

# Fundamentele Wijsbegeerte

Wouter Termont

15/11/14

## Praktisch

Fundamentele wijsbegeerte wordt gegeven door Stéphane Symons. De leerstof bestaat uit de slides en wat erbij wordt verteld; ze wordt per deel (onvolledig) samengevat als cursustekst op Toledo. Het examen is mondeling met gesloten boek en bestaat uit twee vragen die peilen naar kennis en inzicht, aangevuld met een tekstvraag (deze kan zowel uit de tekstcolleges als uit de hoorcolleges komen).

Dit vak behandelt de continentaal-europese, post-Nietzschiaanse wijsbegeerte (vanaf de 2de helft van de 19de eeuw). Naast een historische omkadering voor het fundamentele hedendaags denken vormt het een thematische inleiding tot de problemen en vraagstellingen in o.a. de metafysica, epistemologie en ethiek en hun subvragen (taal, economie, bewustzijn, macht ...).

# Inhoudsopgave

|          |  |           |
|----------|--|-----------|
| <b>1</b> | <b>Wat is filosofie?</b>   | <b>3</b>  |
| 1.1      | De filosofie is een radicaal-kritische reflectie . . . . .             | 3         |
| 1.2      | De filosofie is principieel gericht op de werkelijkheid in haar geheel | 5         |
| 1.3      | De filosofie is hermeneutisch en historisch . . . . .                  | 6         |
| 1.4      | Niets heeft de filosofie nodig om object van reflectie te worden . .   | 7         |
| <b>2</b> | <b>De Meesters van het Wantrouwen</b>                                  | <b>10</b> |
| 2.1      | Nietzsche en de wil tot macht . . . . .                                | 14        |
| 2.2      | Marx en de klassenstrijd . . . . .                                     | 15        |
| 2.3      | Freud en het onbewuste . . . . .                                       | 17        |
| <b>3</b> | <b>Kritische theorie en de Frankfurt School</b>                        | <b>20</b> |
| <b>4</b> | <b>Moderniteit - Postmoderniteit</b>                                   | <b>24</b> |
| 4.1      | Lyotard: de moderniteit als mislukt project . . . . .                  | 24        |
| 4.2      | Habermas: de moderniteit als onvoltooid project . . . . .              | 25        |
| 4.3      | Historisch-kritische bedenkingen . . . . .                             | 28        |
| <b>5</b> | <b>Structuralisme</b>  | <b>29</b> |

# Hoofdstuk 1

## Wat is filosofie?

Onder het motto „ken jezelf” beginnen we deze cursus met de belangrijke meta-vraag van het filosofische zelfverstaan. We formuleren vier stellingen die dit trachten te beantwoorden.

### 1.1 De filosofie is een radicaal-kritische reflectie

**Reflectie** Filosofie is logos, denken, een puur verlangen naar wijsheid<sup>1</sup>. Maar denken is niet iets dat alleen (op zichzelf) kan zijn; het is nooit het eerste, maar is steeds een **NA-denken** over iets anders. Het is een **reflexieve denkbeweging**, die zich terugwendt/terugbuigt op het object (én zelf-reflexief op het subject<sup>2</sup>). I.t.t. (andere) wetenschappen, die elk hun eigen vakgebied omvatten, is de filosofie dus **inherent leeg**.

Meer nog, dit nadenken is niet eens het eerste antwoord. Elk object van het denken wordt immers in de menselijke ervaring spontaan **geïnterpreteerd**.<sup>3</sup> Het is pas doorheen deze filter van het feitelijke leven dat de filosofie 'na' denkt.<sup>4</sup>

**Kritisch** De filosofie neemt **afstand** om inzicht te winnen en zo beter te kunnen (be)oordelen.<sup>5</sup> Ze neemt niets zomaar aan, maar verantwoordt deze inzichten voor *de rechtbank van de rede*. Deze kritische houding heeft belangrijke implicaties:

---

<sup>1</sup>Ook de mythe is een verlangen tot weten; hierin zien we dus een vorm van continuïteit naast de breuk.

<sup>2</sup>Grondleggers van deze zelf-reflexieve kijk op denken zijn T. Adorno en M. Horkheimer

<sup>3</sup>Voor de moraalfilosofie is dit bijzonder problematisch; nog voor de reflexie zijn er immers al (spontane) morele sleutels. Aristoteles wist dit: enkel de moreel goede mens weet wat moreel goed is (cirkeldefinitie). De moraalfilosofie is dus een *phronèsis* (weten dat vertrekt van bewustzijn en gekoppeld is aan praktijk), en geen *apodeixis* (deductief aantonen).

<sup>4</sup>Hegel zegt daarom 'de uil van Minerva rijst pas bij valavond': het denken begint pas *na* het actieve dagelijks leven. Dit vinden we ook terug in de Griekse benaming voor deze bezigheid, 'Theoria', de 'vrije tijd'.

<sup>5</sup>Het Griekse 'krinein' betekent 'onderscheiden'

- In de zoektocht naar inzicht heeft het denken **het laatste woord**. Dit betekent echter niet dat gevoel, intuïtie, gezag . . . niet van wezenlijk belang zijn; in tegendeel, juist in de redelijke reflexie over de betekenis, draagwijdte, mogelijkheden en grenzen ervan worden deze met inzicht verrijkt en zo op een hoger, inherent menselijk niveau gebracht.<sup>6</sup>
- Kritiek omvat een **dubbele beweging** die we goed zien in de Socratische methode: enerzijds neemt ze afstand en doorbreekt ze vanzelfsprekendheden met de ironie<sup>7</sup>, anderzijds kent ze de opbouwende weg van de *maieutiek*<sup>8</sup> wanneer ze zich in dialoog<sup>9</sup> poogt te verantwoorden en dus bevestigen.
- Filosofie heeft iets **contestatair**: ze neemt geen genoegen met vanzelfsprekendheden maar stelt altijd vragen. Dit leidt tot moeilijke betrekkingen met andere mensen, en het beeld van de filosoof als opstandige. Niets is minder waar: de opstandige "weet" dat iets onaanvaardbaar is; de filosoof zoekt niet naar deze afwijzing, maar juist naar funderingen.<sup>10</sup> De filosoof beseft de onwetendheid en gelooft op die manier juist meer<sup>11</sup>, zij het anders. Vanuit deze onwetendheid leert hij geloof uit eigen redenen.<sup>12</sup> Hierin zien we de geboorte van het **ideaal van autonomie**. (Zie tekstfragment uit 'Éloge de la philosophie' door M. Merleau-Ponty)
- Filosofie heeft iets **profetisch**: ze voorspelt de toekomst niet, maar richt voortdurend de aandacht op wat echt belangrijk is en meet op die manier steeds de **afstand tussen realiteit en ideaal**. Hegel stelt dat de filosofie zijn tijd in denken vat<sup>13</sup>; toch betekent dit niet dat ze stilstaat bij het feitelijke: ze moet ook (be)oordelen, dit feitelijke confronteren met het eigenlijke (met het 'nog niet', wat had kunnen/moeten zijn).<sup>14</sup> Het is pas vanuit het ideaal dat we waarde en waarheid kunnen zien.<sup>15</sup>

<sup>6</sup>Een juiste verhouding tussen rede en gevoel wordt op die manier nagestreefd.

<sup>7</sup>Van het Griekse 'eirooneia', 'voorwendsel' of 'uitvlucht'.

<sup>8</sup>'verloskunde'; cf. Plato's anamnese

<sup>9</sup>Van het Griekse 'dialegein'

<sup>10</sup>Als een filosoof een opstandige was, zou hij minder aanstoot geven; de opstandigheid wordt in het dagelijkse leven al snel terug vergeten.

<sup>11</sup>Zoals Socrates zei: „Burgers van Athene, ik geloof als niemand van hen die mij aanklagen”.

<sup>12</sup>Dit leidt bij Socrates tot gehoorzaamheid zonder gezag; hij weigert het vluchten niet omdat hij de rechtbank erkent, maar omdat (a) hij altijd in Athene heeft geleefd, (b) het hem elders niet beter zou vergaan en (c) drift om te leven op zijn leeftijd misplaatst is. Bovendien (d) stelt hij het argument van het 'gezag der wetten': Men kan wetten gehoorzamen in de wens ze te veranderen. Ze zijn immers een vertegenwoordiging van de orde en dus heeft men die orde nodig om ze te kunnen veranderen. Door niet te vluchten kan Socrates de bevoegdheid van de rechtbank beter betwisten. Deze paradox van weerstand door gehoorzaamheid, afwezige aanwezigheid, is waarin volgens hem de filosofie bestaat. (Dit i.t.t. Aristoteles die de filosofie ziet als iets hoger dat beschermd dient te worden)

<sup>13</sup>„Der Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst.” (Ergens is dit een contradictie met het idee dat afstand nodig is om tot inzicht te komen.)

<sup>14</sup>Marx, sterk hegeliaan, legt sterk de klemtoon op deze normatieve kant.

<sup>15</sup>Ernst Bloch formuleert dit mooi als „wat is, kan niet waar zijn”; immers, de waarheid van het feitelijke is slechts duidelijk in de confrontatie met het eigenlijke.

- Haar kritische karakter onderscheidt de westerse wijsbegeerte van de **oosterse wijsheid**. Waar de zoektocht van begrip (vertrekkend vanuit de logos) bij de eerste leidt tot een (actieve) *manipulatie* op grond van inzicht<sup>16</sup>, richt de laatste zich eerder op het (passief) *situëren* van de mens in de werkelijkheid als geheel, waarbij de rede overstegen dient te worden. Het oosterse weten staat zo dichterbij de westerse notie van religie.<sup>17</sup>

**Radicaal** In haar kritische reflexie wil de filosofie radicaal zijn, d.w.z. nooit stoppen maar nietsontziend **steeds dieper** blijven doorstoten in een dynamisch proces dat zichzelf steeds overtreft.<sup>18</sup> Volgens vele filosofen (te beginnen met Leibniz) is de meest fundamentele/radicale vraag dan „*waarom is er iets en niet veeleer niets?*”

Dit radicale uit zich ook in het kritisch zijn over alles, dus ook over zichzelf. De redelijkheid denkt na over zichzelf en moet zijn (beperkte) plaats in het mens-zijn zelf bepalen/erkennen: zijn grenzen, beperktheden, betekenis en draagwijdte.

## 1.2 De filosofie is principieel gericht op de werkelijkheid in haar geheel

De filosofie is de *verheldering van het allesomvattende*<sup>19</sup>, ze poogt de logos van alles te achterhalen, de werkelijkheid *als geheel* te doorgronden. Door de grootte van "alles" is ze daarom opgedeeld in verschillende subdisciplines. De fundamentele filosofie vinden we terug in de **metafysica**, die zich uitdrukkelijk bezighoudt met de **werkelijkheid als geheel**. Immers, zegt Hegel, „das Wahre ist das Ganze”: de waarheid van alles kan pas begrepen worden vanuit een zicht op de totaliteit.

