

Leidt consequentie altijd naar de duivel?

Een analyse van de argumentatie voor Berkeleys immaterialisme

Herman Philipse

Inleiding

Ofschoon men vaak beweert dat 'jede Konsequenz zum Teufel führt', is hierop voor de wijsbegeerte wellicht een uitzondering te maken. Volgens Berkeley leidt consequent redeneren in de wijsbegeerte namelijk tot God. Zijn filosofische oeuvre heeft een sterk apologetische inslag en is volgens de auteur niet zonder belang voor de praktijk des levens (*PHK I*, p. 156). Dit blijkt ruimschoots uit Berkeleys eigen levensloop. De deugd der consequentheid kwam niet alleen tot uiting in zijn theoretische filosofie, maar ook in de bereidheid een loopbaan in de protestantse kerk op te geven om het idealistische project voor de Bermudas gestalte te geven, in de grote inzet waarmee hij de armoede in Ierland bestreed en in de propaganda voor teer-water als panacee voor alle kwalen. Voor Berkeley was een consequente praktijk het uitvloeisel van een consequente theorie.

In de theoretische wijsbegeerte staat Berkeley bekend als degene die het bestaan van materie ontkende. Dit lijkt op het eerste gezicht een satanische gedachte (vgl. het *malin génie* in Descartes' eerste *Méditation Métaphysique*) of een sofistelij die men kan weerleggen door een steen weg te schoppen (Dr. Johnson). Bij nader inzien blijkt Berkeleys stelling echter de uit-

H. Philipse (1951) is sinds 1978 verbonden aan de Centrale Interfaculteit te Leiden, waar hij in 1983 promoveerde op een proefschrift over Husserl. Per 1 sept. werd hij aldaar benoemd tot hoogleraar in de kennisleer en haar geschiedenis sinds Descartes. Adres: Rapenburg 62, 2311 EZ Leiden.

komst te zijn van consequent redeneren op grond van een bepaald uitgangspunt, een stelling die, doordat ze de basis vormt voor zijn Godsbewijzen, van het grootst mogelijke belang is voor geloof en moraal.

Het is de bedoeling van dit artikel de globale structuur van Berkeleys redenering aan het licht te brengen. Daartoe geef ik eerst een synopsis van zijn filosofische stelsel. Vervolgens zal ik trachten de strategie te reconstrueren die Berkeley moest volgen om de juistheid van het systeem te bewijzen. *Nolens volens* zullen we daarbij de advocaat van de duivel moeten spelen, want het zal blijken dat we op de wijsgerige weg naar God een duiveltje ontmoeten, een duiveltje in de vorm van een onoplosbare paradox.

I. Synopsis

Berkeleys beroemde kritiek op het gebruik van de term 'substantie' ten spijt is het onvermijdelijk deze term te gebruiken in een samenvatting van zijn systeem. Volgens de Aristotelische traditie die op dit punt in de 17e en de eerste helft van de 18e eeuw onafgebroken voortleeft, is het immers de taak van de Eerste Filosofie of metafysica de vraag te beantwoorden wat de uiteindelijke oorzaken zijn van de veranderlijke verschijnselen, met andere woorden, welke onveranderlijke substanties eraan de verandering ten grondslag liggen. Het woord 'substantie' heeft hier de technisch-wijsgerige betekenis van iets dat zelfstandig bestaat zonder voor zijn bestaan afhankelijk te zijn van iets anders, iets dat in essentie onveranderlijk blijft onder de verandering der eigenschappen of *modi*¹.

De substantie is de 'drager' van de *modi* en vele filosofen uit deze periode, onder wie Berkeley en Leibniz, namen aan dat de wisseling van de *modi* van een substantie geheel of ten dele te verklaren is op grond van de essentie ervan. Berkeley bestrijdt dan ook niet elk gebruik van de term 'substantie'. Hij meent slechts dat het woord geen betekenis heeft indien het voor-

komt in de filosofische samenstelling 'materiële substantie'.

Met behulp van deze terminologie kan de kern van Berkeleys metafysica worden geformuleerd in de volgende vijf punten:

1. Er zijn slechts geestelijke substanties. De zijnswijze van deze substanties is willen of voorstellen: *esse est percipere* (PHK I 1-8, 26-28, 89-90, 135-142; D 233-234).

2. Geestelijke substanties hebben voorstellingen of *ideas* als *modi*. De zijnswijze van deze ideeën is waargenomen worden of gedacht worden, kortom passiviteit: *esse est percipi* (PHK I 1-8, 22, 25-26, 38, 89-90; D 195, 233-234).

3. Materie bestaat niet, althans niet in de zin van materiële dingen of substanties die, zoals de meeste natuurkundigen en filosofen van de 17e eeuw hadden aangenomen, onafhankelijk van het waarnemen bestaan. Wat de filosofische leek de materiële natuur noemt is in werkelijkheid niets anders dan een geordend patroon van heldere ideeën die zich grotendeels buiten zijn wil voordoen aan zijn geest. Met betrekking tot materiële dingen en verschijnselen geldt dus eveneens dat *esse est percipi* (of, vanuit de mens bezien, ook wel *esse est percipi posse*). Met andere woorden: materiële dingen bestaan slechts als *modi* van geestelijke substanties; hun bestaan is passief en niet substantieel (NTV 45-46, 77, 117; PHK I 3-26, 33, 34-84; D 172-207, 215-225; PC 37, 37a, 287, 289, 305, 378, 517).

4. De natuurwetenschap lijkt het onafhankelijk bestaan van materie te veronderstellen. Maar deze interpretatie van de natuurwetenschap is volgens Berkeley onjuist. In een natuurwetenschappelijke verklaring brengen we bijzondere gebeurtenissen onder algemene wetten en deze wetten onder hogere wetten. Een natuurwet geeft echter louter een regelmatige opeenvolging van ideeën weer; ze verwijst niet naar materiële substanties in de filosofische zin des woords. Vanuit dit gezichtspunt geeft Berkeley een voor zijn tijd revolutionaire instrumentalistische interpretatie van de theoretische termen van Newtons mechanica (aantrekkingskracht, momentum e.d.) en hij bekritiseert scherp Newtons concept van absolute ruimte (PHK I 50, 58-59, 101-117; D 188-193, 241-243; DM 35-42, 53-66, 71).

5. Traceert de natuurwetenschap in het verlengde van de alledaagse ervaring slechts regelmatigheden in de opeenvolging der ideeën, de metafysica moet verklaren hoe het komt dat de ideeën die de natuur vormen zich onafhankelijk van onze wil aan ons voordoen. Omdat er geen materiële substanties zijn en

ideeën, gezien hun passieve zijnswijze, elkaar niet werkelijk kunnen veroorzaken, moet de oorzaak van het natuurgebeuren wel in een geestelijke substantie worden gezocht die de ideeën veroorzaakt door ze te willen. Deze substantie is God. God schiep de overige geestelijke substanties en veroorzaakt in hen de ideeën van de waarneming. Bijgevolg is de natuur als een tekst, geschreven in een tekentaal die we op twee manieren kunnen lezen: ideeën die we nu ervaren kondigen, door de regelmatigheden in de opeenvolging van ideeën, ideeën aan die we in de toekomst hebben, zodat we onze ervaring kunnen anticiperen. Bovendien zijn alle ideeën van de waarneming tekens van hun auteur, God. De eerste lectuur is die van de dagelijkse ervaring en de natuurwetenschap; de tweede is eigen aan de metafysica, die aan de natuurwetenschap een correcte filosofische interpretatie en een laatste verklarende grondslag verleent (PHK I 28-33, 59-66, 72, 108-109, 146-156; D 211-215, 230-232; DM 34-42, 69-71; TVVE 9-13, 38-40; PC 109, 838).

