordt *IJverzucht* [jaloersheid] genoemd, die dus niets an-



ders is dan een tweestrijd van het gemoed, uit gelijktijdige Liefde en Haat ontsprongen, vergezeld door de gedachte aan een ander, die men benijdt. Bovendien zal deze haat jegens het geliefde wezen sterker zijn naarmate van de Blijheid, die de jaloerse door de wederliefde van het geliefde wezen placht te ondervinden en eveneens naarmate van de gevoelens, welke hij koesterde jegens hem, aan wie zich naar

zijn voorstelling het geliefde wezen heeft verbonden. Immers, als hij hem haatte, zal hij (vgl. St. 24 v.d.D.) ook hierdoor reeds het geliefde wezen haten, aangezien hij zich dan moet voorstellen dat het Blijheid schenkt aan wie hijzelf haat, en ook (vgl. Toegift St. 15 v.d.D.) omdat hij gedwongen is het beeld van het geliefde wezen te verbinden met dat van hem die hij haat. Welk geval zich het meest voordoet bij de Liefde voor een vrouw. Want wie zich voorstelt dat de vrouw die hij liefheeft zich aan een ander overgeeft, wordt niet alleen bedroefd door het feit dat zijn eigen lust wordt belemmerd, maar heeft ook een afkeer van haar, omdat hij gedwongen is het beeld van het geliefde wezen in verband te brengen met de schaamdelen en zaadafscheidingen van een ander. Waarbij eindelijk nog komt dat de jaloerse door de geliefde niet langer met hetzelfde gelaat dat zij hem vroeger placht te tonen wordt ontvangen, hetgeen voor de minnaar een nieuwe reden tot droefheid is, gelijk ik straks zal aantonen.

Uit: Spinoza, Ethica

▼ De sterk mystiek getinte filosofie van Jacob Böhme (1575-1624) werd door de reformatorische orthodoxie heftig bestreden, maar zijn werken vonden, ook in de Nederlanden, grote verspreiding. God is een 'oergrond' die in eeuwige stilte, in stille verrukking en in vrijheid in zichzelf rust.



ffecten of hartstochten aan 'verwarde voorstellingen'. Er is dus volgens Spinoza geen kwalitatief maar slechts een gradueel verschil tussen emotie en (heldere) kennis. Door de passies te kennen of te 'verhelderen' kunnen we ze transformeren. Ze worden dan van passieve affecten, die we ondergaan, tot actieve affecten. Spinoza loopt op Freud vooruit met de gedachte dat we niet meer het slachtoffer van onze passies zullen zijn zodra we hun ware oorzaken kennen. Daarom is vrijheid volgens Spinoza ook niets anders dan kennis en leven volgens inzicht in het noodzakelijke. 'In de mate dat de geest alle dingen als noodzakelijk begrijpt, heeft hij een grotere macht over de affecten of lijdt hij er minder door,' luidt stelling 6 van boek v.

In het derde boek beoogt Spinoza een dergelijke kennis van de passies te verwerven. Daartoe moet hij 'de menselijke handelingen en drijven op dezelfde wijze beschouwen als we doen wanneer het gaat over lijnen, vlakken of lichamen'. Dit boek is een van de meest grootse schilderijen van de menselijke hartstochten uit de wereldliteratuur, juist door de onderkoelde 'geometrische' presentatie. Zoals de meetkundige alle denkbare ruimtelijke figuren uit lijnen, punten en vlakken construeert, zo leidt Spinoza de menselijke hartstochten af uit drie fundamentele ge-

gevenheden. Allereerst streeft elk wezen ernaar te volharden in zijn bestaan. Dit streven impliceert de drift zijn lichamelijke en geestelijke macht te vergroten. De twee overige gegevenheden zijn de vreugde die we ervaren wanneer onze geest zich vervolmaakt en het leed dat we ondergaan bij geestelijke achteruitgang. Wat het lichamelijke aspect van de mens betreft, spreken we hier respectievelijk van genot en pijn.

Door zijn realistische schildering van de hartstochten komt Spinoza dicht in de buurt van Hobbes' visie op de menselijke natuur. Maar het metafysische kader is bij Spinoza een geheel ander. Wanneer de mens tot het inzicht komt dat alles één is in God of de Natuur, zal hij zich realiseren dat wat de mensen onderscheidt en verdeeld houdt een illusie is. Daardoor zal hij ophouden te haten en de haat van anderen met liefde vergelden. Voorts hoeft hij de dood niet te vrezen. Wanneer het lichaam uiteenvalt, rest immers iets van zijn geest dat eeuwig is, een voorstelling in God. De verstandelijke liefde tot God is dan ook ons heil, onze gelukzaligheid en onze vrijheid. Men zal tegenwerpen dat de weg tot dit heil wel zeer moeilijk is. 'Maar al het verhevene is even moeilijk als zeldzaam,' zo besluit Spinoza zijn *Ethica*.



Leibniz

Leibniz is een van de veelzijdigste geleerden van zijn tijd. Zijn creativiteit blijkt onder andere uit de reusachtige massa schetsen en ontwerpen in zijn nalatenschap, die slechts ten dele is uitgegeven. Zijn belangrijkste wetenschappelijke prestatie is de uitvinding van de differentiaal- en integraalrekening, die hij onafhankelijk doet van Newton. Omdat Leibniz zijn theorie eerder publiceert dan Newton, ontstaat een onverkwikkelijke prioriteitsstrijd, die Leibniz in Engeland impopulair maakt.

Laten we rekenen

Het is typerend voor de rationalisten dat ze zich door de wiskunde laten inspireren voor het ontwikkelen van een algemene, wetenschappelijke methode. Bij de uitwerking van deze methode komen ze niettemin tot verschillende resultaten. Descartes en Leibniz, beide creatieve wiskundigen, zoeken naar regels die nieuwe ontdekkingen in de wetenschappen mogelijk maken, een *ars inveniendi*. Bij Spinoza verstart deze uitvindkunst tot een *ars demonstrandi*, een methode om reeds gevonden stellingen te bewijzen. Descartes verwerpt voorts de traditionele logica ten gunste van de wiskunde. Leibniz tracht daarentegen wiskunde en logica te verenigen tot een universele *mathesis*, waarvan de algebra, de infinitesimaalrekening en de topologie slechts bijzondere toepassingen zijn. Door deze visionaire gedachte wordt Leibniz de voorloper van de moderne mathematische logica.

Leibniz proclameert evenals Descartes de eenheid der wetenschappen. Men zou de universele mathesis in alle wetenschappen op analoge wijze kunnen toepassen. Dit vereist wel dat de grondbegrippen van elke wetenschap volledig geanalyseerd zijn. De door analyse ontdekte enkelvoudige begrippen kan men dan verbinden met ondubbelzinnige tekens, waardoor een universele tekentaal (*characteristica universalis*) ontstaat, die te vergelijken is met de afkortingen in de moderne chemie. Door vervolgens de universele mathesis op deze tekentaal los te laten, kan men de waarheid van elke willekeurige propositie door rekenen ontdekken. Leibniz' ideaal is dus een universele rekenmethode, waarmee alle meningsverschillen, ook in de metafysica of de ethiek, uit de weg te ruimen zijn: 'Indien controversen ontstaan, is woordenstrijd tussen twee filosofen evenmin noodzakelijk als tussen twee boekhouders. Want ze hoeven slechts de griffel ter hand te nemen, zittend aan hun leitafel, en te zeggen (desgewenst met een vriend als getuige): "Laten we rekenen."'

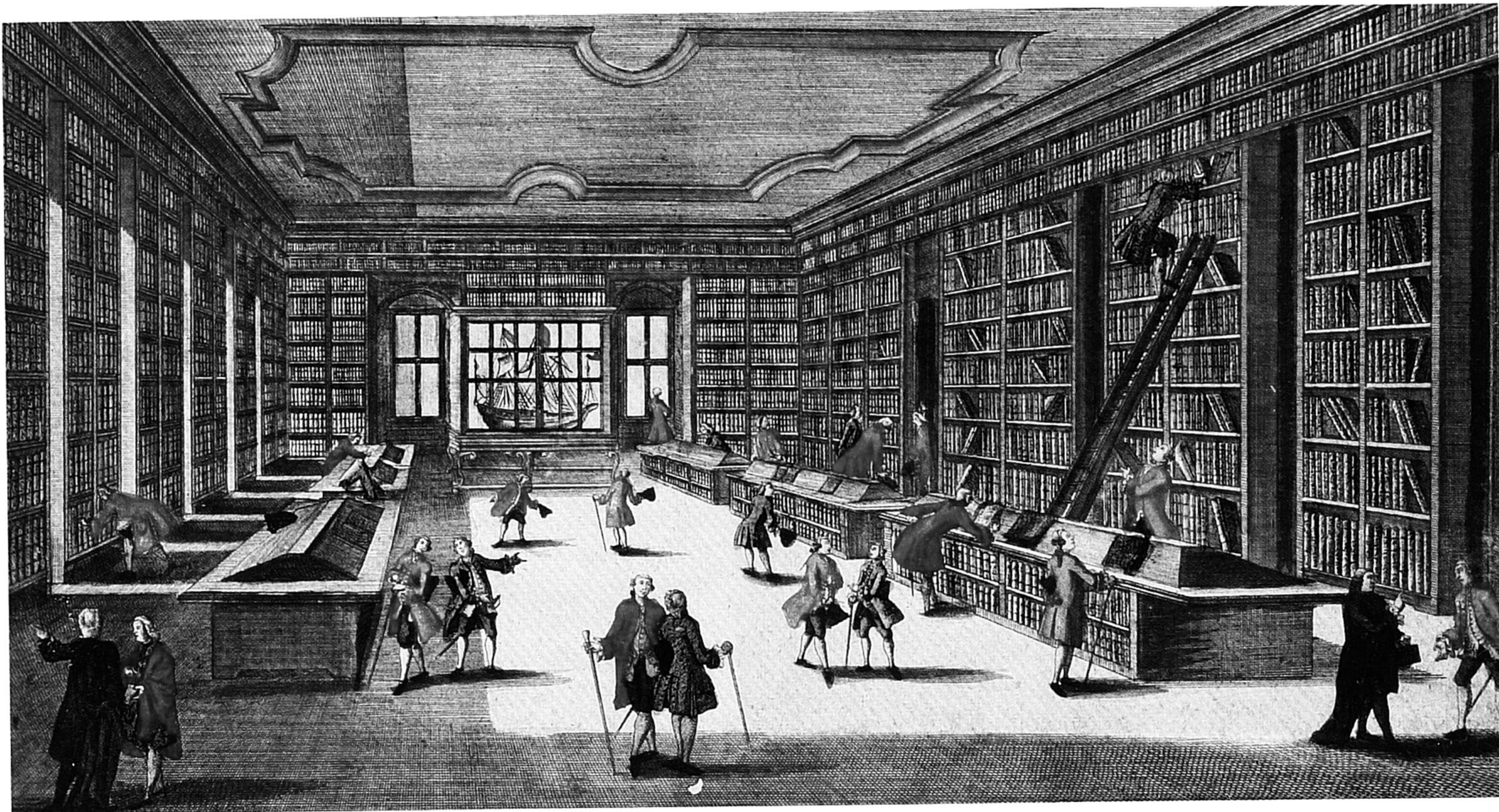
Het belangrijkste grondbegrip van de universele mathesis is de notie van *waarheid*, waarvan Leibniz een puur logische definitie geeft. Bij elk waar oordeel, zo meent hij, ligt het predikaat in het subject beslo-

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), een wonderkind dat uitgroeide tot mathematisch genie, werd geboren in Leipzig, waar zijn vader hoogleraar was en in wiens bibliotheek hij vele uren doorbracht. Zijn vader stierf toen Leibniz zes was. In 1666 weigerde de plaatselijke universiteit hem wegens zijn jeugdige leeftijd als kandidaat voor het doctoraat in de rechten. Hij behaalde de graad het volgende jaar in Altdorf, waar hem direct een professoraat werd aangeboden. Leibniz weigerde, zeggend dat hij 'geheel andere zaken voorhad'.

In 1667 trad Leibniz in dienst van de aartsbisschop van Mainz, die, zoals alle Duitse vorsten, vreesde voor de veroveringszucht van Lodewijk XIV. Leibniz trachtte gedurende zijn vierjarig verblijf te Parijs (1672-1676) de Zonnekoning ertoe te brengen tegen Egypte op te trekken in plaats van tegen de Duitse landen. Parijs was toentertijd het intellectuele centrum van de wereld en zijn Parijse tijd was een van de meest produktieve perioden in Leibniz' leven.

Vanaf 1680 was Leibniz als bibliothecaris in dienst van het Huis van Hannover. Hij kreeg de opdracht een geschiedenis van het geslacht Brunswijk te schrijven, verzamelde een overstelpende hoeveelheid materiaal, reisde naar Italië om de connectie met het Huis van Este te bewijzen, maar bij Leibniz' dood was de geschiedenis niet verder gekomen dan het jaar 1009. Hij hield zich bezig met vrijwel alle wetenschappen, deed praktische vindingen, bijvoorbeeld voor de mijnbouw, en schreef zijn bekendste werken, zoals de *Essai de théodicée* (1710), *Principes de la nature et de la grâce* (1714) en de *Monadologie* (1714), om prinsen en prinsessen te behagen. Goed inzicht in Leibniz' wijsgerige systeem krijgt men echter pas op grond van de omvangrijke nalatenschap.

Leibniz is hoveling, diplomaat en geleerde geweest. Hij heeft grootse schema's voor de wereldpolitiek ontworpen, zoals een plan voor een verenigd Europa en een uitgewerkte dogmatiek voor een verenigde christenheid. Zijn synthetische geest blijkt bovenal uit zijn wijsgerig werk. Wanneer Georg Ludwig van Hannover in 1714 onder de naam George I koning van Engeland wordt, moet Leibniz vanwege zijn geringe populariteit in Engeland achterblijven in Hannover, waar hij verlaten en vergeten sterft.



▲ De universiteitsbibliotheek van Göttingen geldt in de eeuw van de Verlichting als een van de modernste bibliotheken van Europa.

ten. Wanneer we bijvoorbeeld zeggen: 'Julius Caesar voerde een nieuwe kalender in,' ligt volgens Leibniz het predikaat 'voerde een nieuwe kalender in' opgesloten in het begrip van Julius Caesar (het subject van het oordeel).

Hieronder zal blijken hoezeer Leibniz' metafysica is bepaald door dit waarheidsbegrip. Men heeft dan ook betoogd dat de filosofie van Leibniz geheel vanuit zijn logica moet worden begrepen. Omgekeerd is echter de logica van Leibniz, en met name het grondbegrip van deze logica, de opvatting van waarheid, raadselachtig zonder de metafysische achtergrond. Zolang men begrippen ziet als menselijke maaksels, zal een subjectbegrip nooit een predikaat kunnen omvatten waarvan geen mens weet of het wel aan het subject toekomt. Niemand weet bijvoorbeeld of het waar is dat Caesar in het jaar 99 voor Christus werd geboren. Toch zou dit oordeel waar kunnen zijn. Volgens Leibniz maakt het predikaat 'werd in het jaar 99 geboren' dan deel uit van het begrip van Caesar. Maar hoe is dit mogelijk, indien geen mens dat weet?

Leibniz' waarheidsdefinitie wordt pas begrijpelijk zodra men ziet dat menselijke begrippen volgens hem uiteindelijk identiek zijn met de begrippen van de alwetende God. In navolging van Descartes en Plato beschouwt hij onze begrippen als aangeboren. God heeft bij de schepping goddelijke begrippen aan de mens meegegeven. Volgens Leibniz bestaat het verschil tussen Gods en 's mensen geest niet zozeer in de inhoud van de begrippen, als wel in de graad van helderheid waarmee ze worden gedacht. Dit betekent dat een begrip, bijvoorbeeld dat van Julius Caesar, meer kan bevatten dan wij ons realiseren. Omdat het begrip van Julius Caesar het begrip is van een alwetende God, omvat het alles wat in waarheid van Caesar kan worden gezegd.

Uit deze metafysische gedachte volgt direct Leibniz' waarheidsdefinitie. Deze definitie stelt Leibniz overigens voor lastige problemen. Hoe bijvoorbeeld het voor zijn filosofie wezenlijke onderscheid tussen feitelijke en noodzakelijke waarheden te handhaven, indien ook feitelijke waarheden puur op begripsmatige relaties berusten?

De twee labyrinten

In het voorwoord tot het *Essai de théodicée*, het enige omvangrijke boek dat Leibniz zelf publiceerde, zegt hij dat er twee beroemde labyrinten zijn waarin de menselijke geest vaak verdwaalt: het probleem van vrijheid en determinisme, en de problematiek van het continuüm, dat volgens Leibniz uit oneindig veel ondeelbare delen bestaat.

Het probleem van vrijheid en determinisme vloeit voort uit Leibniz' waarheidsdefinitie. Omdat God alwetend is, bevat het begrip 'Caesar' het predikaat 'trok de Rubicon over', zodat de waarheid van het oordeel 'Caesar trok de Rubicon over' reeds in het begrip 'Caesar' besloten ligt. Hoe kan Caesar dan vrij zijn geweest in zijn besluit deze historische stap te zetten? Leibniz meent dat een ontkenning van dit oordeel geen contradictie oplevert, omdat de waarheid ervan niet slechts op het *beginsel van de te vermijden tegenspraak*, maar ook op het *beginsel van de voldoende grond* berust. Maar zelfs indien het logisch mogelijk was voor Caesar om niet de Rubicon over te trekken, lijkt het erop dat, gezien het karakter van het genoemde oordeel, dit in feite niet mogelijk was, gegeven het bestaan van Caesar met alle hem toekomende predikaten. Wanneer vrijheid betekent dat men anders had kunnen handelen dan men deed,

Nut van de doelloorzaken in de fysica

Omdat ik niet graag slecht over mensen wil oordelen, beschuldig ik onze filosofen niet wanneer zij pretenderen de doelloorzaken uit de fysica te bannen. Toch voel ik me verplicht te bekennen dat de gevolgen van deze mening mij gevaarlijk lijken, vooral wanneer ik ze in verband breng met opvattingen die ik in het begin van deze verhandeling heb weerlegd, waarin doelloorzaken uiteindelijk helemaal lijken te worden opgegeven, alsof God zich tijdens zijn handelen geen enkel doel of goed zou voorstellen of alsof het goede niet het object van zijn wil zou zijn. Ik voor mij stel daartegenover dat men juist daarin het beginsel van al het bestaan en van alle natuurwetten moet zoeken, omdat God zich altijd het beste en meest volmaakte voorneemt.

Ik wil best toegeven dat wij vergissingen kunnen maken als wij de doeleinden of besluiten van God willen bepalen, maar dat komt alleen maar omdat wij ze willen beperken tot een of ander bijzonder plan, denkend dat God alleen maar een bepaalde zaak op het oog heeft, terwijl hij met alles tegelijk rekening houdt. Zo is het een grote vergissing als wij denken dat God de wereld alleen maar voor ons gemaakt heeft, ook al is het wel zo dat hij hem in zijn geheel voor ons gemaakt heeft en dat er niets te vinden is dat ons niet raakt of dat niet ook overeenstemt met wat hij met ons op het oog heeft volgens de bovengenoemde beginselen. Wanneer we dan ook een of ander goed resultaat of een volmaaktheid tot stand zien komen of zien volgen uit de werken van God, dan kunnen we er zeker van zijn dat God dit gepland heeft. Want hij doet niets toevallig en is niet met ons mensen te vergelijken die er soms niet in slagen het goede te doen. Daarom kan men in deze zaak nooit de fout maken die overspannen politici vaak maken, als zij zich te veel raffinement in de plannen van de vorsten indenken, of die commentatoren maken, als zij te veel geleerdheid in hun auteur zoeken. Men kan aan deze oneindige wijsheid niet genoeg motieven toekennen; er is geen zaak waarin men minder bang hoeft te zijn voor dwaling, zolang men maar bevestigend bezig blijft en op

voorwaarde dat men zich hoedt voor negatieve uitspraken die de plannen van God inperken.

Iedereen die de bewonderenswaardige bouw van de dieren ziet, voelt zich geroepen om de wijsheid van de maker van de dingen te erkennen. Ik raad dan ook degenen die enig gevoel voor vroomheid en zelfs voor de echte filosofie hebben aan zich te distantiëren van de uitspraken van bepaalde zogenoemde vrijdenkers, die beweren dat we zien, omdat we toevallig ogen hebben, zonder dat ogen gemaakt zouden zijn om te zien. Als men deze meningen serieus neemt, die alles aan de noodzakelijkheid van de materie of aan een zeker toeval toeschrijven (hoewel zowel het ene als het andere belachelijk moet zijn voor degenen die snappen wat we hierboven hebben uitgelegd), dan kan men nog moeilijk een intelligente schepper van de natuur erkennen. Want een gevolg moet beantwoorden aan zijn oorzaak, ja, een gevolg laat zich zelfs het best kennen via de kennis van zijn oorzaak. Maar dan is het onzinnig om wel een soevereine intelligentie die alle zaken regelt in te voeren en om vervolgens, in plaats van zich van zijn wijsheid te bedienen, alleen maar gebruik te maken van de eigenschappen van de materie om de verschijnselen te verklaren. Dit zou zoïets zijn als wanneer een historicus, om de reden van een verovering door een groot heerser van een belangrijke plaats aan te geven, zou zeggen dat dit gebeurd is, omdat de kleine deeltjes van het buskruit, blootgesteld aan het contact met een vonk met zo'n grote snelheid zijn ontsnapt dat ze een hard en zwaar voorwerp tegen de muren van de stad aan konden drukken, terwijl de vertakkingen van de kleine deeltjes, die het koper van het kanon uitmaken, zo goed in elkaar grepen, dat ze door deze snelheid niet uit elkaar gerukt konden worden; in plaats van te laten zien hoe de vooruitziende blik van de veroveraar hem het juiste tijdstip en de juiste middelen deden kiezen en hoe zijn macht alle hindernissen overwonnen heeft.