Reeds sinds Parmenides („het zijnde is”, 5de eeuw v.C.) duidt men dit geheel van werkelijkheid aan met het woord „*Zijn*”; aangezien alles „*is*”, is dit immers het meest omvattende begrip. We vinden hier dus een sterke link met **ontologie** (de zijnsleer). Maar waar algemeenheid vaak abstractie met zich meebrengt, is het zijn van dingen een heel eigen begrip waarvan iedereen impliciet weet wat het betekent. Heidegger noemt dit een *voor-ontologisch verstaan*<sup>20</sup>; het is de taak van het denken dit uit te werken tot een *ontologisch begrijpen*.

De meest radicale vraag die men kan stellen is die naar **het waarom van alles**<sup>21</sup>. Deze „waarom” duidt echter niet (enkel) op een (eerste) oorzaak<sup>22</sup>; ze

<sup>16</sup>Dit zien we o.a. in het ontstaan van de positieve wetenschappen en techniek. Hierbij wordt het mens-zijn gezien als iets tegengesteld aan de natuur.

<sup>17</sup>Een 'westerse wijsbegeerte' is volgens Heidegger dan ook een tautologie.

<sup>18</sup>Kant haalde in verband hiermee de latijnse spreuk 'Sapere aude!' aan, 'durf te weten'. (Toch kan 'radicaal' ook paradoxaal betekenen 'zichzelf inperken'.)

<sup>19</sup>Karel Jaspers: 'ist Erhellung des Umgreifenden'

<sup>20</sup>De „Vorontologisches Seinsverständnis”, een intuïtief begrijpen van het 'ontis' (zijn) i.p.v. ontologie (kennis van het zijn).

<sup>21</sup>Leibniz formuleerde ze als „Waarom is er iets, en niet veeleer niets?”

<sup>22</sup>Bemerk het verschil tussen oorzaak en oorsprong.

kan (nog) twee heel verschillende invullingen krijgen: een **archeologisch** zoeken naar het *oorspronkelijke*, en een **teleologisch** zoeken naar het *uiteindelijke* (het doel).<sup>23</sup> Beide zijn reeds duidelijk aanwezig in mythen<sup>24</sup>. De filosofische waarom-vraag is dus een zoeken naar redelijke verklaringsprincipes.<sup>25</sup>

In de hedendaagse cultuur is men zich sterk bewust van de beperktheid van de rede in deze zoektocht. De **waarom-vraag is eigenlijk uiteengevallen**: de (positieve) wetenschap claimt de beginvraag (causaal), de religie de zin(gevings)vraag. Voor de filosoof lijkt niet veel meer over te blijven dan de oorsprongsvraag. Deze opslitsing vormt zich rond de drie interesses van de mens: de cognitieve (kennis van de wereld), de technische (veranderen van de wereld) en de zingevende. Er is nood aan dialoog om deze samen te brengen. De filosofie, in haar zoektocht naar het waarom van alles zal dus zowel met wetenschap als met religie in gesprek moeten gaan.

### 1.3 De filosofie is hermeneutisch en historisch

**Hermeneutisch** Hoewel filosofie de nadruk legt op het verantwoord worden van haar inzichten, staat ze niet los van elke **bepaling in tijd en ruimte**.<sup>26</sup> Ze verschilt van de wiskunde en de positieve wetenschappen en sluit zich meer aan bij de hermeneutische rationaliteit van de humane wetenschappen<sup>27</sup>: ze vraagt om voorzichtige **interpretatie** binnen een historische context. De *hermeneutiek*<sup>28</sup> maakt van begrijpen een cyclische (spiraal)beweging (de "hermeneutische cirkel") tussen het te interpreteren object en het geheel van waaruit het pas geïnterpreteerd kan worden; ook de achtergrond van de interpretator ("*Vorverständnis*") maakt hier deel van uit. Het geheel deint steeds (eindeloos) uit en de achtergrond verdiept en wisselt doorheen de tijd.

**Historisch** Door dit hermeneutische karakter is de filosofie ook **wezenlijk historisch**. De filosofie vertrekt uit een steeds veranderende *voor-filosofische situatie* en poogt deze te verhelderen, waardoor ook het begrijpen van zin en betekenis mee verandert. Deze relatie (tussen filosofie en voor-filosofie) is echter

---

<sup>23</sup>Afkomstig van het Griekse 'archè' en 'telos'.

<sup>24</sup>Waar de eerste mythen vooral oorsprongsverhalen waren, vinden we in het scheppingsverhaal heel duidelijk een zingeving terug: de mens is er niet voor pijn en lijden, maar om gelukkig te zijn in het aards paradijs.

<sup>25</sup>'Verklaren' moet hier geïnterpreteerd worden als 'verhelderen'.

<sup>26</sup>Ze is dus geen haast axiomatisch-deductieve methode, zoals Aristoteles dacht, nog de 'mathesis universalis' van Descartes of de 'strenge Wissenschaft' van Husserl. Deze filosofen zijn 'anti-hermeneutisch', overtuigd van hun eigen absolute idealen. Doorheen de geschiedenis zie je in hen de rationaliteit steeds ander vormen aannemen.

<sup>27</sup>Wilhelm Dilthey (1813-1911) maakte dit onderscheid als volgt: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.” D.w.z. iets objectiefs kan ik 'verklaren', in relatie brengen tot andere gegevens (antecedenten), maar daarmee heb ik nog niets begrepen ('verstaan') van de 'zin'.

<sup>28</sup>De kunst van het interpreteren, gericht op zin en betekenis; uit het griekse 'hermeneuein'. Dit begrip is veelal gericht op het vertalen en interpreteren van (oude) teksten, waarbij voorzichtig moet worden omgesprongen met de gelaagdheid, onbedoelde insteken en historische bepaling.

**dialectisch:** terwijl de filosofie reflecteert op de reeds geïnterpreteerde ervaring, wordt de ervaring door deze reflectie ook verrijkt/verdiept.

Het is belangrijk dat de filosofie ook steeds terugbuigt op haar eigen verleden. Elke filosofie is namelijk een vertolking van een bepaald zicht op de werkelijkheid, die steunt op een eigen basisinzicht ("fait primitif", "repère central") dat dient als leidraad voor de cirkelende reflectie. Een nieuwe kijk is echter niet meteen een weerlegging van al het voorafgaande. Elke filosofie uit het verleden werpt nog een licht op het heden.<sup>29</sup> Wat weerlegd wordt, is dat die filosofie de laatste geweest zou zijn.

**Probleem en mysterie** Slechts in dit historisch-hermeneutisch zoeken kan inzicht in de werkelijkheid worden gevonden. Het vlak van het "probleem"<sup>30</sup> maakt plaats voor dat van het *mysterie*, de orde van het denken voor de orde van het leven: het gaat niet langer om denken over een "voor-werp" dat op een objectieve, en dus definitieve manier kan worden opgelost. De vraagstellende mens is in het mysterie mee verwickeld, en wanneer ze er dieper in doordringt, duikt steeds een nieuw element of verband op; het mysterie is *oneindig*.<sup>31</sup>

## 1.4 Niets heeft de filosofie nodig om object van reflectie te worden

Waar we als eerste stelling de filosofie een radicaal-kritische reflectie noemden, waarin iets niet-filosofisch door de ratio kan worden verklaard/verhelderd, spreken we dit hier tegen, in navolging van filosofen Gilles **Deleuze** (1925-1995) en Felix **Guattari** (1930-1992). In hun boek „Qu'est-ce que la philosophie?“ formuleren ze verschillende problemen met deze traditionele notie van filosofie.

**Beeld van het denken** Zo is volgens hen het archè (beginsel) van de filosofie niet slechts de zuiver rationele bezigheid (over iets extern) en bekritisieren ze het gangbare telos (doel) van wijsheid/waarheid als een te ontginnen/ontdekken schat<sup>32</sup>. Dit veronderstelt een **niet-bestaande natuurlijke harmonie** tussen ons denken en de werkelijkheid, een juiste weg of methode naar waarheid.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup>M. Merleau-Ponty uit *Signes*: „Ce sont là, les classiques. On les reconnaît à ceci que personne ne les prend à la lettre, et que pourtant les faits nouveaux ne sont jamais absolument hors de leur compétence.“

<sup>30</sup>'Iets wat voorgeworpen wordt', geobjectieveerd, uit het griekse 'pro-ballein'.

<sup>31</sup>Volgens G. Marcel „blijft het mysterie op zijn eigen gegevens trappelen“. De werkelijkheid is te groot voor het denken, zegt G. Thibon: „Le mystère, ce n'est pas un mur où l'intelligence se brise, c'est un océan où l'intelligence se perd.“ (verder ook citaten van J. G. Fichte en A. N. Whitehead)

<sup>32</sup>„Tout le monde sait bien que l'homme, en fait, ne cherche rarement la vérité.“ Dat lang niet iedereen de waarheid zoekt is snel duidelijk in een tijd waar iedereen aan tv en internet verkleumerd geraakt.

<sup>33</sup>De mens heeft geen spontaan verlangen naar wijsheid, geen 'bonne sense' ('juiste richting', 'gezond verstand', 'goede wil') van Descartes door een 'harmonie pre-établie' uit de scheppingsact. Er is geen (ene) juiste methode, meta-hodos, 'de weg waarlangs'. Deze anti-cartiaanse houding bekritisceert het 'schoolmeestermodel', de autoriteit die haar autoriteit ontkent. Sterk



Een filosofische visie die dit veronderstelt, is **onvoldoende kritisch** en herleidt het denken tot een "beeld" dat de werkelijkheid in haar geheel kan vatten („*une image de la pensée*”; dit is exact onze tweede stelling). Slechts als een (ver)beeld(ing) waaruit onzekerheden, onvolkomenheden en veronderstellingen uit zijn weggesneden<sup>34</sup>, zou de realiteit kunnen worden begrepen. Dit is echter onmogelijk: **dwaling en vergissing** kunnen niet volledig vermeden worden, en er moet dus rekening mee gehouden worden!

**Filosofie is een werkwoord** Deleuze en Guattari beklemtonen dus dat er geen denken is zonder **vooronderstellingen**: waarheid is niet absoluut<sup>35</sup>, maar is een **verwezenlijking/verwerkelijking** van een (voorafgaande) waarde en kan dus enkel in het licht hiervan worden begrepen (en niet volledig rationeel verklaard). De filosoof verschilt niet wezenlijk van andere mensen en kan allerm minst een afstand nemen van de werkelijkheid met zijn denken dat verweven is van gevoelens, misvattingen . . . die objectiviteit onmogelijk maken<sup>36</sup>. Laat wel duidelijk zijn dat dit **relativisme** puur *perspectivisme* is en hier niet negatief wordt doorgetrokken tot *nihilisme*<sup>37</sup>; het verwezenlijken van waarden getuigt immers van de kracht van het denken<sup>38</sup>. Het meest gevaarlijke dogma is volgens Deleuze-Guattari dus het "waardenvrij" spreken; deze overtuiging is op zich zelfs de meest diepe waarde, namelijk dat de men de absolute waarheid kan bezitten.