II. Reconstructie

Bovenstaande samenvatting zal, naar ik hoop, bij de lezer een flinke dosis filosofische verwondering teweegbrengen. In de eerste plaats is de terminologie van substantie, attribueert en *modi* al moeilijk te doorgronden. Ze bevat allerlei wijsgerige vooronderstellingen, zoals de gedachte dat de diepste realiteit onveranderlijk moet zijn. Laten we dit jargon *pour besoin de la cause* echter even overnemen, omdat het de taal is waarin Berkeley zijn gedachten ontwikkelde en verwoordde. Dan rijst de vraag wat een filosoof ertoe bewogen kan hebben te stellen dat er louter geestelijke substanties bestaan en dat de materiële wereld niets anders is dan een opeenvolging van *modi* in onze geest en in die van God. Is dat geen wonderlijke en wereldvreemde these? Hoe moet men dit systeem en de terminologie waarin het is gesteld (*ideas!*) begrijpen?

Meestal is het niet mogelijk een filosofische theorie werkelijk te doorgronden zonder de argumenten te analyseren die de filosoof ter ondersteuning van zijn stelsel gegeven heeft, of had kunnen geven indien hij wat meer afstand had bezeten ten opzichte van de gemeenplaatsen en vanzelfsprekendheden van zijn tijd. Dit 'had kunnen geven' is met betrekking tot Berkeley vooral van belang. Wie namelijk de redeneringen leest waarmee hij in de eerste *Dialogue between Hylas and Philonous* voorgeeft te bewijzen dat wat de gewone man de materiële wereld noemt niets anders is dan een serie ideeën in onze geest, zal beslist

niet overtuigd worden van de juistheid van de gedachte. Hoe is het dan mogelijk dat een scherpzinnig denker als Berkeley ze toch als waar beschouwde? Een directe interpretatie van de teksten schiet tekort voor het beantwoorden van deze vraag, zodat we genoopt zijn onze toevlucht te nemen tot een reconstructie van het systeem vanuit de context van de 17e- en 18e-eeuwse wijsbegeerte.

Berkeleys metafysica moet worden beschouwd als een poging enkele netelige problemen op te lossen die besloten lagen in de meest populaire filosofie van zijn tijd, problemen die in het kader van deze filosofie eigenlijk onoplosbaar waren. Het gaat hier om de zogenaamde 'corpusculaire filosofie', die in de loop van de 17e eeuw de Aristotelische metafysica had vervangen als raamwerk voor natuurwetenschappelijk onderzoek. Alvorens Berkeleys systeem te reconstrueren zal ik daarom een schets geven van deze corpusculaire filosofie.

1. De corpusculaire filosofie

Aangezien in de loop van de latere middeleeuwen steeds grotere bressen werden gesloten in de Aristotelische natuurbeschouwing – men werd zich meer en meer bewust van de onvruchtbaarheid van conceptuele kaders als het vorm-stofschema en het model van de verklaring door doelloorzaken, terwijl Aristoteles' inhoudelijke theorieën in toenemende mate in strijd bleken te komen met de ervaring – ging men in de nieuwe tijd zoeken naar een andere visie op de werkelijkheid, waarin men de reeds bereikte onderzoeksresultaten kon inpassen en die richting zou kunnen geven aan verder natuuronderzoek. Deze visie vond men bij het Griekse atomisme, dat, eens met succes door Aristoteles bestreden, nu op zijn beurt de peripatetische wijsbegeerte overwon.

Net als in de Griekse tijd waren er in de 17e eeuw aanzienlijke verschillen tussen de atomistische filosofen onderling. Voorts waren er theorieën die, ofschoon niet atomistisch in strikte zin, toch voldoende kenmerken met het atomisme gemeen hadden om ermee gerangschikt te worden in eenzelfde klasse. Ik doel hier vooral op de fysica van Descartes, die geen atomist is omdat hij het bestaan van ondeelbare stukjes materie en van lege ruimte ontkende. Nu zijn de verschillen tussen deze doctrines niet van belang in verband met Berkeley. De problemen die hij signaleert doen zich voor in alle varianten en zijn kritiek is gericht op de gemeenschappelijke elementen ervan. Daarom vat ik hier al deze theorieën samen met de naam 'corpuscu-

laire filosofie', een uitdrukking die is ontleend aan de 17e-eeuwse wijsbegeerte zelf. Ze komt bijvoorbeeld voor in de titel van Boyles *The origin of Forms and Qualities according to the Corpuscular Philosophy* van 1666. Locke spreekt liever van de 'corpuscularian hypothesis' die hij beschouwt als 'that which is thought to go furthest in an intelligible explication of the qualities of bodies' (*Essay* IV. III. 16). Ook Berkeley zelf tenslotte gebruikt de uitdrukking 'corpuscular philosophy' om te verwijzen naar de doctrine die hij verwerpt.

De grondgedachte van de corpusculaire filosofie is dat alle verschijnselen en processen in de natuur verklaard moeten worden met behulp van de hypothese dat ze worden geconstitueerd door aggregaten en bewegingen van onwaarneembaar kleine, in zichzelf kwalitatief onveranderd voortbestaande lichaampjes (corpuscula). Deze lichaampjes zijn de enige materiële substanties. Op grond van de kwantitatief te bepalen bewegingen van deze deeltjes en hun onderlinge causale inwerkingen zouden alle meer 'kwalitatieve' verschijnselen zoals magnetisme, temperatuur en kleur te begrijpen zijn. Onder causale beïnvloeding verstaat men steeds beïnvloeding door direct contact, door botsing, wrijving enzovoort: een 'werking op afstand' wordt beschouwd als een occulte notie waarop men in de natuurwetenschap geen beroep mag doen. Ook verklaring door doelloorzaken wordt door de meeste corpusculair-filosofen afgewezen. Voorts komen volgens de corpusculaire filosofie slechts enkele eigenschappen werkelijk aan de deeltjes toe. Sinds Locke spreekt men in dit verband van 'primaire eigenschappen' en men noemt als primaire kwaliteiten meestal vorm, grootte, positie, beweging, getal en ondoordringbaarheid.

Omdat een corpusculaire metafysica, indien ze wordt opgevat als een algemene theorie over de uiteindelijke constitutie van de gehele werkelijkheid, gemakkelijk leidt tot atheïsme – goden en mensen zouden geheel bestaan uit conglomeraten van materie-deeltjes; ze zouden kunnen vergaan door uiteen te vallen en onderworpen zijn aan het blinde toeval van de botsingen der corpuscula, zoals bijvoorbeeld Demokritos had aangenomen – trachten 17e-eeuwse voorvechters van de theorie het bereik ervan in te perken opdat ze *salonfähig* kon worden in een christelijke samenleving. God zou het systeem van corpuscula geschapen hebben en het in beweging hebben gezet door er een eerste impuls aan te geven. Corpusculair-filosofen als Descartes wisten de ziel uit te zonderen van het corpusculaire verklaringsmodel door ze op te

vatten als een substantie *sui generis*, die essentieel van al het lichamelijke onderscheiden is. Vooral Gassendi en Boyle betoogden dat de kern van het traditionele christelijke wereldbeeld met de corpusculaire visie verenigd kan worden. Maar zij konden niet verhullen dat de corpusculaire filosofie aanmerkelijk moeilijker te rijmen valt met het christendom dan de Aristotelische wijsbegeerte.

De aantrekkingskracht die de corpusculaire hypothese in de 17e en 18e eeuw uitoefende wordt natuurlijk niet voldoende verklaard door te wijzen op het bankroet van de Aristotelische natuurfilosofie. Er waren belangrijke positieve wetenschappelijke motieven aanwezig die de corpusculaire visie bijna tot een vanzelfsprekendheid leken te maken. Men denke hier vooral aan het grote succes dat in de mechanica van macroscopische lichamen werd geboekt (Galilei, Newton). Ten gevolge van dit succes ging de mechanica gelden als hét paradigma voor wetenschappelijke verklaring: elke verklaring zou moeten verlopen volgens het model van een mechanische verklaring. Dit model is echter op de meeste verschijnselen niet direct van toepassing. Daarom leidde de voorbeeld-functie van de mechanica tot een zeer gewaagde en toentertijd niet empirisch te controleren generalisering van deze wetenschap: zou het niet kunnen zijn dat behalve de bewegingen van macroscopische lichamen ook alle andere natuurverschijnselen mechanicistisch begrepen kunnen worden? Een dergelijke generalisering is alleen zinvol indien men vooronderstelt dat deze verschijnselen die, zoals ze ons in de waarneming gegeven zijn, niets met bewegende lichamen te maken hebben, in werkelijkheid bestaan uit interacties en structuren van onwaarneembaar kleine deeltjes. De vermeende of werkelijke ervaringen van (al)chemici leken in dezelfde richting te wijzen. Wanneer men erin slaagt uit bepaalde stoffen een nieuwe stof samen te stellen en deze nieuwe stof vervolgens weer te splitsen in de oorspronkelijke constituenten, ligt het voor de hand aan te nemen dat de constituenten in de complexe stof onveranderd voortbestaan. Voorts lijken de eigenschappen van de nieuwe stof vaak niet op de eigenschappen der constituenten. Ook dit kan men verklaren op grond van de corpusculaire hypothese: aan de eigenschappen van de complexe stof liggen nieuwe configuraties van deeltjes ten grondslag, die opgebouwd zijn uit de configuraties van deeltjes die de eigenschappen van de samenstellende stoffen uitmaken. Waarneembare eigenschappen zouden steeds verklaard kunnen worden door de verschillende structuren van niet-waarneembare elementaire deeltjes.