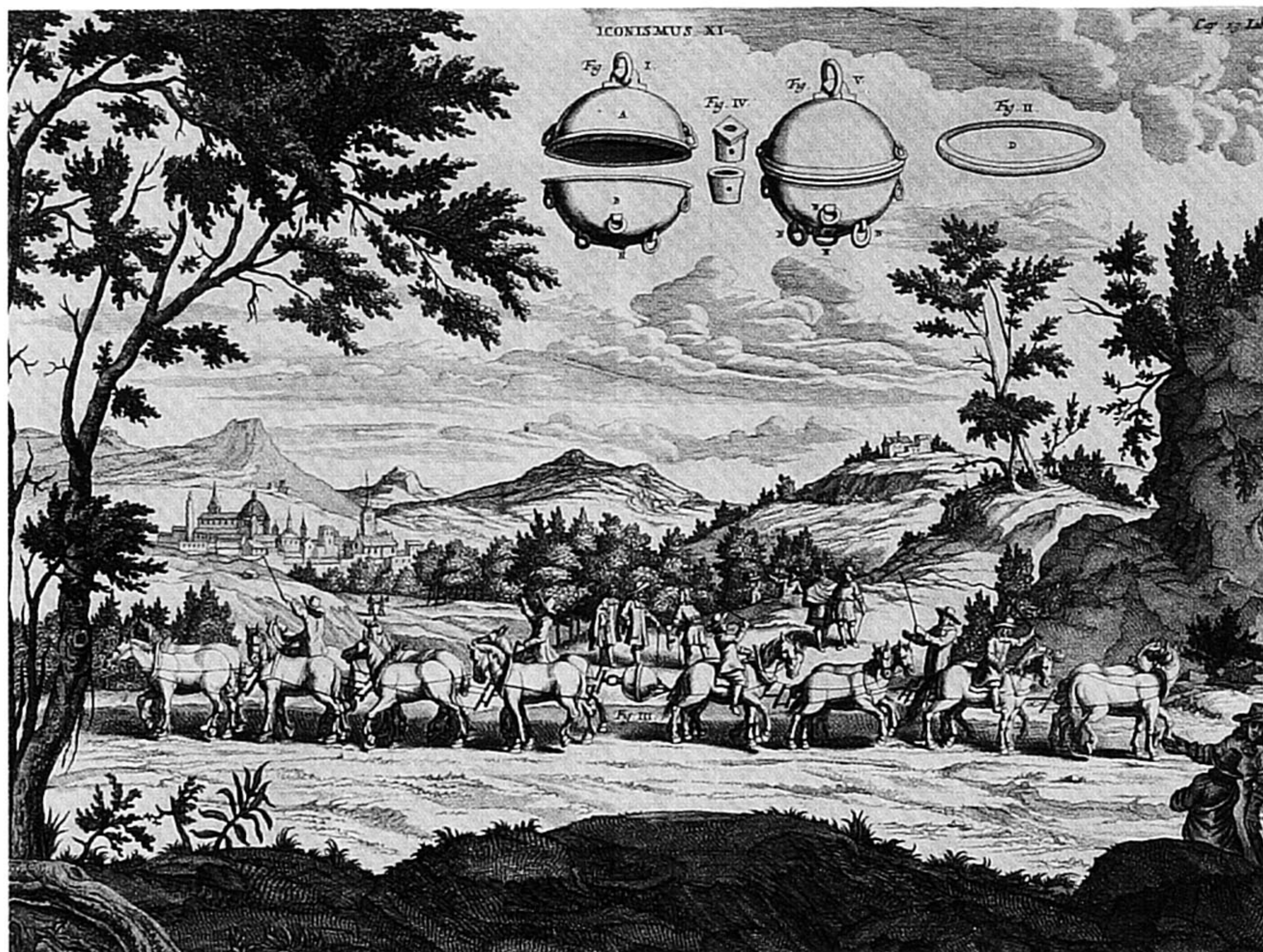
Uit: Leibniz, Discours de métaphysique

is Leibniz' metafysica onverenigbaar met de menselijke vrijheid.

Leibniz ontkent dit, omdat hij de notie van vrijheid enigszins anders opvat. Vrijheid als totale willekeur of indifferentie, die voor Descartes reeds de laagste graad van vrijheid vertegenwoordigde, is volgens Leibniz uitgesloten. Er is altijd wel een reden, zoals een voorstelling van wat goed is om te doen, die ons noopt op een bepaalde manier te beslissen. Dit nopen is echter geen noodzaken en heft daarom onze vrijheid niet op. God voorziet onze redenen, en dus ook ons handelen. Maar dat is volgens Leibniz niet in strijd met de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid.

De toegangsweg tot het tweede labyrint, waarvan het wiskundige aspect hier buiten beschouwing blijft, loopt via Descartes. Deze nam aan dat er twee (soor-





▲ Otto von Guericke (1602-1686), burgemeester van Maagdenburg, is een der eerste onderzoekers die grote waarde hecht aan het experiment. Hij is beroemd geworden door zijn experiment met de 'Maagdenburger halve bollen' (1654), waarbij twee paren van acht paarden niet bij machte bleken de bollen uit elkaar te trekken.

ten) substanties zijn, geestelijke en materiële (of ruimtelijke). De mens, die uit lichaam en ziel bestaat, is het enige schepsel dat beide substanties in zich verenigt. Ruimtelijke substanties zijn volgens Descartes oneindig deelbaar, terwijl geestelijke substanties ondeelbaar en daarom onvergankelijk zijn, zoals Plato reeds had betoogd. Men kan ook zeggen dat er voor Descartes slechts één ruimtelijke substantie is: een oneindig uitgestrekt en tot in het oneindige deelbaar continuüm.

Voor Leibniz, die evenals Plato en Descartes deelbaarheid met vergankelijkheid associeerde, was de gedachte van een oneindig deelbare substantie echter een contradictie. Had de wijsbegeerte sinds de Grieken onder de titel 'substantie' niet gezocht naar het onvergankelijke en onveranderlijke dat aan alle verandering ten grondslag ligt? Had nu Descartes, door (volgens Leibniz terecht) de oneindige deelbaarheid van de materie aan te nemen, de materiële deeltjes niet van hun onvergankelijkheid en dus van hun 'substantialiteit' beroofd?

Zo komt Leibniz, uitgaande van de cartesische wijsbegeerte, tot een anticartesische conclusie, een conclusie die Berkeley later via een andere redenering zou bereiken: er zijn uitsluitend geestelijke substanties. Ruimte en lichamelijke bestaan slechts 'fenomenaal', voor een waarnemer, maar niet in zichzelf. Het ruimtelijke continuüm berust uiteindelijk op een oneindige veelheid van ondeelbare geestelijke substanties. Terwijl de fysica van doen heeft met het fenomenale bestaan, zet de metafysica uiteen hoe de wereld op zichzelf in elkaar steekt.

Monadologie en harmonie

Leibniz' metafysica wordt meestal aangeduid met de titel van een van zijn bekendste geschriften, als *monadologie*. Leibniz ontleent de term 'monade' aan de

Griekse filosofie, waar hij reeds werd gebruikt voor de onveranderlijke elementen of substanties waaruit de werkelijkheid is opgebouwd. Om aan te geven dat alle substanties geestelijk zijn, spreekt Leibniz wel van 'geestelijke atomen'.

In de monadenleer komen invloeden vanuit vele gebieden van Leibniz' wijsgerige activiteit te zamen. Monaden zijn in de eerste plaats geestelijke substanties. Wat een monade is, weten we daarom uit zelfervaring. Een monade wordt gekarakteriseerd door 'percepties', een term die Leibniz in de cartesische ruime zin gebruikt voor alle geestelijke activiteit. Omdat de gehele werkelijkheid voor Leibniz uiteindelijk geestelijk is, moet hij in tegenstelling tot Descartes onderscheid maken tussen geestelijke activiteit in het algemeen en bewuste geestelijke activiteit. De laatste noemt Leibniz 'apperceptie'. Voorts wordt elke monade gekenmerkt door *appetitus* of streven, hetgeen de innerlijke verandering en opeenvolging der percepties verklaart.

Leibniz geeft in de *Monadologie* een aanschouwelijk argument dat de ontoereikendheid van een mechanische of materialistische verklaring van het geestelijke moet aantonen. Denkt men zich een machine waarvan de structuur zo is dat ze kan denken, gewaarworden, waarnemen, dan kan men zich deze machine aldus verhoudingsgewijs vergroot voorstellen dat men erin binnen kan treden, als in een molen. Doet men dit, dan zal men bij de bezichtiging van het innerlijk echter slechts onderdelen vinden die elkaar doen bewegen, en nooit iets waaruit een geestelijke activiteit te verklaren zou zijn. Bijgevolg moet men die in de enkelvoudige substantie zoeken, en niet in een aggregaat of machine.

Afgezien van de psychologie heeft ook Leibniz' dynamica invloed op de monadenleer uitgeoefend. Terwijl volgens Descartes de materie geheel passief is, zodat de oorzaak van beweging in een extramaterieel beginsel moet liggen (God), was Leibniz van mening dat in de materie krachten schuilen die beweging veroorzaken. Nu zijn materiële lichamen uiteindelijk aggregaten van geestelijke monaden. Daarom ziet Leibniz de monaden als metafysische krachtpunten. Maar de monadenleer is wellicht het meest diepgaand bepaald door zijn logica, in het bijzonder door het waarheidsbegrip.

Leibniz definieert zijn monaden of substanties als *volledige begrippen*. Een begrip is volledig, indien wat in het begrip besloten ligt datgene wat eronder valt volledig karakteriseert. Zo is 'mens' geen volledig begrip, omdat de inhoud van 'mens' geen volledige beschrijving geeft van een willekeurig mens, bijvoorbeeld Caesar. Maar het begrip 'Caesar' is volgens Leibniz wel volledig, omdat dit begrip uiteindelijk het begrip is dat de alwetende God van Caesar heeft.

Locke en het empirisme

Deze logische kenschets van de monade verklaart veel van wat Leibniz over de monaden zegt. Aangezien een monade een volledig begrip is, ligt alles wat de monade overkomt reeds in de essentie ervan opgesloten. Daarom is externe veroorzaking schijn. Monaden hebben geen vensters, zo luidt Leibniz' poëtische formulering van deze gedachte. Anderzijds 'spiegelt elke monade het gehele heelal', omdat de relaties die een monade tot de andere monaden heeft volgens Leibniz' logica moeten kunnen worden vertaald in predikaten, die in het volledige begrip zijn vervat. Voorts zou een monade een contradictoire verzameling van predikaten insluiten, indien de predikaten niet waren voorzien van een tijdsindex. Er moet dan ook een innerlijk beginsel zijn dat de opeenvolging van tegengestelde eigenschappen verklaart. Leibniz identificeert dit beginsel met de bovenvermelde appetitus. Ook de zogenaamde wet van Leibniz, de stelling dat er geen twee ononderscheidbare monaden kunnen bestaan (het beginsel van de *identiteit van het ononderscheidbare*), wordt door hem soms vanuit zijn logica bewezen.

Monaden onderscheiden zich behalve door de inhoud van hun percepties ook door de graad van helderheid van deze percepties. Een heldere monade domineert een aggregaat van minder heldere monaden, indien wat aan de minder heldere monaden overkomt, kan worden begrepen als middel voor het streven van de heldere monade. Bij dieren noemt Leibniz deze dominante monade 'ziel', en het gedomineerde aggregaat 'lichaam'. De ziel van een mens is tevens geest, omdat ze eeuwige waarheden kan begrijpen.

God is ten slotte de perfect heldere monade die alles domineert en de sluitsteen vormt van Leibniz' systeem. God schiep de beste van alle mogelijke werelden, waarin zoveel mogelijk (*beginsel van volheid*) onderling verschillende monaden coëxisteren. Deze monaden lijken elkaar te beïnvloeden, maar causale wisselwerking is slechts schijn, zoals bleek uit de theorie van het volledige begrip. Niettemin is deze schijn een positief fenomeen dat te verklaren is uit het feit dat God bij de schepping een *harmonie* tussen de monaden tot stand bracht, net als een klokkenmaker die vele klokken zo construeert dat ze alle dezelfde tijd aangeven.

De notie van God als een kenbaar en noodzakelijk bestaand wezen is fundamenteel voor de metafysica van Descartes, Spinoza en Leibniz. Kants kritiek op deze gedachte is tevens een vernietigende kritiek op de rationalistische metafysica in het algemeen. Deze kritiek werd voorbereid in het Britse empirisme.

Evenmin als de rationalisten de noodzaak van zintuiglijke ervaring in wetenschappelijk onderzoek veronachtzamen, ontkennen de empiristen het belang van redeneren en wiskunde. Maar ze menen, in tegenstelling tot de rationalisten, dat de rede alleen geen kennis over de werkelijkheid kan verkrijgen. De eerste beginselen van de natuurwetenschap worden volgens de empirist inductief uit de ervaring gewonnen. Het zijn geen rationele evidenties die de mens in zijn eigen geest ontwaart. Het empirisme verwerpt dus de gedachte dat de mens over ingeboren ideeën beschikt, waarvan de waarheid door God zou worden gegarandeerd. Alle ideeën hebben hun oorsprong in de ervaring.

Het Britse empirisme

Dit kennistheoretisch uitgangspunt is bepalend voor de wijsgerige posities van Locke, Berkeley en Hume, zelfs op punten waar ze inhoudelijk met de rationalisten overeenstemmen. De rationele theologie bijvoorbeeld, die in het systeem van Descartes de functie had de waarheid van de natuurwetenschappelijke grondbeginselen te verzekeren, wordt door Locke gehandhaafd. Maar ze is niet meer nodig voor de rechtvaardiging van de natuurwetenschap, die nu wordt geacht haar grondbeginselen uit de ervaring te putten. Het empirisme staat een volledige loskoppeling van natuurwetenschap en theologie toe, die in het kader van het rationalisme onmogelijk was.

Ook de corpusculaire filosofie wordt door rationalisten en empiristen gelijkelijk aanvaard. Maar deze krijgt in het kader van het empirisme een nieuwe status. Terwijl Descartes de corpusculaire filosofie beschouwt als een geheel van rationeel zekere eerste beginselen in het licht waarvan de filosoof de ervaring moet interpreteren, kan deze theorie in de ogen van de empirist niet méér zijn dan een hypothese die op grond van ervaring en experimenten aannemelijk moet worden gemaakt.

Een zelfde herwaardering ondergaat de merkwaardige twijfel aan het bestaan van de materiële wereld, die Descartes reeds opperde. De corpusculaire filosofie geeft aanleiding tot de gedachte van de subjectiviteit van de secundaire kwaliteiten. Eigenschappen als kleuren, of warm en koud, en verschijnselen als geluid, bestaan niet in de materiële werkelijkheid, maar zijn slechts subjectieve aandoeningen in de geest die door corpusculaire processen worden veroorzaakt. Deze gedachte leidt op haar beurt tot een representatietheorie van de waarneming. In de waarneming zijn we ons louter bewust van aandoeningen

in onze eigen geest (*representaties*), en niet van de materiële oorzaken ervan. Dit betekent dat de materiële werkelijkheid ons niet in de waarneming gegeven is, zodat we aan het bestaan van deze werkelijkheid kunnen twijfelen zolang we ons tot de waarneming als kenbron beperken. De rationalist wist deze twijfel uit te schakelen door een rationeel bewijs van het bestaan van de corpusculaire werkelijkheid via het godsbegrip. Omdat deze oplossing aan de empirist niet is toegestaan, wordt het probleem van het bestaan van de buitenwereld, waarmee de corpusculaire filosofie zichzelf als het ware opheft, een kernprobleem voor de empiristische kennisleer.

Het empiristische uitgangspunt heeft ten slotte diepgaande gevolgen voor de status van de wijsbegeerte. Filosofie in strikte zin is voor de rationalist *eerste filosofie*, een rationele wetenschap van de eerste beginselen en oorzaken. Deze eerste filosofie zou een funderende functie hebben voor de vakwetenschappen. Het empiristische uitgangspunt houdt echter in dat ook de wijsbegeerte slechts een empirische wetenschap kan zijn. En wat ligt, gezien het cartesische dualisme, meer voor de hand dan dat de wijsbegeerte de taak heeft de nieuwe fysica te completeren door een empirische studie van de menselijke geest? Zo ontwerpt Hume een atomistische psychologie, waarvan de begrippen en wetten een opvallende analogie vertonen met Newtons mechanica.

Empirisme en nominalisme waren reeds in de scholastiek dominante stromingen in de Britse wijsbegeerte. De vruchtbaarheid van de empiristische kennistheorie lijkt in de zeventiende eeuw te worden bevestigd door Newton, die met zijn werk de wetenschappelijke revolutie bekroont. Het ongekende prestige van Newtons natuurwetenschap gaat nu op het empirisme over, en de drie grote Engelse empiristen beschouwen zichzelf allen als zijn volgelingen.

Alvorens op hun denken in te gaan, moet de politieke filosofie van Hobbes, die gewoonlijk ook tot het empirisme wordt gerekend, aan de orde komen.

Hobbes en de politieke filosofie

De Renaissance, de Reformatie, het ontstaan van nationale staten en de economische expansie die gepaard ging met de ontdekking van nieuwe continenten, deden in de zeventiende eeuw op het gebied van de politieke filosofie problemen ontstaan die dringend om een oplossing vroegen. Het individu, zelfbewust geworden door de Renaissance en de nadruk op het persoonlijke geweten in de Reformatie, verlangde vrijheid van meningsuiting en bescherming tegen de groeiende staatsmacht.

Anderzijds hadden absolute vorsten behoefte aan een rechtvaardiging van hun heerschappij, nu de theologische legitimatie ervan problematisch was geworden. De economische middenklasse ten slotte, wier op handel en bezit gebaseerde macht een steeds grotere rol ging spelen in het staatsbestel, streefde eveneens naar erkenning en bescherming van haar positie.

Aanvankelijk maakten politieke filosofen gebruik van de traditionele denkmiddelen van het *natuurrecht* en het *sociaal contract* om aan deze uiteenlopende legitimatiebehoefte te voldoen.

De notie van een natuurrecht is een van de meest elastische begrippen uit de geschiedenis van het denken gebleken. Zolang de 'natuur' van de mens als een aristotelische 'entelechie' (zoals alles streeft bij Aristoteles ook de menselijke natuur naar voltooiing) werd gedacht, kon men het natuurrecht opvatten als een geheel van normen die inherent zijn aan de mens zoals hij is en die daarom hoger staan of fundamenteleler zijn dan het positieve recht, het door de staat ingestelde recht. De wetenschappelijke revolutie, met haar nadruk op mechanische verklaring, deed echter een kloof ontstaan tussen de natuur zoals die in feite is en de waarden die mensen nastreven. Doordat dit onderscheid steeds verder werd aangescherpt, waren natuurrechtstheoretici ten slotte genoopt ofwel bepaalde feitelijke karakteristieken van mensen, zoals macht, 'natuurrecht' te noemen (Hobbes, Spinoza), ofwel het natuurrecht te identificeren met bepaalde idealen die alle mensen worden geacht na te streven (vergelijk de doctrine van de mensenrechten).

De vader van het moderne natuurrechtsdenken is de Nederlander Hugo de Groot (1583-1645), die de notie van een natuurrecht verregaand ontdeed van de middeleeuwse theologische connotaties.

Contracttheorieën gaan ervan uit dat mensen aanvankelijk leefden in een oertoestand zonder positief recht of politieke organisatie. Sommigen, zoals Hobbes, stellen zich deze toestand voor als hel; anderen, zoals Rousseau, als een verloren paradijs. In deze toestand sluiten mensen dan een contract, waarbij ze hun natuurlijke rechten geheel of gedeeltelijk overdragen aan een staatsorganisatie. De kerngedachte van de contracttheorieën is dus dat het volk, en niet bijvoorbeeld God, de bron is van het staatsgezag.

Hobbes ontwikkelde de meest consequente materialistische wijsbegeerte van de zeventiende eeuw. Hij wil de staat begrijpen volgens de methode die Galilei in de natuurwetenschap hanteerde, als opgebouwd uit de kleinste samenstellende elementen ervan. Dit zijn de burgers. De contracttheorie, die het middel hiertoe is, staat bij Hobbes dus in het teken van een navolging van de natuurwetenschappelijke methode.



Thomas Hobbes (1588-1679) werd te vroeg geboren, nadat zijn moeder het bericht had vernomen van de nadering van de Spaanse armada. Later zag Hobbes dit feit als zinnebeeld van zijn overtuiging dat vrees voor de dood en behoefte aan veiligheid de grondslag vormen van de beschaving en de staat. Na zijn opleiding in Magdalen

Hall in Oxford werd hij huisleraar van de zoon van William Cavendish, de tweede graaf van Devonshire, waardoor hij in contact kwam met invloedrijke personen en kon reizen naar het vasteland. In 1628 publiceerde hij zijn eerste werk, een vertaling van de *Geschiedenis van de Peloponnesische oorlog* van Thucydides, met het oogmerk Engeland te waarschuwen voor de gevaren van de democratie.