Denken is dus steeds **re-ageren** op iets anders, iets van "buiten" de filosofie dat er als een plooi in vervat zit<sup>39</sup>; het is zowel de motor als de weerstand. We moeten hier geen komaf mee proberen maken, maar het juist omarmen; de filosofie is geen scheermes, maar een *spons* die zich vult met wat er buiten ligt. Toch is filosofie ook vooral een **actieve kracht** die op een dynamische manier waarheid creëert/construeert door de activiteit van het denken zelf. Denken is dus ook **scheppen**: elk idee kan worden gezien als een nieuwe "realiteit". Waarheid is hierdoor een **fictie**<sup>40</sup>, maar absoluut geen illusie/schijn<sup>41</sup>.

Het is nu duidelijk dat filosofie niet als methode mag worden gezien<sup>42</sup>; er is ook geen vastomlijnd doel. De methode is geen ontplooiing van een natuurlijk vermogen, maar een **kunstgreep** om de dwaling te bezweren; dit is een onge-

---

hiervan verschillend is is oosterse wijsheid, zoals het taoïsme, waar de weg meteen ook de bestemming/doel is.

<sup>34</sup>Verwijzing naar Willem van Ockham's scheermes.

<sup>35</sup>Van het latijnse 'ab-solvere', los-maken.

<sup>36</sup>Aangezien denken een vermogen is, heeft het connecties met lichamelijkeheid. Het is daarom interessant de banden te zien tussen het werk van een filosoof en diens levenshouding (de 'petites histoires'). Zo herkennen we Kant's evenwichtige, bijna autistische, constitutie in zijn rigoreuze, rationele denken en Nietzsches kwetsbare onstabiele in zijn aandacht op de chaos in de werkelijkheid.

<sup>37</sup>Dat stelt dat niets als echt waardevol kan worden beschouwd.

<sup>38</sup>De perspectivistische relativist hecht op een bepaalde wijze juist het meeste belang aan waarde, want hij is de enige die voelt dat zij een irrationele basisvormen voor waarheid. Hij benadrukt de verscheidenheid aan waarheden.

<sup>39</sup>„Le dehors est un pli”

<sup>40</sup>Van het latijn 'ingere', vormen/scheppen.

<sup>41</sup>Een illusie is immers enkel mogelijk boven een exacte waarheid!

<sup>42</sup>Walter Benjamin bevestigt dit: „er bestaat geen methode voor waarheid”.

dachte! Dwaling en vergissing zijn geen externe afleidingen, maar een interne tekortkoming die structureel ingebed zit in het denken. De relatie tussen denken en waarheid moet daarom juist worden opgebouwd.

**Het creëren van problemen** Door de afwezigheid van een natuurlijke harmonie tussen denken en werkelijkheid, wordt de filosofie in wezen gekenmerkt door de problemen die ze zich stelt. Er zal nooit een tijdperk zijn dat probleemloos is.<sup>43</sup> Zich beperken tot de traditionele grote (universele) vragen is lui<sup>44</sup>; door op het juiste moment de juiste **individuele, particuliere vragen** te stellen schept de filosoof volgens Deleuze-Guattari een wereld voor zichzelf waarin het denken zichzelf fundeert en gelijktijdig met het probleem ook een oplossing weet te vinden. Uitvinden wordt zo gereduceerd tot het oproepen van het probleem en het scheppen van de termen waarin het zich stelt. Stellen en oplossen zijn dan bijna gelijkwaardig, de ontdekking ervan was zeker vroeg of laat te gebeuren.<sup>45</sup> Niet verwondering, maar *agon* (competitie, wedstrijd) is volgens hen de oorsprong (archè) van de filosofie met overredingskracht en interne consistentie als belangrijkste criteria<sup>46</sup>.

Deleuze en Guattari definiëren het filosofisch denken daarom als een **vermogen om nieuwe problemen te creëren en te articuleren**, aan de hand van nieuwe concepten en conceptuele personages zichtbaar stellen hoe de realiteit ervaren wordt. Daar deze realiteit geen logica of doelmatigheid kent, dient filosofie op een creatieve manier om te gaan met deze onherleidbare vorm van wanorde/chaos<sup>47</sup> waaruit ze bestaat.<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup>Dit doet denken aan het 'mysterie' van Gabriel Marcel en existentialistische filosofie. Voor Deleuze en Guattari zijn echter ook de problemen een constructie, i.p.v. tijdloze gegevens van de menselijke conditie.

<sup>44</sup>Bvb. Kierkegaard in zijn existensiele romans. Zulke vragen kan niemand het hoofd bieden.

<sup>45</sup>Elk probleem is historisch bepaald. Op het einde van de middeleeuwen stelde zich bijvoorbeeld (gegarandeerd) het probleem van vertwijfeling, die Descartes aangreep en formuleerde met concepten als de 'malin genie'.

<sup>46</sup>Dit i.t.t. de verzoenende conclusie van de dialectiek, die een soort absolute juistheid veronderstelt; Plato is hier gewoon de meest overtuigende sofist.

<sup>47</sup>Een 'chaosmos' ipv kosmos (geordend, sieraad)

<sup>48</sup>Dit heeft ze gemeen met twee andere denk-vormen: de wetenschap en de kunst. Beide proberen de chaos het hoofd te bieden door middel van denken, de een met een functioneel systeem van op elkaar inwerkende krachten volgens universele wetmatigheden, de ander met singuliere, individuele sensaties en intensiteit.

## Hoofdstuk 2

# De Meesters van het Wantrouwen

Friedrich Nietzsche, Karl Marx, Sigmund Freud; Paul Ricoeur gaf deze de filosofen de naam "Meesters van het Wantrouwen" (*maîtres du soupçon*) wegens hun historisch eerste analyses van *het ongedachte*: het niet volledig rationele element dat onreducerbaar in het denken aanwezig is en het van binnenuit uitholt. De rationaliteit is volgens de meesters niet geschikt om deze elementen te verklaren, en bij gevolg ook niet het denken te begrijpen. I.t.t. eerdere filosofen, die deze elementen als minder essentieel/diepgaand of zelfs negatief/destructief beschouwden (van Plato's *eros* tot Descartes' *idées obscures et confuses*), hadden de wil tot macht, de klassenstrijd en het onbewuste van de meesters weldegelijk een grote impact op het menselijke denken en handelen. Ze bewijzen dat de mens niet slechts het goede/nuttige/... nastreeft. Dit wil niet zeggen dat het ongedachte pure chaos is (een *niet-denken*)! De meesters zien ook in deze dynamieken een bepaalde wetmatigheid, die ze proberen te beschrijven in de *généalogie*, de economische theorie van het marxisme en de psychoanalyse. Het zijn **systemen van denken** die voldoende gewicht leggen op het ongedachte. Het opnemen van deze elementen in een theorie i.p.v. ze af te stoten, is wat de meesters onderscheidt van hun filosofische traditie.

Een tweede grote verschil is het pessimisme van de meesters van het wantrouwen. Waar de klassieke rationalisten met een optimistische kijk beweerden dat het irrationele (dat volgens hen moet bezworen worden) weldegelijk kan overkomen worden door de rede, blijken deze irrationele strevingen volgens de meesters juist veel sterker dan de rationele pogingen. Meer zelfs: waar het irrationele sinds Plato een anoniem gegeven is dat onze rationele plannen doorkruist, extern aan onze identiteit, plaatsen de meesters dit binnen onze interne structuur. Het subject is niet langer een sub-ject (sub-iacere, onderwerpen) dat het driftleven weet te beteugelen als een wagenmenner. Het is geen beginsel of fundament van het denken, maar een resultaat van ongecontroleerde processen. Elk persoon ervaart deze krachten echter als 'van hemzelf' en dient zich dus

voor deze factoren te verantwoorden.

## Hoe is het zo ver kunnen komen?

Het pre-moderne denken, zowel de antieke periode als de middeleeuwse, wordt gekenmerkt door de belangrijke concepten *teleologie* en *participatie*. Pas met de moderniteit zal dit traditionele denken worden achtergelaten: drie belangrijke schokgolven schudden het mens- en wereldbeeld vanaf de 17de eeuw dooreen. Elk laat echter met een positieve tegenbeweging een nieuwe fundering achter, waarop het subject als zetel van het denken nog tot halverwege de 19de eeuw overeind blijft.

1. René Descartes, grondlegger van de moderne filosofie, breekt als eerste met het middeleeuwse denken in het besef dat de werkelijkheid niet zonder meer begrepen kan worden als een in zichzelf betekenisvolle, absolute/transcendente waarheid. De zichtbare/zintuiglijke werkelijkheid voldoet allerm minst aan het objectieve criterium van mathematiseerbaarheid (*mathesis universalis*). Het menselijk denken kan enkel het eindige vatten, d.i. de uitgebreide werkelijkheid. Toch heeft de mens in het idee van die uitgebreidheid (een helder en welonderscheiden) een spoor van perfectie in zich. Bovendien staat een deel van ons kenvermogen (het tel- en meetbare) extra stevig boven water!<sup>1</sup>
2. Immanuel Kant breekt op zijn beurt zelfs dit laatste kenbare af: het Ding-an-sich is onkenbaar. Het enige ontwijfelbare is gestoeld op de categoriën van het Ich-denke; de mogelijksvoorwaarden voor absolute kennis liggen dus volledig in het denken zelf. Echter, aangezien het gaat om een transcendentiaal subject, is volgens Kants idealistische visie een geheel stabiele werkelijkheid(sconstructie) nog steeds mogelijk!<sup>2</sup>
3. De meesters van het wantrouwen maken echter ook met deze laatste fundering van ontwijfelbare kennis komaf. Ze beklemtonen de verschillen tussen individuen en hun particuliere, oncontroleerbare factoren. Het denken is niet langer een beginpunt, maar een resultaat. Maar dat er geen waarden bestaa, betekent nog niet dat individuen er geen kunnen creëren...<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>In die tijd werd o.a. door Galilei en Kepler aangetoond dat de aarde niet het middelpunt van de kosmos was.

<sup>2</sup>De Franse Revolutie maakte komaf met de absolute gegeven werkelijkheid van grootvorsten en ruimde plaats voor een maakbare samenleving die vanzelf streeft naar een algemeen belang.

<sup>3</sup>De Communistische Revolutie was een reactie op het vertrouwen van de Verlichting in een maakbare wereld met natuurlijke algemene belangen. Ze is ook tegelijk een oproep tot verandering vanuit particuliere waarden.

## Wat ligt er in puin?

Drie pijlers van de westerse filosofie werden onderuitgehaald door de verschillende schokgolven van de moderniteit: het metafysische, het epistemologische en het morele fundament. Toch is de beweging niet altijd eenduidig, elke periode kent immers zijn interne verschillen. Op elk vlak is een duidelijk optimistische kern van de moderniteit merkbaar.

**Metafysisch** De teleologische metafysica met een op zichzelf betekenisvolle werkelijkheid is niet meer geloofwaardig in een wereld waar wetenschap met blinde causaliteit voorop staat. Er is geen drijvende motor de werkelijke vooruitgang verzekert. Vele filosofen vanaf de 19de eeuw zien de realiteit dan ook als betekenisloos en vervangen de lineaire tijdsopvatting door een cyclische waarin niets wezelijk verandert.