Terwijl de corpusculaire theorie op lange termijn voor de natuurwetenschap een stimulerend onderzoeksprogramma is gebleken, stelde ze de wijsbegeerte voor een aantal onoplosbare problemen. Deze moeilijkheden worden vooral door twee aspecten van de corpusculaire filosofie opgeroepen: het ontologische onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten en een causale waarnemingstheorie die daar nauw verband mee houdt. Zoals ik al zei komen volgens de corpusculaire visie slechts enkele eigenschappen werkelijk aan de elementaire lichaampjes toe: vorm, grootte, positie, beweging, getal en ondoordringbaarheid. Wanneer men nu de cohesie der deeltjes in macroscopische lichamen eveneens in termen van deze 'primaire eigenschappen' tracht te begrijpen, bijvoorbeeld door aan te nemen dat deeltjes dank zij hun bijzondere vormen in elkaar haken, moet men wel tot de conclusie komen dat ook aan macroscopische lichamen in werkelijkheid alleen maar primaire kwaliteiten toekomen.

Deze gedachtengang heeft een paradoxale consequentie voor de filosofische analyse van de zintuiglijke waarneming. Gewoonlijk gaan we ervan uit dat de dingen zich in de waarneming laten zien zoals ze werkelijk zijn. Alleen in uitzonderlijke gevallen worden we het slachtoffer van waarnemingsillusies, waarbij de dingen ons anders toeschijnen dan ze zijn in werkelijkheid. Met andere woorden: schijn is een lokaal verschijnsel binnen het omvattende kader van de werkelijkheid. Daarom kunnen we schijn ook als schijn ontmaskeren: door de stok uit het water te halen zien we dat hij niet gebogen is. Voorts bevindt de tegenstelling tussen schijn en werkelijkheid zich altijd *binnen* het domein van een genus van waarneembare eigenschappen. Bij avondrood lijkt een huis een rossige kleur te hebben, maar in werkelijkheid is het wit. Uit de verte lijkt de toren vierkant, maar in werkelijkheid is ze rond. De corpusculaire filosofie leidt evenwel tot de conclusie dat de wereld niet alleen lokaal, maar ook globaal anders is dan ze zich in de waarneming aan ons voordoet. Ze is ons in de waarneming gegeven in 'geuren en kleuren'. De dingen voelen warm of koud aan, we horen allerlei geluiden. In werkelijkheid zouden er echter slechts stromen en configuraties van deeltjes bestaan, met louter primaire eigenschappen. Op zichzelf is de wereld niet geurig en gekleurd, warm of koud. De scheiding tussen schijn en werkelijkheid wordt hier dus getrokken *tussen* de domeinen van de generader waarneembare eigenschappen.

Met betrekking tot alle eigenschappen die niet 'werkelijk' aan de materie toekomen, in de terminolo-

gie van Locke de 'secondaire eigenschappen' genoemd, rijst nu de vraag in welke zin we kunnen zeggen dat ze bestaan. Voor zover de corpusculair-filosofen nadachten over dit probleem, gaven ze ten antwoord dat secondaire kwaliteiten in materiële dingen *disposities* zijn om een waarnemend wezen op een bepaalde manier te beïnvloeden, disposities die zelf weer in termen van primaire kwaliteiten te begrijpen zouden zijn. Wanneer we de witheid van dit papier zien, zou dat niet komen doordat het papier op zichzelf onafhankelijk van ons waarnemen wit is. Veeleer zou het papier de *dispositie* hebben om onder bepaalde omstandigheden in ons een wit-waarneming op te roepen.

Hiermee is de vraag echter nog niet voldoende beantwoord. Dispositionele eigenschappen in de normale zin des woords, zoals bijvoorbeeld de breekbaarheid van een glas, tonen zich in de waarneming op een geheel eigen wijze. Dat het glas breekbaar is nemen we pas echt waar zodra we er hard tegen stoten en het breekt. Zolang het glas niet breekt is de dispositionele eigenschap breekbaarheid als het ware latent. Vergelijken we deze 'normale' disposities met secondaire kwaliteiten als disposities, dan merken we twee wezenlijke verschillen op. We kunnen een ding met een normale dispositie, zoals breekbaarheid, waarnemen zonder dat de dispositie zich realiseert (het glas breekt). Bij secondaire kwaliteiten is dit onmogelijk: de waarneming (bijvoorbeeld van het witte) *is* hier immers juist de verwerkelijking van de dispositie. Dit impliceert, dat we nooit door waarneming kunnen ontdekken dat secondaire kwaliteiten als kleuren disposities en geen gewone eigenschappen zijn. Daartoe zouden we namelijk zowel het ding met de latente dispositie als het intreden van de realisering ervan onder bepaalde omstandigheden moeten kunnen waarnemen. De dispositietheorie van de secondaire kwaliteiten is dan ook geen empirische theorie. Ze is veeleer een logisch gevolg van de corpusculaire hypothese. In de tweede plaats is de verwerkelijking van een normale dispositie een verandering in het ding dat de dispositie heeft: ze is even werkelijk als het ding zelf. Het breken van het glas verandert het glas. Volgens de corpusculaire filosofie is dit bij secondaire kwaliteiten anders. De kleur wit bestaat, behalve als dispositie, op geen enkele manier in het witte ding. Wanneer de dispositie zich verwerkelijkt, verandert niet het ding, maar de waarnemer van dit ding: hij krijgt een wit-waarneming. Wat is nu, zo zal men zich afvragen, het zijnsstatuut van het waargenomen wit, van waargenomen secondaire kwaliteiten in het algemeen?

Het antwoord dat de corpusculair-filosofen gaven op

deze tweede vraag luidt als volgt. Secondaire kwaliteiten, puur als zintuiglijke verschijnselen beschouwd, bestaan op geen enkele wijze in de materie. Veeleer zijn het effecten in de geest van bepaalde prikkelingen van ons lichaam door de ons omringende materie. Kleuren, geuren, geluiden en dergelijke zijn gewaarwordingen. Ze vormen een subklasse van de *modi* van denkende substanties, de ideeën. Soms reserveert men de term 'idee' liever voor het intellectuele leven. Van ideeën in de zin van denkbeelden onderscheidt men dan de impressies of gewaarwordingen.