Verscheidene bezoeken aan Frankrijk en een reis naar Italië om Galilei te ontmoeten leerden Hobbes dat de scholastieke filosofie had afgedaan. Hij werd gegrepen door de geometrische methode en de corpusculaire visie op de natuur. In zijn eerste wijsgerige werk, de *Little Treatise*, schetste hij een corpusculaire theorie van de gewaarwording. Voorts kreeg hij de inval zijn visie op staat en politiek te bewijzen volgens de geometrische methode van de nieuwe natuurwetenschap vanuit enkele axiomatische inzichten in de mechanistisch begrepen menselijke natuur. De *Elements of Law* (1640) bevatte een uitwerking van die gedachte, toegespitst op een bewijs van de noodzaak van een onverdeeld overheidsgezag. Het werk werd in twee delen gepubliceerd in 1650: *Human Nature* en *De corpore politico*.

Eind 1640 vluchtte Hobbes naar Parijs, waar hij tot 1651 zou verblijven. Hij schreef daar tegenwerpingen tegen de *Meditationes* van Descartes, publiceerde *De cive* (1642) en de *Minute of First Draught of the Optiques*. Hobbes is het meest beroemd geworden door zijn *Leviathan* uit 1651, twee jaar na de onthoofding van Karel I. Met dit boek koos hij partij in de discussie over de gewenste staatsvorm. Uitgaande van een beeld van de natuurtoestand van de mens, vol gevaren en doodsangst, en een listig toegepaste contracttheorie, pleitte hij voor een absoluut en onverdeeld centraal gezag.

Na zijn terugkeer in Engeland voerde Hobbes heftige polemieken over het probleem van vrijheid en determinisme met Bramhall, bisschop van Derry, en over zijn poging de cirkel te kwadrateren met Wallis, hoogleraar geometrie in Oxford. In 1655 verscheen *De corpore*, het eerste deel van een trilogie over de materiële natuur, de mens en de staat. Het tweede deel, *De homine*, werd gepubliceerd in 1657. Op grond van deze werken kan Hobbes, met Descartes, worden beschouwd als grondlegger van het moderne mechanistische wereldbeeld. Hobbes was echter radicaler dan zijn Franse concurrent. Hij trachtte alles, ook de menselijke geest, te verklaren op grond van een corpusculair model van de natuur.

Tot op hoge leeftijd behield Hobbes zijn vitaliteit. Hij speelde tennis tot zijn vijfenzeventigste en vertaalde, bij gebrek aan andere bezigheden, op vierentachtigjarige leeftijd de *Ilias* en de *Odysee* van Homerus.

Omdat Hobbes leefde ten tijde van de Engelse burgeroorlogen, was hij geneigd zich de natuurtoestand van de mens als een oorlogstoestand voor te stellen. Volgens Hobbes is de mens een egoïstisch wezen dat slechts zijn eigen voordeel najaagt. Hij streeft naar zelfbehoud, een 'naturrecht' volgens Hobbes, maar hij wordt in de natuurtoestand, waarin 'de mens voor de mens een wolf is', voortdurend door andere mensen bedreigd. Daarom wil hij ontsnappen uit deze natuurtoestand, hetgeen mogelijk is door een contract met zijn medemensen te sluiten. Bij dit contract draagt een ieder zijn natuurlijke rechten en macht over aan een heerser, aan wie nu onvoorwaardelijke gehoorzaamheid verschuldigd is. De heerser heeft daartegenover de verplichting te regeren en de orde te handhaven. Zolang de staatsmacht deze verplichting nakomt, heeft het individu geen rechten tegenover de staat.

Hobbes ondergraaft in feite de naturrechtsleer door te betogen dat recht zonder sanctie niets dan loze woorden is. Hij erkent geen menselijke samenleving buiten de staat: de mensen in de natuurtoestand zijn als atomen zonder cohesie. De staat is absoluut en het staatshoofd is tevens het hoofd van de Kerk. Hobbes' politieke filosofie is daarmee absolutistisch, individualistisch en utilitair, terwijl ze geheel is losgemaakt van het theologisch denken.



▲ Hobbes' *Leviathan* verscheen in 1651 toen de auteur in Parijs verbleef, en veroorzaakte een storm van protest, niet alleen in Frank-

rijk maar ook in Engeland waar de liberalen zich sterk tegen Hobbes' ideeën keerden.



John Locke (1632-1704), zoon van een liberale en puriteinse jurist uit Somerset, kreeg een traditionele opleiding op de Londense Westminster School en Christ Church College in Oxford. Hij was niet gelukkig met de nadruk op talen en de scholastieke wijsbegeerte. Descartes was de eerste filosoof die hij met plezier las. Hij studeerde medicijnen en onderging grote invloed van de fysicus en chemicus Robert Boyle (1626-1691) en Newton, die allen met hem bevriend waren. Om gezondheidsredenen verbleef Locke van 1675 tot 1679 in Frankrijk, waar hij vele vooraanstaande geleerden ontmoette, onder wie volgelingen van Gassendi.

Vanaf 1662 was Locke bevriend met Lord Ashley, de latere graaf van Shaftesbury. Deze nam hem in 1667 in dienst, hetgeen Lockes leven diepgaand bepaalde. Hij kreeg verscheidene politieke functies en hij onderschreef Shaftesburys pragmatische pleidooi voor religieuze tolerantie. Toen Shaftesbury, inmiddels leider van de parlementaire oppositie tegen de Stuarts, in ongenade viel bij Karel II en naar de Nederlanden vluchtte, volgde Locke hem. Hij verbleef in Holland van 1683 tot 1688 onder de schuilnaam dr. Van Linden. Hij schreef er veel en verwierf een grote kring vrienden, onder wie Van Leeuwenhoek en Van Limborch, de leider van de Remonstranten.

In 1689 keerde Locke naar Engeland terug, in het gevolg van Willem III, prins van Oranje, als diens adviseur. In datzelfde jaar verschenen de *Epistola de tolerantia* en *An Essay concerning Human Understanding*. Het volgend jaar deed hij de *Two Treatises on Government* het licht zien. *Some Thoughts concerning Education* (1693) en *Reasonableness of Christianity* (1695) volgden. Locke leefde nu rustig, geplaagd door een slechte gezondheid, ofschoon men hem niet toestond al zijn officiële functies op te geven. In zijn laatste jaren schreef hij uitgebreide commentaren op de brieven van Paulus.

Locke: de oorsprong van de ideeën

In zijn hoofdwerk, *An Essay concerning Human Understanding*, geeft Locke blijk van de behoedzame redelijkheid en gematigdheid die hem zo van pas kwamen in zijn politieke carrière. Locke beschrijft in zijn 'Brief aan de lezer', de inleiding tot het *Essay*, de oorsprong en het doel van dit boek als volgt. 'Vijf of zes vrienden, in mijn kamer bijeen, raakten, in een discussie over een onderwerp dat zeer ver van het onderhavige ligt, al gauw in verlegenheid door de moeilijkheden die aan alle kanten ontstonden. Nadat we ons enige tijd het hoofd hadden gebroken, zonder ook maar een stap nader tot een oplossing te komen van de twijfels die ons verwarden, kwam ik op de gedachte dat we een verkeerde koers volgden; dat, alvorens onderzoekingen van die aard te entameren, het noodzakelijk was onze eigen vermogens te onderzoeken en te zien met welke objecten onze kenvermogens zich wel, en met welke objecten ze zich niet bezig kunnen houden.'

Natuurlijk hadden vele filosofen voor Locke de menselijke kennis tot onderwerp van reflectie gemaakt. Maar Lockes boek is het eerste grote wijsgerige werk in de moderne tijd dat uitsluitend de wijsgerige kennistheorie betreft. De centrale plaats van de kennisleer in de post-cartesiaanse wijsbegeerte is ten dele aan Locke te danken.

Lockes bestrijding van de rationalistische stelling van de aangeboren ideeën in het eerste boek van het *Essay* kan model staan voor wijsgerig onderzoek van een stelling. Locke is zich ervan bewust dat de these verschillende interpretaties toelaat, waarvan er sommige feitelijk onjuist zijn en andere waar doch triviaal. Doordat de rationalist de verschillende interpretaties niet van elkaar onderscheidt, krijgt de stelling van de aangeboren ideeën een schijn van aannemelijkheid. Locke splitst de diverse interpretaties zorgvuldig uit en behandelt ze achtereenvolgens. Wanneer 'aangeboren' bijvoorbeeld 'bewust vanaf de geboorte' betekent, is de stelling in feite onjuist, want kinderen en idioten hebben geen bewustzijn van de vermeend 'aangeboren' beginselen. Verstaat men onder 'aangeboren' echter het vermogen deze ideeën en beginselen te begrijpen, dan zijn alle waarheden die we kunnen begrijpen aangeboren, enzovoort.

Locke stelt in de plaats van de stelling van de aangeboren ideeën zijn empiristisch beginsel: alle ideeën ontspruiten aan de ervaring, dat wil zeggen aan de zintuiglijke waarneming, aan de reflectie van de geest op zijn eigen operaties, of aan beide tegelijk. Ofschoon de *enkelvoudige* ideeën altijd met ervaring corresponderen, kan de geest uit de grondstof van de ervaringsideeën nieuwe *complexe* ideeën maken

door combinatie, vergelijking of abstractie. Deze complexe ideeën corresponderen niet noodzakelijkerwijze met de ervaring. Lockes empiristische beginsel doet bij hem een zekere neiging ontstaan alle ideeën als fantasiebeelden of produkten van het voorstellingsvermogen te begrijpen, een neiging die bij Berkeley en Hume in nog sterkere mate aanwezig is.

Het empiristische beginsel is op zichzelf niet nieuw. Lockes grote verdienste is echter dat hij het niet alleen in zijn algemeenheid formuleert, maar ook aan de hand van kernbegrippen van de wijsbegeerte laat zien hoe deze precies uit de ervaring ontsproten kunnen zijn. Lockes strategie ter verdediging van het empiristische beginsel heeft dus een negatieve en een positieve component. De negatieve is de bestrijding van de stelling van de aangeboren ideeën. De positieve bestaat uit de oorsprongsanalyses van aparte begrippen.

Lockes analyse van het substantiebegrif kan als voorbeeld dienen van een dergelijke oorsprongsanalyse. Sommige ideeën die de geest door waarneming of reflectie opdoet, gaan voortdurend samen. We benoemen een dergelijk complex dan met één woord. Omdat we ons echter niet kunnen voorstellen dat deze enkelvoudige ideeën uit zichzelf te zamen bestaan, wennen we ons eraan een *substraat* te veronderstellen, waarin ze bestaan. De gedachte van een dergelijk substraat is volgens Locke het begrip van zuivere substantie in het algemeen. Maar omdat deze niet in de ervaring gegeven kan zijn, is dit eigenlijk een begrip van iets volkomen onbekends, zodat de filosoof aan wie wordt gevraagd waarin de eigenschappen van een substantie nu eigenlijk bestaan 'niet in een betere positie verkeert dan de Indiër die, zeggend dat de wereld wordt gedragen door een grote olifant, op de vraag waardoor de olifant wordt gedragen, antwoordde: een grote schildpad; maar opnieuw gevraagd te zeggen wat steun geeft aan de schildpad met de brede rug, repliceerde: *Iets, hij wist niet wat*'.

Onze ideeën van specifieke substanties (paard, goud, steen) krijgen we door specifieke combinaties van ervaren kwaliteiten of enkelvoudige ideeën. Bij deze specifieke substanties veronderstellen we dat het substraat een specifieke essentie vormt. Het is van groot belang dat Locke zich deze essenties voorstelt in overeenstemming met de corpusculaire filosofie. De essenties van concrete dingen bestaan uit onwaarneembaar kleine deeltjes, die uiteindelijk primaire kwaliteiten als ruimtelijke vorm en ondoordringbaarheid bezitten. Omdat de macroscopische dingen volgens de corpusculaire filosofie aggregaten van dergelijke deeltjes zijn, ontzegt Locke ook aan deze dingen de secundaire kwaliteiten zoals de kleuren die we zien. Voor zover ze in de dingen bestaan, zijn se-

cundaire kwaliteiten slechts vermogens om in een waarnemer bepaalde ideeën te veroorzaken. Het rode dat we zien, is niets anders dan zo'n idee in onze geest, en is van dezelfde orde als een pijngevoel; waarmee in het ding dat de pijn veroorzaakt ook geen gelijkend iets correspondeert.

Ten gevolge van deze corpusculaire visie op de werkelijke essenties wordt de aristotelische tegenstelling tussen de essentie en de bijkomstige eigenschappen van een ding bij Locke vervangen door een andere tegenstelling: die tussen het corpusculaire ding buiten de geest en de ideeën in de geest, die door de inwerking van dit ding op onze waarnemingsorganen worden veroorzaakt. Daarom onderscheidt Locke de werkelijke of reële (corpusculaire) essentie van de nominale essentie, onze conceptie van het ding, die we verwerven op grond van het cluster ideeën in de geest. De reële essenties van de dingen zijn ons onbekend, zodat we vooralsnog op de nominale essenties moeten afgaan.

Taal en betekenis

'God, die de mens als sociaal wezen had ontworpen, schiep hem niet alleen met de neiging en noodzaak zich met zijn soortgenoten op te houden, maar verzag hem ook van taal, die het grote werktuig en samenbindsel van de samenleving zou worden.' Wat is echter taal? In de eerste plaats bestaan taaluitingen uit gearticuleerde geluiden. Maar een papegaai kan dergelijke geluiden produceren, terwijl we hem toch taalvermogen ontzeggen. Volgens Locke verschilt een mens hierin van de papegaai dat de mens in staat is de gearticuleerde taalgeluiden te gebruiken als tekens van de ideeën in zijn eigen geest. Dank zij deze tekens zou de een kunnen begrijpen wat de ander denkt, en daarin bestaat communicatie door taal.

Locke gaat ervan uit dat de betekenis van een woord primair mijn betekenis is; het is een idee dat ik heb. Mijn ideeën bevinden zich 'in mijn eigen borst, onzichtbaar en verborgen voor anderen'. Daarom zijn taaltekens nodig om aan anderen kenbaar te maken wat ik denk (denken zou bestaan uit reeksen ideeën, en Locke veronderstelt dat denken onafhankelijk is van taal). Pas in de tweede plaats verwijzen taaltekens ook naar de ideeën van anderen (ik veronderstel dat de ander dezelfde idee heeft bij een woord als ik heb) en naar dingen.

Sommige woorden verwijzen op deze indirecte wijze, via een idee dat ik heb, naar één individueel ding (eigennamen). Maar een taal die uitsluitend uit eigennamen bestaat, zou nutteloos zijn; we hebben ook behoefte aan algemene namen. Wat verklaart echter het universele karakter van een naam, indien

alles wat bestaat individueel of *particulier* is, zoals Locke veronderstelt? Locke lost dit zogenaamde *universalieprobleem* als volgt op: woorden worden 'algemeen', doordat ze verwijzen naar een algemeen idee. Nu zijn ideeën als het ware plaatjes in de geest die naar het ding verwijzen. Ze zijn in die zin even individueel als het ding. Maar omdat sommige dingen onderling op elkaar lijken, vormen we ons een algemeen idee door ons te concentreren op de gemeenschappelijke trekjes van de (complexe) bijzondere ideeën en af te zien van de verschillen. Door deze *abstractietheorie* hoopt Locke een eind te hebben gemaakt aan de scholastieke universalieaansluiting. Deze hoop was echter ijdel. Afgezien van ongelukkige formuleringen kleven aan Lockes theorie grote problemen. Indien elk abstract idee, zoals Lockes theorie inhoudt, minder complex moet zijn dan het concrete idee waarvan het geabstraheerd is, moet de idee van rood bijvoorbeeld complexer zijn dan de meer abstracte idee kleur. Waarin kan een dergelijke complexiteit nu bestaan? Ons fantasiebeeld van een rood oppervlak suggereert geen antwoord op deze vraag.

De grenzen van de kennis

Om het vierde en laatste boek van het *Essay*, over kennis en opinie, goed te begrijpen, merke men op dat Locke niettegenstaande zijn empirisme een rationalistische definitie van kennis hanteert. Alleen aanschouwing en demonstratief bewijs, zo zegt hij aanvankelijk, leveren kennis op. Al het overige is louter opinie. Kennis in deze strikte zin is volgens Locke niet alleen mogelijk in de wiskunde, maar in beginsel op elk gebied waarop we ideeën onderling kunnen vergelijken, bijvoorbeeld ook in de ethiek. Op de vraag hoe een dergelijke pure begripsanalytische ethiek geboden en verboden kan opleveren, antwoordt Locke met een verwijzing naar onze idee van God en de straffen die hij kan opleggen. Het wordt echter niet duidelijk of deze theologische fundering van de ethiek wel past binnen de gedachte van een ethiek volgens de mathematische methode.

De keerzijde van de zekerheid van intuïtieve en demonstratieve kennis is volgens Locke dat deze kennis uitsluitend onze ideeën betreft en geen informatie bevat over de werkelijkheid buiten. Dit is anders bij de waarnemingskennis van fysische objecten. Hier veroorzaken de objecten via de zintuigen ideeën in ons, en op grond van deze met intuïtieve zekerheid gekende ideeën concluderen we tot het bestaan van een niet-intuïtief gekende fysische oorzaak. De ideeën fungeren hier dus als representaties van hun oorzaken buiten.

Nu opent deze representatietheorie van de waar-

neming de mogelijkheid tot twijfel aan het bestaan van een materiële buitenwereld. Locke heeft met een dergelijke scepsis echter weinig geduld. Aan de scepticus die stelt dat er voor het kennend subject geen verschil is tussen dromen en waarnemen, omdat beide bestaan uit reeksen ideeën in de geest, antwoordt hij dat de scepticus 'toe zal geven dat er een zeer duidelijk onderscheid bestaat tussen dromen dat men in een vuur is en werkelijk in een vuur zijn'. We kennen de materiële substanties buiten ons dus met grote zekerheid. Daarom wil Locke hier bij nader inzien ook van kennis spreken.

Deze kennis betreft evenwel slechts het bestaan, maar niet de reële essentie van materiële substanties. De corpusculaire theorie is daarom slechts een min of meer waarschijnlijke hypothese of opinie, en beslist geen kennis. Ook de reële essentie van bewuste wezens is ons onbekend. Met name weten we niet of denken een attribuut is van iets materieels, of eerder van een aparte geestelijke substantie, zoals Descartes had gesteld. De gedachte dat God iets materieels met denkvermogen heeft begiftigd, is beslist niet moeilijker te begrijpen dan de gedachte van een interactie tussen een lichamelijke en een geestelijke substantie.

Op grond van dergelijke uitlatingen beschouwden tijdgenoten Locke vaak als een materialist. Dit is echter onjuist. Het dominante thema van Lockes filosofie is eerder de beperktheid van de menselijke kennis. Hierin wees Locke de weg aan Hume en Kant. Minder duidelijk bij hem blijft de vraag of deze beperktheid onvermijdelijk is, of louter kleeft aan het feit dat de wetenschappen in de zeventiende eeuw nog in de kinderschoenen stonden. Wat de reële essenties van materiële lichamen betreft, zal men gezien de latere vorderingen van de natuurwetenschappen de voorkeur geven aan de tweede interpretatie.

Lockes politieke filosofie

Evenals Hobbes verdedigt Locke in zijn politieke filosofie een contracttheorie, maar met geheel andere oogmerken. Waar het Hobbes ging om het legitimeren van een almachtige staat, wilde Locke de belangen van de opkomende middenklasse veilig stellen en het individu beschermen tegen de overheid. Locke gebruikt het idee van een sociaal contract om te benadrukken dat de regering haar gezag aan de bevolking ontleent en hij bepleit een vorm van regeren door de meerderheid.

Terwijl Hobbes het natuurrecht had teruggebracht tot het recht van de sterkste, herstelt Locke de middeleeuwse opvatting van natuurrecht in ere. Natuurrecht is voor Locke een geheel van morele regels die alle mensen binden, omdat we ze kunnen ontdek-

Berkeley

ken door met verstand na te denken over de fundamentele gelijkheid van alle mensen in hun relatie tot God. Locke legt echter meer dan de middeleeuwen de nadruk op de subjectieve rechten van het individu. Een van die rechten is het eigendomsrecht op grond, dat noodzakelijk is wil de mens zich verzekeren van middelen van bestaan, en dat daarom in overeenstemming is met Gods wil. Volgens Locke verwerft de mens zich eigendom van grond door deze grond te bewerken. Het eigendomsrecht is dan ook beperkt tot de hoeveelheid land waarvan de bewerker de vruchten kan gebruiken.

Reeds door het bestaan van dit normatieve natuurrecht is de natuurtoestand van de mens in Lockes ogen geheel anders, en aangenamer, dan Hobbes deze had geschilderd. Ook benadrukt Locke tegenover Hobbes de natuurlijke banden tussen de mensen, zoals die van de familie, die een gemeenschap mogelijk maken zonder staatsorganisatie. Niettemin is de natuurtoestand van de mens zonder staat alles behalve ideaal: niet alle mensen hebben een voldoende sterk besef van het natuurrecht, er is geen geschreven recht op grond waarvan meningsverschillen beslecht kunnen worden, er is geen juridisch systeem met sancties voor wangedrag. Daarom worden de mensen in de natuurtoestand er spoedig toe gebracht een staatsorganisatie op te zetten 'voor de gemeenschappelijke bescherming van hun levens, vrijheden en bezittingen'.

