**Fundamentele wijsbegeerte - samenvatting**

**BLOK 1 – WAT IS FILOSOFIE?\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

De vraag naar het zelf-verstaan van de filosofie behoort tot haar hart. Hierin onderscheidt ze zich van de andere wetenschappen, die voornamelijk iets externs beschouwen en waar meta-vragen minder tot het onderzoeksdomein behoren.

**De vraag naar het zijn: Heidegger’s kritiek** De filosofie wordt vaak de ***moeder van alle wetenschappen***genoemd, voor haar opsplitsing in deeldomeinen. De eerste filosofen, Parmenides (geboren ±515 v.C.) en Heraclitus (540-480 v.C.), hielden zich op verschillende manieren bezig met de gehele wereld; de vraag naar ‘het zijn’. Martin Heidegger (1889-1976) benadrukt de ***zijnsvergetelheid***die optreedt vanaf Socrates. Vanaf dit punt in de geschiedenis buigt de filosofie zich niet meer over het zijn, maar over zijnden. Het zijn is het overkoepelende en mysterieuze alles, terwijl zijnden externe entiteiten zijn die buiten het denken liggen en daardoor geobjectiveerd kunnen worden. Het verschil tussen zijn en zijnden wordt wel de ***ontologische differentie***genoemd. De filosofie krijgt vanaf hier een systematisch karakter. In de oudheid zien we dit in de vormleer, in de middeleeuwen in de gerichtheid op God en in tijdens de moderniteit in de maakbaarheid van de wetenschap. Volgens Heidegger is de uitspraak ‘Westerse wijsbegeerte’ ook een ***tautologie***, gezien het begeren naar systematische kennis ingebakken zit in het DNA van de westerse cultuurgeschiedenis. De mens ontpopt zich tot een subject en wordt niet meer als deel gezien van een overkoepelende wereld, welke hij probeert naar zijn hand te zetten.

**Vertrek van andere wetenschappen** Wanneer de filosofie niet meer in staat was om subvragen op bevredigende wijze te beantwoorden, ontstonden er nieuwe onderzoeksdomeinen:

* Theologie (3e/4e eeuw): het wezen van God kon verklaard worden door de kerk
* Natuurwetenschap (16e eeuw): het wezen van de natuur wordt op wiskundige, empirische wijze beantwoord in plaats van op filosofisch-religieuze wijze (teleologie, schepping).
* Menswetenschap (19e eeuw): het wezen van de mens wordt buiten de filosofie verklaard – de mens wordt naast een subject ook een object van de wetenschap.

Wat blijft er dan over voor de filosofie? Allereerst de *zijnsvraag* (zie Parmenides en Heraclitus), metafysische en onthologische kwesties die nog steeds door menig continentaal filosoof beschouwd worden. Daarnaast worden vragen m.b.t. de *menselijke existentie,* d.i.het bestaan, haar zin en haar einde (of daarna), worden ook nog steeds beschouwd. Filosofen als Sören Kierkegaard, Heidegger, Sartre en Gabriel Marcel houden zich zoal hier mee bezig. Marcel (1889-1973) benadrukt het verschil tussen probleem en mysterie. Een *probleem* presenteert zich als een materiele kwestie vóór de mens, die zich in alle neutraliteit erover kan buigen. Een *mysterie*, zoals de menselijke existentie, kunnen we niet zomaar voor ons plaatsen omdat we er zelf door geaffecteerd worden, en wordt daarmee ook onoplosbaar. Er wordt daarom in de filosofie niet gezocht naar een oplossing (cumulatieve kennis is niet echt mogelijk), maar eerder naar definiëring van termen en een duidelijke formulering van problemen en vragen. Deze *conceptuele uitzuivering* wordt mede door analytische filosofen gedaan.

Het denken is in de filosofie een doel op zich; het gaat om de zoektocht naar de waarheid en niet naar de oplossing. Dit zien we ook terug bij Griekse filosoof en wiskundige Pythagoras (572-500 v.C.), wie een onderscheid maakte tussen drie groepen mensen die aanwezig was bij wedstrijden in de polis: *deelnemers, handelaren* en *toeschouwers*. De filosoof zou afstammen van de derde groep, welke hun activiteit (toeschouwen) als doel op zich zagen. Dit benadrukt het *tentatieve karakter* van het zoeken naar wijsheid, waar een poging gedaan wordt om de traditionele gedachte onderuit te halen.

Jaques Rancière (1940) betwijfelt de prioriteit van het rationele denken om tot kennis te komen en legde hierbij eerder de nadruk op de *begeerte* om wijs te zijn. Hij zegt dat de rationele filosoof niet een geprivilegieerde relatie heeft t.o.v. andere mensen of dé waarheid, dé rationaliteit en dé wijsheid, maar dat iedereen door de begeerte een gelijke mate van toegang heeft tot kennis. Als voorbeeld hiervoor gebruikte hij Joseph Jacotot’s voorbeeld van universeel onderwijs, welke benadrukt dat het niet om het beginsel (*arché,* de rationaliteit*)* of het doel (*telos,* de waarheid) gaat, maar om de *methode*, welke de nadruk legt op het stimuleren van nieuwsgierigheid en wil om te leren i.p.v. het overbrengen van een universele waarheid. Op deze manier kan iedereen dus leren, mits de wil er is. Daar ligt de gelijkheid, niet in het idee dat er dé waarheid is die een leraar aan een student doorgeeft, maar een begeerte om om te kunnen gaan met het onvoorspelbare en het onbekende. Rancière verwerpt ook de neutrale beschouwing van Pytagoras, welke volgens hem duidt op verkeerde doelen een gebrekkig maatschappelijk bewustzijn (rijke burgerij die verheven is boven de samenleving).

**Van kritisch-contestaire reflectie naar een speak-up functie** In de oudheid was het karakter van de filosofie veelal *kritisch en contestatair*; Volgens Plato (427-347 v.C.) heeft de filosoof de kritische taak op het gedrag van anderen voor het licht van de rede te houden en hen op opbouwende manier te wijzen op inconsistenties en morele spanningsvelden. De houding van Socrates (469-399 v.C.) is ook illustratief, gezien zijn acties zijn lessen weerspiegelden. Hij heeft een manier van gehoorzamen die een manier van weerstand bieden is, zoals ‘men wetten gehoorzaamt met de wens dat zij veranderen en men krijgsdienst verricht terwijl men verlangt naar vrede.’ Wanneer hij na zijn veroordeling niet vlucht, doet hij dit om de bevoegdheid van de rechtbank beter te kunnen betwisten. Voor Plato en Socrates is inzicht in het goede gelijk aan goed handelen (zie *anamnese*). De theoretische component van kennis wordt gekoppeld aan het praktische. Illustratief is Plato’s concept van de *dialectiek,* waar tegenstellingen worden overstegen door middel van vraag en antwoord, om zo tot een *consensus* tussen gesprekspartners te komen. Meningen (*doxa*) worden dus omgezet tot kennis (*epistèmè*).

Voor Aristoteles (384-322 v.C.) heeft de filosofie ook een praktisch-moreel karakter, ze is namelijk de reflectie van een reeds aanwezige morele gevoeligheid of bewustzijn. Kennis heeft namelijk te maken met een midden dat bereikt wordt door het handelen (*phronèsis*) en niet met het opbouwen van rationeel gegronde logische argumentaties (*apodeixis*).