Ten gevolge van dit antwoord valt de corpusculaire analyse van de waarneming in twee delen uiteen. Voor zover waarneming een proces in de materiële wereld is, kan ze geheel mechanistisch worden begrepen. Bepaalde corpuscula botsen tegen ons lichaam. Deze botsing brengt een causale keten naar de hersenen op gang, die door Descartes in mechanisch-hydraulische termen wordt beschreven. Het waarnemingsbewustzijn valt daarentegen buiten het bereik van de corpusculaire verklaring in strikte zin. Niettemin is het uitgangspunt van de corpusculair-filosofische analyse van het waarnemingsbewustzijn de onmiddellijke consequentie van de corpusculaire visie op de materiële werkelijkheid. Omdat de waargenomen kleuren, geuren, temperaturen en dergelijke niet bestaan in de materie, zijn het impressies in het waarnemende bewustzijn. Dit uitgangspunt is dus dat we ons in de waarneming van secondaire kwaliteiten niet 'direct' bewust zijn van materiële dingen, maar alleen van impressies 'in onze geest'. Men kan de corpusculaire analyse van het waarnemende bewustzijn nu beschouwen als een poging het waarnemingsbewustzijn zoals wij dit gewoonlijk beleven te *reconstrueren* op grond van dit uitgangspunt. Een dergelijke reconstructie is niet zo makkelijk, want het uitgangspunt is regelrecht in strijd met wat de *common sense* over het waarnemingsbewustzijn van secondaire kwaliteiten denkt. We menen ons in de waarneming 'direct' bewust te zijn van kleuren die op een afstand van ons in de wereld bestaan en die intersubjectief zijn in de zin dat verschillende waarnemers tegelijkertijd individueel hetzelfde kleurvlak kunnen waarnemen. Volgens de corpusculaire filosofie zijn we ons echter bijeen dergelijke waarneming 'direct' louter bewust van impressies in onze geest. Deze impressies zijn geheel intramenteel, 'within our breasts' zoals Locke placht te zeggen, zodat een ander zich niet van individueel hetzelfde kleurvlak bewust kan zijn als ik. Het is nu onvermijdelijk om de *common sense* overtuiging dat we ons direct bewust zijn van een intersubjectieve kleur, te recon-

strueren als een (onbewust!) oordeel dat de waarnemer voltrekt. De inhoud van dit oordeel zou zijn dat met de intramentale kleurimpressie een objectieve kleur in de materiële werkelijkheid correspondeert, die lijkt op de kleurimpressie. We voltrekken het oordeel niet alleen geheel onbewust (immers, de common sense heeft geen weet van dit oordeel; ze meent zich in de waarneming direct bewust te zijn van kleuren in de wereld), het is volgens de corpusculaire filosofie ook nog incorrect, want er zijn geen objectieve kleuren in de materiële werkelijkheid.

Het ligt vervolgens voor de hand de relatie tussen het lichamelijke en het geestelijke aspect van de waarneming als een causaal verband te interpreteren. Is het waarnemingsbewustzijn niet afhankelijk van elke causale schakel in het lichaam? Het visuele bewustzijn verdwijnt immers indien we de oogzenuwen doorsnijden? De impressies waarvan we ons bij het waarnemen van secundaire kwaliteiten 'direct' bewust zijn moeten dus worden gezien als de laatste schakel in een causale keten, een keten die, voor zover ze tot het waarnemingsproces behoort, begint met de prikkeling van de waarnemingsorganen.

Eenmaal op dit punt beland is het onvermijdelijk de theorie uit te breiden tot de primaire kwaliteiten. Ook bij het waarnemen van deze eigenschappen kunnen we ons niet 'direct' bewust zijn van de dingen buiten ons lichaam: dat zou een onbegrijpelijke 'werking op afstand' zijn. Ook hier hebben we in de waarneming dus alleen bewustzijn van impressies in onze geest. Het verschil met de waarneming van secundaire kwaliteiten ligt, wat de geestelijke kant van het waarnemingsproces betreft, slechts hierin, dat het oordeel volgens hetwelk er in de materie eigenschappen bestaan die overeenkomen met of 'lijken op' de impressies, in dit geval correct is. Zo leidt de corpusculaire filosofie tot de conclusie dat we ons in de waarneming 'direct' bewust zijn van impressies in onze geest. Dat er een materiële wereld is die deze impressies uiteindelijk veroorzaakt, kan nu niet meer beschouwd worden als een evidentie die zich bij het waarnemen aan ons opdringt en die geen nader bewijs behoeft. Het is veeleer de conclusie van een redenering die berust op de relatie van oorzaak en gevolg en die, zoals in het geval van de secundaire kwaliteiten, gemakkelijk tot een verkeerde conclusie kan leiden.

Deze visie geeft aanleiding tot het stellen van enkele netelige problemen. Vooreerst leidt ze gemakkelijk tot een bedenkelijke vorm van scepsis. Indien we ons bij het waarnemen niet 'direct' bewust zijn van de materiële werkelijkheid die ons omringt maar louter van

impressies in onze geest, is het in beginsel denkbaar dat een God (of een duivel) de gehele materiële wereld, ons lichaam inclusief, vernietigt, terwijl dit voor ons waarnemingsbewustzijn geen enkel verschil maakt. Of deze mogelijkheid gerealiseerd is of niet kunnen we nooit door waarneming ontdekken. Een dergelijke sceptische gedachte werd door Descartes op indringende wijze naar voren gebracht in de eerste *Méditation Métaphysique*. Ze heeft sindsdien en tot ver in onze eeuw in het wijsgerig denken rondgespoekt. De corpusculaire visie op de waarneming leidt kennelijk tot een merkwaardige paradox. De visie gaat uit van de evidente vooronderstelling dat er een materiële werkelijkheid is die inwerkt op ons lichaam met zijn waarnemingsorganen. Zodra men de theorie evenwel heeft aanvaard, blijkt deze vooronderstelling plotseling veranderd te zijn in een hoogst speculatieve hypothese, die men door een causale redenering moet bewijzen. Deze situatie is in twee opzichten penibel. De bewijzen voor het bestaan van een materiële wereld op grond van het bestaan van impressies in mijn bewustzijn schieten logisch te kort. Bovendien lijkt het scandalus dat een bewijs wordt verlangd voor iets dat in de ogen van de common sense zo evident is dat het een absurditeit zou zijn hier een bewijs zelfs maar voor mogelijk te houden. (Vgl. *PHK I* 86, 102 en *Preface* edities 1713 en 1725; *D* 208-210, 211-212, 227-230, 262-263.)

Een tweede probleem heeft betrekking op de veronderstelde causale relatie tussen het waarnemingsproces in ons lichaam en de impressies in de geest. Het mechanistische model van causaliteit (botsing van deeltjes e.d.) is hier niet van toepassing. Geest en lichaam zijn bovendien wezenlijk verschillend. Hoe kunnen we deze causale relatie dan begrijpen? De 17e-eeuwse filosofen wisten op dit punt niets beters te bedenken dan een *Deus ex machina*. God zou ervoor zorgen dat bepaalde gewaarwordingen steeds volgen op bepaalde lichamelijke prikkels, zonder dat deze connectie voor de mens verder inzichtelijk kan zijn. Volgens Berkeley is deze oplossing evenwel in strijd met Gods almacht. Ze komt erop neer dat God de materie als *instrument* gebruikt om in de geschapen geesten impressies op te roepen. Een almachtig wezen kan dit echter ook direct doen. Het heeft hier geen instrument voor nodig. Het hanteren van instrumenten is typisch iets voor wezens met een beperkte macht (*PHK I* 19, 50, 53, 61; *D* 217-219).

Men kan dit probleem van de causale relatie tussen lichaam en ziel omzeilen door, zoals Demokritos en Hobbes, aan te nemen dat ook de ziel uit materiële

atomen bestaat, of dat de ziel een organisatiestructuur is van lichamelijke deeltjes. Deze oplossing leidt tot een derde reeks problemen. Aangezien de inhoud van de ziel (operaties, ideeën) steeds verandert, zou ze een aggregaat zijn van telkens wisselende deeltjes. Hierdoor zou het traditionele argument voor de onsterfelijkheid van de ziel wegvallen, dat de onvergankelijkheid van de ziel afleidt uit de premisse dat ze niet samengesteld is en dus niet kan vergaan door uiteen te vallen. De metafysische sancties voor slecht gedrag op aarde zouden ongeloofwaardig worden, terwijl een universeel atomisme ook het Godsgeloof bedreigt. Tenslotte brengt de corpusculaire filosofie de moraal nog op een andere wijze in het nauw. Doordat alle materiële gebeurtenissen in deze visie volledig gedermineerd zijn door botsingen van materiedeeltjes die volgens natuurwetten verlopen, valt niet meer in te zien hoe de mens verantwoordelijk kan zijn voor zijn lichamelijk handelen. Kortom: de corpusculaire filosofie leidt tot scepticisme, atheïsme en moreel verval (PHK I 92-94, 141, 155-156, *Preface* van 1713 en 1725).