Locke meent dat de relatieve inperking der individuele vrijheden die een staatsorganisatie met zich meebrengt alleen gerechtvaardigd kan worden door ervan uit te gaan dat de burgers zich door een contract, dus door wilsovereenstemming, ertoe verbonden hebben de civiele verplichtingen na te komen. Ofschoon Locke dergelijke staat-stichtende contracten naar alle waarschijnlijkheid beschouwde als historische gebeurtenissen, rechtvaardigt een dergelijke historische hypothese nog niet de verplichtingen van de huidige staatsburgers, die immers geen partij waren bij het contract omdat ze in een bestaande staat werden geboren. Daarom ontwikkelt Locke de beroemde theorie van 'stilzwijgende instemming': iemand die gebruik maakt van de rechten en mogelijkheden die een staat hem biedt, al was het maar doordat hij zich als landloper begeeft op een door de staat aangelegde weg, moet worden geacht in te stemmen met de hem opgelegde verplichtingen. Deze theorie veronderstelt natuurlijk dat de landloper vrij is het territorium van de staat te verlaten en zich te begeven naar een stateloos grondgebied, zoals Amerika in Lockes tijd. Lockes theorie is van groot belang geweest als wegbereider van de democratie en de notie van rechten van de mens.



▲ Berkeley.

George Berkeley (1685-1753) was, evenals Pascal, een groot verdediger van het christendom. Hij was een buitengewoon scherpzinnig filosoof, die zijn belangrijkste wijsgerige werken schreef voor zijn achtentwintigste levensjaar.

Hij werd geboren in Ierland uit een Engels geslacht en studeerde talen, wiskunde en filosofie in Dublin. Reeds in 1709 verscheen een excellent werk van zijn hand, *An Essay towards a New Theory of Vision*, dat als grondslag voor de waarnemingspsychologie in de achttiende en negentiende eeuw zou dienen. Het jaar daarop publiceerde hij het eerste deel van *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, waarin Berkeley zijn immaterialisme uiteenzet. In 1713 verhuisde hij naar Londen, waar hij de schrijvers Addison, Pope, Steele en Swift ontmoette. In dat jaar verraste hij met *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, een voor een groter publiek herschreven weergave van het eerste deel van zijn *Treatise*. In 1734 werd hij benoemd tot bisschop van Cloyne in Ierland, een bekroning van zijn kerkelijke loopbaan. Hij overleed in Oxford.

In tegenstelling tot Pascal meent Berkeley dat de theoretische wijsbegeerte kan fungeren als instrument van een apologie. Zijn filosofische systeem lijkt het meest op dat van Leibniz. Berkeley neemt aan dat er uitsluitend geestelijke substanties met hun ideeën zijn, zodat de materie, die uit ideeën zou bestaan, in zekere zin geestelijk is.

Immaterialisme

Berkeley's wijsgerig stelsel wordt wel aangeduid met de term 'immaterialisme', hetgeen te kennen geeft dat hij een alternatief wil bieden voor de in zijn tijd gangbare materialistische visie, de corpusculaire filosofie. Deze filosofie leidt volgens Berkeley op verscheidene punten tot scepticisme en atheïsme.

In de eerste plaats ligt in de corpusculaire filosofie de verleiding besloten alles uit kleine materiedeeltjes te willen verklaren. Hobbes is hét voorbeeld van een dergelijk alomvattend materialisme. Volgens Hobbes is de menselijke ziel materieel. Hij zegt zelfs dat God uit materie bestaat. Hierdoor vervallen het traditionele argument voor de onsterfelijkheid van de ziel en de conceptie van een laatste oordeel als uiteindelijke sanctie voor immoreel gedrag. Materialisme impliceert dus atheïsme en immoralisme.

Vervolgens blijkt de corpusculaire filosofie, die toch in de eerste plaats een visie is op de structuur van de materiële wereld, paradoxalerwijze te leiden tot een radicale twijfel aan het bestaan van deze zelfde materiële wereld. De bij corpusculair-filosofen gangbare subjectivering van de secundaire kwaliteiten tot

ideeën in de ziel, geeft aanleiding tot de representatietheorie van de waarneming. Volgens deze theorie zijn de onmiddellijke objecten van de zintuiglijke waarneming ideeën in de ziel, en niet de materiële dingen buiten het lichaam. De ziel oordeelt dan dat haar ideeën overeenkomen met dergelijke objecten buiten, zodat waarneming wezenlijk een oordeel insluit. De gedachte dat dit oordeel best eens altijd onwaar kan zijn, leidt vervolgens tot een algemene twijfel aan het bestaan van de materiële wereld, die in Descartes' eerste 'Meditatie' haar klassieke uitdrukking vond. Berkeley ziet scherp in dat deze radicale twijfel, die voor de rationalist een marginaal probleem is, voor de empirist een fataal obstakel vormt. De empirist verwerpt immers de gedachte dat we buiten de waarneming om kennis over de materiële wereld kunnen verwerven, zodat scepsis aan de waarneming een algehele scepsis inhoudt.

Descartes verbond de corpusculaire filosofie met een dualistische metafysica. Zo vermeed hij de atheïstische gevolgen van een materialisme à la Hobbes. Maar dit dualisme leidt tot het befaamde interactieprobleem: men moet interactie tussen ziel en lichaam aannemen, zonder dat deze interactie in te passen valt in de gangbare causaliteitsmodellen. Een interactie tussen twee wezenlijk verschillende substanties lijkt a priori uitgesloten. De rationalisten wisten dit

probleem slechts op te lossen door een deus ex machina: God zou er op de een of andere wijze zorg voor dragen dat met een materiële prikkel telkens een idee in de ziel correspondeert. Volgens Berkeley doet deze theorie afbreuk aan Gods oneindigheid. Een oneindig wezen kan immers direct ideeën in onze geest veroorzaken, zonder zich daartoe van de materie als instrument of gelegenheid te bedienen. De rationalistische oplossing van het interactieprobleem voert dus terug tot de twijfel aan het bestaan van de materiële wereld.

Het is Berkeleys geniale vondst dat deze drie problemen in één klap worden opgelost indien men de materiële werkelijkheid identificeert met de waarnemingsideeën in onze geest. Allereerst is op die wijze het bestaan van geesten of immateriële substanties zeker gesteld, want ideeën moeten, gezien hun passiviteit, wel in een substantie bestaan. Bovendien wordt de kloof tussen fysica en common sense opgeheven, die er volgens de corpusculaire filosofie in gelegen is dat de common sense de waarnemingsideeën ten onrechte beschouwt als (overeenkomend met) de materiële dingen zelf. Ook valt het interactieprobleem in de cartesiaanse vorm weg. Ten slotte ziet Berkeley in het feit dat onze waarnemingsideeën zich buiten onze wil en mooi geordend aan ons voordoen een goed argument om het bestaan van een oneindige

Philosophical Commentaries

generally called the Commonplace Book

George Berkeley Bishop of Cloyne

An editio diplomatica transcribed and edited with introduction and notes by

A A Luce MC DD LittD

Fellow of Trinity College Dublin
Professor of Moral Philosophy in the University of Dublin
Chancellor of St Patrick's Cathedral

Thomas Nelson and Sons Limited
London Edinburgh Paris Melbourne Toronto and New York
1944

13X Notion figure & extension perceivable by sight
are different from those ideas perceived by touch
and feel by the same name.

+ General incommensurable all of these
I know how they can be in my doctrine?

n In: how to reconcile Newton's 2 sorts
of motion with my doctrine

X Boundary of surfaces and lines not
implied by their ideas in themselves.

13X Polygons, blind man would not know
the sphere or cube to be body or extended at
first sight.

+ Extension so far from being incompatible with
it being impossible it should exist without things
Extension itself or any thing extended cannot
think these being mere ideas & sensations whose
opinion we know by know

13X No extension but ~~not~~ surface perceivable
by sight.

13X We do not imagine 2 bodies v.g. moving in
the same way only conceiving a power affected with
these sensations. I said in a short while things are

▲► Dat Berkeley zijn opvattingen over wat hij noemt de 'immateriële hypothese' reeds op jeugdige leeftijd

ontwikkelde blijkt uit zijn *Commonplace Book* dat in 1871 werd teruggevonden en gepubliceerd.

HYLAS – Niet zo snel, Philonous. U zegt dat u zich niet kunt voorstellen dat waarneembare dingen buiten de geest bestaan, nietwaar?

PHILONOUS – Zeker.

HYLAS – Stel dat u vernietigd zou worden, kunt u zich dan niet voorstellen dat het mogelijk is dat de zintuiglijk waarneembare dingen toch blijven bestaan?

PHILONOUS – Jawel, maar dan wel in een andere geest. Wanneer ik ontken dat de waarneembare dingen onafhankelijk van de geest bestaan, dan bedoel ik niet speciaal mijn geest, maar alle geesten. Nu is het duidelijk dat de dingen een bestaan buiten mijn geest hebben, daar ik uit ervaring weet dat ze er onafhankelijk van zijn.

Daarom is er een andere geest waarin ze bestaan, gedurende de tussenpozen dat ik ze niet waarneem. Zo bestonden ze eveneens voor mijn geboorte en zullen ze wel bestaan na mijn te verwachten verscheiden. En daar hetzelfde geldt voor alle andere eindige, geschapen, geestelijke wezens, volgt daar noodzakelijkerwijs uit dat er een *alomtegenwoordige eeuwige Geest* is, die alles weet en begrijpt en de dingen zó aan ons laat zien en overeenkomstig die regels die hij zelf heeft vastgesteld en die door ons de *Wetten van de Natuur* worden genoemd.

Uit: Berkeley, Three Dialogues between Hylas and Philonous

supergeest, God, aan te nemen, die onderling overeenkomstige waarnemingsideeën in de eindige geesten veroorzaakt. Kortom, Berkeleys immaterialistische visie overwint scepsis en atheïsme, en is daardoor een geschikt wijsgerig middel voor een apologie van het christendom.

Natuurwetenschap en metafysica

Het is niet moeilijk te zien hoe Berkeleys immaterialisme een rationele verantwoording kan geven van het geloof in een onsterfelijke ziel en een almachtige God. Maar hoe zit het met de natuurwetenschap van Newton, die Berkeley zo zeer bewonderde? Moet Berkeley de natuurwetenschap niet als illusie bestempelen, omdat er volgens hem geen materiële werkelijkheid onafhankelijk van de waarnemende ziel bestaat? Die werkelijkheid vormt toch het object van de natuurwetenschap?

Berkeleys antwoord op deze vraag vormt een verrassende interpretatie van de natuurwetenschap (die pas in het vroege logisch positivisme van de twintigste eeuw erkenning zou verwerven). Binnen het empirisme gaat men ervan uit dat waarneming de uiteindelijke toets is voor de waarde van natuurwetenschappelijke theorieën, en dat onze concepten hun oorsprong hebben in de ervaring. Stel nu dat in de waarneming slechts ideeën in de geest van de waarnemer gegeven zijn, zoals men in de zeventiende en achttiende eeuw meent, dan moet men met Berkeley tot de slotsom komen dat natuurwetenschappelijke wetten eigenlijk niets anders kunnen zijn dan algemene correlaties tussen werkelijke en mogelijke ideeën in de geest. Causaliteit in natuurwetenschappelijke zin is nu slechts regelmatige opeenvolging van ideeën. Noties die niet hun oorsprong vinden in de ervaring, zoals Newtons begrippen van absolute tijd en absolute ruimte, moeten uit de fysica worden verbannen.

Toch is Berkeleys visie op de natuurwetenschap niet instrumentalistisch. Men zou bijvoorbeeld verwachten dat hij de corpusculaire filosofie herinterpreteert als een instrumentele fictie, die 'denkeconomische' waarde heeft bij het overzichtelijk ordenen van ideeëncorrelaties. Doch Berkeley integreert de corpusculaire gedachte op geheel andere wijze in zijn immaterialistische filosofie. Corpuscula zijn reeksen ideeën die een geest zou hebben indien hij zou beschikken over verfijndere waarnemingscapaciteiten dan de onze. Binnen het fenomenalistische kader van Berkeleys metafysica is deze herinterpretatie van de corpusculaire filosofie dus realistisch en niet instrumentalistisch.

Berkeley onderscheidt van de natuurwetenschappelijke notie van causaliteit als regelmatige opeenvolging van ideeën een metafysische notie: causaliteit in primaire zin. Dit begrip van metafysische causaliteit vindt zijn oorsprong in de ervaring van onze eigen wil, wanneer we ons bijvoorbeeld opzettelijk iets in de verbeelding voorstellen. Uitsluitend de wil als oorzaak kan het ontstaan van ideeën in de geest verklaren, omdat ideeën passief zijn en elkaar niet werkelijk kunnen veroorzaken. Zoals onze eigen wil onze fantasie-ideeën verklaart, zo moet er een wil buiten ons zijn die onze waarnemingsideeën produceert, die immers onafhankelijk zijn van onze eigen wil. Deze externe wil is de wil van God, die door regelmatigheden in ons ervaringsverloop tot stand te brengen ervoor heeft gezorgd dat wij onze toekomstige ervaringen kunnen voorzien.

De natuurwetenschap, die dergelijke regelmatigheden tracht op te sporen, ligt in het verlengde van de alledaagse ervaring. Maar ze wijst ook boven zichzelf uit, naar een metafysica van de scheppende God, die de uiteindelijke verklaring oplevert voor de regelmatige natuurorde. Zo verbindt Berkeley zijn immaterialisme met de meest populaire visie op de relatie tussen geloof en wetenschap in de achttiende eeuw, de zogenaamde fysico-theologie.

Hume

De calvinistische opvoeding van David Hume (1711-1776) in Edinburgh veroorzaakte een diepgewortelde afkeer van het geloof, die wellicht het motief vormde voor latere geschriften als de *Natural History of Religion* (1757) en de postuum gepubliceerde *Dialogues concerning Natural Religion*.

Hume was voorbestemd tot een juridische loopbaan, maar zijn hartstocht voor letteren en wijsbegeerte bezorgde hem een weerzin tegen het recht. Vanaf 1729 wierp hij zich op de constructie van een nieuwe wijsgerige visie, hetgeen uiteindelijk leidde tot de publikatie van de in Frankrijk geredigeerde *A Treatise of Human Nature* (1739-1740). Volgens Hume viel het werk doodgeboren van de persen. Tijdens het schrijven ervan had hij zich bovendien overwerkt, terwijl de sceptische conclusies van het boek ook al niet tot vrolijkheid stemden. Aan het einde van het eerste deel spreekt hij dan ook over 'deze filosofische melancholie, dit delirium', waarvan men zich slechts kan genezen door 'te dineren, backgammon te spelen en vrolijk te zijn met vrienden'. De in 1740-1741 verschenen *Essays Moral and Political* hadden meer succes.

Omdat hij onkerkelijk was, slaagde Hume er niet in een leerstoel te verwerven. Na een jaar tutor van een jeugdige en lastige markies te zijn geweest werd hij eerst secretaris van een luitenant-generaal en later bibliothecaris in Edinburgh. In 1748 werd *An Enquiry concerning Human Understanding* gepubliceerd, een elegant gepolijste versie van het eerste boek van de *Treatise*. Vervolgens verschenen *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) en de *Political Discourses* (1752). Humes reputatie als auteur werd gevestigd door de *History of England* in zes delen, een werk dat vele edities beleefde.

In 1763 ging Hume opnieuw naar het continent, als assistent van Lord Hertford, ambassadeur in Frankrijk. Hij werd een gevierd gast in de salons en raakte bevriend met baron d'Holbach, d'Alembert en Diderot. Bij zijn terugkeer naar Engeland ontfermde Hume zich over Rousseau, die was gevlucht voor Zwitserse vervolging. Rousseau meende overal achtervolging te ontwaren en beschuldigde Hume van een complot, hetgeen de laatste noopte tot het publiceren van een relaas van de episode.

Vanaf 1769 tot zijn dood verbleef Hume weer in Edinburgh. Zijn vrienden prezen hem om zijn opgewekte en gelijkmoedige karakter; zijn vijanden vielen hem aan op zijn sceptische overtuigingen. De Schotse jurist en schrijver Boswell bezocht Hume op zijn sterfbed in de verwachting een gemakkelijke prooi voor een bekeringspoging aan te treffen. Tot zijn teleurstelling trof hij Hume kalm en waardig aan, wachtend op het einde en het 'snelle uiteenvallen' zonder hoop op een hiernamaals.

Terwijl Locke en Berkeley het empiristisch beginsel trachtten te verzoenen met metafysische bespiegelingen, werkt Hume het empirisme uit tot een consequente filosofie. Volgens Hume zijn er slechts twee soorten kennis: kennis van relaties tussen ideeën en feitenkennis. Ofschoon alle ideeën hun oorsprong vinden in de ervaring (waarneming of reflectie), is kennis van relaties tussen ideeën a priori en volledig zeker. Deze kennis, bijvoorbeeld in de wiskunde, bevat echter geen informatie over de werkelijkheid. Feitenkennis is ofwel directe ervaringskennis, ofwel ze berust op causale redeneringen vanuit de ervaring. In tegenstelling tot Locke en Berkeley is Hume van mening dat dergelijke redeneringen nooit tot metafysische kennis kunnen leiden. Met name het fysico-teologische godsbewijs, dat in de achttiende eeuw grote populariteit geniet, wordt door Hume bekritiseerd.

In het voetspoor van Newton

In de inleiding tot *A Treatise of Human Nature* stelt Hume dat alle wetenschappen tot op zekere hoogte berusten op de wetenschap van de mens, omdat ze door de mens worden beoefend. Een onderzoek van de menselijke kenvermogens is daarom het fundament van alle wetenschappen. 'En zoals de wetenschap van de mens de enige solide fundering voor de andere wetenschappen is, zo moet de enige solide fundering die we aan deze wetenschap zelf kunnen geven gelegd worden op ervaring en observatie.' Hume hoopt met de empirische methode in de menswetenschap een zelfde succes te bereiken als Newton in de natuurwetenschap te beurt viel.

Er zijn opvallende parallellen tussen de mechanica van Newton en Humes wetenschap van de mens. In de eerste plaats corresponderen bij Hume met de materiële elementaire deeltjes van de mechanica elementaire mentale inhouden, waaruit de geest complexen kan vormen. Deze inhouden zijn van twee soorten: *impressies* (zintuiglijke indrukken of indrukken van zelfervaring, waaronder de emoties) en *ideeën* (gedachten, die Hume consequent als fantasiebeelden beschouwt). Hume meent, evenals Locke en Berkeley, dat alle enkelvoudige ideeën hun oorsprong vinden in impressies. Door bepaalde operaties van de geest kunnen we uit enkelvoudige ideeën complexe ideeën vormen, waarmee geen ervaring behoeft te corresponderen.

In de tweede plaats kent Humes wetenschap van de mens evenals Newtons mechanica drie fundamentele wetten. Deze wetten verklaren waarom de ene idee in de geest volgt op de andere. Hume betitelt ze als de wetten van de associatie van ideeën. Een idee

volgt op een andere idee ofwel omdat ze lijkt op die idee (*wet van de gelijkens*), ofwel omdat het een idee is van iets dat dicht bij het object van de andere idee ligt (*wet van de nabijheid*), ofwel ten slotte omdat er een oorzakelijk verband tussen de objecten bestaat (*wet van de oorzakelijkheid*). Zo zijn we bij het zien van een bepaalde persoon geneigd aan een bepaald dier te denken (gelijkens); op de gedachte aan het Forum te Rome volgt de gedachte aan Caesar (nabijheid); vuur doet ons denken aan verwoesting (causaliteit).

Ten slotte vindt Newtons begrip van kracht in Humes wetenschap van de geest een pendant in de notie van de helderheid of de kracht waarmee we ons een idee voorstellen. Volgens Hume ligt het verschil tussen impressies en ideeën geheel in deze helderheid of kracht. Uit impressies ontstaan door krachtsverlies automatisch ideeën. Omgekeerd kan een idee tot impressie worden door krachtsvermeerdering. Dit gebeurt bij de emotie van sympathie. De idee die we hebben van de emotie van een ander wordt in onszelf tot de impressie van een zelfde emotie. Hume meent ook dat het verschil tussen de voorstelling dat iets het geval is en de overtuiging dat iets het geval is slechts in deze kracht gelegen kan zijn. Indien overtuiging een aparte idee was, zouden we immers niet van precies hetzelfde overtuigd kunnen zijn als wat we ons aanvankelijk louter voorstelden.

Achteraf zullen we zeggen dat dergelijke parallellen nog niet garant staan voor het wetenschappelijk karakter van Humes project. Terwijl Newtons mechanica mathematische precisie bezit en door nauwkeurige metingen kan worden getoetst, zijn Humes associatiewetten vaag en niet kwantitatief geformuleerd.

Over betekenis

Evenals Locke is Hume van mening dat woorden betekenis hebben, omdat de geest met het woord een *idee* kan associëren. Ideeën zijn echter minder levendig en krachtig dan impressies. Omdat alle ideeën hun oorsprong in impressies hebben, kunnen we de inhoud van een idee, dat wil zeggen de betekenis van een woord, verhelderen door ons af te vragen in welke impressies deze idee haar oorsprong vindt. Op deze wijze, zo meent Hume, kan het empiristische beginsel dienst doen als betekenis criterium: 'Indien we dus enige argwaan koesteren dat een wijsgerige term wordt gebruikt zonder enige betekenis of idee (hetgeen maar al te vaak voorkomt), dan behoeven we slechts te vragen: van welke impressie is die vermeende idee afgeleid? En indien het onmogelijk is er een aan te geven, dan zal dit onze argwaan bevestigen.'



▲ Hume.