Arthur **Schopenhauer** (1788-1860) beschrijft in zijn *De Wereld als Wil en Voorstelling* de werkelijkheid als een samenspel van doellose krachten. De **Wil** staat dan voor het interne, oncontroleerbare; de **Voorstelling** staat voor de uitgebreide externe wereld. De Wil vormt volgens Schopenhauer, volgend op Kant, de ontologische basis van de werkelijkheid: een onbestrijdbare bron van betekenisloze strevingen die niets opbouwen maar steeds weer vervallen in een tekort.<sup>4</sup> I.t.t. bij Kant schuilt de Wil echter wel achter de realiteit van de Voorstelling. Beïnvloed door oosterse religies vindt Schopenhauer de enige oplossing in het versterven: het willoos overgeven aan het noodlot.

Hiertegenover staat G.W.F. **Hegel** met zijn filosofie van de Geest, nog steeds het teleologische gedachtengang verdedigend. Een mooi voorbeeld van zijn geloof in lineaire vooruitgang is zijn idee van kunst als een uitdrukking van een idee en daarmee van een toenemend rationeel- worden van de mensheid doorheen de geschiedenis. Wat een zever!

**Epistemologisch** Waar pre-moderne denkers geloof en kennis als intriniek/essentieel verschillend zien, is dit verschil volgens moderne filosofen slechts gradueel. Vele cultuurfilosofen zien weten niet als het vinden van objectieve kennis, maar als een dynamisch proces van vat krijgen op de buitenwereld. De wetenschap is op die manier slechts een alternatief voor mythen en religies.

Duits cultuurfilosoof Aby **Warburg** (1866-1929) zei in dat verband dat indianen niet wezenlijk verschillen van "geculiveerde" volkeren. Tijdens zijn onderzoek in de VS merkte hij namelijk een slangenritueel op dat gebruikt werd om regen op te roepen. Dit ritueel heeft exact dezelfde functie als de wetenschap: het **overkomen van een basale angst** voor de oncontroleerbaarheid van het universum door waarde te leggen in iets dat (de illusie van) controle geeft.

Ernst **Cassirer** (1874-1945), landgenoot van Warburg, volgt Kant: dat kennis begint met ervaring, betekent niet dat ze er uit voortkomt; over der ervaring zelf kan niks gezegd worden. Cassirer is het evenwel niet met hem eens dat de

---

<sup>4</sup>„Der Mensch kann tun was er will; er kann aber nicht wollen was er will.“ Ook het bestrijden van de wil is toegeven aan de wil.

creatieve structuren waarmee de mens haar kennis construeert (de categoriën) vaststaan. Het **Ich-denke evolueert/verandert**: elke cultuur vormt een andere manier van weten en begrijpt de wereld daarom anders. In zijn filosofie van de symbolische vormen stelt hij dat de mens het vermogen heeft om betekenisloze verschijnselen uit te schrijven door het samen te brengen met een cultureel bepaald beeld in een symbool dat men collectief kan delen en waar men vat op kan krijgen.<sup>5</sup>

Nog een Duitser, Hans **Blumenberg**, bestudeert in zijn belangrijkste werken het fenomeen van secularisatie in de evolutie van het westerse denken. Hij wijst erop dat dit geen radicale breuk is en legt nadruk op de **continuïteit tussen geloof en wetenschap**: de christelijke religie is een voedingsbodem voor de seculariseringsbeweging! Door haar eschatologische tijdsopvatting van een heilsgeschiedenis, waar de mens in het heden reeds voorbereid is op de ultieme verlossing, en een God die betrokken blijft op Zijn schepping, is reeds in het Christendom een basis te vinden voor de aandacht voor het hier en nu (het immanente). Net als Warburg ziet Blumenberg het verschil dus als gradueel i.p.v. intrinsiek.

Een tegenbeweging voor dit Duitse cultuurfilosofisch beeld is de Fransman Auguste **Comte** (1798-1857). Als grondlegger van het positivisme stelt hij dat enkel verifieerbare kennis werkelijke kennis is. Hij geeft een lineair beeld van de westerse filosofische geschiedenis in drie stadia:

1. In het theologische stadium verklaart men de wereld a.d.h.v. niet-verifieerbare (want absolute), gepersonaliseerde bovennatuurlijke krachten.
2. Het metafysische stadium laat het gepersonaliseerde vallen, maar blijft verklaren op basis van absolute principes zoals Ziel of Rede.
3. Het westerse denken bevindt zich in het positieve stadium, waar verklaringen steunen op zintuiglijk waarneembare en dus verifieerbare principes. Slechts in dit laatste stadium is echte kennis en universele wetmatigheden mogelijk.

**Moreel** Moderne filosofen bekritisieren de absolute moraal (goed vs. kwaad), d.i. dat er een absolute maatstaf zou bestaan die niet cultureel en historisch bepaald is. Nietzsche hamert bijvoorbeeld de christelijke moraal aan diggelen, zoals verder wordt uitgelegd. Toch denken sommigen een duidelijke richtlijn tussen moreel en immoreel te kunnen ontwaren. Zo bijvoorbeeld John Stuart Mill (1806-1873), grondlegger van het utilitarisme: een handeling is moreel als zijn impact nut heeft voor het algemeen welzijn.

---

<sup>5</sup>Van het Griekse *sum-ballein*, samen-brengen). Bijvoorbeeld het besef dat de mens niet almachtig is wordt in het teken van het kruis gelegd en op die manier aanvaard.

## 2.1 Nietzsche en de wil tot macht

Met zijn tijdsdiagnose „God is dood” bevindt F. Nietzsche zich reeds op het einde van het egypticisme, het verheerlijken van een Hinterweltler, waar hij al zijn kritiek op richt.

**Kritiek op de Hinterweltler** Deze kritiek is gericht tegen de **platoonse traditie** in de westerse metafysica, waarin het Dionysische (chaos en verandering) wordt vergeten in voorkeur voor het Appolonische (orde) in de tragedie van het menselijk bestaan. Nietzsche gaat met dit standpunt terug op Heraclitus’ voortdurend conflicterende krachten van verandering. De platoonse begrippen reduceren volgens hem de werkelijkheid tot een statisch beeld in een poging er vat te krijgen. Dit **begrippelijk denken** is een illusie gecreeërd door onze wil tot macht, volgens Nietzsche het eigenlijke motief achter het denken. Nietzsche wil deze illusie laten vallen en het perspectivistische van de werkelijkheid omarmen.

Ook de **christelijke moraal** wordt door Nietzsche bekritiseerd, want ook in een bovenwereldse God merkt hij een verdubbeling van de wereld. Hij beargumenteert dat de termen *goed en kwaad* teruggaan op *goed en slecht*, een onderscheid oorspronkelijk gemaakt door de heersers o.b.v. hun eigen aristocratische criteria. De christelijke omkering hiervan is een slavenopstand uit haat en ressentiment. Zelfs deze reactieve herwaardering toont echter de machteloosheid van de zwakken: het is geen eigen waardencreatie maar slechts een omkering. Dat deze **slavenmoraal** tegennatuurlijk is, blijkt uit de christelijke fictie van de ziel: daar deze gericht is op het goede, denken de zwakken het de sterken kwalijk te kunnen nemen dat zij sterk zijn en hun sterkte uiten; alsof het de sterke vrij staat zwak te (willen) zijn. Om echter een straf te kunnen opleggen aan de sterke moet de zwakke, aangezien ze dit zelf niet kan, delegeren naar God, de Hinterweltler. In dezelfde fictie denken ze hun zwakheid te kunnen verheerlijken.

**God is dood** De kritiek op de Hinterweltler kadert in een diagnose van de nihilistische tijd: het bemerken van het einde. Reeds de platoons-christelijke traditie is door en door nihilistisch in de zin dat ze de verandering van de werkelijkheid, en dus het leven zelf, afwijst: ze is levensvijandig. Deze ontwaarding van de hoogste waarden komt hier voort uit een zwakte om ze te realiseren, het is **zwak nihilisme**. Zo’n ontwaarding kan echter ook voortvloeien uit een sterke tegenstand tegen de wil van de heersers. In een **sterk nihilisme** schept men actief nieuwe waarden. Deze laatste vorm ziet Nietzsche in zijn tijdsdiagnose opkomen. Het blijft wel nog steeds een nihilisme, want het zal zoals een levensproces steeds zijn eigen waarden herzien.

Dit verdwijnen van zwak nihilisme duidt hij aan met „God is dood”. Het indiceert de **komst van de tragische mens**: hij beseft dat hij zich maar gedeeltelijk kan verzetten tegen de irrationele krachten die het leven beheersen. Deze *Übermensch* is er evenwel nog niet: hij moet eerst de strijd nog van hem

afzetten. Immers, hoewel de **kameel** in het bewustzijn van vrijheid zijn morele last afschudt en verandert in een **leeuw**, zit deze laatste nog steeds vast in zijn verzet<sup>6</sup>. Pas in de gedaante van het onschuldig **kind** kan de mens zichzelf bevestigen als scheppende in een eeuwig spel van herziening.

De ultieme bevestiging van deze scheppende wil tot macht is het **amor fati**: een eeuwige wil tot terugkeer, als onvoorwaardelijke beaming van het leven zoals het hier en nu is. De nieuwe mens moet dus leven vanuit een *pathos van de eindigheid*, waarin hij op het niveau van de cultuur zijn zelfoverstijgende levenswil heractualiseert.

## 2.2 Marx en de klassenstrijd

**Uitgangspunten en invloeden** Niet lang na de Franse Revolutie voor **vrijheid** en **gelijkheid** bemerkte K. Marx dat deze begrippen niet noodzakelijk hand in hand gaan. De politieke en juridische vrijheid bekomen in de revolutie liet namelijk de sociaal-economische ongelijkheid overeind; meer zelfs, de bekrachtigde vrijheid van de burgerij maakte deze laatste zelfs groter.

Sterk beïnvloed door Duitse (links-) **idealist**en als G.W.F. Hegel en Ludwig Feuerbach, gebruikt Marx het dialectische denken met zijn zelfrealisatie en -vervreemding. Vele begrippen haalt hij verder uit de Engelse **politiek-economische theoriën** van o.a. Adam Schmidt en David Ricardo, die maatschappelijke processen beschrijven als effecten van de kapitalistische productiewijze. Een derde invloed zijn de Franse socialisten, waarvan hij de revolutionaire drang overneemt, alsook het besef dat een rechtvaardige samenleving gestoeld moet zijn op een strikte economische organisatie<sup>7</sup>.

**Kritiek op de moderne samenleving** Een eerste thema van Marx ontstaat uit kritiek op Bruno Bauers kijk op de jodenkwestie. Als antwoord op de vraag naar staatsgodsdienst van de joden had deze gezegd dat ze beter eerst religieus zouden emanciperen (christen worden) alvorens zich politiek te emanciperen. Indien men dit niet wil, is dit volgens Bauer een zaak van de privésfeer, aangezien enkel het burgerschap een zaak is van de staat (publieke sfeer). Marx stelt dat dit onderscheid tussen *bourgeois* en *citoyen* een oorzaak is van zelfvervreemding. De politieke vrijheid valt niet samen met de totale menselijke vrijheid. Deze gedachte dat de gefragmenteerde mens steeds een vervreemde mens is, staat centraal in heel Marx' visie.