2. Berkeleys alternatief

Berkeleys geniale filosofische visie is geweest dat de natuurwetenschap een andere interpretatie toelaat dan de corpusculaire filosofie, een interpretatie waarin de materie als oorzaak van onze impressies wordt geschrapt. Hierdoor zouden alle problemen die de corpusculaire filosofie meebrengt, in één klap worden opgelost (D 257-263). De gedachtengang is in grote trekken de volgende. Wat de common sense de materiële wereld noemt is de wereld die ons in geuren en kleuren door de waarneming gegeven is. Indien geuren en kleuren nu, zoals de corpusculair-filosoof meent, impressies in onze geest zijn, is de consequentie onontkoombaar dat de materiële wereld in deze niet-filosofische zin niets anders is dan een soort rolprent in het bewustzijn. De natuurwetenschap traceert slechts regelmatigheid in de opeenvolging van de impressies en verwijst niet naar een materie die zelf geen idee zou zijn en de ideeën of impressies zou veroorzaken. Hiermee vervalt het sceptische probleem van het bestaan van de 'buitenwereld', want aan het bestaan van ideeën in onze geest kunnen we niet twijfelen.

De ideeën van de waarneming kunnen onderscheiden worden van fantasiebeelden doordat ze zich buiten onze wil aan ons voordoen, helderder zijn en een coherent patroon vormen. Deze fenomenalistische visie op de materiële werkelijkheid leidt direct tot Berkeleys Godsbewijs. De waarnemingsimpressies in ons moe-

ten veroorzaakt zijn. Het bestaan van impressies en ideeën zelf is passief, zodat ze elkaar niet kunnen veroorzaken. Wijzelf veroorzaken weliswaar de fantasie-ideeën, maar niet die van de waarneming omdat ze onafhankelijk zijn van onze wil. De impressies kunnen ook niet veroorzaakt zijn door materiële deeltjes die los van ons waarnemen bestaan, want een dergelijke veroorzaking is onbegrijpelijk en zulke deeltjes zijn er niet. Rest dus als enige mogelijkheid de conclusie dat onze waarnemingsideeën veroorzaakt worden door een andere geestelijke substantie dan wijzelf, een substantie die, gezien de voortreffelijke orde in de materiële wereld, identiek met God moet zijn. Zo leidt Berkeleys immaterialisme direct tot een weerlegging van het atheïsme.

Tenslotte kunnen onze ideeën louter bestaan als *modi* van een geestelijke substantie. Dit is onze onsterfelijke ziel, die ervoor borg staat dat we in het hiernamaals gestraft kunnen worden voor wandaden op aarde begaan. Het immaterialisme blijkt dus een oplossing te bieden voor de drie grote problemen in de corpusculaire filosofie.

3. Berkeleys argumentatiestrategie

Men kan zich afvragen of Berkeleys immaterialistische oplossing voor de problemen van de corpusculaire filosofie niet meer problemen oproept dan ze verhelpt. Volgens corpusculair-filosofen als Descartes en Locke zijn impressies *modi* van individuele zielen en in die zin radicaal subjectief. Hoe kunnen we het objectieve of intersubjectieve bestaan van de materiële werkelijkheid nog begrijpen wanneer die werkelijkheid wordt gelijkgesteld met een reeks impressies? Vooralsnog zal ik deze vraag echter ter zijde laten om mij te concentreren op de redeneerstrategie die Berkeley volgen moest ter legitimering van zijn systeem. We zullen zien dat deze strategie een paradox bevat, een paradox die de twijfel oproept of consequent verder redeneren op grond van eenmaal gegeven premissen wel de enige deugd is die een filosoof kan bezitten.

Om het immaterialistische stelsel te legitimeren moest Berkeley vier punten bewijzen: (1) de onhoudbaarheid van de corpusculair-filosofische gedachte dat impressies in het bewustzijn veroorzaakt worden door materiële lichamen die onafhankelijk van de geest bestaan; (2) de identiteit van de materiële wereld in de gewone zin des woords met een geordend patroon van ideeën of impressies in onze geest (de geest, een geest, alle geesten); (3) dat deze conceptie van de materiële wereld een coherente interpretatie van de natuurwe-

tenschap toelaat en (4) ons ertoe dwingt het bestaan van een God aan te nemen die geïdentificeerd kan worden met de scheppende God van het christendom.

Er zijn verschillende logische relaties tussen Berkeleys argumenten voor deze vier punten. Argumenten voor het eerste punt zijn soms, maar niet altijd, afhankelijk van het tweede punt en omgekeerd. Daarentegen zijn de argumenten voor punten (3) en (4) nagenoeg altijd afhankelijk van de punten (1) en (2), terwijl het tegengestelde bijna nooit het geval is. We zouden dus kunnen zeggen dat het eerste puntenpaar de basis vormt van Berkeleys stelsel, terwijl de laatste twee punten de superstructuur uitmaken. Op zichzelf is deze superstructuur interessant genoeg. Door het derde punt werd Berkeley immers een voorloper van Einstein en Mach. Omdat het mij hier echter om de geldigheid van het stelsel als geheel te doen is, zal ik mij beperken tot de punten (1) en (2).

4. Onbestaanbaarheid van materiële substanties

Berkeleys weerlegging van de corpusculair-filosofische gedachte dat onafhankelijk bestaande materiële substanties impressies veroorzaken in onze geest, valt in twee delen uiteen. Berkeley betoogt in de eerste plaats dat de corpusculaire conceptie van materiële substanties incoherent en strikt genomen zelfs geheel zinloos is (taalanalytische tactiek, A). Vervolgens laat hij zien dat we materiële substanties, indien ze al zouden bestaan, niet zouden kunnen kennen en dat de causale inwerking van deze substanties op de geest onbegrijpelijk is (kennistheoretische tactiek, B). Elk van beide tactieken is op zichzelf voldoende om de corpusculaire filosofie, op tenminste de corpusculaire waarnemingstheorie, in de grond te boren.

A. Ofschoon Berkeleys conceptie van taal aanmerkelijk genuanceerder is dan die van Locke, gaat hij er bij de betekenisanalyse van de uitdrukking 'materiële substantie' toch net als Locke van uit dat we de betekenis van een verwijzende term slechts kunnen achterhalen door ons een voorstelling te vormen van het object waarnaar de uitdrukking verwijst, een voorstelling die haar oorsprong moet vinden in de ervaring. Ik zal dit beginsel verder het 'empiristische betekenis criterium' noemen. De corpusculair-filosofen definiëren materiële substanties als datgene wat de primaire eigenschappen draagt. De veronderstelling van materiële substanties is nodig omdat eigenschappen niet op zichzelf kunnen bestaan: het zijn altijd eigenschappen van iets. Maar kunnen we ons, zo vraagt Berkeley zich af, een voorstelling vormen van dit 'iets' dat eigen-

schappen 'draagt'? We stuiten hier op de moeilijkheid dat we ons dingen alleen kunnen voorstellen door middel van hun eigenschappen. Omdat een substantie gedefinieerd is als de drager of het substraat van alle eigenschappen van een ding, is een voorstelling van deze drager 'zelf' of 'sec' niet mogelijk. Ook van een 'drager' kunnen we ons bij materiële substanties geen voorstelling vormen. Letterlijk genomen duidt de term 'drager' een bepaalde ruimtelijke relatie aan: de pilaren dragen het dak, de moeder draagt het kind, enzovoort. Volgens de corpusculair-filosoof is de materiële substantie echter ook de 'drager' van de eigenschap ruimtelijkheid, zodat het dragen niet als ruimtelijke relatie opgevat kan worden zonder in een oneindige regressie te vervallen (om de eigenschap ruimtelijkheid₀ te kunnen dragen, moet de substantie de eigenschap ruimtelijkheid₁ hebben. Omdat ruimtelijkheid₁ een eigenschap is en dus niet op zichzelf kan bestaan, moet er een tweede substantie zijn die deze eigenschap draagt, enz.). Het woord 'dragen' moet hier daarom wel overdrachtelijk zijn gebruikt. Maar dit woordgebruik heeft geen betekenis, want we bezitten geen enkele sleutel waarmee we de metafoor kunnen ontsluiten². Van het begrip materiële substantie rest nu nog de conceptie van een 'zijnde' zonder nadere kwalificatie. Ook deze uitdrukking heeft geen betekenis, omdat ze alles omvat. Berkeley wijst ze bovendien af op grond van zijn beroemde polemiek tegen abstracte ideeën (*PHK Intro.*, I 17, 80-81, *D* 222-223, 256; *PC* 552).