Kant zal Hume verwijten psychologische en logisch-wijsgerige vragen te verwarren. Dit verwijt is niet altijd terecht, maar op het punt van het betekenis criterium lijkt het legitiem te zijn. Aan de ene kant presenteert Hume de wet dat alle ideeën voortkomen uit impressies namelijk als een empirische wet, die door een tegenvoorbeeld kan worden weerlegd. Aan de andere kant meent hij deze wet als betekenis criterium te kunnen gebruiken. Deze twee opvattingen zijn echter met elkaar in strijd. Stel, iemand gebruikt een woord waarvan de (vermeende) betekenis niet tot impressies is te herleiden. Volgens de eerste opvatting zou dit woordgebruik Humes empirische wet weerleggen. De tweede opvatting leidt daarentegen tot de conclusie dat de wet dit woordgebruik 'weerlegt', omdat het zinloos is op grond van Humes betekenis criterium. De gedachte, onvermijdelijk in een empiristisch-psychologische conceptie van de wijsbegeerte, dat een betekenis criterium de status kan hebben van een empirische wet, is dus problematisch.

Niettemin is dit verwijt niet zo vernietigend voor Humes toepassingen van zijn betekenis criterium als men op het eerste gezicht zal denken. In feite concludeert Hume namelijk nooit dat een woord betekenisloos is. Hij weet altijd wel impressies te vinden waaruit de betekenis van een woord is afgeleid, ook al zijn die impressies soms andere dan men zou verwachten. Het bekendste voorbeeld van een dergelijke betekenis analyse is die van het begrip 'causaliteit'.

Uit alles blijkt dus dat geen getuigenis over een wonder ooit echte waarschijnlijkheid heeft gegeven, laat staan een echt bewijs; en dat, zelfs als het als een bewijs zou kunnen gelden, het teniet zou worden gedaan door een ander bewijs, dat juist ontleend is aan de aard van het feit dat het trachtte te bewijzen. Alleen ervaring geeft gezag aan het getuigenis van mensen; en die ervaring geeft ons juist zekerheid omtrent de natuurwetten. Wanneer deze twee soorten bewijzen uit de ervaring met elkaar botsen, hoeven wij niets anders te doen dan het ene van het andere af te trekken, en onze instemming te betuigen met de ene of met de andere zijde

al naar gelang de zekerheid die uit het verschil resulteert. Maar overeenkomstig het hier gehuldigde beginsel komt deze aftrekking wat betreft alle veelverbreide godsdiensten neer op een totale wederzijdse opheffing; en daarom kunnen wij als algemene regel stellen, dat geen menselijk getuigenis zulk een kracht kan bezitten dat het een wonder kan bewijzen, en dit tot een gerechtvaardigde grondslag maken van zo'n godsdienstig stelsel.

Uit: Hume, An Enquiry concerning Human Understanding

Causaliteit en inductie

Volgens vele filosofen, bijvoorbeeld Aristoteles, Spinoza en Locke, betekent causaliteit een noodzakelijk verband tussen twee gebeurtenissen, de oorzaak en het gevolg. Uit welke impressies is dit idee van causaliteit afgeleid, zo vraagt Hume zich af, in overeenstemming met zijn methode voor betekenisverheldering. Wanneer we één geïsoleerd geval van een causaal verband zien, nemen we slechts twee achtereenvolgende gebeurtenissen waar. We merken niets van een noodzakelijk verband tussen beide. We kunnen ons zonder tegenspraak voorstellen dat op de oorzaak een geheel andere gebeurtenis volgt dan in feite het geval is. Dit geldt niet alleen bij zintuiglijk waarneembare causale verbanden. Ook bij het causale verband tussen een wilsact en een lichamelijke beweging ontbreekt volgens Hume de impressie van een noodzakelijk verband.

We komen deze impressie pas op het spoor wanneer we in plaats van geïsoleerde gevallen van opeenvolging van oorzaak en gevolg reeksen van dergelijke

gevallen beschouwen. In de natuur nemen we dan volgens Hume slechts een regelmatige opeenvolging van gebeurtenissen van respectievelijk type A en type B waar. Maar deze waarneming doet in het ervarende subject de gewoonte ontstaan bij het constateren van een A telkens een B te verwachten. Deze verwachting zou nu de oorsprong zijn van de idee van een noodzakelijk verband. Wanneer we menen dat dit noodzakelijke verband in de natuur zelf te vinden is, is er dus sprake van een soort projectie.

Deze analyse van het causaliteitsbegrip doet voor Hume het zogenaamde 'inductieprobleem' ontstaan. Zolang we menen dat er in de werkelijkheid een noodzakelijk verband bestaat tussen oorzaak en gevolg, kunnen we vanuit de ontdekking van een causaal verband in het verleden probleemloos extrapoleren naar de toekomst. Indien echter de noodzakelijkheid slechts bestaat in een subjectieve verwachting van de waarnemer, rijst de vraag wat deze verwachting rechtvaardigt. Humes verrassende antwoord luidt dat niets de verwachting rechtvaardigt. Ze kan slechts psychologisch worden verklaard als een gewoonte die mensen en dieren gemeen hebben. De natuurkundige die de wetten van de mechanica naar de toekomst extrapoleert, gaat dus niet rationeler te werk dan de hond die kwijlt wanneer zijn baas de etensbak vult.

Scepticisme en naturalisme

Humes empiristische analyse van het causaliteitsbegrip heeft vernietigende gevolgen voor de metafysica. Hume meent dat de metafysica hetzij slechts relaties tussen ideeën in kaart brengt, en dus niets zegt over de werkelijkheid, hetzij feiten tracht te bewijzen die we niet kunnen ervaren. Het laatste is alleen mogelijk op grond van de relatie tussen oorzaak en gevolg, maar zijn zulke metafysische redeneringen geldig?

Neem bijvoorbeeld het probleem van het bestaan van de materiële wereld. Hume gaat er, evenals de cartesische traditie, van uit dat we ons in de waarneming bewust zijn van impressies in de geest, en niet

► In zijn *Inquiry* onderzocht de Schotse econoom Adam Smith (1723-1790) de factoren die het individuele en het maatschappelijke welvaartsstreven beheersen.



De Verlichting in Duitsland en Frankrijk

van de veronderstelde materiële oorzaken van deze impressies. We concluderen dus tot het bestaan van materiële oorzaken op grond van de relatie van oorzaak en gevolg. In dit geval kunnen we echter onmogelijk weten dat zo'n relatie bestaat. Daartoe zouden we immers een regelmatige opeenvolging moeten kunnen ervaren tussen de materiële oorzaken van onze impressies en de impressies zelf, hetgeen ex hypothesi uitgesloten is. We kunnen het bestaan van een materiële wereld dus niet bewijzen.

Vele zeventiende-eeuwse wijsgeren deden op dit punt een beroep op de gedachte dat een volmaakte God ons niet kan bedriegen. Maar daartoe moet men eerst het bestaan van God aantonen. Aangezien alle kwesties van bestaan of niet-bestaan volgens Hume feitelijk zijn, is hiertoe een beroep op de relatie tussen oorzaak en gevolg opnieuw onontbeerlijk. Men leidt bijvoorbeeld uit de doelmatige structuur van levende wezens af dat ze moeten zijn geschapen door een perfecte God (het physico-teleologische godsbewijs). Ook hier is de toepassing van de causaliteitsgedachte evenwel illegitiem, omdat we de regelmatige opeenvolging tussen scheppingsactiviteiten van God en zijn produkten niet kunnen ervaren. De eventuele analogie tussen de veronderstelde scheppingsactiviteiten van God en die van handwerkslieden is nooit voldoende om te kunnen concluderen dat de schepper volmaakt is, zodat we de scepsis aangaande het bestaan van de materiële wereld niet uit de weg kunnen ruimen door een beroep op Gods perfectie.

Het is opvallend dat Hume ten aanzien van deze twee vormen van scepsis een verschillende houding inneemt. De scepsis ten aanzien van het bestaan van een materiële wereld beschouwt hij weliswaar als de conclusie van een onomstotelijke redenering, maar hij is van mening dat de mens onmogelijk geloof kan hechten aan deze conclusie. De overtuiging dat er een materiële wereld is, ligt impliciet ten grondslag aan al ons handelen, ook aan dat van de scepticus. Wanneer redeneren ertoe leidt dat deze overtuiging onbewijsbaar is, dan brengt dit slechts de onmacht van ons verstand aan het licht. De eerste vorm van scepsis leert ons dus dat we beter op onze natuur kunnen vertrouwen dan op ons verstand.

Over de twijfel aan het bestaan van een perfecte God lijkt Hume het eens te zijn met de sceptische conclusie. Op dit punt acht hij het menselijk verstand kennelijk meer waard dan de eventuele neiging van de menselijke natuur te geloven aan een God. Wellicht ervoer Hume deze neiging ook niet, of meende hij dat ze schadelijk is voor de mens. Merkwaardigerwijze zal Kant op beide punten een tegengestelde positie innemen. Hij meende het bestaan van de materiële wereld te kunnen bewijzen. In God zouden we daarentegen slechts kunnen (en moeten) geloven.

De zeventiende eeuw is de eeuw van de wetenschappelijke revolutie. Toch wordt de cultuur van deze eeuw nog sterk door de theologie gekleurd. De grote systeembouwers in de wijsbegeerte ontwerpen een harmonisch en alomvattend wereldbeeld, waarin theologie en wetenschap elkaar completeren. Dit geldt ook voor de eerste twee vooraanstaande denkers van de Engelse Verlichting, Locke en Berkeley. Met Hume, de grootste Britse verlichtingsfilosoof, treedt een kentering in. Humes analyses van de wetenschappelijke methode toont aan dat het theologisch en metafysisch denken onverantwoord is wanneer men de wetenschappelijke methode als norm aanvaardt.

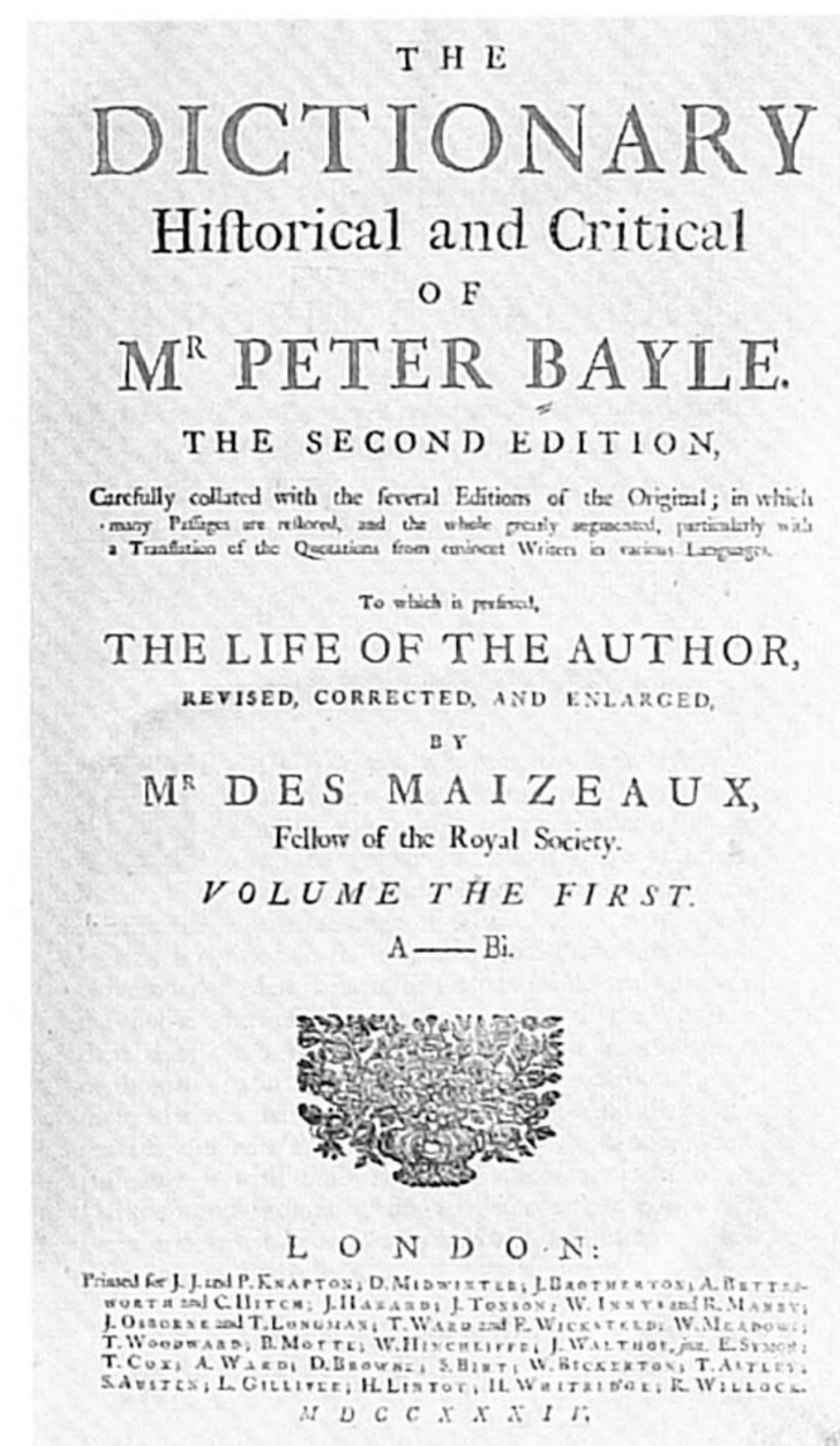
Hierdoor stelt Hume de achttiende eeuw voor een dilemma dat reeds besloten ligt in het werk van Pierre Bayle (1647-1706), de auteur van het beroemde *Dictionnaire historique et critique* (1697). Ofwel de dogmatische geloofsinhoud moet worden verworpen, ofwel ze is ons bekend op een niet-wetenschappelijke en niet-rationele wijze. In elk geval is een metafysische synthese tussen wetenschap en geloof problematisch geworden.

In de achttiende eeuw, de eeuw van de Verlichting, ontstaan een consolidering van het empirisch-wetenschappelijk denken, een krachtige antimetafysische beweging, een verbreiding van openlijk en militant atheïsme, en een sterk geloof in maatschappelijke vooruitgang door politieke hervorming, door zelfstandig gebruik van het intellect en door ontwikkeling van de techniek. De beste getuigenis van dit alles is de *Encyclopédie* van d'Alembert en Diderot, die tussen 1751 en 1780 in 35 delen verscheen.

De absolute heerschappij van Lodewijk XIV in de tweede helft van de zeventiende eeuw had het wijsgerig denken in Frankrijk enigszins verstikt. De bloei

▼ Bayle was na zijn verbanning uit Frankrijk hoogleraar in de filosofie te Rotterdam. Na om zijn onorthodoxe opvattingen te zijn afgezet, leidde hij tot zijn dood een leven als privé-geleerde en schrijver.

Bayle's *Dictionnaire historique et critique* verscheen in 1696-1697 voor het eerst. Telkens uitgebreid met nieuwe artikelen en gegevens, werd het werk een groot succes in de 18de eeuw. Vele oplagen en vertalingen in het Engels en Duits maakten Bayle beroemd.



van de Franse letteren in die periode (Corneille, La Fontaine, Molière, Racine) ging nauwelijks met wetenschappelijke of filosofische ontwikkelingen gepaard. Maar na de dood van de Zonnekoning in 1715 doen de *philosophes* een koortsachtige poging de achterstand in te halen. Engeland, dat immers al een burgerlijke revolutie achter zich heeft en waar een relatief grote vrijheid van meningsuiting heerst, wordt het grote voorbeeld. Frankrijk zal op haar beurt de Duitse Verlichting inspireren.

► Niet alleen als schrijver van literaire en filosofische werken, maar vooral als een van de hoofdredacteurs van de *Encyclopédie* (1751-1765), speelde Denis Diderot een belangrijke rol bij de verspreiding van de Verlichtingsideeën.



Wetenschappelijke ontwikkelingen

In de natuurwetenschap verliest het cartesianisme terrein ten gunste van Newton. Terwijl Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757), secretaris van de Parijse Académie des Sciences, Descartes nog verdedigt en Newtons gravitatiebeginsel verwerpt, neemt Pierre Louis Moreau Maupertuis (1698-1759) een tegengesteld standpunt in. Laatstgenoemde leidt in 1736 op wens van Lodewijk xv een expeditie naar Lapland en bevestigt door metingen Newtons voorspelling van de afplatting van de aardbol aan de polen. Voltaires populaire uiteenzetting van de filosofie van Newton maakt het grotere publiek met Newtons denken vertrouwd.

Ook in de menswetenschappen is Engeland het voorbeeld. De Franse filosofen ontleen aan Locke het programma van een empiristische wetenschap van de mens. Terwijl de moralist Luc de Clapiers, de markies van Vauvenargues (1715-1747) slechts een beschrijvende studie van de menselijke geest beoogt,

tracht de geestelijke en wijsgeer Etienne Bonnot de Claude Adrien Condillac (1715-1780) Lockes associatiepsychologie verder te ontwikkelen door behalve onze ideeën ook de mentale operaties uit zintuiglijke gewaarwordingen af te leiden. Een zelfde reductie van het mentale leven vinden we bij Helvétius (1715-1771). Lamettrie en de filosoof Paul-Henri Dietrich, baron van Holbach (1723-1789), wiens gastvrije woning in Parijs de ontmoetingsplaats voor de *philosophes* wordt, paren deze empiristische psychologie aan een radicaal materialisme dat, geïnspireerd door de medische ontdekking van de reflex, vooruitwijst naar de materialistische visies op de mens in de negentiende en twintigste eeuw.

De menswetenschap heeft natuurlijk andere dimensies dan de fysiologisch-psychologische. Naast economische theorievorming door de zogeheten *fy-siocraten* François Quesnay (1694-1774) en Anne Robert Claude Jacques Turgot (1727-1781) komt vooral het historische onderzoek tot ontplooiing. Reeds Hume had zich na zijn filosofische werkzaamheden op de geschiedeniswetenschap gestort en een reeks studies over de Engelse geschiedenis gepubliceerd. Voltaire bepleit in twee opzichten een verbreding van de historische belangstelling. 'Ik zou willen tonen hoe de samenleving was in die tijd, hoe mensen leefden in de intimiteit van hun gezin, welke kunsten werden bedreven, liever dan de vele rampen en veldslagen op te lepelen, dodelijke onderwerpen van de (gebruikelijke) geschiedschrijving, versleten voorbeelden van de menselijke kwaadaardigheid.' In de tweede plaats breidt Voltaire de historische studie van de menselijke natuur tot alle werelddelen uit. Voltaire staat een onbevooroordeelde empirische geschiedschrijving voor. Hij wijst de wijdverbreide theologische interpretatie van de geschiedenis van de hand.

Vico en Herder

Toch vinden we bij Voltaire een vooroordeel, typerend voor de Verlichting, dat ook ten grondslag ligt aan de *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* van de Franse wiskundige, pedagoog en politicus Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, markies van Condorcet (1743-1794): het vooroordeel dat de tijd van de Verlichting superieur is aan de voorgaande historische periodes. Reeds Vico, een der grootste Italiaanse filosofen, had een dergelijk intellectualisme in de geschiedschrijving bestreden.

Vico ziet zichzelf als antipode van Descartes. Hij verwerpt Descartes' generalisering van het wiskundige waarheids criterium ('helder en duidelijk') tot alle

wetenschappen. Dit criterium is uitsluitend van toepassing in de wiskunde, omdat die wetenschap constructies van de menselijke geest betreft en ons niets leert over de werkelijkheid. Voorts meent Vico dat we de geschiedenis beter kunnen kennen dan de materiële natuur. De mens heeft de geschiedenis immers zelf gemaakt. In zijn hoofdwerk, de *Principi di una scienza nuova* (1725), tracht Vico een cyclische wet van de opkomst en ondergang van culturen te ontwikkelen. Daarbij benadrukt hij het belang van dichtkunst en mythe als bronnen van een cultuur. Ook meent hij dat elke fase in een beschaving een eigen innerlijke eenheid heeft, die als het ware vanuit zichzelf moet worden begrepen.

Een overeenkomstige reactie tegen het vooruitgangsgeloof vinden we in Duitsland bij Johann Gottfried Herder (1744-1803). Terwijl Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) nog een theologisch-teleologische visie op de geschiedenis gaf – historische vooruitgang zou vooral een morele opvoeding van de mensheid door God zijn, een geprolongeerde openbaring – verweet Herder de Verlichting dat het vooruitgangsgeloof de historicus belet een cultuur vanuit de eigen eenheid en mentaliteit ervan te begrijpen. In zijn monumentale *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* betoogde hij dat de historicus de verschillende beschavingen even onpartijdig moet beschouwen ‘als de Schepper van ons ras’ dit doet.

De eeuw van Frederik de Grote

Zoals Engeland het voorbeeld was voor de Franse Verlichting, zo staat Frankrijk model voor de Duitse. Christian Thomasius (1655-1728) leidt uit een empiristisch uitgangspunt de onmogelijkheid van metafysica af. De filosofie moet zich in plaats van met metafysica en theologie bezighouden met problemen op het gebied van de ethiek, maatschappelijke organisatie en het recht. Evenals Bayle bepleit Thomasius een scherpe scheiding tussen wijsbegeerte en geloof.

Niettemin heeft de Verlichting in Duitsland een ander karakter dan in Frankrijk. Dit is deels te danken aan de grote invloed van het leibniziaanse rationalisme, dat gesystematiseerd werd door Christian Wolff (1679-1754). Kennis van Wolff en zijn leerlingen is onontbeerlijk voor een goed begrip van het werk van Kant.