Tot aan de Verlichting werd vastgehouden aan het geloof dat een algehele overeenstemming mogelijk was. In de hedendaagse filosofie zijn de ambities echter verschoven naar de andere kant: de overgang van het streven naar een *universele consensus* naar een *egalitaire dissensus*. De filosoof heeft nu een *speak-up function*, namelijk om inzicht te leveren in het licht van de bestaande maatschappij. In plaats van te focussen op dé waarheid, wijsheid en rationaliteit is er meer aandacht voor het particuliere. Steeds meer filosofen erkennen hun eigen historische, culturele en contingente achtergrond en starten van daaruit een dialoog met andere culturen. De speak-up functie heeft dus tegenwoordig minder te maken met het creëren van een ideale maatschappij maar meer met het streven naar zelfbegrip binnen eigen cultuur en het teweegbrengen van een betekenisvol dialoog met andere individuen en culturen. Verscheidene filosofen pleiten voor een publieke ruimte waar iedereen zijn eigen identiteit kan ontplooien zonder op basis hiervan gereduceerd te worden. Hier is ook van belang dat we zelf ook “een Andere” zullen blijven, en dat we dit zelfs voor onszelf zijn omdat we ons eigen denken en handelen nooit geheel zullen doorgronden (Julia Kristeva). Jaques Rancière zegt ook dat ‘de publieke ruimte nooit neutraal is’ en ‘het centrum van de macht leeg is’, wat betekent dat de politiek altijd een ruimte vol uiteenlopende, contrasterende stemmen zal zijn. Chantal Mouffe (1943) zegt daarbij dat de democratie ‘een georganiseerd meningsverschil’ is.

**Van hermeneutiek tot het creëren van problemen** De filosofie neemt vaak de vorm aan van een *dialoog* tussen filosofen met conflicterende visies. Voorbeelden hiervan:

* Meesters van het wantrouwen vs. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) & Edmund Husserl (1859-1938): kritiek van rationaliteit en zelfbeschikking vs. bestaan van absolute waarheid en groeiende rationalisering van mens en wereld OF fenomenologische reductie van vooronderstellingen
* Lyotard vs. Habermas: opnemen voor de stemloze, uitgesloten ‘Andere’ vs. overeenstemming tussen belangen en meningen

De filosofie gaat op zoek naar betekenis, niet naar onbetwistbare feiten volgens Wilhelm Dilthey (1813-1911), wat hij duidelijk maakt met zijn verschil tussen *erklären* en *verstehen.* Ideeën en argumenten worden in de filosofie geïnterpreteerd in wisselwerking met een overkoepelende bestaanshorizon (maatschappij, historie, cultuur), wat duidt op een *hermeneutisch-historisch* karakter. Deze wisselwerking wordt ook wel de *hermeneutische cirkel* genoemd, waar men van algemene naar specifieke betekenis gaat en weer terug. Er is geen “buiten” aan de cirkel; de betekenishorizon evolueert mee met de tijd en is niet inherent in de ideeën. Het doel van de hermeneuticus is ‘horizonversmelting’ tussen gesprekspartners (Hans-Georg Gadamer) door het erkennen van het pre-reflexieve individuele voorverstaan (Dilthey’s *Vorverständnis*, Heidegger’s *Vorontologisches Seinverständnis*).

Gilles Deleuze (1925-1995) en Felix Guattari (1930-1992) beklemtonen het creatieve en dynamische aspect van de filosofie. Zij benadrukken dat filosofisch denken geen zuiver rationele bezigheid is die iets externs beschouwt en verklaart. Dit is onvoldoende kritisch, gezien het een harmonie tussen het denken en de werkelijkheid veronderstelt. De rede is niet een methode om dwaling of vergissing te voorkomen; *bon sens* (‘juiste richting’ en ‘gezond verstand’ – Descartes’ dubbele betekenis) is voor hen niet de methode om tot de waarheid te komen. Dan zou de rede een mes zijn dat alles wegsnijdt dat in de weg staat van een “heldere” blik op de waarheid.

De visie van Deleuze en Guattari is dat er geen denken bestaat zonder vooronderstellingen. De idealen van ‘waardevrij’ spreken en neutrale kritiek in het licht van de rede zien zij als gevaarlijke dogma’s omdat dit de particuliere belangen maskeert onder het mom van een pseudo-wetenschappelijke autoriteit. Echter zijn ze geen relativisten. Relativisme veronderstelt dat de waarheid niet verondersteld kan worden als een absoluut, onafhankelijk ideaal maar dat deze alleen bestaat in het individu, plaats en geschiedenis. Voor de relativist is er geen hiërarchie onder waarden; alle individuele waarden zijn gelijkwaardig en er is geen superieure waarheid te vinden. Voor Deleuze en Guattari is de waarheid ook constructie tot stand gebracht door het denken zelf, maar zij verschillen in de stelling dat er wel superieure waarden zijn voor een bepaalde tijdsgeest, en dat het aan de filosoof is om deze ‘betere’ waarden te identificeren.

Het filosofische denken is een vermogen dat verbonden is met het lichamelijke; een ‘kunnen’ in plaats van een methode tot een ‘product’. Het reageert op iets anders, maar dit externe is niet iets dat weerstand biedt tegen het denken maar juist iets dat er inherent aan is. In plaats van een mes dat al het onnodige wegsnijdt, is het denken een spons die gevuld wordt door wat er buiten ligt. Voor hen schuilt in het hart van het denken ook een *ongedachte*, wat het denken juist in gang zet en wat bevraagd moet worden. De mogelijkheid tot dwaling of vergissing is een interne tekortkoming van het denken, geen afleiding. Walter Benjamin (1892-1940) beaamt deze gedachte: ‘Als de waarheid niet gezien kan worden als een vastomlijnd en in zichzelf besloten doeleinde kan het denken niet begrepen worden als slechts een middel’. Er kan dan ook geen sprake zijn van een natuurlijke harmonie tussen denken en werkelijkheid. Het denken kan toevoegen aan de werkelijkheid met dezelfde werkelijkheid als basis, maar is niet foutief als het een bepaald element niet kan verklaren. De filosofie creëert zelf de problemen door de juiste vragen te stellen en daarmee schept ze de wereld waarin het denken zich fundeert. Hierdoor wordt ook een context voor de oplossing van het zelfgeschapen probleem gevonden. Het probleem was onvermijdelijk ooit eens verschenen, maar de oplossing geeft bestaan aan dat niet uit zichzelf tot stand gekomen was.

De realiteit zelf toont voor hun geen doelmatigheid maar wordt gekenmerkt door chaos. De filosofie probeert het hoofd te bieden aan de chaos door een toevlucht te nemen in problemen en concepten. De wetenschap en kunst doen dit ook, maar zoeken hun toevlucht in respectievelijk functies en sensaties.

**BLOK 2 – DE MEESTERS VAN HET WANTROUWEN\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

**Hoofdstuk 1: De moderniteit, een geschiedenis van schokgolven**

De meesters van het wantrouwen (Nietzsche, Marx, Freud) zijn verantwoordelijk voor het onderuit halen van de fundamenten van de Westerse filosofie. Zij waren de derde van de drie schokgolven die na de 17e eeuw door haar huis trokken. Hun kritiek richtte zich tegen het vertrouwen in het zuiver rationele denken en de mogelijkheid van universele kennis. Zij benadrukken dat de mens vaak helemaal niet zo rationeel is en het ***ongedachte***(=elementen die irrationeel zijn maar wel onreduceerbaar aanwezig zijn) een bepalende impact heeft op het denken en handelen. Dit gaat bijvoorbeeld in tegen het hedendaagse geloof in de *homo economicus* (Aristoteles). De mens streeft namelijk niet slechts na wat goed en nuttig is.