Berkeley erkent natuurlijk wel dat uitdrukkingen als 'materiële substantie' of 'materieel ding' ook op een meer alledaagse wijze worden gebruikt dan in de filosofische zin van een substraat van eigenschappen. De niet-filosoof duidt er volgens hem een combinatie van waarneembare eigenschappen mee aan (*PHK* I 37; *D* 174-175; *PC* 553). Zijn materiële substanties in deze zin misschien wél denkbaar? Volgens de corpusculair-filosoof zouden zulke substanties alleen primaire eigenschappen incorporeren. Op dit punt maakt Berkeley wederom gebruik van zijn kritiek op de abstractietheorie. We kunnen ons, zo zegt hij, geen waarneembaar object voorstellen dat wel primaire, maar geen secundaire kwaliteiten bezit (*NTV* 122-123; *PHK* I 10; *D* 194-3, 199-200; *PC* 864). Op grond van zijn betekenis criterium kan de uitdrukking 'materiële substantie' dus niet de betekenis hebben van een combinatie van louter primaire eigenschappen. Het alledaagse substantiebegrip kan de corpusculair-filosoof niet redderen. Bovendien leidt het automatisch tot Berkeleys immaterialisme. Berkeley en de corpusculair-filosoof zijn het erover eens dat eigenschappen alleen kunnen

bestaan als *modi* van een substantie in de technisch-filosofische zin (substraat). Aangezien een materieel substraat ondenkbaar is (B.'s eerste argument) moeten substanties in de alledaagse zin (combinaties van eigenschappen) wel *modi* zijn van *geestelijke* substraten. Voorts kunnen substanties in de alledaagse zin ook niet de causale werking uitoefenen die de corpusculair-filosoof aan materiële substanties toeschrijft. Het bestaan van *modi* is immers geheel passief (PHK I 25).

In de derde plaats bekritiseert Berkeley de corpusculair-filosofische stelling dat impressies van primaire kwaliteiten 'lijken op' werkelijke eigenschappen der dingen, terwijl dit bij impressies van secundaire kwaliteiten niet het geval is. Hoe kunnen ideeën of impressies lijken op iets dat wezenlijk van al het geestelijke verschilt, zo vraagt hij zich af. Is het niet evident dat 'an idea can be like nothing but an idea' (PHK I 8, 90; D 205-206, 246; TVVE 11; PC 46, 47, 51, 280, 378, 861, 862)?

Berkeleys beroemdste trouvaille is tenslotte de stelling dat het een contradictie is aan te nemen dat er iets bestaat onafhankelijk van ons denken. Immers, door deze veronderstelling te maken denken we juist aan hetgeen waarvan we veronderstellen dat we er niet aan denken. 'It is a pleasant mistake enough. As I was thinking of a tree in a solitary place, where no one was present to see it, methought that was to conceive a tree as existing unperceived or unthought of, not considering that I myself conceived of it all the while', laat Berkeley Hylas zeggen in de eerste *Dialogue* (D 200; vgl. PHK I 23). Er is natuurlijk wel wat loos met dit argument. Het bewijst, om maar één ding te noemen, zowel te veel als te weinig. Toegepast op God zou het betekenen dat ook God niet onafhankelijk van mijn denken bestaat. Toegepast op de materie bewijst het nog niet dat het bestaan der dingen *geheel opgaat* in het waargenomen worden of gedacht worden. Soms *veronderstelt* Berkeley bij dit logische argument dat het *esse* van materiële dingen niets anders *betekent* dan *percipi* (PHK I 3-4, 23). Dan is het argument geldig, maar triviaal. Het vooronderstelt bovendien dat hoofdpunt (2) van Berkeleys argumentatiestrategie reeds bewezen is.

5. Overbodigheid en onkenbaarheid van materie (B)

De corpusculaire waarnemingsstheorie impliceert dat het bestaan van de materie die de impressies van de waarneming veroorzaakt, niet door waarneming geconstateerd kan worden. In elke nieuwe waarneming zijn ons weer impressies gegeven, nooit de veroorza-

kende materie. De stelling dat er materiële substanties zijn is dus een metafysische hypothese zonder enig empirisch gehalte. Ze maakt geen deel uit van de natuurwetenschap. Deze paradoxale implicatie van de corpusculaire filosofie roept twee vragen op: is de genoemde hypothese niet overbodig? en: hoe kunnen we de hypothese bewijzen?

De *overbodigheid* van de materialistische hypothese volgt voor Berkeley eigenlijk al uit het feit dat ze niet intrinsiek tot de natuurwetenschap behoort. Om dit 'feit' zeker te stellen moet hij laten zien dat een niet-corpusculaire interpretatie van de natuurwetenschap mogelijk is. Omdat dit derde bewijspunt (par. II.3) het tweede vooronderstelt, laat ik het hier ter zijde. Berkeleys meer directe argument voor de overbodigheid van de corpusculaire hypothese sluit aan bij de populaire oplossing voor het probleem van de causale inwerking van materie op de ziel. Indien God dit onbegrijpelijke causale verband tot stand brengt, gebruikt hij volgens Berkeley de materie als instrument om ideeën in de geschapen geesten teweeg te brengen. Zoals we zagen zou de notie van een instrument in strijd zijn met de almacht van God. Waarom zouden we niet aannemen dat God de impressies direct door zijn almachtige wil bij ons inplant? Zondigt men door behalve God ook nog materie aan te nemen ter verklaring van de impressies niet tegen het gebod van het scheermes van Ockham?

De corpusculair-filosoof heeft natuurlijk wel een repliek op deze objectie. In navolging van Descartes zal hij stellen dat een God die de impressies van materie direct in ons veroorzaakt ons zou bedriegen door ons indrukken te geven van iets dat niet bestaat: materie. Omdat bedrog in strijd is met Gods perfectie en goedheid moeten we wel aannemen dat hij naast geesten ook materiële substanties geschapen heeft. Berkeley zal hierop antwoorden dat materie in de gewone zin des woords bestaat uit een reeks ideeën of impressies in onze geest, zodat een God die niets anders scheidt dan geesten met impressies niemand bedriegt. Maar met dit antwoord wordt ook het tweede argument voor de overbodigheid van de corpusculaire hypothese afhankelijk van het tweede bewijspunt van paragraaf II.3.

Het punt van de *onkenbaarheid* van materie kan Berkeley niet adstrueren door te wijzen op het niet-empirische karakter van de corpusculaire hypothese. Hij vervangt de corpusculaire verklaring voor de aanwezigheid van impressies in onze geest immers door een andere niet-empirische verklaring, de theologische, zodat hij niet-empirische causale hypothesen niet principieel van de hand kan wijzen. De reden dat de corpusculaire verklaring niet voldoet is volgens

Berkeley dan ook veel specifiek: ze kan geen inhoud geven aan het begrip causaliteit.

Berkeleys empiristische betekenis criterium brengt mee dat de oorsprong van het begrip causaliteit ofwel gezocht kan worden in de waarneming, ofwel in de reflectie over ons bewustzijnsleven. De eerstgenoemde oorsprong leidt tot een begrip van causaliteit als regelmatige opeenvolging van ideeën of verschijnselen, een begrip dat door Hume verder ontwikkeld werd. In deze zin zeggen we, dat water door verhitting gaat koken omdat we waarnemen dat op verhitting van het water onder bepaalde omstandigheden steeds koken volgt. Dit is het causaliteitsbegrip van de natuurwetenschap. Reflectie over ons bewustzijnsleven levert een tweede causaliteitsbegrip op: we kunnen door onze wil ideeën oproepen, ons lichaam bewegen enzovoort. In deze zin staat veroorzaken gelijk aan willen. Berkeley erkent dat we de term 'oorzaak' vaak in de eerste betekenis hanteren, maar gezien de passieve zijswijze der ideeën is dit volgens hem eigenlijk niet terecht. Metafysisch gesproken is de relatie tussen een natuuroorzaak en het gevolg volgens Berkeley eerder de relatie tussen een teken en dat wat door het teken wordt aangekondigd, zoals uit de samenvatting bleek. Echte, metafysische, of 'primaire' causaliteit kan dus slechts inhouden dat iets door een wil wordt bepaald (PHK I 30-32, 65; DM 21-42, 67-71).