Ook op de religie zelf heeft Marx kritiek. Hij sluit aan bij Feuerbachs interpretatie van religie als **projectiemechanisme**: in het besef van tekortschieten ten opzichte van de hoogste menselijke waarden, projecteert de mens deze op een onafhankelijk, objectief wezen, God. Deze negatieve beweging is bovendien noodzakelijk om zich bewust te worden van de ideaal. Marx legt de oorzaak van

<sup>6</sup>De draak van het "gij moet" (Kant's categorische imperatief) kan enkel worden bestreden met "ik wil". De verzetser is daarom nog steeds niet echt vrij.

<sup>7</sup>Waar de vroege Franse socialisten nog zeer utopisch waren in hun denken, zag Marx in dat de economische organisatie best wordt overgelaten aan de wetenschap.



dit mechanisme in de materiële levensomstandigheden; „de religie is het opium van het volk”. Hierdoor moet de kritiek gericht op religie eigenlijk gericht worden op aarde. Een oplossing voor het probleem ligt bij het proletariaat, de drager van de geschiedenis. Zij heeft de historische taak de zelfvervreemding, waar ze zelf de uiting van is, op te heffen.

**Arbeid en vervreemding** In zijn *Pariser Manuskripte* komt Marx, met begrippen van Schmidt, Ricardo en de arbeidswaardeleer<sup>8</sup>, tot de vaststelling dat **vervreemde arbeid** aan de basis ligt van de privé-eigendom (het kapitaal) en het systeem van loonarbeid. Een (door concurrentie aagezwengelde) productiviteitsstijging komt daardoor niet ten goede van de arbeider; integendeel, de daaropvolgende prijsdaling brengt rechtstreeks een loonsdaling mee voor de arbeider. De oorzaak van dit alles is volgens Marx de scheiding tussen arbeider en zijn product dat hij voor loon aan de kapitalist afstaat. Het product, de objectivering/verwerkelijking van arbeid, komt zo als vreemde tegenover de arbeider te staan, die onverwerkelijkt wordt; de arbeider wordt geknecht door zijn eigen product. De vervreemde arbeid is zo een omkering van wat het eigenlijk zou moeten zijn, nl. een proces waarin de mens echt mens<sup>9</sup> wordt en de wereld vormt tot een menselijke wereld. Door de vervreemding is dit onmogelijk.

Hoewel we in de terminologie van vervreemding nog sterk Hegel en Feuerbach terugvinden, voegt Marx een belangrijk nieuw element toe: de **meerwaarde-theorie**, die later de vervreemde arbeid zal vervangen als oorsprong van het kapitaal. De theorie handelt over een discrepantie in tussen het loon dat een arbeider verdient en de meerwaarde die hij genereert. De winst voor de kapitalist is in deze theorie gelijk aan onbetaalde arbeid. Daar deze winst het kapitaal doet groeien, stelt het dit in een nog meer voordelige positie t.o.v. de arbeid.

Dit is echter niet de enige reden van Marx' kritiek: het kapitaal eigent zich een **maatschappelijk product** toe. De industriële productie is namelijk enkel mogelijk in gemeenschappelijk werkverband van de hele samenleving. Zonder georganiseerde voorzieningen als gezondheidszorg, onderwijs en een verkeersnet zou ondernemen immers onmogelijk zijn.

**Historisch materialisme en klassenstrijd** Een derde belangrijk punt, dat Marx uitvoerig behandelt in zijn *Communistisch Manifest*, is de **klassenstrijd** als kern van de geschiedenis. Elke maatschappij wordt gekenmerkt door scherpe sociale tegenstellingen die ontstaan wanneer **productieverhoudingen** verstarren terwijl de **productiewijze** evolueert, waardoor de verhoudingen de wijze tegenhouden. Met de burgerij vinden we het summum van deze verschuiving in productiewijze, waardoor een sterk contrast ontstaat tussen deze klasse en die van het proletariaat. Wanneer de spanning te sterk wordt, mond deze steeds uit in een **revolutie** die de productieverhoudingen weer in overeenstemming brengt

---

<sup>8</sup>Die zegt dat de ruilwaarde van een product bepaald wordt door de hoeveelheid arbeid nodig om dat product voort te brengen. Deze klassieke economie gaf echter nog geen verklaring/oorsprong voor privé-eigendom.

<sup>9</sup>De bewuste levensactiviteit, het bewerken van de objectieve wereld.

met de productiewijze. De kracht van de burgerlijke productiemethoden vragen dan ook om een maatschappelijk toe-eigening i.p.v. privé-eigendom. Dit beeld van geschiedenis wordt ook wel het *historisch materialisme* genoemd, aangezien de motor van deze (dialectische) historische ontwikkelingen de economische productiewijze is.

Uit deze kijk op geschiedenis leidde Marx af dat de tijd weldra aan zou breken dat het proletariaat de macht van de burgerij zou overnemen. Hiertoe roept hij als één van de eerste filosofen op tot actie. Wanneer ten slotte de macht in handen is van het proletariaat, de basis van de arbeid, zal een einde gekomen zijn aan de klassenstrijd (er zijn immers geen klassen meer), en dus ook aan de politiek (die enkel diende om de heersende klasse zijn plaats te laten houden). De samenleving zal dan bestaan in een vrije associatie van individuen in hun eigen vrije ontwikkeling.

## 2.3 Freud en het onbewuste

**Onstaan van de psychoanalyse** Het verslag van Weense arts Joseph **Breuer** over zijn hysterische patiënte **Anna O.** is van wezenlijk belang voor het ontstaan van de psychoanalyse. Ze leidde aan tal van fysieke en psychische stoornissen, maar wanneer de arts haar in hypnose liet vertellen over woorden die ze soms in afwezige toestanden mompelde, herinnerde ze zich de situatie waarin bepaalde symptomen voor het eerst optraden<sup>10</sup>. Bovendien verdween na zo'n gesprek steeds het betreffende symptoom. Uit deze en andere verhalen besluit Freud dat de symptomen van hysterische patiënten herinneringssymbolen zijn van vergeten traumatische ervaringen. Deze ervaring onder hypnose terug ter geest halen, lost de symptomen op.

Hypnose toont dat deze herinneringen ergens nog in de patiënt aanwezig zijn, maar is verder een moeilijk toe te passen praktijk. Daarom ontwikkelt Freud de techniek van de **vrije associatie**: de arts biedt woorden aan waarop de patiënt spontaan antwoordt wat die bij hem/haar oproepen. Door in te gaan op aarzelingen komt hij zo vaak uit bij een traumatische ervaring. Er is dus een weerstand aan het werk die het herbeleven van die ervaringen tegenhoudt. De symptomen van zo'n **hysterische neurose** resulteren vaak uit een conflictsituatie waarin de patiënt bij zichzelf een ontoelaatbare wensvoorstelling probeert te onderdrukken maar daar omwille van de heftigheid in mislukt. De voorstelling zelf wordt vergeten door het bewustzijn, maar het lichaam creeërt ter compensatie een **substituutbevrediging** (*Erzats*~), het symptoom.

Freud trekt deze theorie echter nog door naar meer alledaagse handelingen. Dromen, lapsussen en andere toevalligheden zijn eveneens symptomen. De manifeste droom is een het symptoom van de **latente droominhoud**, de eigenlijke betekenis van de droom. De omzetting noemt Freud *droomarbeid* en kan op verschillende manier gebeuren. Meerdere elementen kunnen *verdicht* worden tot een enkel element (bvb. een hele persoon wordt voorgesteld door enkel zijn naam), de aandacht voor een bepaald element kan *verschoven* worden naar een

<sup>10</sup>Traumatische ervaringen bij het ziektebed van haar vader.

ander (bvb. van een persoon naar zijn huis). Hierbij maakt de droomarbeid bovendien vaak gebruik van de *droomdag*, de gebeurtenissen die zich tijdens de voorafgaande dag hebben afgespeeld.

Het merendeel van trauma's die aanleiding geven tot histerie zijn volgens Freud afkomstig uit seksueel gerelateerde conflicten uit de kinderjaren. Freuds *infantiele seksualiteit* beperkt zich daarin niet tot de connotatie van geslachtsverkeer maar gaat over een algemene ontwikkeling van de lustbeleving. Hij vond het belangrijk de normale ontwikkeling hiervan in kaart te brengen om zo beter met haar afwijkingen om te kunnen gaan.

**Psychoanalyse als theorie van het subject** Dit interpretatiemodel voor de analyse van klinische gevallen heeft Freud ook verder uitgebouwd tot een volledige theorie van het subject. Zulke onderzoek moet vertrekken uit een psychosomatische tussenwereld tussen de louter lichamelijke hersenfuncties en de mentale bewustzijnsacten: het **psychische apparaat**, bestaande uit het **Es**, het **Ich** en het **Über-Ich**. Het Es is het oudste van deze psychologische gebieden/instanties, de oorspronkelijke zelf die alles bevat wat is overgeërfd<sup>11</sup>, vooral uit de lichamelijke organisatie afkomstige driften. De schors van dit Es bemiddelt met (de prikkels van) de buitenwereld en groeien uit tot het bewuste en voorbewuste Ich, dat zich laat leiden door lust en onlust (de prikkelsanningen). Over de tijd van opvoeding, wanneer het kind afhankelijk is van ouderfiguren, ontwikkelt zich boven het Ich een controleinstantie als interiorisatie van normen en waarden: het voorbewuste en onderbewuste Über-Ich. Het Ich dient, als enige actuele beleving, rekening te houden met de twee andere instanties. Om de eisen van die twee in evenwicht te brengen met elkaar en met de werkelijkheid, beschikt het over instrumenten. Een voorbeeld is de verdringing die een wensvoorstelling/drift van het Es kan stoppen indien het Über-Ich deze als ontoelaatbaar kenmerkt.

Deze **driften**, krachten binnen het Es, hebben als enige wens de bevrediging van het orgaan waarmee ze gelinkt zijn. Ze zijn de uiteindelijke oorzaak van elke activiteit. Freud onderscheidt twee basale driften waarvan de andere steeds mengvormen zijn: **Eros** en de **Doodsdrift**. De eerste streeft naar de binding en het in stand houden van steeds grotere eenheden, de tweede juist naar ontbinding en vernietiging. De totale beschikbare energie van de Eros noemt Freud het **libido**. Deze is in het begin volledig aanwezig in het nog ongedifferentieerde Ich-Es om de Doodsdrift te neutraliseren.