Er zijn drie grote verschillen te onderscheiden tussen de meesters van het wantrouwen en de traditionele filosofie:

1. *Ratio Cognoscendi* = de ordening die ons denken veroorzaakt, bestuurt en inzichtelijk maakt.
   1. Traditie: Het irrationele, weerspannige deel van de ziel stort de mens in zijn verderf. Daarnaast heeft dit een afleidende werking, dus moet het vermeden worden. Zie Plato’s voorbeeld van de wagenmenner (logos) met twee paarden: één goed (de wil), één slecht (eros).
   2. MvhW: De wil tot macht, klassenstrijd en het onbewuste waren geen arbitraire technieken zonder eigen wetmatigheid. Het zijn geen zuiver chaotische dynamieken die wel daadwerkelijk beschreven kunnen worden. Hun systemen worden wel “systemen **van** denken” genoemd omdat het denken van het onbewuste zowel objectsgenitief als subjectsgenitief is. De drie systemen creëren zelf een geheel eigen orde naast dat ze gedacht worden.
2. *Ratio Essendi* = de ordening die de werkelijkheid veroorzaakt, bestuurt en inzichtelijk maakt.
   1. Traditie: het irrationele kan in bedwang gehouden worden. Mens-zijn en worden betekent dat je meer en meer meester wordt van je gedrag en je denken. Zie Aristoteles’ eudamonia, Kant’s categorisch imperatief, Hobbes’ rationele staat.
   2. MvhW: Irrationele strevingen in de mens zijn vaak veel sterker dan de rationele pogingen om het goede te doen en dat geen enkele uitgebouwde structuur sterk genoeg is om het om dat irrationele in te dijken.
3. Parallellie tussen 1 en 2 = De idee dat, omdat denken en werkelijkheid delen in dezelfde ordening, het 1e kan doorstoten tot de ware structuur van het 2e.
   1. Traditie: Het weersparige deel van de ziel behoort niet tot onze identiteit en besmeurt ons “ik” als een extern gegeven.
   2. MvhW: Is het subject nog wel een sub-ject? Het subject wordt niet meer gezien als het fundament van het weten. In plaats van het beginpunt is het subject nu een resultaat van allerlei processen die hij zelf niet onder controle heeft.

**Hoe heeft het zo ver kunnen komen?** Het heidense, antieke denken en het christelijke, middeleeuwse denken (samen premoderniteit) liggen ten grondslag aan twee gemeenschappelijke inzichten. De twee concepten die de twee mensbeelden karakteriseren zijn:

* *Participatie*: de wereld rondom ons, net als ons eigen denken, deelt in een wereld die absoluut is (ideeënwereld, God). Plato’s symposium wijst bijvoorbeeld aan dat de dingen rondom ons de ideale wereld “re-presenteren”: het zijn verwijzingen ernaar maar vallen er niet mee samen. Aristoteles’ absolute vormprincipe zorgt ervoor dat een substantie kenbaar is. Thomas van Aquino’s leer zegt dat het geschapene voortkomt uit het absolute en daarvan sporen meedraagt.
* *Teleologie*: de ideale, absolute wereld wordt gezien als teleologisch bepaald: alles geschiedt om een bepaald doel. Ze moet uit zichzelf betekenisvol genoemd worden; ze heeft niets anders nodig dan zichzelf om betekenisvol of “waar” te zijn. Andersom hebben de omringende wereld en ons denken die absolute waarheid nodig om betekenisvol te worden.

**De moderniteit in drie schokgolven** De geschiedenis van de moderne filosofie kunnen we zien als een opeenvolging van drie conceptuele schokken die het mens-wereld beeld verstoren:

1. **René Descartes**: ons weten betreft niet het oneindige maar slechts hen eindige; als criterium voor kennis geldt het mathematiseerbare (*mathesis universalis*). De werkelijkheid rondom ons kan niet zonder meer begrepen worden als deelhebbend aan een in- en uit zichzelf betekenisvolle, absolute, transcendente werkelijkheid. Hij zegt wel dat de mens nog een spoor van absolute perfectie in zich draagt door de aanvaarding van de idee van oneindigheid en dat ons eindige denken de werkelijkheid om ons heen wel dergelijk kan begrijpen. Zo gaat de teleologie ten onder, maar de universele waarheid en de externe werkelijkheid die beantwoordt aan ons denken niet. Zie het voorbeeld van Galilei en Kepler, waar hemellichamen aan dezelfde wetten onderhevig blijken te zijn als andere objecten.
2. **Immanuel Kant**: het onbetwijfelbare weten is gestoeld op eigen categorieën van het ‘Ik-denk’. De externe wereld is een trigger voor het denken en kan niet als object van het weten gezien worden. Echter is het ‘Ik-denk’ geen individu maar een transcendentaal subject, dus er kan nog steeds een stabiele mentale realiteit gecreëerd worden. Zie het voorbeeld van de Franse revolutie, waar de “gegeven” realiteit plaats maakt voor een maakbare realiteit met gelijke mensen en universele rechten.
3. **Meesters van het wantrouwen**: universele waarheid wordt verworpen door de beklemtoning van verschillen tussen individuen. Het menselijke denken is gekleurd door particuliere karaktertrekken, omgevingsfactoren en oncontroleerbare irrationele factoren waardoor het onmogelijk gezien kan worden als fundament voor een absolute waarheid. Het denken is een resultaat, geen beginpunt. Er kunnen op het morele vlak wel waarden gecreëerd worden, maar deze zijn niet absoluut.

**Drie pijlers in puin: 1. Het metafysisch fundament** Het dogma van een wereld die in en uit zichzelf betekenisvol is, wordt verworpen. De realiteit is is niet wezenlijk betekenisvol en werkt volgens mechanische oorzaken zonder doeloorzakelijkheid. De lineaire tijdsopvatting wordt vervangen door een cyclische; de realiteit heeft geen interne motor die zorgt voor een steeds verdere rationalisering maar is gekenmerkt door chaos en wanorde.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) maakt een onderscheid tussen interne (*de Wil*) en externe (*de Voorstelling*) krachten waaraan ons lichaam onderhevig is. De Wil is volgens Schopenhauer oncontroleerbaar sterk en blijft zich herhalen zonder rekening te houden met ons eigenbelang. Zijn visie op de realiteit is dat de Wil de ontologische grond van de werkelijkheid is en daarom de werkelijkheid bestaat uit een verzameling strevingen die niets opbouwen en betekenisloos zijn. Hij spreekt daarmee over een werkelijkheid achter de zichtbare werkelijkheid van voorstellingen. Het enige alternatief heeft niets te maken met een sterkere Wil die tegen de Wil ingaat, maar het bereiken van een toestand van willoosheid.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) houdt nog wel vast aan een teleologisch wereldbeeld. De realiteit wordt volgens Hegel aangestuurd door het rationele principe van de *Absolute Geest*. Dit principe bestaat weer uit twee delen: de *objectieve geest* bewerkt de natuur en de *subjectieve geest* het menselijk denken. De Geest drukt zichzelf uit door zintuigelijk waarneembare verschijnselen en haar werkzaamheid moet begrepen worden als een ‘wording’. De Absolute Geest zorgt dat de realiteit in toenemende mate rationeel wordt; er is dus lineaire vooruitgang te bespeuren. Volgens Hegel is kunst (”de uitdrukking van een idee”) een goed voorbeeld van deze vooruitgang, welke evolueert rationeel van symbolisch (piramides) naar klassiek (beeldkunst), naar Romantisch (schilderkunst).

**2. Het epistemologisch fundament** Het geloof dat weten dat zich definieert als intrinsiek verschillend ten aanzien van de mythe en religie wordt door moderne denkers gezien als eerder een gradueel en niet essentieel verschil. “Weten” wordt gezien als een dynamisch proces waarin de mens, vaak aan de hand van rituelen en symbolische praktijken, vat krijgt op de buitenwereld. Deze poging om de wereld te ontdoen van haar onberekende karakter is ook terug te vinden in de moderne wetenschap, niet alleen in mythe en religie.

Aby Warburg (1866-1929) bestudeerde de cultuur van de Indianen in de VS. Hier ontdekte hij een slangenritueel (of regendans) wat volgens hem diende om de basale angst voor het universum weg te nemen. In dit opzicht verschilden de Indianen niet van de rationele, Westerse volkeren; De irrationele functie van het slangensymbool is volgens hem ook een vorm van “logos”. Het gevoel dat men, ook al is het door illusies en bijgeloof, vat heeft op de buitenwereld heeft een therapeutische functie en is om deze reden reëel te noemen.

Ernst Cassirer’s (1874-1945) filosofie begon met Kant’s standpunt dat kennis begint met ervaring maar niet daaruit voortkomt. Hij is het alleen niet eens met Kant dat de ‘Ik-denk’ categorieën universeel en tijdloos is. Hij benadrukt de creatieve rol van het menselijk denken in de productie van kennis maar kleurt deze rol in op een historisch culturele en variabele manier. De ervaring (***symbool***) is een constructie en vormt het betekenisloze om tot een betekenis. Het symbool brengt een gegevenheid samen met een historisch gegroeid en cultureel bepaald beeld, woord of teken om deze onder woorden te brengen, ze collectief te delen en er vat op te krijgen.