Als symbool voor de Duitse Verlichting kan Frederik de Grote (1712-1786) worden beschouwd, de ‘wijsgeer van Sans souci’. Frederik was een vrijdenker, die in de Pruisische staat een zekere vrijheid van godsdienst invoerde. Hij nodigde vooraanstaande denkers van de Verlichting uit aan zijn hof, onder wie

GEORGII HORNII HISTORIAE PHILOSOPHICÆ

LIBRI SEPTEM.

QUIBUS

De origine, successione, sectis & vita Philosophorum ab orbe condito ad nostram ætatem agitur.



LVGDVNI BATAVORVM,
Apud JOHANNEM ELSEVIRIVM,
Academ. Typograph.
c15 I5c LV.

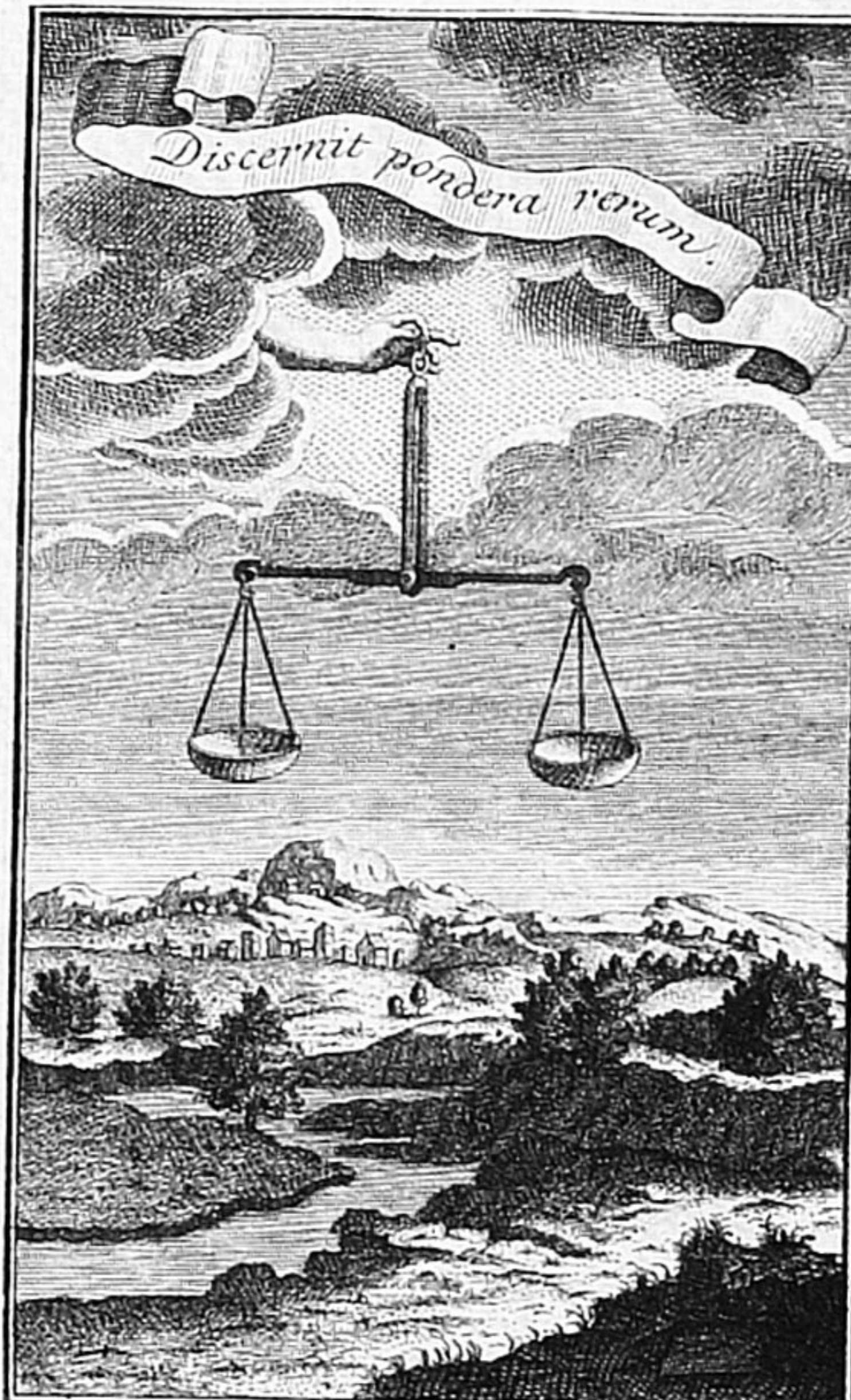
◀ In de moderne tijd ontstaat een historiografie van de filosofie die, uitgaande van het corpus van klassieke en middeleeuwse teksten, aanvankelijk vooral filologisch is georiënteerd. De Leidse historicus Georgius Hornius schreef op twintigjarige leeftijd de eerste Nederlandse geschiedenis van de wijsbegeerte (1655).

Voltaire, en bevorderde de verspreiding van onderwijs en onpartijdige rechtspraak. Kant stelde in een beroemd opstel het tijdperk van de Verlichting gelijk aan ‘de eeuw van Frederik’.

Montesquieu

De Franse rechtsgeleerde en politiek theoreticus Charles-Louis de Secondat, beter bekend als Montesquieu (1689-1755), is bekend geworden door zijn leer van de machtenscheiding: de uitvoerende, wetgevende en rechterlijke macht dienen van elkaar te zijn gescheiden. Afgezien daarvan is de grootste verdienste in zijn *L'esprit des lois* (1748) dat hij een poging doet consequent de empirische methode te gebruiken bij een vergelijkende studie van staatsinstel-

▼ In dit logisch-kentheoretisch werk (1711) zet Wolff zijn methodologie uiteen, die in het filosofie-onderwijs in Duitsland tot het eind van de achttiende eeuw werd bestudeerd. Verscheidene van zijn werken werden in het Nederlands vertaald.



REDENKUNDIGE BEDENKINGEN

Over het Vermogen van het
MENSCHELYKE VERSTAND;
en het rechte Gebruik van dien in de
KENNISSE DER WAARHEID,
Den Liefhebberen der Waarheid medegedeeld
DOOR
CHRISTIAAN WOLFF,
Laatst Professor te Halle, in Saxon.



AMSTERDAM,
By J. HAYMAN, J. ROMAN, G. DE GROOT,
J. LOVERING, G. TIELENBURG, S. VAN
ESVELDT, P. SCHOUTEN, en G. VAN
HUYSTEEN, 1758.

lingen. Hij tracht de verschillen tussen de vele soorten staatsvormen sluitend te verklaren uit 'causale factoren' als het volkskarakter, het klimaat, geografische en economische condities, en dergelijke. De relaties tussen de specifieke wetten en deze causale factoren is de 'geest der wetten' die Montesquieu wil onderzoeken.

Niettegenstaande Montesquieus empirische methode is zijn classificatie van staatsvormen eerder ideaaltypisch. Ze doet sterk denken aan de classificaties die Plato en Aristoteles hadden gehanteerd. Montesquieu onderscheidt drie hoofdvormen, republieken, monarchieën en despotieën, waarvan hij dan weer verschillende subklassen noemt. Zo kan bijvoorbeeld een republiek een democratie of een aristocratie zijn. Evenals Plato verbindt Montesquieu met elke staatsvorm bepaalde beginselen of deugden: de monarchie correspondeert met roem, de republiek met de burgerdeugden, terwijl vrees het beginsel is van de despotie. Het systeem der wetten in elke staat hangt vervolgens nauw samen met zowel het beginsel als de staatsvorm.

Montesquieu miskent niet het onderscheid tussen de empirisch gegeven staten en hun ideaaltypen. Zo bezitten lang niet alle onderdanen van een monarchie eergevoel, en de wetten in een feitelijke monarchie komen vaak noch met dit beginsel, noch met de staatsvorm overeen. Maar het ideaaltypen vormt, net als bij Plato en tot op zekere hoogte bij Aristoteles, de norm voor de empirische werkelijkheid.

Voltaire

Noch Voltaire noch Rousseau waren voorvechters van een bloedige revolutie zoals die zich aan het einde van de achttiende eeuw in Frankrijk zou voltrekken. Maar Voltaires spottende ondermijning van de bestaande maatschappelijke orde en Rousseaus visionaire schets van een samenleving waarin vrijheid, gelijkheid en broederschap zouden heersen, dienden tot inspiratiebron voor de revolutionairen. Met het oog op het voorrevolutionaire Frankrijk kan men de later afgezette Lodewijk XVI dus niet geheel ongelijk geven, als die in gevangenschap zou hebben gezegd: 'Deze beide mannen hebben Frankrijk vernietigd.'

Voltaire is de bekendste filosoof en literator van de Franse Verlichting. Zijn reputatie heeft hij te danken aan zijn virtuoze stijl, zijn genadeloze spot jegens de Katholieke Kerk als publiek instituut en jegens de dogma's van het christelijk geloof, en zijn enorme literaire produktie. Hij populariseert Newton voor de Fransen, schrijft over de filosofie van geschiedenis en politiek, pleit hartstochtelijk voor tolerantie, en publiceert polemische geschriften, toneelstukken en sprookjes.

Het vroegrijpe talent van François-Marie Arouet (1694-1778) neigde naar satire, hetgeen hem kwam te staan op verblijven in de Bastille en verbanningen uit Parijs. Bij de dood van Lodewijk XIV had hij zijn eerste toneelstuk gereed, de *Oedipe*, dat in 1718 met veel succes werd opgevoerd. Arouet had inmiddels voor de schrijversnaam Voltaire gekozen en zou het





Frans toneel vijftig jaar beheersen. Een van zijn bekendste stukken is *Candide ou l'optimisme* uit 1759.

Na een ballingschap in Engeland van 1726 tot 1729 publiceerde Voltaire zijn *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises* (1734), waarna hij voor de gastvrijheid van madame du Châtelet op haar kasteel te Cirey koos, waar hij zich specialiseerde in natuurkunde, metafysica en geschiedenis. In 1749 stierf madame du Châtelet na de geboorte van een dochtertje. Het jaar daarop vertrok Voltaire naar Berlijn, waar hij enige tijd aan het hof van Frederik de Grote verbleef.

In 1755 kocht de inmiddels vermogende Voltaire

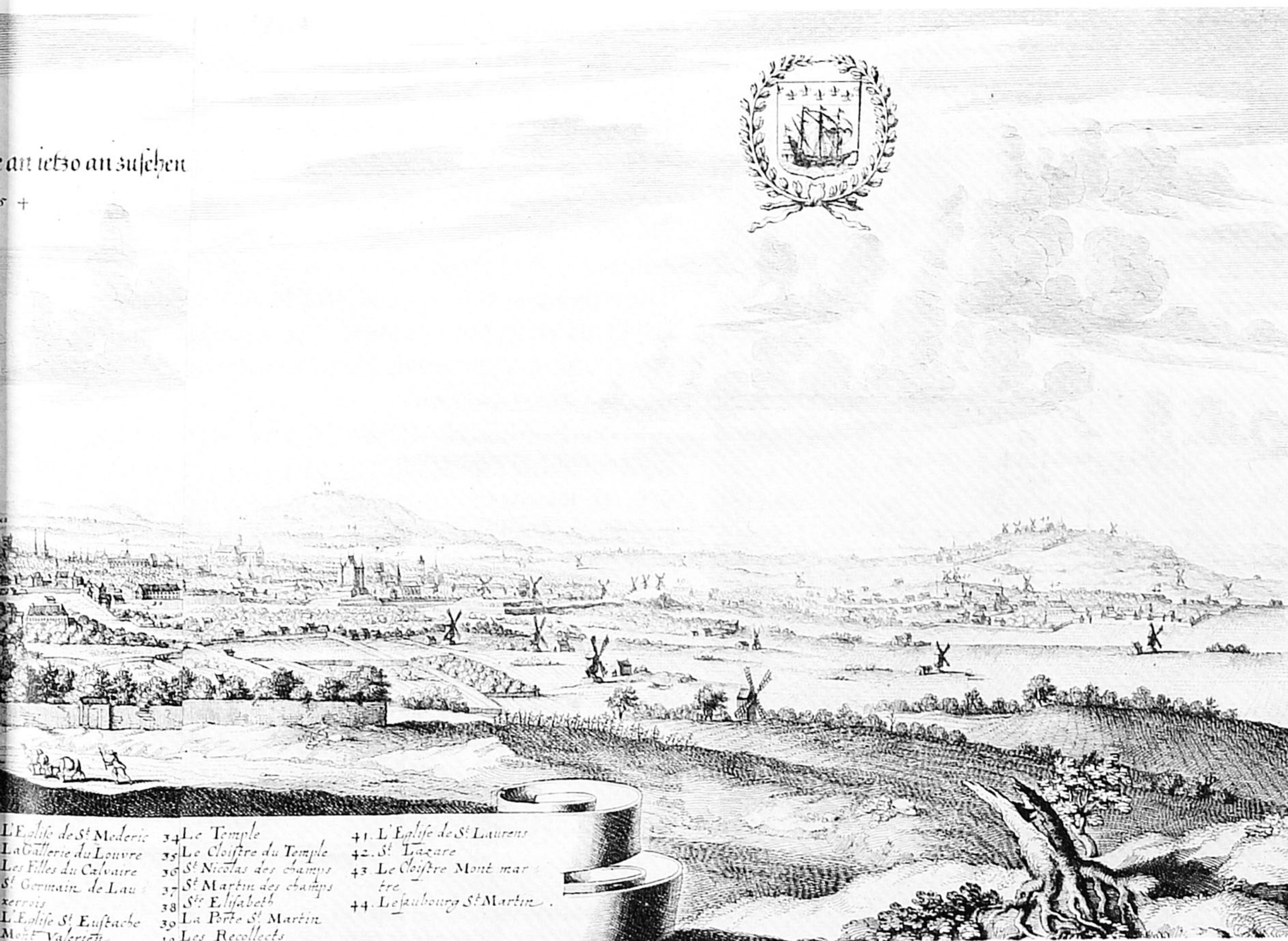
een kasteel bij Genève dat hij 'Les delices' doopte. Hij werkte er verder aan zijn *Essai sur les moeurs* (1756) en het *Dictionnaire philosophique* (1764). In toenemende mate voerde hij strijd voor religieuze tolerantie. Zo nam hij de verdediging op zich van de onschuldig gemartelde en geëxecuteerde protestant Jean Calas, wiens vonnis later werd vernietigd. In het jaar van zijn dood woonde hij in Parijs de voorstelling bij van zijn laatste tragedie, *Irène*. Het werd een apotheose, waarbij zijn borstbeeld op het toneel met een lauwerkrans werd getooid.

Ondanks zijn bijtende kritiek op het christendom is Voltaire geen atheïst. Hij noemt zichzelf *theïst*, dat wil zeggen iemand die gelooft in een goede en machtige schepper, doch 'zich niet in de armen van een der sekten werpt, die elkaar alle tegenspreken'. Voltaire beschouwt ook het christendom slechts als zo'n sekte. Typerend voor zijn houding is het artikel 'dogmata' uit zijn *Dictionnaire philosophique*, waarin men onder andere leest: 'De 18de februari in het jaar 1763 van onze jaartelling, toen de zon in het teken der visen kwam, werd ik ten hemel gevaren, zoals al mijn vrienden weten. Mijn rijdier was niet de merrie Borak van Mohammed. Ook was mijn rijtuig niet de brandende kar van Elia. Ik werd noch gedragen door de olifant van Sammoncodom de Siamees, noch door het paard van Sint-Joris, de schutspatroon van Engeland, noch door het varken van Sint-Antonius. Ik beken eerlijk dat ik niet weet hoe mijn reis in zijn werking. Men zal wel willen aannemen dat ik verblind was, maar wat men niet zal geloven is dat ik het oor-

◀ Religieuze gevoelens waren volgens Voltaire niets dan bijgeloof en fanatisme. Zijn grootse en omvangrijke oeuvre – toneelstukken, historische en filosofische werken, poëzie, brieven – is doortrokken van een kritische geest die als geen ander de Franse Verlichting onder woorden brengt.

an iets o an susehen

+



◀ Het zeventiende-eeuwse Parijs breidde zich onder Lodewijk XIV uit tot een van de grootste steden van West-Europa. Als culturele metropool van het Franse rijk zag het vroeg of laat alle Franse en talrijke buitenlandse denkers en schrijvers binnen zijn poorten.

L'Église de St Moderic	34. Le Temple	41. L'Église de St Laurent
La Galerie du Louvre	35. Le Cloître du Temple	42. St. Lazare
Les Filles du Calvaire	36. St Nicolas des champs	43. Le Cloître Mont martre
St Germain de Lau	37. St Martin des champs	44. Le faubourg St Martin
xerros	38. St' Elisabeth	
L'Église St Eustache	39. La Porte St Martin	
Mont Valerien	40. Les Recollects	

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), wiens moeder enkele dagen na zijn geboorte te Genève overleed, werd opgevoed door een tante en zijn vader, die hem romans en Plutarchus te lezen gaf. Rousseau genoot weinig scholing, ging in de leer bij een notaris en een graveur, en vluchtte in 1728 van de laatste naar een rijke, jonge weduwe, die hem in bescherming nam. Na een periode van dwaaltochten, waarin hij zich bekwaamde in de muziek en overging naar het katholicisme, verbleef hij van 1731 tot 1740 bij madame de Warens in Chambéry. Hier studeerde hij en schreef hij zijn eerste literaire werk.

In 1742 ging Rousseau naar Parijs, in de hoop succes te boeken met een nieuwe notatie voor muziek. Hij ontmoette de ongeletterde serveerster Thérèse Levasseur, bij wie hij volgens eigen zeggen vijf kinderen verwekte, die achter werden gelaten in een weeshuis. Rousseaus literaire carrière begon in 1750 met de publikatie van de bekroonde inzending voor de prijsvraag van de academie van Dijon, het *Discours sur les sciences et les arts*. Werkelijk succes boekte hij door de opvoering van zijn opera *Le devin du village* voor Lodewijk xv in 1752. Door zijn weigering zich te laten voorstellen aan de koning verspeelde hij echter de kans op een koninklijke toelage.

Na de publikatie van het *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1755, *Vertoog over de ongelijkheid*) voelde Rousseau zich in Parijs steeds ongelukkiger. Hij vestigde zich in een landhuisje van madame d'Epainay en schreef in korte tijd onder andere *Emile* (1762, *Emile*) en *Du contrat social* (1762, *Het maatschappelijk verdrag*). Spanningen met de verlichtingsfilosofen namen toe en de veroordeling van de *Emile* noopte Rousseau tot een vlucht naar Neuchâtel, en later tot emigratie naar Engeland op uitnodiging van Hume. Vanaf 1766 werd Rousseau in toenemende mate geplaagd door achtervolgingswaan. Hij schreef zijn *Confessions* (*Bekentenissen*) en de lyrische *Les rêveries du promeneur solitaire* (*Overpeinzingen van een eenzaam wandelaar*). Kort nadat hij zich had teruggetrokken op het buiten van de markies de Girardin in Ermenonville, overleed Rousseau plotseling.



◀ Rousseau wilde, blijkens zijn lijfspreuk, zijn leven in dienst stellen van de waarheid.

deel over alle doden zag voltrekken. En wie waren de rechters? Het waren, met uw welnemen, allen die de mensheid hebben welgedaan, Confucius, Solon, Socrates, Titus, de Antoniërs, Epictetus, alle grote mannen die, omdat ze de deugden die God verlangt onderwezen en in praktijk brachten, als enigen het recht schenen te hebben zijn vonnissen uit te spreken... Het was natuurlijk een plagerij aan het adres van de Kerk Christus weg te laten in dit rijtje van hemelse rechters.