Berkeley wekt de indruk dat uit deze analyse van het causaliteitsbegrip direct de zinledigheid van de corpusculaire waarnemingstheorie volgt. De causale inwerking van corpuscula op de geest kan met geen van deze beide causaliteitsbegrippen verhelderd worden. Het begrip van causaliteit als regelmatige opeenvolging van ideeën is alleen van toepassing binnen het domein der verschijnselen (impressies) en niet op de relatie tussen impressies en hun principieel niet waarneembare oorzaken. En het zou absurd zijn aan onbezielde lichaampjes causaliteit in de zin van een wil toe te schrijven. De objectie kan behalve in begripsanalytische termen ook op een kentheoretische manier worden uitgedrukt. Volgens de corpusculaire hypothese beschikt het kennende bewustzijn in de ervaring alleen over impressies. De stelling dat al deze impressies worden veroorzaakt door corpuscula die wezenlijk onwaarneembaar zijn, kan dus alleen door redeneren beproeven worden. Een dergelijke redenering moet tot het bestaan van een oorzaak concluderen op grond van het gegeven gevolg. Ze is alleen overtuigend wanneer er een goed bevestigde causale wet bestaat die stelt dat fenomenen als het gegeven gevolg altijd veroorzaakt worden door zoiets als de oorzaak waarvan men het

bestaan wil bewijzen. Het toetsen en bevestigen van zo'n wet veronderstelt echter dat ons zowel gebeurtenissen van de klasse der oorzaken als gebeurtenissen van de klasse der gevolgen empirisch gegeven zijn. Aangezien dit bij de relatie tussen de veronderstelde corpuscula en onze impressies niet het geval is – *ex hypothesi* zijn alleen impressies ons in de waarneming gegeven – is de causale redenering van het bestaan van impressies naar het bestaan van corpuscula als hun oorzaken illegitiem. Dit bezwaar treft in mindere mate Berkeleys eigen stelling dat de waarnemingsimpressies veroorzaakt zijn door een (almachtige) wil. Dat een wil ideeën kan veroorzaken weten we immers direct op grond van reflectie over ons fantasieleven. Daarom is de corpusculaire hypothese vanuit kennistheoretisch oogpunt aanmerkelijk zwakker dan het immaterialisme.

Ook hier toont de mogelijkheid van een corpusculair-filosofische repliek weer de fundamentele betekenis van Berkeleys tweede bewijspunt aan (de materiële wereld bestaat als rolprent in de geest). De meeste corpusculair-filosofen namen immers geen directe werking van corpuscula op de geest aan. Ze meenden veeleer dat bepaalde veranderingen in het waarnemende lichaam de gelegenheid (*occasio*) vormden voor God om in onze geest bepaalde ideeën op te roepen. In dit geval hanteert ook de corpusculair-filosoof de conceptie van causaliteit als *willen*, zodat Berkeleys objectie vervalft. Hij kan op dit punt nog slechts terugrijpen op zijn eerste causaliteitsargument (materie als instrument in strijd met Gods almacht). Dit argument bleek alleen stand te houden tegen de corpusculaire aanvallen wanneer men de juistheid van het tweede bewijspunt veronderstelt. Hieruit volgt dat al Berkeleys argumenten voor de overbodigheid en de onkenbaarheid van de materie binnen het kader van zijn eigen filosofie veronderstellen dat de materiële wereld een patroon van impressies is in onze geest. Is deze vooronderstelling juist?

6. Het tweede bewijspunt

We hebben gezien hoe de corpusculaire filosofie leidt tot de slotsom dat we ons in de waarneming alleen 'direct' bewust zijn van impressies in onze geest. Corpusculair-filosofen als Descartes en Locke stellen deze impressies als *modi* van een individuele geest tegenover de objectieve wereld der corpuscula. De impressies zijn radicaal subjectief; ik kan alleen weet hebben van mijn eigen impressies. In de waarneming zouden we primair gericht zijn op onze eigen impressies en

secondair, door het oordeel dat in elke waarneming verborgen is, op de objectieve wereld der corpuscula. Laten we deze gedachte, dat alleen impressies ons in de waarneming werkelijk gegeven zijn, de 'immanentiestelling' noemen. We kunnen dan zeggen dat de immanentiestelling in strijd is met wat de common sense over waarneming denkt, dat ze binnen het kader van de corpusculaire filosofie een paradox betekent en tenslotte dat ze sceptische implicaties heeft.

De immanentiestelling is in strijd met de common sense omdat we gewoonlijk menen dat we ons in bijvoorbeeld de visuele waarneming 'direct' bewust zijn van dingen in de wereld op een afstand van ons lichaam. We hebben geen weet van impressies in ons bewustzijn en van oordelen die deze impressies zouden relateren aan objectieve dingen 'buiten'. We zijn er tenslotte van overtuigd dat kleuren en dergelijke objectieve eigenschappen van de dingen zijn in plaats van louter *modi* van ons bewustzijn. De stelling is voorts paradoxaal binnen het kader van de corpusculaire filosofie omdat ze impliceert dat het evidente uitgangspunt van de corpusculaire filosofie – dat er namelijk onafhankelijk van het waarnemend bewustzijn een materiële wereld bestaat – voor het kennend bewustzijn niet meer is dan een speculatieve hypothese. Ten derde is de immanentietheese aanleiding tot scepsis omdat het, indien ze juist is, denkbaar wordt dat een boosaardige God de gehele wereld van dingen en andere wezens verwoest en tot niets reduceert zonder dat ik hiervan in de waarneming iets kan merken.

Berkeleys immaterialisme bleek vooral bedoeld te zijn als een oplossing voor dit sceptische probleem. Wanneer we aannemelijk weten te maken dat de wereld niets anders is dan een film van impressies in onze geest en niet een onafhankelijk van de geest bestaand systeem van materie dat deze impressies veroorzaakt zonder ooit zelf voor waarneming toegankelijk te zijn, kunnen we niet meer twijfelen aan het bestaan van de wereld. De corpusculaire filosofie en het immaterialisme hebben dus een belangrijk element met elkaar gemeen: de immanentietheese of de gedachte dat we ons in de waarneming direct bewust zijn van ideeën of impressies. Deze these is voor de corpusculaire filosofie niet meer dan een marginale en nogal ergerlijke consequentie. Voor het immaterialisme daarentegen is de immanentietheese het beginpunt. Het immaterialisme kan daarom worden beschouwd als de uitkomst van consequent verder redeneren op grond van een implicatie van de corpusculaire filosofie. De vraag die ik nu wil aansnijden is: hoe kan het immaterialisme de immanentietheese bewijzen?

In beginsel bestaan er twee strategieën ter adstructie van de immanentietheese. In de eerste plaats kan men betogen dat de these een noodzakelijk gevolg is van een vruchtbare natuurwetenschappelijke visie op de materiële natuur. Elke theorie over de materie die, zoals de corpusculaire filosofie, een onderscheid maakt tussen primaire en secundaire kwaliteiten, en waarneembare eigenschappen der dingen opvat als ideeën van de waarnemer, heeft de immanentietheese als consequentie. In het kader van deze strategie is het aanvaardbaar dat de these in strijd is met de common sense. Het zou immers de taak van de wetenschap zijn de vooroordelen van de common sense te corrigeren. Wel moet men natuurlijk het common-sense-bewustzijn reconstrueren met de immanentietheese als uitgangspunt. Bij een dergelijke reconstructie kan men terloops wijzen op ook door de common sense onderkende verschijnselen die de immanentietheese een zekere directe steun verlenen, zoals het fenomeen van de (lichte) variabiliteit van kleur of temperatuurwaarnemingen van verschillende waarnemers.