Karl Löwith (1897-1973) probeerde *secularisatie* te begrijpen, wat verwijst naar de processen die de intellectuele en maatschappelijke invloed van religie inperken en vervangen door de rationaliteit. Löwith legt de nadruk op een continuïteit tussen bepaalde vormen van geloof en ziet de christelijke religie als een voedingsbodem voor de secularizeringsbeweging. Gezien het christendom gekenmerkt wordt door een eindige tijdsopvatting met een immanente dimensie (verlossing als gevolg van daden op aarde: *secularisatie-these*), is de omringende wereld niet van ondergeschikt belang te aanzien van een meer perfecte realiteit. Hierin zit de overeenkomst tussen de moderne wetenschap en het christendom, gezien dat immanente ook als voorbereiding geldt voor een wetenschappelijk-neutrale interesse in de omliggende wereld.

August Comte (1798-1857) is de grondlegger van het ***positivisme***, de opvatting dat alleen feitelijke kennis (= verschijnselen die kunnen worden beschreven en getest) als echte kennis kan gelden. In zijn “wet van de drie stadia” beschrijft hij een lineaire ontwikkeling van vooruitgang in historische context:

1. Het *theologische stadium* vat de wereld in niet-verifieerbare, gepersonaliseerde, absoluut gedachte principes (het bovennatuurlijke).
2. Het *metafysische stadium* vat de wereld in niet-gepersonaliseerde maar abstracte principes (ziel of rede)
3. Het *positieve stadium* vat de wereld d.m.v. alleen zintuiglijk waarneembare en daardoor verifieerbare principes.

**3. Het moreel fundament** Een ethiek die zich legitimeert aan de hand van absolute waarden wordt verworpen met de notie dat de ethische praktijk cultureel gegroeid of historisch bepaald zou zijn (zie Nietzsche’s christelijke moraal in het volgende hoofdstuk).

John Steward Mill (1806-1973) is een grondlegger van het ***utilitarisme***, waar het criterium voor wat moreel juist is besloten ligt in niets anders dan de handeling zelf. Een handeling kan moreel geoorloofd genoemd worden wanneer ze een algemeen nut heeft en het welzijn van de betrokken individuen vergroot (gekenmerkt door de impact op de context).

**Excursus: secularisatie-these** Deze these heeft aardig wat teweeg gebracht in het domein van *politieke theologie*. Politieke theologie linkt de theologie aan de politiek en benadrukt dat theologische concepten nog steeds impact hebben op de geseculariseerde politiek. Secularisatie verwijst dus vaak naar een veranderende betekenis van religieuze elementen in plaats van een verdwijnende toepassing. Zie hiervoor bijvoorbeeld de herbestemming van niet-religieuze gebouwen. Carl Schmitt (1888-1985) zei dat soevereiniteit in de moderne maatschappij gezien kan worden als een overzetting van één van de kwaliteiten van God. Volgens Max Weber (1864-1920) heeft het protenstantisme de bodem gelegd voor het kapitalisme. In het protestantisme hebben de daden van het individu geen impact op het uiteindelijke lot van de ziel; het zielheil ligt al vast. In het kapitalisme ziet hij dit terug in dat men door ondernemingszin en investeringsdrang zoeken naar een bevestiging dat men uitverkoren is. Walter Benjamin (1892-1940) ziet kapitalisme zelf als een religie. Zowel religie en kapitalisme hebben te maken met het genereren van een mate van schuld (economisch én religieus) zonder de mogelijkheid van verzoening. Zo blijf je altijd bij iemand in het krijt staan, of dit nou God of een ander persoon is, en beperkt in sterke mate onze vrijheid en zelfbeschikking.

In de naoorlogse filosofie ging Hans Blumenberg (1920-1996) in tegen Löwith’s positie over dat het vooruitgangsdenken een voortzetting is van het christelijke eschatologische denken. Hij beargumenteert dat door de apocalyptische dimensie in de christelijke eschatologie het niet mogelijk is om het te reduceren tot een “vooruitgangsdenken” en het geloof in de eeuwige God verschilt van het geloof in de feilbare mens. De mens is een knutselaar die het universum begrijpt maar niet een almachtige positie inneemt.

**Hoofdstuk 2: Friedrich Nietzsche (1844-1900) en het denken van de wil tot macht**

Het werk van Nietzsche omvat twee hoofdposities: kritiek op de ***Hinterwelter*** en ‘de dood van God’. Op beide zal hieronder ingegaan worden.

**Kritiek op de Hinterwelter: De platoonse traditie en het begrippelijk denken** Tijdens het pre-socratische tijdperk was er in de Griekse cultuur nog een perfecte synthese tussen het *Dionysische principe* van het mateloze en chaos en het *Apollinische principe* van de orde en de maat. De Griekse tragedies wezen hierop, gezien deze tragische ensceneringen de werkelijkheid afschetsten als een conflict tussen onredelijke krachten en de pogingen van de mensen om met de rede daar vat op te krijgen. Nietzsche kon zich ook vinden in de visie van Heraclitus, namelijk dat de werkelijkheid permanent in verandering was als gevolg van tegengestelde krachten.

Vanaf Socrates en Plato verandert deze balans in een overwaardering van het rationele en een miskenning van het irrationele. Om een verklaring te geven aan de innerlijke conflicten van de wereld, verdubbelen ze de werkelijkheid in enerzijds de onvolmaakte zintuiglijke wereld en anderzijds de volmaakte ideeënwereld. Het veranderlijke, vergankelijke en de veelheid worden tot schijn verklaard.

Volgens Nietzsche lieten Plato en Socrates zich meeslepen door de illusies van het *begrippelijke denken*. Begrippen hebben als doel om houvast in de wereld te creëren zodat we deze beter begrijpen en kunnen manipuleren. Ze fixeren de dynamiek en diversiteit van de werkelijkheid (voorbeeld mummie in een columbarium), het zijn reducties die geordend en in hokjes geplaatst zijn. Begrippen zijn door hun manipulatieve natuur manifestaties van de *‘wil tot macht’*. Filosofen zijn niet geïnteresseerd in de waarheid, maar in de macht die het waarheidsspreken met zich meebrengt.

Nietzsche’s positie is echter meer dan slechts een omkering van het platonisme. Hij begrijpt dat het noodzakelijk is om greep op de werkelijkheid te krijgen door begrippen. Deze begrippen zijn alleen geen schijn maar maken wel degelijk deel uit van de wereld. Ze zijn alleen beperkt en manipulatief. Het gebruik van begrippen is niet neutraal, ze vervormen de werkelijkheid die ze in beeld brengen. Zijn kritiek op Plato richt zich niet tegen het gebruik van begrippen, maar dat Plato het illusoire aspect ervan niet erkent en daardoor andere mensen in zijn greep kan houden.

Dit resulteert in de visie dat alle kennis perspectivistisch is. De wereld heeft niet één waarheid; dit hangt af van hoe we de werkelijkheid in greep willen krijgen.

**Kritiek op de Hinterwelter: de christelijke (slaven)moraal** In de christelijke moraal ziet Nietzsche een vergelijkbare verdubbeling van de wereld. Een bovenwereldse God legt de mensen zijn morele wet op en straft of beloont in het hiernamaals. Dit ziet hij als een toevlucht naar een ‘*Jenseits’* (= boven) die het onvermogen om om te gaan met de wereld moet compenseren.

De herkomst van de christelijke moraal ziet men in dat vroeger het verschil tussen goed en slecht bepaald werd door de sterke autoritaire heersers. Al dat in overeenstemming was met hun aristocratische criteria (groots, voornaam, eervol, sterk en krachtig) was goed ongeacht of de gevolgen daarvan ‘iets opleverden’ en al dat minderwaardig (dus tegengesteld aan deze criteria was was slecht. De christelijke moraal komt echter uit een slavenopstand, waarna zij wat daarvoor goed en slecht was omdraaiden. De slaven zijn zo hun eigen zwakte, nederigheid en onderworpenheid goed gaan noemen. Dit noemt Nietzsche een reactieve, oncreatieve reactie. Voor een échte schepping van eigen nieuwe waarden ontbreekt het hen aan kracht en blijven ze aangewezen op creaties van hun tegenstander.