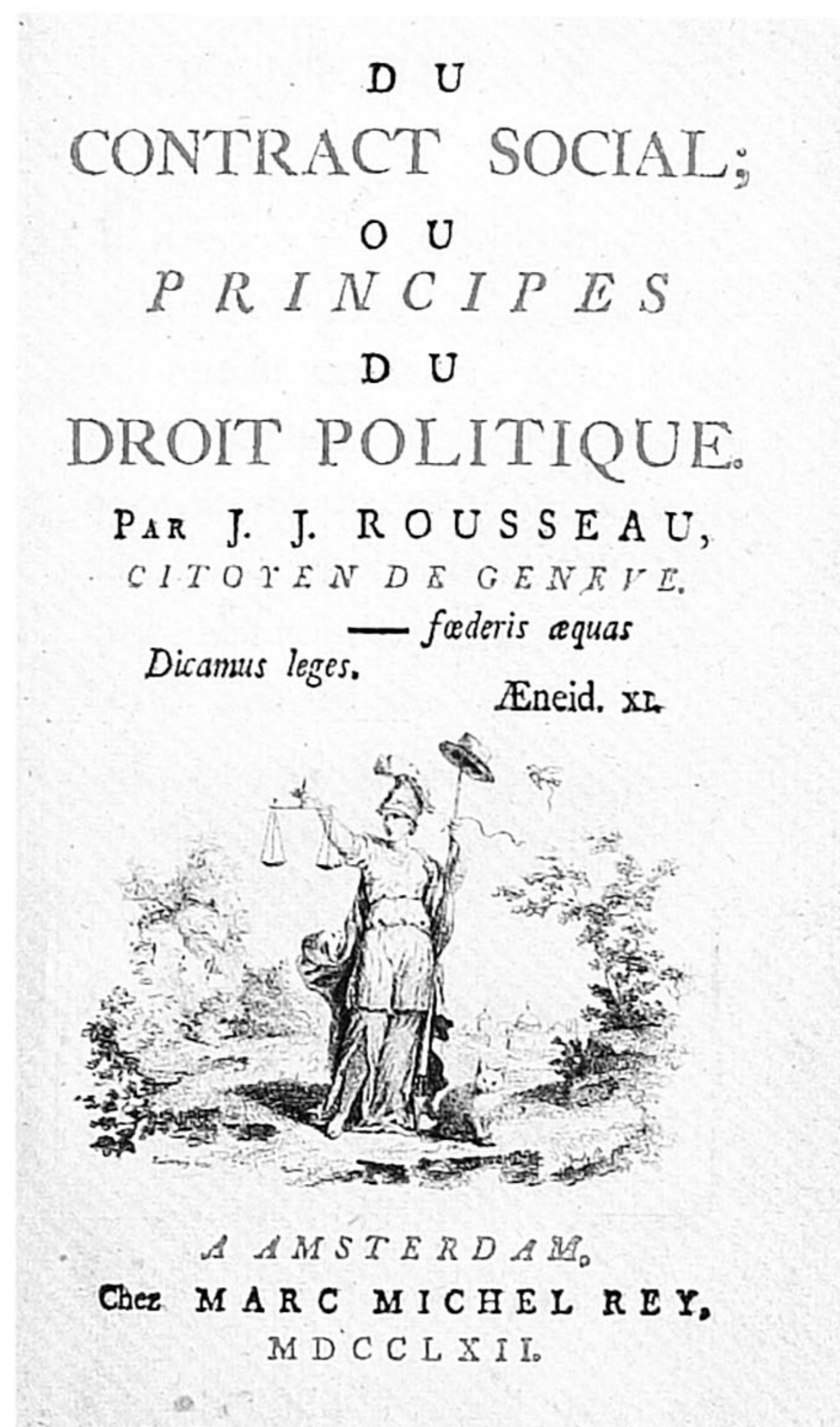
Rousseau

Rousseau is de grote tegenvoeter van de Verlichting in Frankrijk. Men beschouwt zijn werk wel als een protest van de hartstochten tegen het overheersen van het verstand in de Verlichting. Tot op zekere hoogte is dit misleidend. De meeste verlichtingsfilosofen menen evenals Hume dat 'het verstand slechts de slaaf van de passies is'. Niettemin tracht men de passies te matigen en het verstand is het instrument van wijsgerig betoog. Rousseau richt zich daarentegen direct tot het hart. Welke lezer wordt niet getroffen door zijn *Confessions*, zelfs al weet hij dat het boek een soort zelfrechtvaardiging is en vele onjuistheden bevat?

Typerend voor de Verlichting is het vooruitgangsgeloof. Door wetenschap, rationele hervormingen van de staat en gebruik van mechanische technieken kan de mens een geluk verwerven dat in vroeger eeuwen ondenkbaar was. Rousseau stelt hier een andere visie tegenover. Op de door de academie van Dijon gestelde prijsvraag 'of het herstel van kunsten en wetenschappen [sinds de Renaissance] tot verbetering en verheffing van de zedelijkheid heeft bijgedragen' antwoordt hij met een gloedvolle kritiek op het hypocriete en gekunstelde leven van de achttiende eeuw dat hij in Parijs leerde kennen. Hij veroordeelt de achttiende-eeuwse cultuur in het licht van een fictieve natuurtoestand van de mens, waarin deze gezond en gelukkig is, en schrijft de kwaden van zijn tijd zonder veel argumentatie toe aan de ontwikkeling van kunsten en wetenschappen.

In een tweede essay, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, reconstrueert Rousseau vanuit deze fictieve natuurtoestand het ontstaan van sociale ongelijkheid. De oorspronkelijke gelijkheid van de natuurtoestand is verdwenen door het ontstaan van eigendom. Vervolgens hebben de eigenaren zich verenigd om een staat te vormen, waarin de onderdrukking van de armen door de rijken onvermijdelijk is.

Leiden deze gedachten niet tot de conclusie dat staat en cultuur het beste vernietigd kunnen worden?



◀ Vêrstrekkend van invloed was *Du contrat social* van Rousseau (1762).

Laten we het beeld voor ogen nemen van de wilde mens, die door de bossen zwerft, geen arbeid verricht, geen taal en geen woning heeft, geen oorlog voert, geen bindingen heeft, die zijn soortgenoten niet nodig heeft en evenmin erop uit is hen schade te berokkenen, die er misschien nooit een afzonderlijk herkent; en laten we vaststellen dat de wilde mens, aan weinig hartstochten onderhevig, zichzelf genoeg, slechts die gevoelens koesterde en inzichten had, die hem in die staat van nut waren, dat hij slechts zijn werkelijke behoeften voelde, dat hij slechts oog had voor hetgeen voor hem nut had, dat zijn begripsvermogen even weinig toenam als zijn ijdelheid. Als hij bij toeval een ontdekking deed, kon hij, die zelfs zijn eigen kinderen niet herkende, al helemaal niet die ontdekking aan anderen ter kennis brengen. De vaardigheid ging te loor met de uitvinder ervan. Er was geen opvoeding en geen vooruitgang; de opeenvolging der generaties wierp geen vruchten af. Omdat men steeds vanaf hetzelfde punt vertrok, bleef men ook bij de volstrekte ongevormdheid van de eerste tijden: de mens bleef kind, hoewel de soort reeds oud was.

Ik heb zolang uitgebreid over deze veronderstelde oorspronkelijke staat, omdat ik had af te rekenen met oude misvattingen en met ingewortelde vooroordelen, en ik het nodig achtte deze met wortel en tak uit te roeien, en met mijn uiteenzetting omtrent de ware natuurstaat te laten zien hoeveel minder de ongelijkheid, zelfs de natuurlijke, zich in deze staat doet gelden dan onze schrijvers het voorstellen [...]

De ware grondlegger van de burgerlijke maatschappij: dat was hij die als eerste een stuk grond omheinde, zich verstoutte te zeggen 'Dit is van mij', en onnozelaars trof die hem geloofden. Hoeveel misdaden, oorlogen, moordpartijen, ellende en verschrikkingen zouden het mensengeslacht niet bespaard zijn gebleven, als iemand toen de palen had uitgerukt of de gracht had dichtgegooid, en zijn medemensen had toegeroepen: 'Luister niet naar deze bedrieger; jullie zijn verloren als jullie vergeten dat de vruchten van de aarde van iedereen zijn en dat de aarde van niemand is.' Maar kennelijk was de ontwikkeling toen al op een punt gekomen dat de zaken niet meer konden blijven zoals ze waren. Deze idee, eigendom, ontstond niet plotsklaps in het menselijk brein: zij was geënt op eerdere ideeën die ook weer slechts achtereenvolgens tot ontwikkeling konden komen. Vooruitgang moest zijn geboekt, bedrijvigheid opgebouwd, kennis vergaard en van generatie op generatie overgedragen en uitgebreid, vóórdat het kon komen tot dit laatste stadium van de natuurstaat. Laten we dus verder teruggaan, en trachten vanuit één gezichtspunt deze langzame opeenvolging van gebeurtenissen in hun meest natuurlijke orde te vatten.

Uit: Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

In deze zin leest Voltaire het *Discours*. Spottend schrijft hij aan Rousseau: 'Ik heb, mijnheer, uw nieuwe boek tegen de menselijke soort ontvangen. [...] Niemand heeft met meer vernuft dan u gepoogd ons tot dieren te maken. De lectuur van uw boek doet in iemand het verlangen ontstaan op handen en voeten rond te lopen. Omdat ik echter deze bezigheid al sinds zestig jaar ben ontwend, voel ik mij ongelukkigwijze niet in staat haar weer op te nemen.'

Rousseau antwoordt dat niemand minder goed zou slagen in deze terugkeer naar de dierlijke toestand dan Voltaire. Bovendien zegt hij dat de mens ten gevolge van verzwakking door de cultuur niet meer in staat is in een natuurtoestand te overleven. Hij ziet de oplossing voor zijn onbehagen in de cultuur in een meer democratische staatsvorm (*Du contrat social*) en een natuurlijker wijze van opvoeden (*Emile*).

Uit Rousseaus pessimistische analyse van de beschaving en het politieke leven volgt het programma voor zijn politieke filosofie. In de natuurtoestand zijn de mensen vrij en gelijk. Het is vooral hierop dat hun geluk berust. In de bestaande staten zijn de mensen ongelijk en onvrij. Men moet dus ofwel terugkeren naar de natuurtoestand, wat onmogelijk is, ofwel de staat zo hervormen dat vrijheid en gelijkheid verenig-

baar worden met het samenleven in een politieke organisatie. Rousseau wil laten zien dat een dergelijke rechtvaardige staat tot de mogelijkheden behoort.

Hiertoe maakt hij gebruik van de fictie van een maatschappelijk contract. Indien ieder zijn persoon en macht schaaft onder de heerschappij van de algemene wil, ontvangt hij in ruil een onverdeeld aandeel in de staat als geheel. Rousseau benadrukt dus tegenover de individualistische staatsopvattingen van Hobbes en Locke het collectieve karakter van de staat. Het kernprobleem van het maatschappelijk contract is voor Rousseau hoe de burger, die zijn natuurlijke vrijheid bij het sluiten van het contract opgeeft, niettemin even vrij kan zijn als voorheen.

De oplossing ligt in zijn theorie van de algemene wil. Rousseau heeft de neiging de algemene wil te beschouwen als een mystieke instantie, die uitdrukt wat de burgers eigenlijk willen. Wanneer de staat wetten uitvaardigt die overeenkomen met de algemene wil, legt dus in feite elke burger zichzelf een wet op. Dit is een hogere vorm van vrijheid dan de natuurlijke, zodat de mens in de staat zijn werkelijke bestemming vindt. Rousseau definieert 'vrijheid' zelfs als het gehoorzamen aan een wet die je jezelf oplegt.

Kant zal in zijn ethiek deze definitie van Rousseau overnemen.

Kant

Immanuel Kant werd op 22 april 1724 geboren in een arm en piëtistisch milieu; zijn vader was zadelmaker in Koningsbergen. Met steun van vrienden, het geven van lessen en winst geboekt aan de biljarttafel wist Kant zijn studie in de wis- en natuurkunde, theologie, wijsbegeerte en klassieke literatuur te bekostigen. Later was hij werkzaam als huisleraar en privatdocent.

Kant ontwikkelde zich tot een gevierd docent, een vruchtbaar auteur op wetenschappelijk en filosofisch gebied, en een elegant en geliefd deelnemer aan het openbare leven in zijn geboorteplaats. Hij publiceerde onder andere over kosmologie, over vuur, over metafysica en over het ontstaan der winden. Zijn colleges betroffen een grote verscheidenheid van onderwerpen, naast wijsbegeerte en fysica bijvoorbeeld pedagogiek, vestingbouw en fysische geografie, die hij trots als nieuw academisch vak introduceerde.

Vanaf 1761 tot zijn benoeming tot hoogleraar logica en metafysica in 1770 constateerde Kant in een werveling van geschriften het bankroet van de traditionele rationalistische filosofie. Met de *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) nam hij ten slotte definitief afscheid van de overgeleverde metafysica. De dissertatie voor het verwerven van het professoraat, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), gaf reeds een aanzet tot Kants eerste hoofdwerk, de *Kritik der reinen Vernunft*.

Toch zou het nog tien jaar duren voordat deze eerste van Kants drie 'Kritieken' verscheen. Tussen zijn benoeming en 1781 worstelde hij met de steeds ingewikkelder wordende materie van zijn nieuwe systeem. Maar in dat jaar verscheen dan eindelijk de *Kritik der reinen Vernunft*, volgens Schopenhauer 'het belangrijkste boek dat ooit in Europa werd geschreven'. De ontvangst was aanvankelijk teleurstellend. De Duitse Verlichtingsfilosoof Moses Mendelssohn bijvoorbeeld legde dit 'zenuwsappen verterende werk' geïrriteerd terzijde. Kant schreef daarom een overzicht van de hoofdgedachten: de *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783, *Prolegomena*). In hoog tempo verschenen vervolgens de overige geschriften die hem beroemd zouden maken: de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786; de titel is een toespeling op het hoofdwerk van Newton dat precies een eeuw eerder het licht zag), de tweede editie van de *Kritik der reinen Vernunft* in 1787, de *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), de *Kritik der Urteilskraft* (1790) en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).

Laatstgenoemd werk bracht Kant in aanvaring met de censuur, die na de verlichte heerschappij van Frederik de Grote onder Frederik Willem II weer strenger was geworden. Na de dood van Frederik Willem verscheen prompt *Der Streit der Fakultäten* (1798), waarin hij de problematiek weer opnam. Kort hierna namen Kants krachten snel af. Een laatste poging het systeem om te vormen bleef onvoltooid. Na een buitengewoon gedisciplineerd leven, gekenmerkt door een strikte dagindeling en een onverwoestbare werkdrijf, overleed Kant, ongetrouwd gebleven, op 12 februari 1804 in Koningsbergen.

De wijsbegeerte van Kant vormt het hoogtepunt van de filosofie van de Verlichting. Men onderscheidt in Kants werk twee perioden, waarbij het verschijnen van de *Kritik der reinen Vernunft* in 1781 als grens fungeert. Reeds in de zogenaamde voorkritische periode (d.w.z. voor het verschijnen van de *Kritik*) is Kant een vruchtbaar schrijver. Hij publiceert op het terrein van de wijsbegeerte en de fysica, waarbij hij Newtons mechanica als uitgangspunt hanteert. Aanvankelijk is Kant een aanhanger van de filosofie van Leibniz zoals die door Wolff werd gesystematiseerd. Gaandeweg gaat hij twifelen aan de mogelijkheid van een rationalistische metafysica. Volgens Kants eigen zeggen wekt de sceptische filosofie van Hume hem uit zijn 'dogmatische sluimer'. Niettemin blijft de invloed van Leibniz op Kant aanzienlijk.

In Kants voorkritische geschriften ziet men langzamerhand het *kritische probleem* ontstaan. Dit probleem betreft in de eerste plaats de vraag of en hoe metafysica als wetenschap mogelijk is. De rationalisten namen aan dat de metafysica tot een wetenschap kan worden indien ze dezelfde methode volgt als de wiskunde. De empiristische kritiek en de verscheidenheid van metafysische systemen in de zeventiende en het begin van de achttiende eeuw doen echter twijfel ontstaan aan deze verwachting. In zijn *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764) vergelijkt Kant metafysische theorieën met meteoren, waarvan de helderheid slechts een teken is van een spoedige dood. Uit het mislukken van het rationalistische experiment blijkt dat de methode van de metafysica niet die van de wiskunde kan zijn. Evenals Hume oppert Kant de suggestie dat de metafysica eerder de newtoniaanse methode moet volgen.

In de *Träume eines Geistersehers* stelt Kant vervolgens dat de theorieën van de speculatieve metafysica, voor zover ze het bereik van mogelijke ervaring te boven gaan, nog minder geloofwaardig zijn dan de spiritistische uitlatingen van de Zweedse theosoof Emanuel Swedenborg. Hij concludeert, evenals eerder Locke, dat de metafysica louter tot wetenschap kan worden indien ze vooraf wordt gegaan door een onderzoek naar de grenzen van de kennis, die bepaald zijn door de natuur van het menselijk kenvermogen. De uitwerking van dit project is de *Kritik der reinen Vernunft*, een van de moeilijkste boeken uit de geschiedenis van de wijsbegeerte.

Drie theoretische problemen

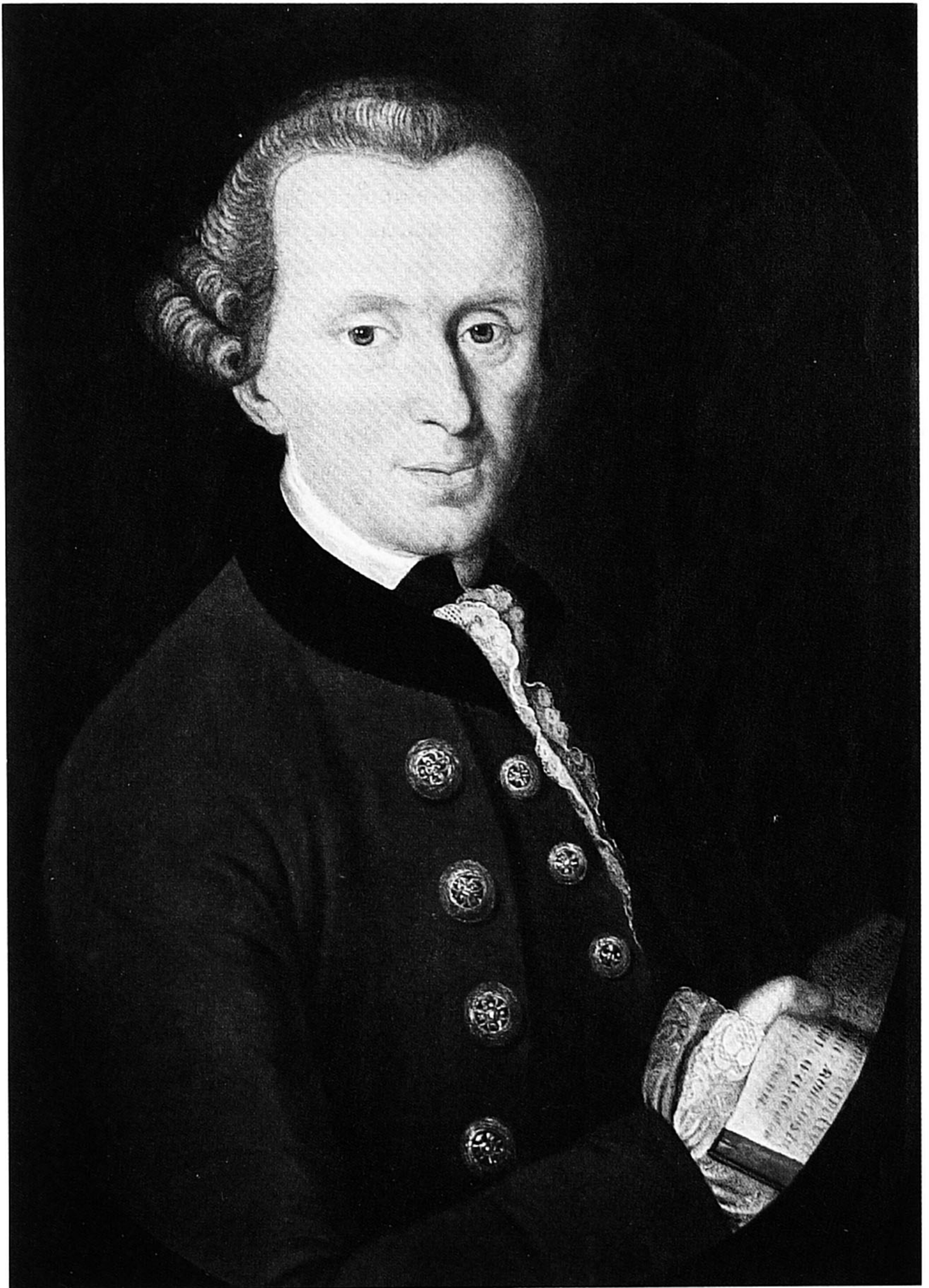
Bij het lezen van de *Kritik der reinen Vernunft* moet men scherp onderscheiden tussen de probleemstelling en de oplossing die Kant voor deze probleemstel-

ling geeft. Kant doet dit ook zelf. Hij formuleert zijn probleemstelling in de inleiding tot het boek. In feite zijn er drie problemen. Ze zijn moeilijk te begrijpen zonder de historische achtergrond, die Kant in de inleiding weglaat.

In de eerste plaats stelt Kant het probleem van de geldigheid van de wiskundige kennis, vooral met betrekking tot de meetkunde. Een rationalist als Descartes meende dat meetkunde enerzijds begripsanalytisch is, en daarom *a priori* (geldig onafhankelijk van de ervaring), en anderzijds toch informatie geeft over het wezen van de ruimte. God laat de aan de mens ingeboren begrippen immers corresponderen met de werkelijkheid. Ook de empirist houdt wiskunde voor begripsanalytisch en *a priori*. Maar hieruit concludeert hij dat wiskunde niets zegt over de werkelijkheid, want hij ontkent het bestaan van door God geijkte aangeboren ideeën. Volgens Newton ten slotte is de meetkunde een ervaringswetenschap (*a posteriori*) die de structuur van de absolute ruimte in kaart brengt. Kant is het eens met Descartes en Newton dat meetkunde de ruimte onderzoekt. Evenals Descartes en de empiristen stelt hij bovendien dat wiskunde *a priori* is. Hoe kan men echter verklaren dat een aprioristische wetenschap informatie geeft over de werkelijkheid, indien men, zoals Kant, een theologisch-rationalistische fundering van menselijke begrippen verwerpt?

Het tweede probleem betreft de grondbeginselen van de natuurwetenschap. Ook hier komt Kant tot de conclusie dat noch de rationalistische noch de empiristische visie kan bevredigen. Volgens de rationalist zijn er absoluut zekere aprioristische beginselen van de fysica, waarvan God de geldigheid garandeert. De empirist meent daarentegen dat de beginselen van de natuurkunde door inductie uit de ervaring zijn afgeleid, zodat ze *a posteriori* en geenszins zeker zijn. Kant is ervan overtuigd dat de verbluffende voorspellende kracht van Newtons mechanica slechts kan worden begrepen indien men aanneemt dat de grondbeginselen van deze wetenschap sterker zijn dan generalisaties vanuit de ervaring. Er moeten dus *a priorische*, noodzakelijk geldige beginselen zijn, die niettemin informatie bevatten over de natuurwerkelijkheid. Maar hoe zijn dergelijke beginselen mogelijk, indien men de mogelijkheid ervan niet wil verklaren door een theologische constructie?