Het is dan ook deze libidale energie die zorgt voor de ontwikkeling van de infantiele seksualiteit. Freud meent deze ontwikkeling in een evolutieschema te kunnen uiteenzetten. In een eerste beweging, het **primaire narcisme**, bezet het Ich zichzelf met alle libidale energie. Zo wordt het Ich een eenheid gevuld met een reservoir van energie om andere instanties te vullen. Dit doet het in de tweede fase, waar het narcistische libido wordt omgezet in **objectlibido**, noodzakelijk voor het in staat zijn tot objectliefde (het beminnen van anderen). De overgang tussen deze twee fasen gebeurt geleidelijk, in vier stappen die parallel

---

<sup>11</sup>Bij geboorte meegebracht, constitutioneel vastgelegd ...

lopen met de ontwikkeling in de seksuele theorie:

1. In de **orale fase** is de mond het centrum van lust. Dit is te merken aan de continue behoefte te sabbelen.
2. De **sadistisch-anale fase** plaatst de bevrediging in agressie en de excretiefunctie. Het kind vindt welbehagen in (de producten van) de ontlasting en ervaart lust in het (zien) pijn doen.
3. De **fallistische fase** kenmerkt de fallus als erogene zone. Het eigen genitaal (penis, clitoris) wordt centrum van de auto-erotische lustbeleving. Voor het eerst ontwikkelen jongen en meisje verschillend. De jongen doorloopt de *oedipale fase* tot het grote trauma van de *castratieangst*. Het meisje beleeft in die periode *penisnijd*.
4. Gedurende de puberteit breekt ten slotte de **genitale fase** aan. De onafhankelijke driften worden georganiseerd in twee richtingen. Ten eerste onderwerpen ze zich aan de genitale suprematie (ook het auto-erotische). Ten tweede dringt de objectkeuze het auto-erotische terug om plaats te ruimen voor de liefdespersoon.

Storingen in deze normale ontwikkeling leiden ertoe dat de partiële driften zich niet aan de genitale zone onderwerpen, waardoor perversies zoals homoseksualiteit en sadomasochisme optreden. Het belangrijkste uit Freuds theorie is echter dat het Ik slechts het topje is van de ijsberg der onbewust denken en handelen.

## Hoofdstuk 3

# Kritische theorie en de Frankfurt School

**In het spoor van Hegel en Marx** Een eerste belangrijke erfgenaam van de meesters van het wantrouwen is de 20ste eeuwse Kritische Theorie, ook wel de Frankfurt School. Hun denken is in eerste plaats **neo-marxistisch**, met grote invloed van **Hegeliaanse** filosofie. Deze laatste merken we duidelijk in de observatie van cultuur als een manifestatie van het geestelijke leven tot collectief zelfverstaan; d.i. Hegels *conceptuele zelf-reflectie*: het conceptuele denken is een kritische zelf-reflectie over de gangbare vormen van reflectie. Het denken is hier geen instrumenteel vermogen om de vijandige wereld te bemeesteren; de cultuur is een manifestatie van een idee en een vrijheid. Hoewel Theodor Adorno hier Hegels theorie volgt, is hij heel kritisch over de notie van een Absolute Geest. De Frankfurt School is dan ook sterk niet-teleologisch: elke vorm van vooruitgang is relatief, nooit universeel.

In deze kritiek op Hegel speelt het Marxistische denkkader een belangrijke rol, in het bijzonder de **historisch-materialistische** overtuiging dat de materiële werkelijkheid en geschiedenis (sociaal-economische onderbouw) zich uitdrukken in het geestesleven (maatschappelijke bovenbouw). Vooral Hongaars filosoof Georg **Lukács** bereidde met deze visie de weg voor de Kritische Theorie: de werkelijkheid is geen louter gegeven, maar een resultaat van de maatschappelijke praxis op een maakbare wereld. Lukács benadrukt ook de *reïficatie* (verdingelijking), de kapitalistische reductie van waarde tot ruilwaarde, waarmee de economie alle velden van de maatschappij overheerst. Zijn bijdrage tot het neo-marxisme bestaat uit:

- het losweken uit de Hegeliaanse teleologie. Het marxisme wordt zo methode voor de analyse van de structuur van een maatschappij (zonder overkoepelende dialectiek).
- het de-dogmatiseren van economie als een positieve wetenschap. Marxisme is juist een dynamische vorm van weten (geen absolute) die de particula-

riteit van een maatschappij en de interactie tussen haar klassen helpt te begrijpen.

- het behouden van het privilege van bepaalde historische actoren maar dit invullen met het proletariaat, dat dichter bij de structuur van de werkelijkheid staat, i.p.v. grote figuren.

Vijf verder evoluties van het marxisme naar het neo-marxisme werden uitgedacht door de Kritische Theorie:

- De mogelijkheid van **ideologiekritiek**. De ideologie is bij Marx het geheel van ideeën van de heersende klasse die de problemen van de maatschappij als onvermijdelijk legitimeren.<sup>1</sup> Adorno vraagt zich af hoe het menselijke denken van dit *valse bewustzijn* (bvb. verdingelijking) kan worden verlost zonder een nieuw ideaal in de plaats te stellen. In zijn *Negative Dialektik* beschrijft hij hoe het *ongedachte* (niet-representeerbare, niet-identieke<sup>2</sup>) dat door de grote denksystemen wordt uitgesloten toch aan de oppervlakte kan worden gebracht. De **negatieve dialectiek** stopt de verzoening/synthese en blijft stilstaan bij de contradictie, het bekijkt het niet-identieke in het zicht van het identieke, probeert tegelijkertijd het concrete te vatten in een concept én de structurele onmogelijkheid ervan aan te geven. Door op deze manier te benadrukken dat het denken steeds wordt gevoed door iets wat er niet volledig door kan worden gevat, bekritiseert Adorno de idealistische gelijkstelling van subject en object. Tegenover dit idealisme plaatste hij:
  - dat subjectiviteit steeds bemiddeld is. Het bestaat niet als universele structuur los van enige maatschappelijke of historische factoren.
  - dat het denken het concrete nooit volledig kan vatten door zijn veralgemenende impuls.
  - dat het denken het niet-identieke hoort te representeren. Adorno keert zo het idealisme op zijn kop en verschuift de focus van de gelijkenis tussen object en subject naar het verschil.
- De **proletarisering van de middenklasse**. Cultuurfilosofen, zoals Siegfried Kracauer, wijzen op een verschuiving binnen Marx' klassenindicatie. In de veranderende kapitalisme onderbouw ontstaat de diensteconomie van immatriële goederen en daarmee de middenklasse als derde speler naast bourgeoisie en proletariaat. Dit "nieuwe proletariaat" is evenzeer vervreemd van zijn arbeidsproduct.
- Transitie van productie-kapitalisme naar **consumptie-kapitalisme** en **warenfetisjisme**. In navolging van Lukács ziet Adorno een verschil tussen het 19e- en het 20e-eeuwse kapitalisme, veroorzaakt door de reïficatie de geest als gevolg van reclame en een extreme consumptie-cultuur.

---

<sup>1</sup>Vergelijk Francis Fukayama's kapitalisme als "einde van de geschiedenis".

<sup>2</sup>Dit is een categorie waarmee het denken zelf aangeeft dat het de concreetheid/particulariteit van een bepaald object onvermijdelijk ongedacht laat: het concrete ding is niet identiek met zijn algemene concept.

Deze verdingelijking van gedachten/ervaringen gaat hand in hand met het fenomeen van de warenfetisj: materiële objecten krijgen een geestelijke betekenis van quasi-religieuze<sup>3</sup> aard om de schijn van uniciteit op te houden. Zoals elke fetisj houdt dit een deel van de realiteit verborgen: de ware, menselijke productie-achtergrond van koopwaar verdwijnt in voorkeur voor verwijzingen/relaties naar andere objecten.

- Ideologie is niet het tegenovergestelde van vrijheid. Er is geen buiten aan het kapitalisme; zelfs verzet zou er intern van doordrongen zijn. Adorno's **niet-humanistische visie** benadrukt dat er geen essentie van het mens-zijn is dat een soort natuurlijke vrijheid zou kunnen inzetten tegen de verdingelijking. Ook gevoelens van vrijheid en ontspanning zijn dus verdingelijkt en een zaak van kapitalisme geworden. Hiermee legt de Frankfurt School de basis voor het idee van een controlemaatschappij (Deleuze) en de analyses van Negri en Hardt van een geglobaliseerde, gedecentraliseerde wereldorde van particuliere belangen (biopolitiek). Deze benadrukken de onmogelijkheid van ontsnappen (anti-globalisme) maar zijn optimistisch dat deze laat-kapitalistische structuur met emancipatie zijn eigen vijand in zich draagt: **anders-globalisme** (immanent communisme).
- Er is **geen subject van de geschiedenis**. Geïnspireerd door Nietzsche wijst de Frankfur School een historisch subject af, zelfs in de interpretatie van Lukács. Een geprivilegerde, transcendentale positie is immers onmogelijk als er geen buiten is aan het kapitalisme.

**Dialektik der Aufklärung** Tegen het einde van WOII schrijven Adorno en zijn collega Max **Horkheimer** (1885-1973) een analyse van de Verlichting: zij is omgeslagen van een emancipatorisch ideaal naar haar tegendeel (dialectisch), een totalitair resultaat van de intrinsiek **instrumentele westerse rationaliteit**. In de recente natuurwetenschappen culmineert deze beheersingsdrang in de verdingelijking van natuur, met als extremum de terugslag op de mens zelf wanneer de mens niet langer de subjectpositie bekleedt, maar zelf object wordt. Dit gebeurt met de arbeidskrachten in het kapitalisme, maar ook in het facisme en de holocaust. Uit deze stelling volgt dat zodra de mens zijn eigen maakbare lot in handen neemt, het bezegeld is en maakbaarheid een destructieve illusie wordt.<sup>4</sup>

**Cultuurindustrie** Bijzonder hevige kritiek van Adorno is gericht op het verworden van **cultuurobjecten tot koopwaar**, met als typevoorbeeld de popmuziek. Wat een creatieve gevoelsuitdrukking zou moeten zijn, wordt in een **gestandariseerde productiecontext** gegoten die verborgen wordt door een

<sup>3</sup>Zoals ook in religie producten van het menselijk brein tot leven komen.

<sup>4</sup>Bemerk ook de contradictie in het proberen begrijpen van de Holocaust: deze poging maakt gebruik van dezelfde instrumenten (rationaliteit) die haar mogelijk hebben gemaakt en lijkt dus in zekere zin een verderzetting van de horror. Ondanks dit onvermogen tot uitdrukken van de gruwel, vinden we pogingen in de poëzie van Paul Celan en de graphic novel *Maus* van Art Spiegelman.

fetisj van plezier en amusement. De cultuurindustrie creeert hiervoor artificiële verlangens die nooit kunnen worden ingelost. Zelfs echte kunst (moeilijke, volgens Adorno) wordt vermarkt, bijvoorbeeld door klassieke muziek in makkelijke melodietjes en ritmes te verkappen.