De zwakte van de slavenmoraal toont zich nog in de volgende zaken. Ten eerste, door de omkering neemt men het de sterken kwalijk dat ze sterk zijn. Vragen van de sterken dat zij hun sterkte niet uiten is volgens Nietzsche even onzinnig als van de zwakken vragen om wél sterkte te uiten. Ten tweede, verdubbelt het christendom de moraal door de notie van de ziel. Hier is men verantwoordelijk voor eigen daden (eerste strafmogelijkheid), maar kan men alsnog van hoger af nogmaals gestraft worden voor diezelfde daden. Hier is het mogelijk om de sterken te straffen ómdat ze sterk zijn (Nietzsche gaat ervan uit dat dit inherent is: de sterke kan alleen maar sterk handelen en de zwakke alleen maar zwak). Er is geen ‘zijn’ achter het ‘doen’.

De zwakken zijn alleen niet bij machte om de sterken te straffen; daarom delegeren ze dit aan een hogere macht. De slavenmoraal is dus niet mogelijk zonder een beroep te doen op een *Jenseits*.

**‘God is dood’: de tijdsdiagnose van het nihilisme** ‘de dood van God’ is de afkondiging van het tijdperk dat gedomineerd is door de slavenmoraal en het Jenseits van de metafysici. De mens kon hiervoor alleen maar aan het transcendente de zin van zijn wereldse bestaan ontlenen. De Westerse cultuur is hierdoor nihilistisch: ze wijst immers het leven zelf af door het dragende, scheppende en vernieuwende principe niet te erkennen.

Onder *nihilisme* verstaat hij ‘de ontwaarding van de hoogste waarden’. Dit kan echter twee tegengestelde oorzaken hebben:

1. *Zwak* nihilisme: de hoogste waarden worden opgegeven omdat ze te hoog gegrepen zijn. De mensen zijn te zwak om deze waarden te realiseren en zoeken toevlucht in de Hinterwelter.
2. *Sterk* nihilisme: men herkent zich niet in de heersende waarden en gaat daaruit nieuwe, eigen waarden scheppen.

Het sterke nihilisme zal het oude, zwakke nihilisme vervangen: ‘God is dood’. Het is nog steeds een nihilisme omdat het bereid is om zelfgecreëerde waarden te herzien en zich niet laat binden aan zichzelf.

Nietzsche kondigt deze substitutie aan als ‘de komst van de tragische mens’. Tragisch, omdat de mens zich hoogstens met de redelijkheid en het recreëren van warden kan verweren tegen de duistere, blinde, irrationele machten. De tragische mens (*Übermensch*) zal een nieuwe tragische cultuur voortbrengen waarin hij de ruimte heeft om zelfscheppend en levensbeamend te zijn.

Om tot zijn ideale, tragische gestalte te komen moet de menselijke geest drie gedaanteverwisselingen doormaken:

1. *Kameel*: gebukt onder de last van de morele plicht
2. *Leeuw*: strijdt tegen de plicht met de zelfgecreëerde vrijheid (‘nee’ zeggen)
3. *Kind*: schept uit zichzelf een eigen wereld en breekt deze weer af om ruimte te maken voor een nieuwe (‘ja’ zeggen)

**‘De wil tot macht’ en het ‘amor fati’** De ultieme test voor de onvoorwaardelijkheid is de wil van de ‘eeuwige terugkeer’ (*amor fati*). Wie immers het leven werkelijk beaamt en het leven werkelijk wil zoals het is en is geweest, die moet ook willen dat datzelfde leven ‘eeuwig terugkeert’. Nietzsche roept de ‘nieuwe mens’ op om in een wereld zonder waarden permanent nieuwe waarden te (her)scheppen. Alleen daardoor (her)actualiseert de mens de zelfoverstijgende levenswil van het leven zelf (de ‘wil tot macht’) op het niveau van de cultuur.

**Hoofdstuk 3: Karl Marx (1818-1883) en het denken van de klassenstrijd**

Karl Marx, de tweede meester van het wantrouwen, heeft grootse invloed gehad op de hedendaagse westerse wijsbegeerte.

**Uitgangspunten en invloeden** Marx zag in dat de idealen van de Franse revolutie niet volledig verwezenlijkt waren; ofwel dat vrijheid niet per se leidt tot gelijkheid. Er was dan wellicht een bepaalde mate van politieke en juridische gelijkheid (maar toch censuskiesrecht), maar er bestond nog wel daadwerkelijk sociaaleconomische ongelijkheid. Marx’ originaliteit ligt in de gedachte dat vormen van ongelijkheid enkel opgelost kunnen worden door de grondslagen van het maatschappelijke systeem aan te passen, gezien een verandering in morele houding niet voldoende was.

Marx’ denken is een synthese van drie elementen: (1) het Duitse idealisme van Hegel en Ludwig Feuerbach, (2) de Engels politieke economie van Adam Smith en David Ricardo en (3) het Franse vroege socialisme van Gracchus Babeuf, Claude-Henri de Saint-Simon en Charles Fourier. Aan de drie invloeden houdt hij respectievelijk het dialectische denken, het economische begrippenapparaat en het revolutionaire elan over en zal pogen om 1 en 3 te verenigen. De volgende drie paragraven zullen de grote thema’s van het Marxisme verder illustreren.

**Kritiek op de moderne samenleving** Marx zal zich kritisch opstellen tegenover de rechtsfilosofie van Hegel en Bruno Bauer (1809-1882), welke een onderscheid maken tussen de privésfeer en de publieke sfeer, voornamelijk met betrekking tot religie, welke tot de eerste behoort en de politiek tot de tweede. Marx zal dit onderscheid omdopen tot de scheiding tussen *bourgeois* en *citoyen*. Dit onderscheid zorgt voor zelfvervreemding van de mens, omdat het mogelijk is om politiek geëmancipeerd te zijn zonder het als mens te zijn, dus politieke vrijheid valt niet samen met sociale vrijheid. Marx zal de nadruk leggen op een *totaliteitsvisie van vrijheid*, waar de niet-vervreemde mens alleen vrij kan zijn als een ongedeelde eenheid.

Ludwig Feuerbach’s (1804-1872) visie op de religie als het resultaat van een projectiemechanisme zal Marx ook overnemen. Feuerbach zegt dat omdat de mens steeds tekort schiet m.b.t. de hoogste menselijke waarden en idealen, hij deze projecteert op een transcendent, perfect wezen dat los van hem bestaat. In hegeliaanse termen is bewustzijn van dit ideale beeld nodig zodat de mens uiteindelijk zich dit ideaal kan toe-eigenen. Marx ziet de projectie als ‘*opium van het volk*’, en omdat de oorzaken ervan in de materiele levensomstandigheden liggen heeft het geen zin om het te bevechten. Het proletariaat is het subject van de geschiedenis omdat ze de incarnatie is van de menselijke zelfvervreemding en zal daarmee ook de taak hebben om het op te heffen. De filosofie zal haar hierbij bijstaan en zichzelf ook verwerkelijken door de opheffing van de vervreemding.