Ten tweede kan men proberen aannemelijk te maken dat de common sense geheel op eigen kracht, zilver op grond van een analyse van de waarneming zoals we die dagelijks beleven, tot de immanentietheese zou moeten concluderen. Binnen deze strategie is een conflict tussen de immanentietheese en de common sense een fatale objectie tegen de stelling; het kan niet met wetenschappelijk superioriteitsgevoel terzijde worden geschoven.

We behoeven Berkeleys argumenten voor de immanentietheese niet in detail te bespreken om op te merken dat hij bij de keuze tussen deze twee strategieën in een moeilijk parket verkeert. De immanentietheese is gemeenschappelijk aan de corpusculaire filosofie en Berkeleys immaterialisme. Hierdoor kan Berkeley, zolang hij schrijft voor een wetenschappelijk publiek (*NTV*, *PHK*, *DM*) de moeilijkheid aan het oog onttrekken door de stelling als *in confesso* te beschouwen en vervolgens te bewijzen dat de immanentietheese het immaterialisme ten gevolge heeft. Maar dit is in feite een oneigenlijke gang van zaken. Want de sterkste argumenten voor de immanentietheese steunen op de corpusculaire filosofie. Wanneer men dus, zoals Berkeley, deze visie op de materie verwerpt, vervalt ook de immanentietheese waarop Berkeleys eigen systeem berust. Anders gezegd: Berkeley kan geen gebruik maken van de eerstgenoemde strategie, omdat deze strategie berust op de corpusculaire filosofie die hij verwerpt. Bij ontstentenis van onafhankelijke argumenten voor de immanentietheese sleept de corpusculaire filosofie de-

ze these en ook Berkeley's immaterialisme dat op deze these voortbouwt mee in haar val. Slechts de tweede, weinig overtuigende strategie staat dus voor Berkeley open.

Hij volgt deze strategie met groot vernuft in de eerste *Dialogue between Hylas and Philonous*. In deze dialoog aanvaardt hij uitdrukkelijk de common sense als enige rechter. Hij betoogt eerst met betrekking tot de secundaire en vervolgens met betrekking tot de primaire eigenschappen dat ze alleen in de geest kunnen bestaan. Bepaalde typen van argumentatie keren telkens terug, zoals:

1. een bepaalde waarneembare kwaliteit (bijv. grote hitte) is identiek met een gevoel (bijv. pijn);

2. een gevoel kan alleen bestaan in een voelend (bewust) wezen, dus:

3. de desbetreffende kwaliteit kan alleen bestaan in een voelend wezen, en:

1. een ding kan geen tegengestelde eigenschappen hebben;

2. we nemen in hetzelfde ding tegelijk de eigenschap E als de tegengestelde eigenschap niet-E waar (bijvoorbeeld: we stoppen een koele en een warme hand in dezelfde kom water. Het water lijkt nu zowel lauw als koud), dus

3. de desbetreffende eigenschappen zijn niet in het ding maar in de waarnemer. Aangezien het waarneembare ding niets anders is dan een bundel eigenschappen, bestaat dit ding als een bundel ideeën in de waarnemer.

Dergelijke argumenten zullen weinig lezers overtuigen. Het is gemakkelijk aan te tonen dat ze ofwel ongeldig zijn of op onjuiste premissen berusten. Er zijn dan ook weinig teksten in de wijsbegeerte die zozeer als de eerste *Dialogue* hebben bijgedragen tot het slechte imago dat deze discipline vaak blijkt te hebben: een vrijbrief te zijn voor ijdele en irrelevante speculaties. Bovendien dwingt de tweede strategie Berkeley tot een dubbelzinnig woordgebruik. Voor corpusculair-filosofen als Locke en Descartes waren de waarnemingsimpressies of ideeën strikt binnenpersoonlijk en subjectief. Berkeley's poging aan te tonen dat de immanentithese 'most agreeable to common sense' is brengt hem er echter toe de term 'idee' soms te gebruiken alsof ze de objectieve dingen aanduidt die volgens de gewone man onafhankelijk van welke waarnemer dan ook bestaan. Dit lijkt vaak het geval te zijn waar hij betoogt dat zijn theorie niets verandert aan het bestaan van de *rerum natura*, dat een ander hetzelfde ding kan waarnemen als ik en dat de dingen blijven bestaan ook indien geen schepsel ze waarneemt. Zodra het er ech-

ter om gaat te bewijzen dat materie alleen kan bestaan als *modus* van de geest, valt Berkeley weer terug op de betekenis die Descartes en Locke aan de term 'idee' hadden gegeven.

We begrijpen nu hoe Berkeley, niettegenstaande de zwakte van zijn strategie, overtuigd kon zijn van de immanentithese. De these was een vanzelfsprekendheid in Berkeley's tijd. Er is in die periode geen wetenschappelijk georiënteerd filosoof te vinden die de these verwerpt. Berkeley zag echter onvoldoende in dat de sterkste argumenten voor en de grootste aantrekkingskracht van de immanentithese berusten op de corpusculaire filosofie. Door de corpusculaire filosofie te verwerpen en nochtans de immanentithese tot het fundament van zijn wijsgerig systeem te maken, raakt Berkeley's argumentatiestrategie verstrikt in een onoplosbare paradox. Want het immaterialistische systeem berust wezenlijk op een implicatie van de corpusculaire filosofie, terwijl het te zelfdertijd een ontkenning van deze filosofie vormt. Het is dus onvermijdelijk dat Berkeley in de argumentatie voor zijn wijsgerig stelsel de tak afzaagt waarop hij zelf gezeten is.

Gebruikte afkortingen

- NTV *An Essay towards a New Theory of Vision* (1709)
 PHK *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710)
 D *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713)
 DM *De Motu* (1721)
 TVVE *The Theory of Vision Vindicated and Explained* (1733)
 PC *Philosophical Commentaries* (postuum)
 Alle verwijzingen zijn naar paragraafnummers, behalve bij de *Dialogues*, waarvoor verwezen is naar de pagina's van de uitgave van A.A. Luce en T.E. Jessop, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (1948-1957), vol. II. De beste editie van deze teksten voor een eerste kennismaking met Berkeley is *George Berkeley, Philosophical Works including the works on vision*, Introd. and Notes by M.R. Ayers, Dent & Sons Ltd. 1975, paperback 1980.

Noten

1. Volgens Descartes, bijvoorbeeld, heeft de substantie 'materie' de essentiële eigenschap 'uitgebreidheid', die onveranderlijk is. Deze eigenschap manifesteert zich in een stuk materie vaak op verschillende manieren: een stuk was kan vele vormen aannemen. Elke bepaalde vorm is dan een *modus* van de eigenschap uitgebreidheid. Op analoge wijze heeft de geestelijke substantie als essentiële eigenschap bewustzijn (*cogitare, percipere*), waarvan de *modi* gevormd worden door bepaalde gedachten, wilsakten, gevoelens, waarnemingen, enzovoort. Descartes gebruikt in verband met de essentiële

eigenschappen vaak de term 'attribuut' (bijv. *Principia Philosophiae* I, art. 56). Modi zijn in tegenstelling tot substanties 'onzelfstandig': de vorm van het stuk was kan niet op zichzelf bestaan, zonder de vorm te zijn *van dit stuk was*; een gedachte kan niet bestaan zonder een denkende geest.

2. PHKI 16, 68; D 197-198. Men heeft Berkeley wel verweten dat zijn kritiek op het begrip materiële substantie eigenlijk meer een kritiek op het substantiebegrip is dan op het begrip materie, zodat hij hier twee zaken met elkaar zou verwarren: 'By speaking of material substance so often Berkeley allows

himself to confuse two distinct issues' (J.O. Urmson, *Berkeley*, 1982, p. 20). Maar deze kritiek is niet juist: terwijl we bij het begrip *materiële* substantie niet de mogelijkheid hebben de metafoor van het 'dragen' te interpreteren, hebben we die mogelijkheid bij het begrip geestelijke substantie wél: we ervaren direct aan onszelf wat het betekent dat de geestelijke substantie zijn *modi* 'draagt': dit dragen is voorstellen of willen. Er is dus bij Berkeley geen kritiek op het begrip substantie *tout court*, hij verwerpt alleen de filosofische samenstelling 'materiële substantie'.