**Walter Benjamin** Joods cultuurfilosoof Walter **Benjamin**, vriend en medestander van Adorno, probeert de **Joods-Messiaanse** ideeën (die moeite hebben met een menselijk-historische verlossing) te verzoenen met het marxisme (dat religie als bron van vervreemding beschouwt). Deze half-theologische poging begint met de stelling dat het Goddelijk Wezen als **absoluut anders** moet gezien worden dat zo wezenlijk verschilt van het historische dat de mens er geen kennis over kan verkrijgen. Net als Lukács en Adorno ontdoet hij zo het marxisme van zijn teleologische mythe van vooruitgang, zodat slechts de methode overblijft. Er is geen filosofie van de toekomst mogelijk die een klassenloze maatschappij kan voorspellen; de ware verlossing is juist een **utopisch potentieel** dat altijd aanwezig is.

Benjamin baseert deze optimistische overtuiging op Marx' dualiteit tussen onderbouw en bovenbouw. Hij past de notie van bovenbouw wel aan, zodat deze naast de productie van cultuur/wetenschap/godsdienst/... ook de consumptie ervan omvat. Net zoals Adorno benadrukt hij dat de menselijke ervaringsstructuren en belangrijke historisch-culturele invloed ondergaan. Hij definieert het concept **aura** als „een eenmalige verschijning in de verte, hoe nabij het object ook mag zijn”. Een auratisch object (bvb. een kunstwerk) creeert dus een vreemde ervaring van afstand, zowel fysiek als psychologisch en zelfs ontologisch: ze lijken autonoom en van oorsprong uit een andere wereld dan de historisch-materiële, als een soort transcendentale, semi-religieuze afkomst uit hun uniciteit en onvervangbaarheid. Benjamin stelt dan dat deze auratische ervaringen uitgestorven lijken in een cultuur die zich organiseert rond industriële productie, maar dat deze zich in feite louter verplaatst hebben van het artistieke naar het politieke. Deze **esthetisering van de politiek** is merkbaar in de verheerlijking van leidersfiguren als Hitler en historische gebeurtenissen die zich zelfstandig lijken te voltrekken. Hiertegenover stelt Benjamin de **politisering van de esthetica**: nieuwe media als fotografie en film hebben geen enkele aanspraak op uniciteit of onvervangbaarheid en zijn intrinsiek verbonden met de immanente werkelijkheid. Hierdoor wekken ze een handelsimpuls en drang naar (revolutionaire) actie op.



## Hoofdstuk 4

# Moderniteit - Postmoderniteit

Een eerste probleemstelling binnen de hedendaagse wijsbegeerte is de kritiek op de moderniteit, centraal in het postmodernisme<sup>1</sup>. Kenmerkend voor het postmodernisme is het **doorbreken van genreonderscheiden**, het **afstand nemen van functie** (en dus plaats maken voor fictie) en het **genereren van spanningen** tussen heterogene (stijl)contexten. Dit blijkt zeer fel uit de jeugdculturen van de jaren '50: net zoals tekens in de semiotiek komen zij los uit hun (sociale) context om zelf een nieuwe te samen te stellen (**individualisering**). Grote lijn in de vele tegengestelde stemmen is het besef van heterogeniteit van de mondiale wereld na het mislukken van het wereldverbeterd pathos van '68.

### 4.1 Lyotard: de moderniteit als mislukt project

Frans intellectueel van de generatie na Sartre verliest Lyotard na de ingrijpende gebeurtenissen rond '68 zijn geloof in de waarheid van links en de impact van de intellectueel. Deze laatste is volgens hem aan maatschappelijke herpositionering toe. In *La Condition Postmoderne* stelt hij dat de moderniteit ten einde is omdat de tijd van de **grote legitimerende verhalen** afgelopen is. Democratie, het vooruitgangsverhaal, het verhaal van de verwerkelijking van de geest of dat van de klassenloze maatschappij dienden als inspiratie en legitimatie voor o.a. industriële groei en de communistische partijen, maar ze zijn **ongeloofwaardig** en **achterhaald**. Immers, ze brachten ook dreiging en onvrijheid met zich mee; vandaag spelen domeinintrinsieke, pragmatische motieven een veel grotere rol. Er speelt een veelheid aan tegengestelde, incompatibele verhalen. Bovendien zijn zulke verhalen **onhoudbaar**, omdat ze steeds totalitair blijken: ze trachten

---

<sup>1</sup>Postmodernisme duidt hier op postmoderniteit, het afgelopen zijn van de moderniteit die aanvangt in de 16e eeuw en gekenmerkt wordt door de opkomst van moderne wetenschap en moderne staten met centraal de 18e-eeuwse Verlichting met zijn klemtoon op de rationele ordening van de samenleving ter vrijwaring van de vrijheid van het individu. (En dus niet i.v.m. de modernistische kunststroming tussen 1890 en 1930 als artistieke avant-garde. Integendeel, het postmodernisme zet vele kenmerken voort die reeds in de modernistische kunst aanwezig waren.)

de heterogeniteit te homogeniseren, marginaliseren of zelfs liquideren.

Lyotard poogt daarom een nieuwe legitimatie van het weten te vinden voor het postmoderne tijdperk. Dit is volgens hem de **paralogie**, de oneigenlijke logica (want geen logische deducties) van het doen van tegenzetten. Men doet steeds een tegenzet (*dissensus*) tegen de heersende praktijk (het vanzelfsprekende) binnen een domein en kijkt of er iets nieuws (het verborgene) uit de bus komt (*performantie*). Hiermee sluit hij aan bij de theorie van taalspelen van Wittgenstein. Een tegenzet maakt van het ene taalspel een nieuw taalspel en is door deze nieuwigheid gelegitimeerd.

Uit *Le Différend* blijkt Lyotards ethische engagement. Hij wijst op de onvermijdelijkheid van **het geschil** en het belang dit te onderkennen: het is een conflict tussen twee partijen waarover niet billijk te oordelen valt bij gebrek aan een regel die toepasbaar is op beide argumentaties. De achterliggende stelling is dat elke ordening zulke geschillen meebrengt; het zijn de negatieven, de grenzen van de heersende orde. Voorbeelden zijn Auschwitz binnen het speculatieve verhaal van redelijkheid en vrijheid, of Marx' visie op arbeid in het kapitalistische verhaal. De grote verhalen dekken steeds deze geschillen toe door het verschil te miskennen tussen werkelijkheid en ideaal: ze stellen het ideaal voor als realiseerbaar (in de toekomst, bvb. verlichting) of als reeds gerealiseerd (bvb. facisme), terwijl de werkelijkheid juist noodzakelijk deficiënt is.<sup>2</sup> Het positieve aan de postmoderniteit is dat deze geschillen erkent worden. Met Wittgenstein in gedachten: er is geen *metataalspel* dat bepaald hoe op een eerdere uitspraak moet aangesloten worden. Het is voor Lyotard dan ook een ethische zaak steeds op te komen voor het uitgeslotene, *l'autre* (Levinas); de filosofie moet getuigenis afleggen van het geschil<sup>3</sup>.

## 4.2 Habermas: de moderniteit als onvoltooid project

Hoewel ook Habermas de moderniteit als een project is, zoals geformuleerd in de Verlichting, gaat hij tegen Lyotard in met de stelling dat het **project onvoltooid** is: het vertoont nog steeds onaangeboord rationaliteitspotentieel. Habermas ontwikkelt een nieuw rationaliteitsmodel met een aansluitende kritische moderniteits- en maatschappijdiagnose.

Hij vindt dit model in de taal als communicatief handelen en haar mogelijksvoorwaarden. Hij deelt het handelen op in **doelrationeel handelen** en communicatief handelen. De eerste bestaat uit het **instrumentele handelen**, waarin de actor (actief subject) een doel bereikt d.m.v. (passieve) objecten<sup>4</sup>, en het **strategisch handelen**, waarin de actor (ego) een ander subject (alter) ziet

---

<sup>2</sup>Lyotard gaat in op Kants onderscheid tussen bepalende oordelen en reflexieve oordelen (in zijn *Kritik der Urteilkraft*): totalitaire verhalen dringen zichzelf op waar een reflexief oordeel zou moeten geleverd worden, zoals bijvoorbeeld politieke aangelegenheden).

<sup>3</sup>Dit is echter niet het andere legitimeren, wat een nieuw groot verhaal zou opleveren.

<sup>4</sup>Bijvoorbeeld techniek.

als een middel om tot een doel te komen<sup>5</sup>. Het **communicatieve handelen** verschilt hier echter volledig van, omdat het doel van spreken de overeenstemming is (*Verständigung*). Aangezien dit enkel en alleen door het gesprek kan worden bereikt, liggen doel en middel hier samen. Om te duiden wat dit wederzijds begrijpen precies inhoudt, steunt Habermas op de **taaldadentheorie** van Austin en Searle. Volgens hen is spreken steeds een handeling die bestaat uit een locutionair (propositioneel/inhoudelijk) en een illocutionair deel<sup>6</sup>, de intonatie en bedoelingen die ongesproken worden meegegeven. In het spoor van deze taalpragmatici stelt Habermas dat, om een toehoorder de taalhandeling niet enkel te laten begrijpen (zowel locutionair als illocutionair) maar ook te laten accepteren, drie **geldigheidsaanspraken** moeten worden meegegeven:

- dat de bewering klopt; d.i. een aanspraak op de **waarheid**.
- dat de spreker gerechtigd is de uitspraak te doen; d.i. een aanspraak op de **normatieve juistheid**.
- dat de spreker oprecht is in het doen van de uitspraak; d.i. een aanspraak op de **waarachtigheid** (authenticiteit).

Elke uitspraak geeft zo mee dat hij elk van deze punten met argumenten zou kunnen aantonen. Het aanvaarden van een uitspraak gaat dan ook gepaard met het aanvaarden van deze impliciete geldigheidsaanspraken. Door deze impliciete aanspraak en acceptatie kan Habermas volgende stellingen doen:

- Als in het gesprek tot een *Verständigung* gekomen is, is dit op grond van de **vermoede geldigheid** van de argumenten achter de impliciete geldigheidsaanspraken.
- Spreken is redenen-kunnen-geven, er ligt een **rationaliteit** in besloten die niet herleidbaar is tot doelrationaliteit.
- Omdat deze rationaliteit inherent is aan het communiceren zelf, is deze **universeel**.

Het kan echter ook dat de hoorder de uitspraak niet aanvaard: hij trekt één of meer van de geldigheidsaanspraken in twijfel. Het gesprek verplaatst zich dan naar een ander niveau waarin de focus verplaatst van het locutionaire naar het illocutionaire. De spreker moet dan expliciet argumenten geven om zijn aanspraak te staven, waarop de hoorder al dan niet tegenargumenten kan opwerpen. Een gesprek op dit niveau noemt Habermas een discussie (*Diskurs*). In plaats hiervan kan men echter ook het **gesprek afbreken** of het **gedeeld begrip opgeven** als doel en overschakelen op strategisch handelen. Om van een echt (rationeel) *Diskurs* te kunnen spreken moet bovendien de *handelsdruk* worden opgegeven en moet er sprake zijn van *communicatieve symmetrie*: alle betrokkenen moeten gelijke kansen krijgen om een *Diskurs* te beginnen en om

---

<sup>5</sup>Bijvoorbeeld markthandelen.