**Arbeid en vervreemding** In de *Pariser Manuskripte* (1844)toont Marx zich als een humanist, waar hij zijn hegeliaans geïnspireerde ethische mensvisie confronteert met de feitelijke situatie van de mens binnen de kapitalistische productiewijze. Hij stelt vast dat de vervreemde arbeid veroorzaakt wordt door het privé-eigendom en het systeem van loonarbeid. Adam Smith (1723-1790) en David Ricardo (1772-1823) zien privé-eigendom als een gevolg van arbeid, en Marx voegt daar de arbeidswaardeleer van de klassieke economie aan toe, waar de waarde van een product wordt bepaald door de hoeveelheid arbeid die nodig is om dat product te maken. Marx zal de economen ook bekritiseren, omdat ze niet erkennen hoe het arbeid aan de basis ligt van het privé-eigendom. Dit zal hij uitleggen aan de hand van een ‘*hedendaags economisch feit’*, namelijk dat de arbeider armer wordt naarmate hij meer rijkdom produceert. Door concurrentiestrijd gaat productiviteit omhoog en daardoor prijzen omlaag, wat leidt tot een daling van het loon

Dit ‘feit’ vindt zijn oorsprong in de *vervreemde arbeid*, waar een arbeider gescheiden wordt van zijn product en het product als een onafhankelijke macht tegenover het subject komt te staan (gelijkenis met religieuze projectie van Feuerbach). Hij moet zijn product afstaan aan de kapitalist in ruil voor loon, wie het vervolgens op de markt voor een hogere prijs verkoopt, wat leidt tot een groter privé-eigendom. Volgens Marx is hier een inversie van de essentie van arbeid aan de gang, gezien de mens zich manifesteert als mens in de werkelijkheid door middel van de bewerkingsactiviteit in de werkelijkheid, ofwel: arbeid.

Later zal hij zijn theorie over de loonarbeid formuleren in termen van de *meerwaardetheorie* en de notie ‘vervreemdende arbeid’ laten vallen. Het uitgangspunt voor de theorie is de discrepantie tussen het door de arbeider ontvangen loon en de gegenereerde meerwaarde van de arbeid. De arbeider krijgt namelijk maar een fractie van zijn ‘verkochte’ arbeidstijd terug; winst is dus niet-betaalde arbeid en daarnaast ook een onrechtmatige toe-eigening van een maatschappelijk product door de kapitalist. Industriële productie is volgens Marx alleen mogelijk in een geordende samenleving, waar het ten dienste staat van iedereen en iedereen ook eraan bijdraagt.

**Historisch materialisme en de klassenstrijd** De geschiedenis is de geschiedenis van de ***klassenstrijd***. In de Oudheid waren er al scherpe sociale tegenstellingen en in zijn eigen tijd er sprake was van de tegenstelling tussen bourgeoisie en proletariers. De burgerij heeft in de vorige revolutie komaf gemaakt met de feodale productiewijze en heeft gezorgd voor een ongeziene economische productiviteit, en wordt ook wel door Marx daarvoor erkend.

De historische evolutie in de klassentegenstelling wordt veroorzaakt door een steeds terugkomend dialectisch mechanisme: de *tegenstelling tussen productiewijze en productieverhoudingen*. Elke historische periode heeft een bepaalde productiewijze, waarna er eigendomsverhoudingen ontstaan. Als de verhoudingen niet meer beantwoorden aan de productiewijzen, ontstaat er een revolutie die zorgt voor een herverdeling van deze verhoudingen. In Marx’ tijdperk is het productievermogen zo hoog en het product zo groot, dat het (maatschappelijke) product niet langer toegeëigend kan worden door de burgerij en vraagt dan ook om een maatschappelijke toe-eigening: de afschaffing van het privébezit. De geschiedenisopvatting van Marx is dus een *historisch materialisme*: de motor van de geschiedenis is de economische productiewijze. Volgens Marx is het tijdperk van de bourgeoisie ten einde en zal het proletariaat spoedig de heersende positie in de industriële samenleving op zich nemen. Als gevolg zal de politiek verdwijnen, omdat dit de georganiseerde macht van één klasse ter onderdrukking van een andere is. De geschiedenis zal overgaan in een communistische samenleving die zal bestaan in een vrije associatie van individuen die slechts hun eigen vrije ontwikkeling en die van anderen zullen genieten.

**Hoofdstuk 4: Sigmund Freud (1856-1939) en het denken van het onbewuste**

Sigmund Freud, de laatste meester van het wantrouwen, is de grondlegger van de psychoanalyse waar de nadruk gelegd werd op onbewuste driften die ten grondslag liggen aan het bewustzijn. Het subject is niet autonoom maar wordt gedreven door door een oorsprong die buiten het subject zelf ligt.

**Ontstaan van de psychoanalyse** Volgens Freud heeft de psychoanalyse haar bestaan te danken aan de beschrijving van zijn collega Joseph Breuer over Anna O., een hysterische patiënt met verscheidene psychische stoornissen. Door haar onder hypnose te brengen, blijken veel van haar symptomen voort te komen uit traumatische ervaringen tijdens het verplegen van haar zieke vader, waar na het vertellen van de ervaringen de symptomen verdwijnen. Uit haar verhaal, vele andere ziektegeschiedenissen en zijn eigen praktijk concludeert Freud twee dingen over *hysterische neurose*. Hysterische patiënten lijden aan vergeten traumatische herinneringen waarvan hun symptomen symbolen zijn. Deze symptomen kunnen vervolgens genezen worden door de patiënt (onder hypnose) over de gebeurtenissen te laten vertellen. De psychoanalyse omvat de vele onderzoeken van Freud m.b.t. deze neuroses. Door moeilijkheden met hypnose gebruikte hij onder andere de methode van *vrije associatie*, waar patiënten spontaan moeten reageren op bepaalde woorden of beelden. Bij het reageren toonden patiënten vaak een bepaalde weerstand bij wat later emotioneel geladen ervaringen bleken te zijn. Neurose, volgens Freud, ontstaat door een conflictsituatie, waar een ontoelaatbare wensvoorstelling onvolledig verdrongen wordt en zich lichamelijk gaat uiten. Het lichaam herinnert dus wat het bewustzijn vergeten is, en zorgt voor een bepaalde substituut- (Ersatz) bevrediging van de wensvoorstelling.

*[Extra: een oude theorie over waarom neurose optreedt stelt dat dit door een conflict tussen het lustprincipe en realiteitsprincipe komt, waar de aanpassing aan de realiteit misgaat. Dit houdt dus of een conflict in tussen het Es en het Ich, waar de onderdrukking van driften foutgaat*, *of tussen het Ich en het Über-Ich, bij de aanpassing aan de regels van de samenleving of van autoriteit. Hieruit zal later het onderscheid tussen Eros en Thanatos voortvloeien omdat het lustprincipe te beperkt was.]*

Substituutbevrediging is ook werkzaam in *dromen*. De *manifeste* droom, wat het deel is dat we kunnen herinneren, ziet hij als het symptoom terwijl de *latente* droomde eigenlijke betekenis is. De ontoelaatbare wensvoorstelling wordt niet toegelaten tot het bewustzijn en door *droomarbeid* wordt deze getransformeerd tot iets onherkenbaars en absurds. Hierdoor blijft de wensvoorstelling verdrongen, maar wordt hij toch bevredigd. Er zijn twee werkzame technieken in de droomarbeid. Bij *verdichting* worden in één element meerdere elementen verzameld die we normaal zouden ondescheiden, en bij *verschuiving* wordt de aandacht verplaatst van één element naar een andere. In beide technieken wordt gebruik gemaakt van de ‘*droomdag*’ om de droom te construeren.

Freud ontdekte in zijn psychoanalytisch onderzoek ook het bestaan van een *infantiele seksualiteit*, waar trauma’s volgens hem voortvloeien uit seksueel gerelateerde conflicten uit de kindertijd. Hiervoor moet het begrip seksualiteit breder worden geïnterpreteerd dan slechts de geslachtsdaad zelf.

**Psychoanalyse als theorie van het subject** Als tussenpersoon tussen het bewustzijn en het lichaam staat het *psychische apparaat*, bestaande uit drie delen:

1. Het *Es*, overgeërfd bij geboorte, onbewust, bestaande uit lichamelijke driften.
2. Het *Ich*, (subject!) fungerend als bemiddelend tussen de buitenwereld, bewust, laat zich leiden door de lust.
3. Het *Über-Ich,* gevormd door de opvoeding en samenleving waarvan normen en waarden geinterioriseerd worden, deels bewust en onbewust

Het Über-Ich en Es vertegenwoordigen dus de invloeden van het verleden, terwijl het Ich het enige is dat volledig bewust beleefd wordt. Het Ich bemiddelt tussen het Es, Über-Ich en de realiteit, en handelt alleen correct als al hun eisen verzoend worden. Hiervoor moeten soms de driften van het Es verdrongen worden door het Ich, maar als het te zwak is of de drift te sterk, dan leidt dit tot neurose, ‘Freudian slips’ en vreemde dromen.