Het is een blijk van Kants genialiteit dat hij deze twee problemen, dat van de wiskundige kennis en dat van de grondbeginselen van de natuurwetenschap, weet te verbinden met het probleem van de metafysica. In Kants vakjargon gesproken komt namelijk op elk van deze drie gebieden een merkwaardig soort oordelen of proposities voor: de *synthetische oordelen a priori*. Wiskundige stellingen en de beginselen



van Newtons mechanica zijn volgens Kant *a priori*, omdat ze noodzakelijk waar zijn; ze kunnen niet door toekomstige ervaring worden weerlegd. Voorts zijn ze *synthetisch*, omdat ze, in tegenstelling tot begripsanalytische oordelen, informatie over de werkelijkheid bevatten. Ook de metafysica moet, indien ze althans als wetenschap mogelijk is, uit dergelijke synthetische oordelen *a priori* bestaan. Want de metafysica beoogt volgens Kant een informatieve wetenschap te zijn die niet op ervaring berust.

De centrale probleemstelling van de *Kritik der reinen Vernunft* is nu: hoe zijn synthetische oordelen *a priori* mogelijk? Deze vraag heeft tweërlei zin. Allereerst betekent ze: hoe kunnen we de waarheid van oordelen achterhalen die noch op ervaring noch op begripsanalyse berusten? Kant meent dat de kenbron voor dergelijke oordelen in het kennend subject gelegen moet zijn. Hoe is anders het *a priorische* karakter van deze kennis te begrijpen? Dit antwoord roept echter een tweede vraag op: op welke wijze moet men verklaren dat kennis die uit het kennend subject ontspruit toch informatie bevat over de werkelijkheid?

▲ Kant schreef zijn belangrijkste werken toen hij reeds zijn zestigste levensjaar was gepasseerd.

Bij deze tweede betekenis van de centrale probleemstelling gaat het dus om het synthetische karakter van de synthetische oordelen a priori.

De koppeling van de drie problemen suggereert de volgende strategie. De wiskunde en de mechanica van Newton zijn gerenommeerde wetenschappen. Hier zijn we zeker van de mogelijkheid van synthetische



▲ Friedrich Schiller (1759-1805) bouwde voort op de wijsbegeerte van Kant. Hij kende kunst en schoonheid een belangrijke rol toe in de redelijke opvoeding van de mensheid.

oordelen a priori, omdat deze oordelen er in feite zijn. Uitgaande van dit feit vraagt Kant eerst terug naar de mogelijkheid ervan. Nadat het probleem van de mogelijkheid van synthetische oordelen a priori in wis- en natuurkunde is opgelost door de zogenaamde 'copernicaanse wending', zal hij vervolgens de vraag beantwoorden of, en in hoeverre, synthetische oordelen a priori in de metafysica mogelijk zijn. De vraag naar de mogelijkheid van de metafysica volgt dus op de verklaring van de mogelijkheid van wis- en natuurkunde.

De copernicaanse wending

Bij de verklaring van het synthetische karakter van synthetische kennis a priori in wiskunde en natuurwetenschap gaat Kant impliciet uit van een waarnemingstheorie die reeds door Descartes en de Engelse empiristen was verdedigd. De materiële objecten die

onze zintuigen prikkelen, veroorzaken daardoor impressies in ons, impressies van kleuren, geuren, geluiden, tastgewaarwordingen, enzovoort.

Deze theorie riep netelige problemen op. We betrekken in de waarneming impressies van verschillende zintuigen op één en hetzelfde object. Hoe is dit mogelijk, indien deze impressies veroorzaakt worden via onderling onafhankelijke causale ketens (van zintuig naar hersenen)? Men dacht zich de visuele impressies naar analogie van het netvliesbeeld als tweedimensionaal. Maar hoe ontstaat dan het visuele bewustzijn van drie dimensies? Het lijkt duidelijk dat de menselijke geest een informatieverwerkingsmechanisme moet bevatten dat uit de veelheid van impressies de geordende driedimensionale waargenomen wereld construeert.

Kant maakt voor zijn copernicaanse wending gebruik van deze gedachte van een informatieverwerkingsmechanisme. (De term is natuurlijk niet van Kant.) Stel dat de kenstructuren waarop onze synthetische kennis a priori berust en die dus in ons kenvermogen aanwezig zijn, een ordenende functie hebben in de informatieverwerking van de zintuiglijke impressies. Dan zal alles waarvan we ons in de ervaring bewust zijn deze zelfde structuren vertonen. Dit denkbeeld is Kants verklaring voor het feit dat de synthetische kennis a priori, waarvan de kenbron subjectief is, toch van toepassing is op de objectieve wereld.

Neem bijvoorbeeld de meetkundige kennis. Die berust volgens Kant uiteindelijk op de 'aanschouwingsvorm' ruimte, die in het kennend subject gelegen is. Maar omdat deze zelfde aanschouwingsvorm een ordeningsfunctie vervult in het informatieverwerkingsmechanisme van de waarneming, voldoen ook alle in de waarneming gegeven objecten aan de euclidische meetkunde. Op analoge (en zeer ingewikkelde) wijze verklaart Kant het feit dat we a priori kunnen weten dat alles in de wereld voldoet aan bepaalde grondbeginselen van Newtons mechanica, zoals het deterministische causaliteitsbeginsel.

In het voorwoord tot de tweede uitgave van de *Kritik der reinen Vernunft* noemt Kant zijn theorie de 'copernicaanse wending'. Rationalisten en de empiristen hadden aangenomen dat alle kennis zich richt naar het object ervan. Dit leidde niet tot een bruikbare visie op a priori kennis. Kant stelt nu dat het object van de kennis zoals dit ons in de waarneming gegeven is mede wordt gevormd door de structuur van het kenvermogen, zodat het object zich richt naar de kennis ervan. Deze 'omwenteling' in de kennisleer lijkt op die van Copernicus in de kosmologie, omdat bij Copernicus de waargenomen bewegingen van hemellichamen ten dele worden bepaald door de beweging van de aarde, waarop de waarnemer zich bevindt.

Volgens Kant is de copernicaanse wending in de kennisleer de intellectuele revolutie waardoor de metafysica tot wetenschap zal worden. Hoe ziet deze wetenschappelijke metafysica eruit? De copernicaanse wending impliceert een onderscheid tussen de wereld 'op zichzelf' (het *Ding an sich*) en de wereld zoals we hem ervaren (de 'fenomenale wereld'). De wending verklaart slechts de mogelijkheid van synthetische oordelen a priori, voor zover deze betrekking hebben op de structuur van de fenomenale wereld. Hieruit volgt dat de metafysica een wetenschap kan zijn, mits ze zich beperkt tot het in kaart brengen van genoemde structuur.

De wetenschappelijke metafysica is dus de metafysica van de ervaarbare natuur, die Kant uitwerkt in de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Deze metafysica bevat de grondbeginselen van de fysica van Newton. Ook de fysica gaat dus over de fenomenale wereld en niet, zoals Descartes meende, over de wereld *an sich*.

Voor zover de metafysica kennis pretendeert te verwerven over dingen die principieel onervaarbaar zijn, zoals de wereld *an sich*, God, het hiernamaals, of de onsterfelijkheid van de ziel, is ze als wetenschap niet mogelijk. Kant herinterpreteert de traditionele transcendentale metafysica overigens als een geheel van idealen en maximes die richting geven aan natuurwetenschappelijk onderzoek.

Kants beantwoording van de vraag naar de mogelijkheid van een wetenschappelijke metafysica is een vernietigende slag voor de zogenaamde 'speciale' metafysica, die geacht werd een rationele verantwoording te geven voor het christelijk geloof. Toch meent Kant dat de ware gelovige hem dankbaar moet zijn. De metafysische verantwoording van het geloof is immers nooit overtuigend gelukt, hetgeen tot scepsis aanleiding geeft. Door nu te laten zien dat deze metafysica in beginsel onmogelijk is, meent Kant 'plaats gemaakt te hebben voor het geloof door het weten op te heffen'.

Vrijheid en determinisme

Kant meent dat zijn kennistheorie, naar analogie van Newtons mechanica, vatbaar is voor experimentele bevestiging. Een empirisch experiment is in de wijsbegeerte weliswaar onmogelijk, maar er is zoiets als een gedachtenexperiment. Het belangrijkste gedachtenexperiment dat Kant aanvoert ter ondersteuning van zijn theorie betreft het probleem van vrijheid en determinisme. Hoe kan de mens vrij zijn, indien de deterministische fysica van Newton al het ervaarbare in beginsel geheel kan verklaren?

Hume had betoogd dat vrijheid en determinisme slechts schijnbaar met elkaar in strijd zijn, een opvatting die ook door Hobbes was geopperd. Iemand is vrij in de zin van de moraal, indien hij kan doen wat hij wil, dat wil zeggen: indien zijn handelen niet veroorzaakt of belemmerd wordt door externe dwang. In dat geval kunnen we de handeling aan de handelende persoon toerekenen. Deze toerekening is volgens Hume niet in strijd met een universeel determinisme. Ze vooronderstelt juist een dergelijk determinisme. Toerekening berust immers op de gedachte dat de handeling veroorzaakt is door de wil van de persoon in kwestie.

Kant had een scherp oog voor de achilleshiel van Humes 'verzoenende' standpunt ten aanzien van vrijheid en determinisme. Gaat Humes oplossing niet geheel voorbij aan de kern van de zaak, die immers bestaat in de vraag naar de vrijheid van de wilsbeslissing zelf? Ten aanzien van deze wilsbeslissing zijn vrijheid en determinisme volgens Kant wel degelijk onverenigbaar. Indien onze wilsbesluiten zijn veroorzaakt door lichamelijke factoren of psychische neigingen, zoals Hume aanneemt, is van wilsvrijheid en dus van morele verantwoordelijkheid geen sprake.

Kant stelt nu dat zijn copernicaanse wending een oplossing voor de tegenspraak tussen vrijheid en determinisme toelaat. Wanneer vrijheid en determinisme betrekking hebben op één en hetzelfde object, bijvoorbeeld de menselijke wil in empirisch-psychologische zin, dan ontstaat een contradictie. Men kan deze contradictie vermijden door aan te nemen dat vrijheid en determinisme elk waar zijn, maar gelden voor verschillende objecten. Kants onderscheid tussen de wereld 'op zichzelf' en de wereld 'als verschijnsel' maakt een dergelijke oplossing van de tegenspraak mogelijk. De wereld van de verschijnselen, en ook de mens, voor zover hij tot deze wereld behoort, is gedetermineerd, zoals de achttiende-eeuwse fysici meenden. Maar omdat de wereld op zichzelf (*an sich*) niet wetenschappelijk kenbaar is, kan men de wil zoals hij op zichzelf is als vrij denken, ook al moet men de menselijke wil als verschijnsel wel als gedetermineerd beschouwen.

Ethiek

Kants vrijheidstheorie sluit naadloos aan bij zijn ethiek zoals hij die uitwerkte in de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) en de *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Het kernbegrip van zijn ethiek is de notie van *autonomie*. Volgens Kant zijn morele normen niet te rechtvaardigen door een beroep op een instantie buiten de eigen vrije wil, zo-

Van *Verlichting* is sprake wanneer de mens zich ontdoet van de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder leiding van een ander. Deze onmondigheid heeft men aan zichzelf te wijten, indien de oorzaak ervan niet gelegen is in gebrek aan verstandelijke vermogens, maar in een gebrek aan vastbeslotenheid en moed om zich ervan te bedienen zonder leiding van een ander. *Sapere aude!* Heb de moed van je eigen verstand gebruik te maken! is dus het devies van de Verlichting.

Luiheid en lafheid zijn de oorzaken ervan dat een zo groot deel van de mensen, nadat de natuur hen reeds lang heeft vrijgesproken van leiding door anderen (*naturaliter majorenes*), toch gaarne het verdere leven onmondig blijft, en waardoor het voor anderen zo gemakkelijk wordt zich als hun voorged op te werpen. Het is zo aangenaam onmondig te zijn. Heb ik een boek dat voor mij verstand heeft, een zielzorger die voor mij een geweten heeft, een dokter die voor mij leefregels opstelt, dan behoef ik mijzelf toch

niet in te spannen. Ik heb het niet nodig om te denken, als ik maar kan betalen. Anderen zullen dat vervelende werkje wel van mij overnemen. Dat het overgrote deel van de mensen (waaronder het gehele schone geslacht) de stap naar mondigheid, afgezien van het feit dat ze vermoeiend is, ook als hoogstgevaarlijk beschouwt, daarvoor zorgen wel de voogden, die zo goed zijn geweest het optoezicht over hen op zich te nemen. Nadat ze hun tamme vee eerst dom hebben gemaakt en zorgvuldig voorkwamen dat deze rustige schepsels ook maar een stap buiten de loopwagen waarin ze hen hadden opgesloten durfden te doen, tonen ze hen vervolgens het gevaar dat hen bedreigt indien ze proberen alleen te lopen. Nu is dit gevaar in feite niet zo groot. Want ze zouden door vallen en opstaan uiteindelijk wel leren lopen. Maar een geschikt voorbeeld maakt toch schuchter en schrikt gewoonlijk af van alle verdere pogingen.

Uit: Kant, Was ist Aufklärung?

als God in zijn functie van morele wetgever. Anders gezegd: ethiek moet autonoom zijn en niet heteronoom. Ze kan slechts bestaan in het feit dat wij onszelf een morele wet opleggen. De ware idee van morele vrijheid is het gehoorzamen aan een zichzelf opgelegde wet.

Wat is echter deze wet? Ze kan niet inhouden dat men naar genot moet streven of naar geluk. Dergelijke verlangens zijn empirische factoren in de mens die, als ze de wil bepalen, de wil onvrij maken. Kant beschouwde psychische drijfveren en behoeften evenzeer als heteronoom als een goddelijk gebod. Het motief tot het aanvaarden van een morele wet kan daarom slechts in respect voor deze wet bestaan. En de wet zelf moet formeel zijn, in de zin dat ze niet verwijst naar empirisch gegeven behoeften en verlangens.

Kants morele hoofdwet wordt de *categorische imperatief* genoemd. Ze luidt: 'Handel zo dat gij kunt willen dat de maxime van uw handeling een algemene (natuur)wet is.' De formule 'kunt willen' betekent dat het logisch mogelijk moet zijn te willen. De 'maxime' van een handeling is de regel die stelt dat een handeling voor mij geoorloofd of geboden is. Een voorbeeld kan de betekenis van Kants categorische imperatief verduidelijken. Stel dat ik mij afvraag of het moreel toelaatbaar is te liegen. De maxime van de voorgenomen handeling is dan: ik mag liegen. De categorische imperatief stelt nu: de handeling is moreel toelaatbaar, indien ik zonder contradictie kan willen dat iedereen mag liegen of liegt. Het is echter gemakkelijk in te zien dat ik dit niet zonder contradictie kan willen. Liegen is immers alleen mogelijk indien men erop vertrouwt dat ik de waarheid spreek. Dit vertrouwen berust weer op de regel dat men de waarheid

moet spreken. De algemene wet 'iedereen mag liegen' of 'iedereen liegt' zou, indien geldig, dit vertrouwen vernietigen en het daardoor voor mij onmogelijk maken te liegen. Kortom: liegen is moreel niet geoorloofd.

Volgens Kant heeft de categorische imperatief als het ware de vorm van alle morele wetten. Omdat deze imperatief zelf geen empirische elementen bevat, en toch een richtlijn geeft voor ons handelen, zou ze een soort moreel *synthetisch a priori* zijn.

In de *Träume eines Geistersehers* schreef Kant verliefd te zijn op de metafysica. De speciale metafysica, die zich bezighoudt met vrijheid, God en de onsterfelijke ziel, bleek geen wetenschap te kunnen zijn. Maar ze krijgt een functie voor de ethiek. Kants oplossing van het probleem van vrijheid en determinisme maakt het mogelijk onszelf zoals we *an sich* zijn als vrij te denken. Op grond van het bestaan van de ethiek kunnen we een stapje verder gaan. Zonder vrijheid geen ethiek. Vanuit moreel gezichtspunt moeten we onszelf als vrij beschouwen. Vrijheid is dus een *postulaat* van de moraal. Ook het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel zijn volgens Kant postulaten van de moraal. Waarom is dit het geval?

Ofschoon geluk niet het oogmerk van de moraal kan zijn, is de goede mens 'gelukwaardig'. Deze notie van gelukwaardigheid is echter zinledig indien we ons niet een wereld voorstellen waarin de goede en gelukwaardige mens gelukkig is. In de empirisch gegeven wereld is de goede mens vaak ongelukkig. Daarom is het hiernamaals, bestuurd door een rechtvaardige God, eveneens een postulaat van de moraal. Zedelijk handelen veronderstelt dus het geloof, ofschoon het geloof niet nodig is om uit te maken welke

handelingen goed zijn. Omgekeerd heeft godsdienst voor Kant slechts waarde voor zover ze van belang is voor de moraal. Althans, zo lijkt het op het eerste gezicht.

De derde Kritik

Zolang men zich tot de eerste twee *Kritiken* beperkt, lijkt er een onoverbrugbare kloof tussen natuur en vrijheid te bestaan. De natuur is de deterministische *fenomenale* natuur, het geheel der verschijnselen, waarvan de vorm door het kennende subject is bepaald. Dit is het gebied van de theoretische filosofie en de fysica, die niets kunnen weten van de vrijheid van de mens. De praktische rede kan de vrijheid evenmin kennen, al moet ze vrijheid postuleren om de mogelijkheid van moraal te kunnen begrijpen. Natuur en vrijheid staan dus tegenover elkaar als fenomenale wereld en wereld op zichzelf. Noch de theoretische filosofie noch de praktische kunnen het verband tussen deze twee werelden doorgronden.

Toch moet een dergelijk verband bestaan. De menselijke vrijheid zou niet van belang zijn voor de morele beoordeling van gedrag, indien ze niet doorwerkte in de wereld der verschijnselen waartoe de te beoordelen handelingen behoren. Dit verband tussen natuur en vrijheid, dat er moet zijn ofschoon we het niet kunnen kennen, is het onderwerp van Kants derde *Kritik*, de *Kritik der Urteilkraft* (1790). Dit boek vormt als het ware de sluitsteen van Kants systeem. De centrale gedachte ervan is dat we op subjectief geldige wijze een verband kunnen leggen tussen de vrijheid of het rijk der doeleinden en de natuur of het rijk der oorzaken, door de natuur te beschouwen als een rijk van doelloorzaken.

Kant past deze gedachte van de doelgerichtheid van de natuur toe op drie gebieden: dat van de empirische natuurwetmatigheden, dat van de natuurschoonheid en het kunstwerk, en op de verklaring van levende organismen. In het eerstgenoemde gebied moet de wetenschapsman de empirische wereld, voor zover ze niet door ons eigen verstand wordt gestructureerd, opvatten alsof ze bepaald is door een ander verstand, het verstand van God. Dan ziet hij de empirische werkelijkheid als een doelgericht systeem, een gedachte die van grote waarde is bij het zoeken naar omvattende fysische theorieën. De traditionele metafysica krijgt zo als regulatieve idee een functie bij het natuuronderzoek.

In de tweede plaats interpreteert Kant het kunstwerk als een *fenomenale* (tot de wereld van de verschijnselen behorende) uitdrukking van het *noumenale* (an sich bestaande) rijk van de vrijheid, als een synthese van vrijheid en natuur. Schoonheid is dus



◀ Kants standbeeld in Königsbergen, zijn geboorteplaats en de stad waar hij studeerde en doceerde. Hij schreef er werken die hem al tijdens zijn leven tot ver over de Duitse grenzen beroemd hebben gemaakt.

een zinnebeeld van het moreel goede, zodat de wijsgerige *esthetiek* een centrale rol krijgt bij de verzoening van de wereld van gedetermineerde verschijnselen met de bovenzinnelijke wereld van waarden en moraal.

Ten slotte merkt Kant op dat de gedachte van doelmatigheid of *teleologie* een belangrijke functie heeft bij het verklaren van levende organismen. We begrijpen een dier bijvoorbeeld als een systeem van innerlijke doelmatigheid, dat zichzelf in de groei organiseert dank zij een vormend beginsel. Dit klinkt aristotelisch en lijkt in strijd met de cartesische gedachte dat we ook organismen mechanisch moeten verklaren. Evenals Leibniz wil Kant echter de mechanistische natuurwetenschap verzoenen met de gedachte van teleologie. Maar terwijl voor Leibniz de natuur werkelijk doelgericht is, interpreteert Kant de teleologische opvatting van de natuur als een onvermijdelijke menselijke zienswijze, waarvan de waarheid niet te bewijzen valt, doch die niettemin richting kan geven aan ons zoeken naar een deterministische verklaring.

Volgens Kant leidt deze visie op levende organismen vanzelf tot een teleologische conceptie van de natuur in haar geheel. De eerste twee *Kritiken* worden dus uiteindelijk verenigd door een theïstische interpretatie van het universum, waarin de schepping wordt begrepen als een doelgerichte kosmos. Ofschoon deze conceptie geen wetenschappelijke status heeft – transcendent metafysica is immers niet als wetenschap mogelijk – is ze onontkoombaar voor wie de vereniging van het rijk van de natuur met het rijk van de vrijheid wil begrijpen.