<sup>6</sup>Daarnaast ook nog een perlocutionair deel: hoe de taaldad overkomt bij de hoorder.

argumenten in discussie te brengen. Daarom is het noodzakelijk dat er geen machtsverschillen bestaan tussen de betrokkenen, en deze dienen zich waarachtig en oprecht tegenover elkaar te uiten. Habermas gaat ervan uit dat in een echt gesprek deze **ideale gesprekssituatie** automatisch wordt verondersteld en dat pas bij de ontdekking van het tegengestelde uit het gesprek teruggetrokken wordt.

Op grond van deze analyse van het Diskurs ontwikkelt Habermas een ***Diskursethiek***. Wordt in het Diskurs de waarheidsaanspraak ter discussie gesteld, dan spreekt men van een theoretische discussie, bij de normatieve geldigheid van een praktische discussie en bij de authenticiteitsaanspraak van een waarachtige discussie. Het positieve resultaat van het Diskurs is een rationele consensus die bepaald wat waarheid is en wat ethisch/normatief geldt. In de theoretische rede en in de praktische rede is dus een gelijkaardige rationaliteit aan het werk, die bovendien niet beperkt dient te worden tot de wetenschap (Wittgenstein). Met deze ethiek vermijdt Habermas transcendentale opvattingen uit de premoderniteit, alsook morele opvattingen louter gebaseerd op de keuzes van een individu. Over ethiek kan nu een discussie gevoerd worden en een consensus bereikt!

Uitgaande van deze bevindingen ontwikkelt Habermas een kritische diagnose van de moderne samenleving. In het spoor van Max **Weber** (1864-1920) karakteriseert hij de moderniteit als het proces van **uitsplitsing** en verzelfstandiging van handels- en betekenisferen. Politiek, wetenschap, kunst etc. hebben zich losgemaakt uit hun inbedding in de traditionele samenleving (gestuurd door religie); het zijn autonome domeinen met een eigen agenda. Deze uitsplitsing is volgens Habermas en Weber een rationalisering. Het sociale handelen in elk domein neemt afstand van traditionele gezagsverhoudingen, stelt zijn eigen principes en normen uit die openstaan voor kritiek en bouwt zich consequent volgens die principes uit. Dit leidt volgens Habermas tot een bijkomende differentiatie: de **ontkoppeling tussen systeem en leefwereld**. Dit zijn de structuren die instaan voor de materiële resp. symbolische reproductie van de samenleving. In het systeem wordt doelrationeel gehandeld, in de leefwereld communicatief. Deze **ontkoppeling** is zo extreem dat er geen terugkoppeling meer is van het instrumenteel-strategische systeem naar de communicatieve leefwereld, waardoor de rationaliteit in economie en politiek niet langer het resultaat is van wederzijds begrip, maar geautomatiseerd tot stand komt. Deze automatisatie is mogelijk door **symbolisch gegenereerde communicatiemedia** (abstracte, efficiënte vereenvoudigingen van taal). De ontkoppeling is echter louter operationeel, niet structureel: het systeem veronderstelt nog steeds cultuur (gedeelde interpretatiekaders), maatschappij (gemeenschappelijke normen in instellingen) en persoon (sociaal competent individu). Het systeem wordt echter zo dominant dat het de leefwereld **koloniseert**: burgers worden consumenten (monetarisering) en cliënten (verzorgingsstaat). En dit terwijl ontwikkelingslogisch de volgorde omgekeerd zou moeten zijn.

De moderniteit zit dus op een verkeerd spoor, maar een ommekeer is mogelijk wanneer de kennis- en rationaliteitspotentieel van de deskundigenculturen ten volle worden benut door de leefwereld, tegen het systeem. Habermas ziet hier mogelijkheden voor de Kritische Theorie om via Diskursen to komen tot

een nieuwe rationale consensus waarbij in de rationalisering van de leefwereld een **terugkoppeling** is voorzien in functie van de type Verlichting dat Kant beschreef als „Heb moed je van je eigen verstand te bedienen”. De Kritische Theorie dreigt volgens Habermas het kind (de rationale kritiek) met het badwater (de ontsporingen) weg te gooien.

### 4.3 Historisch-kritische bedenkingen

Opvallende in het postmodernismedebat is de eenzijdige voorstelling van de Verlichting. Dit rationale beeld strookt weliswaar met de Franse *siècle des lumières*, maar niet met de Duitse *Aufklärung* en de Engelse *enlightenment*. De Duitse verlichting was anti-klerikaal, maar zeker niet anit-religieus, en evenmin rationalistisch. De Engelse verlichting was ook niet zozeer rationalistisch maar veeleer empirisch. Een andere (betere?) poging om de verlichting in beeld te brengen, komt van Panajotis **Kondylis** (1943-1998), die de periode beschrijft als een **rehabilitatie van de zinnelijkheid**, d.i. een aandacht voor de zinnelijke inbedding van mens, cultuur en samenleving in wat bij uitstek niet-rationeel is.<sup>7</sup>

Wat betekent deze heterogeniteit voor de kritische theoriën zoals de Dialektik der *Aufklärung*? Welke verlichting slaat hier om in haar tegendeel, is al dan niet voltooid? **Weber** ziet de verlichting dan ook niet zozeer als een project, maar eerder als een **conditie**: de moderniseringsprocessen hebben zich zo ver doorgezet dat de mens de moderniteit niet meer kan willen of niet kan willen. De ontbindingslogica is tegelijkertijd bevrijdend en desintegrerend; handels- en betekenisferen hebben geen overkoepelende voorgedij meer, maar worden er ook niet langer door samen gehouden.

---

<sup>7</sup>Hij verwijst hierbij naar Montesquieu's *De l'esprit des lois*, Lammetrie's *L'homme machine* en Herders *Das Klima*.

## Hoofdstuk 5

# Structuralisme

Vanaf de jaren '60 maakt een filosofische manier van denken zijn opgang binnen de menswetenschappen, gebaseerd op de grondlegging van de moderne linguïstiek door Ferdinand **de Saussure**. Centrale inzichten daaruit zijn het **arbitraire karakter van het teken** en de taal als een op zichzelf staand (gesloten) **systeem van elementen die differentieel bepaald zijn** (d.i. louter door hun verschil met andere tekens). Zulke elementen, tekens, zijn de arbitraire eenheid van een *signifiant* (betekenaar) en een *signifié* (betekende); betekenissen bestaan nooit los van hun talige articulatie. Deze relatie wordt niet gemotiveerd vanuit één van beide; zowel betekenaars als betekenden evolueren immers doorheen de tijd. Door het differentiële karakter is bovendien ook de interne organisatie van betekenaars en betekenden arbitrair. Juist door het gebrek aan positieve identiteiten moet het systeem zich richten naar oor **conventie** bepaalde verhoudingen. Door de historiciteit die eigen is aan taal, kan de studie ervan worden opgesplitst in een *diachronische studie* gericht op de verandering (*la parole*, de taalpraktijk) en een *synchronische studie* gericht op het stilgelegde systeem (*la langue*). Deze linguïstiek is bovendien slechts een onderdeel van de algemene tekenleer (semiologie), de discipline van alle tekensystemen binnen een cultuur. Het denken/handelen van individuen wordt mogelijk gemaakt door **collectieve systemen** die (bewust of onbewust) zijn geassimileerd. Structureel verklaren is dan het aangeven van de functie van een praktijk in het onderliggende systeem. Fundamenteel hierin is dat de praktijk hoogefficiënt kan zijn ondanks het onbewuste karakter van het systeem.

**Structuralisme** François Dosse onderscheidt drie soorten structuralisme: een **sciëntistisch** zoals bij Lévi-Strauss (met de verwachting dat de sociale wetenschappen op dezelfde strenge wijze zouden kunnen worden uitgebouwd als de natuurwetenschappen), een **semiologisch** zoals bij Roland Barthes en een **historisch/epistemisch** zoals bij Foucault en Derrida. De centrale aanzet is echter Claude **Lévi-Strauss**, die de linguïstiek introduceert in de antropologie, waar hij het toepast op o.a. huwelijkswetgeving en incesttaboe.

Een andere illustratie is psychoanalyticus Jacques **Lacan**, die het onbewust

beschrijft als een taal. De constitutie van het subject valt volgens hem samen met haar intrede in de talige/symbolische orde. Daarvoor zit het kind eerst in een *spiegelfase*, waar het zijn eigen beeld nog niet als zichzelf herkent. De constitutie gebeurt dan eerst op grond van *imaginaire vervreemding*. Maar aangezien het Ik dat zich met een beeld identificeert zelf geen beeld is, is dit gedoemd te mislukken. Het subject ontstaat pas bij de overgang van deze imaginaire naar de symbolische orde (bij het ontstaan van een betekenaar, de naam), en bestaat dus pas in en door taal (en niet los ervan).

**Michel Foucault** Beroemd door *Les mots et les choses* neemt Michel Foucault (1926-1984) in Frankrijk de fakkel over van model-intellectueel Sartre. Hij doet deze echter af als een universeel intellectueel, die pretendeert te spreken zonder particuliere belangen. Hijzelf wil liever een specifiek intellectueel zijn binnen het veld van weten. Foucault wil vooral onze eigen actualiteit en haar geschiedenis begrijpen (*faire l'histoire du présent*), de historische mogelijksvoorwaarden voor de moderne subjectiviteit. Hij wijst erop dat verschillende problematische onderwerpen doorheen de geschiedenis soms niet, soms wel en soms anders of zelfs tegengesteld werden behandeld (pedofilie, straffen ...). Door deze perioden als *vreemde werelden* te bekijken (**methodische vervreemding**), gaan we ook anders kijken naar de eigen tijd en kunnen we als buitenstaander vragen stellen naar de bepalende factoren van dit contingente karakter. Dat Foucault met deze poging tot een niet-normatieve kritische methode toch regelmatig in normatief vaarwater kwam, doet weinig ter zake.

Foucault heeft bijzonder aandacht voor de constitutie van het moderne subject, dat hij ziet als het resultaat van een proces van onderwerping. Het is een product van vormen van disciplinerende onderwerping en tegelijk producerende factor van praktijken die zonder die gedisciplineerdheid onmogelijk zouden zijn. Discipline is namelijk **geïnterioriseerde onderwerping**: ze is niet zichtbaar, maar waar het subject actief lijkt, is het eigenlijk passief want onderworpen.<sup>1</sup> De disciplineringsprocessen waarvan het subject het resultaat is, zijn zelf het effect van een samenspel van **weten en macht**. Traditioneel wordt weten gezien als steunpunt voor macht en macht als obstakel voor weten. Foucault wijst erop dat macht echter ook weten produceert: macht brengt **onderscheid** aan waarop het weten zich betreft. Dit is reeds duidelijk in zijn *Histoire de la folie*, waar hij de evolutie bespreekt van het onderscheid tussen gezonde en zieke geesten. Het is dan ook vooral in de menswetenschappen dat hij die verhoudingen heeft onderzocht.

---

<sup>1</sup>Hier ontleent Foucault sterk aan Nietzsche's *Genealogie der Moral* en Adorno's en Horkheimers verlichtings-emancipatie als beheersingsproces.