De *driften* van het Es streven naar een bevrediging die verwacht wordt van het orgaan waar ze aan verwant zijn, met behulp van objecten in de buitenwereld. Alle driften zijn echter mengvormen van twee basale driften. Het doel van de *Eros* (de levenswil) is om steeds grotere eenheden voort te brengen en deze in stand te houden, terwijl het doel van de *Thanathos* (Doodsdrift) om eenheden te ontbinden en te vernietigen. Bij de geboorte is de Ich-Es combinatie nog ongedifferentieerd, en is het ***libido*,** ofwel de volledige kracht van Eros, nog erin aanwezig om de doodsdrift te neutraliseren. Dit wijst erop dat de driften ook in de andere delen van het psychische apparaat te vinden moeten zijn.

Door de initieel aanwezige libidinale energie van het pasgeboren kind is het te begrijpen dat de eerste ontwikkelingen effecten zijn van het zoeken naar lustbeleving. Freud meent dat de ontwikkeling van het kind een evolutie is van de libidinale bezetting en daarom noemt hij het de *‘ontwikkeling van de seksuele functie’*. Eerst bezet het Ich zich met de totale hoeveelheid libido, wat hij de toestand van het *primaire narcisme* noemt. Dit is noodzakelijk om het Ich als eenheid tot stand te brengen om vervolgens het libido om te zetten in een *objectlibido*, wat nodig is voor het beminnen van anderen. Het libido heeft dus geen vast object.

Gedurende vier fasen voltrekt deze ontwikkeling zich, waar auto-erotische driften zich geleidelijk aan onderschikken aan de genitale seksualiteit.

1. De *orale fase*, waar de bevrediging via de mond verloopt. Gezien dit onafhankelijk van de voedselopname gebeurt, kan dit seksueel genoemd worden.
2. De *sadistisch-anale fase*, waar bevrediging wordt gezocht in de agressie en excretie. Het kind zoekt de grenzen op van autoriteit. En poep. Veel poep.
3. De *fallische fase*, waar het kind de lust vindt bij de eigen genitaliën. Hier komt een einde aan de auto-erotische fase en treden er verschillen op tussen jongens en meisjes. Bij de jongen leidt het conflict tussen seksuele aantrekking tot de moeder en castratiedrang van de vader tot een oedipuscomplex en ondervindt een trauma aan de ontdekking dat zijn moeder geen penis heeft. Het meisje doorleeft penisnijd, waar haar clitorale minderwaardigheid leidt tot een eerste afwending van het seksuele leven in het algemeen. De basis wordt gelegd voor een lustbeleving die alleen via de genitaliën zal lopen.
4. De *genitale fase*, waar gedurende de puberteit door het gebrek aan eenheid m.b.t. seksualiteit het hele seksuele leven in dienste komt te staan van de voortplanting en de seksuele drift nu door een extern object (lees: geliefde) wordt bevredigd. Maar de auto-erotische driftcomponenten worden hierin niet volledig omgezet en moeten ze verdrongen worden door psychische mechanismen als schaamte, walging en moraal.

Als er echter storingen in de ontwikkeling optreden, en het libido gefixeerd blijft op fysieke objecten, ontstaan er *perversies*. De driften stellen hun eigen doelen i.p.v. het normale doel van de seksualiteit: de voortplanting.

**BLOK 3 – KRITISCHE THEORIE EN DE FRANKFURT SCHOOL\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

**De kritische theorie in het spoor van Hegel en Marx** De eerste belangrijke school uit de continentale twintigste-eeuwse filosofie is de Frankfurt School, (of Kritische Theorie) welke neo-Marxistisch genoemd kan worden. Hieronder vallen onder andere Theodor Adorno (1903-1969) en Walter Benjamin (1892-1940). Naast Marx is de school ook beïnvloed door Hegel op verschillende aspecten. Wat terugkomt is de *conceptuele zelfreflectie*, ofwel het verstand is zelf-reflectief en daardoor kritisch tegenover de gangbare ideeën. Daarnaast is de cultuur voor hun ook een manifestatie van een “idee” in de werkelijkheid. Vervolgens is het denken iets niet-instrumenteels, want dan zou het onvrij zijn omdat het dan alleen samen zou hagen met een externe werkelijkheid. De geschiedenis is echter een progressieve manifestatie van de vrijheid (Franse Revolutie). De Frankfurt school wijst alleen de teleologische Absolute geest af, want een alomvattend principe van rationaliteit en vooruitgang is illusoir. Vooruitgang is gebonden aan de maatschappij en de menselijke praxis.

Van Marx nemen de denkers van de Kritische Theorie het onderscheid tussen onderbouw (sociaal-economische factoren) en bovenbouw (geestelijke leven van de maatschappij) over, en kan hun kritiek op de absolute geest ook als een vorm van historisch materialisme beschouwd worden.

De filosoof Georg Lukács (1885-1971) heeft een grote invloed op de school gehad. Lukács zag het zijn als een product van een voorbepaalde samenleving en de werkelijkheid als maakbaar en veranderbaar door de menselijke praxis. Beide zijn dus historisch en cultureel bepaalde constructies. Door middel van Marx’ onderbouw-bovenbouw systeem kunnen we de werkelijkheid (lees: maatschappij) begrijpen. Ook identificeerde hij de “*verdinglijking*” (reïficatie) die plaats vindt in het late kapitalisme van de 20e eeuw, waar goederen en ruilwaarde doordringen tot alle velden van de maatschappij. Lucáks’ bijdrage tot het neo-Marxisme bestaat uit drie punten:

1. **Marxisme als methode** i.p.v. inhoudelijke theorie: er is geen immanent principe werkzaam in de geschiedenis, geen teleologie.
2. De economie is geen positieve wetenschap, dus Marxisme is een **dynamische vorm van weten**, voor het begrip van een samenleving met nadruk op de particulariteit van een historische periode.
3. Bepaalde actoren hebben een **gepriviligeerde visie** op de geschiedenis (voor hun eigen tijd, bijv. Napoleon), maar volgens Lucáks is deze rol weggelegd voor de uitgeslotenen, dus het proletariaat.

Er zijn vijf evoluties te onderscheiden die belangrijk zijn voor de transitie van het Marxisme naar het neo-Marxisme:

1. **(De mogelijkheid van) ideologie-kritiek**. Marx gebruikt de term *ideologie* als “de ideeën van de heersende klasse”. Hij schrijft dat de deze ideeën ook de heersende ideeën zijn, en wie de materiele productie controleert ook de geestelijke productie onder controle heeft. Een ideologie legitimeert problemen aan de hand van zogenaamd noodzakelijke en onvermijdelijke wetmatigheden: keuzes en beslissingen worden voorgesteld als niet te ontlopen mechanismen waardoor de huidige opvatting de enigst mogelijke is. Adorno wil met het universaliserende en veralgemeende karakter van grote denksystemen komaf maken. Volgens hem moet juist het “*ongedachte*” gedacht worden, het niet-rationele, niet-identieke wat normaal door het denken uitgesloten wordt. Hier moet de nadruk weer gelegd worden op de particulariteit en concreetheid. Dialectiek is voor hem “het doorgedreven bewustzijn van niet-identiteit”, en om totalitariteit te voorkomen moeten we juist een negatieve dialectiek (zonder verzoening) nastreven, waar het overstijgen van contradicties wordt stilgelegd. Het denken wordt steevast gevoed door iets dat niet door het denken zelf gevat kan worden (iets dat buiten het denken ligt) en een ervaring komt door iets dat niet gereduceerd kan worden tot het conceptuele denken. Adorno bekritiseerd hiermee de equivalentie tussen vorm en subject van het idealisme en benadrukt juist het verschil (tegen Kant, Hegel). Subjectiviteit is namelijk bemiddeld door de maatschappij en geschiedenis, het object nooit volledig gevat kan worden door het denken (door de veralgemening) en ziet hij het verschil tussen subject en object juist als de motor van het menselijke denken.
2. **De proletarisering van de middenklasse**. Siegfried Kracauer (1898-1966) zag in de 20e eeuw een verschuiving binnen de klassendistinctie, waardoor die van Marx niet meer actueel was. De onderbouw bestaat niet meer alleen uit materiele productie, maar wordt steeds meer immaterieel. Hierdoor is de huidige middenklasse (kantoorwerkers in de bureaucratische organisatie van de diensteconomie) het nieuwe proletariaat, welke ook vervreemd geraakt is (gebrek aan overkoepelende traditie) en steeds meer individualistisch wordt, waardoor een goed perspectief ontbreekt op hun dagelijkse levensomstandigheden
3. **Transitie van productie-kapitalisme naar consumptie-kapitalisme**. In deze overgang is Adorno’s fenomeen *warenfetishisme* van belang, gebaseerd op de verdinglijking van Lucáks. Materiële objecten krijgen een bepaalde geestelijke betekenis die hun functie overstijgt. Om producten toch aan te kunnen prijzen als uniek (ondanks lopende band productie) worden ze omgevormd tot beelden (merknamen als quasi-religieus en reclame die een inspeelt op toekomstidealen). Hierin is er ook sprake van een *fetish*, omdat de beelden de werkelijkheid niet representeren maar juist een deel van de werkelijkheid onzichtbaar maken. Marx sprak al over de *warenziel*, waar de achtergrond van het product verdwijnt bij de presentatie als koopwaar, waar de producten als zelfstandige entiteiten gepresenteerd worden, waarna de producten relaties met de mens en elkaar aangaan. De koopwaar krijgt een bepaald theologisch-spiritueel karakter (zie religie) en de verwijzing naar de menselijke productie-context wordt vervangen door verwijzingen naar andere producten (concurrentie, branding). De Frankfurt School zal de warenziel juist ook in de consumptie-context gebruiken.
4. **Ideologie is niet het tegenovergestelde van vrijheid**. Marx benadrukte dat een ideologie een geestelijke onderdrukking van het proletariaat veronderstelt (dus: onvrijheid). De Frankfurt school zegt dat dit niet expliciet meer het geval is in de 20e eeuw. Waar voorheen mensen direct gedisciplineerd en opgesloten werden, waar nu minder expliciet sprake van is, is nu door de vervlechting van het kapitalisme met alle delen van de maatschappij (er is geen “buiten” aan het kapitalisme) er eerder sprake is van een schijnvrijheid. Antonio Negri (1933) en Michael Hardt (1960) schrijven dat dit wordt mede mogelijk gemaakt werd door decentralisering van de macht en vervlechting van economie en politiek. Hier hebben zij het over een opkomst van de *biopolitiek,* waar onze privésfeer een voorwerp van politieke en economische inmenging is geworden.
5. **Er is geen subject van de geschiedenis**. De Frankfurt school verwerpt ook Lucáks’ variant van het historische subject. Niemand heeft een perspectief dat onbeïnvloed blijft door de historische context

**Dialektik der Aufklärung** Adorno en Max Horkheimer (1895-1973) schreven aan het eind van de Tweede Wereldoorlog een analyse Verlichting, waar deze van emancipatorisch omgeslagen is in iets totalitairs. De westerse rationaliteit is instrumenteel, gericht op beheersing van de natuur. Deze beheersingsdrang is te zijn in de opkomst van de techniek en de natuurwetenschap die daarvoor in dienst staat; kennen wordt gelijk aan kunnen (en dus daarmee macht). De moderne rationaliteit is *verdinglichend* en reduceert alles tot manipuleerbare, bruikbare objecten in dienst van de emancipatie (bevrijding van grenzen) van de mens.

De omslag van de verlichting ligt in het moment dat de verdinglichung terugslaat op de mens zelf, wie nu naar subjects- ook een objectspositie bekleedt. Zie arbeider als koopwaar en nazisme, waar de rationaliteit niet meer emancipatorisch is maar onderdrukkend en vernietigend. Het instrument waarmee de westerse mens zich in de wereld oriënteert is tegelijk het instrument van zijn eigen destructie. In Auschwitz is het onmogelijk om het vooruitgangsideaal (lees: rationaliteit) nog te zien als iets emancipatorisch en daarom is het bijna onmogelijk om deze gebeurtenis te representeren, gezien we dan gebruik maken van dezelfde instrumenten (ratio) en doeleinden (vooruitgang). Primo Levi (1919-1987) benadrukt dat de enige echte getuigen van Auschwitz de niet-overlevenden zijn en we mede daarom de échte gruwel niet kunnen bevatten. Adorno twijfelt door Auschwitz aan elke traditionele notie van “betekenis”, “schoonheid”, en “waarheid”, waardoor mede de limieten van ons bevattingsvermogen uitgedrukt worden.

**De cultuurindustrie** Adorno ziet ook een standaardisatie aan het werk in de productie en consumptie van culturele objecten (kunstwerken), wat hij ziet als een verderzetting van het kapitalisme en een “besmetting van gelijkenis”. De popmuziek is nog een voorbeeld van een fetishervaring, waar de productie-achtergrond (puur geld verdienen) wordt vervangen door plezier en amusement. Echte kunst is niet gemaakt voor het publiek en geeft de hoorder niet wat hij precies verwacht (zorgt voor Bilding, karakterontwikkeling). Ook de klassieke muziek is “vermarkt” (lees: versimpeld) en de improvisatiegeest van de jazzmuziek is ook maar een illusie. Ze zitten immers vast aan constante muzikale structuren. De nivellering van de cultuur gaat hand in hand met de gecreëerde verlangens van het kapitalisme.

**Walter Benjamin** Adorno’s vriend Walter Benjamin toont gelijkenissen met hem, zoals het benadrukken van de “mythe van de vooruitgang” en dat het Marxisme als een methode gebruikt moet worden (bovenbouw-onderbouw). Vanwege zijn eigen achtergrond zal hij echter pogen om het Joods-messianisme te verzoenen met het Marxisme. Deze twee visies zijn niet direct compatibel (Marx’ kritiek op religie en Christelijk geloof in absolute verlossing), maar Benjamin ontdoet het Marxisme van zijn teleologische opvattingen door te benadrukken dat het Goddelijke wezen (voor Marx: geschiedenis) als “*absoluut anders*” wordt gezien. Het absolute verschilt zo wezenlijk van het historische dat de mens er geen vat op kan krijgen. De vereniging van de twee ligt in het feit dat hij het Marxisme van Adorno gebruikt om de samenleving te analyseren, maar toch de religieuze ideeën overhoudt. Een voorbeeld hiervan is zijn inzicht dat “er geen filosofie van de toekomst mogelijk is”. Hij ziet de verlossing (klassenloze maatschappij) niet als iets onvermijdelijks, maar hij ziet wel een potentieel.

Benjamin is dus vrij positief gestemd. In zijn analyse van het kunstwerk zal hij Marx’ notie van onderbouw-bovenbouw enigszins aanpassen om in de bovenbouw naast productie ook consumptie toe te voegen. Onze ervaringsmechanismen zijn namelijk volgens hem ook beïnvloed door historisch-culturele omstandigheden. Zijn concept *aura* is hier van centraal belang, waar hij zegt dat een bepaalde “afstand” ervaren wordt tot een fysiek (kunst)object. Deze afstandservaring kan fysiek, psychologisch maar ook ontologisch zijn, en dit derde betekent dat deze objecten een vorm van anonimiteit lijken te hebben en hun oorsprong lijken te vinden in een zelfstandige wereld los van onze historische en materiele wereld. De auratische ervaring is een erfgenaam van de religieuze, een soort ervaring van transcendentie.

Vervolgens lijkt hij de auratische ervaring van de kunst te bekritiseren, dat deze vernietigd is door de massaconsumptie en het “dichterbij brengen”, maar zegt hij dat deze wel leeft in de politieke organisatie, met name het fascisme dat opkwam in die tijd. Hij zag daar een bepaalde “esthetisering van de politiek”, waar een soort goddelijke schoonheid aan mensen verbonden werd en een bepaalde absolute kracht de geschiedenis lijkt de drijven. Benjamin wil een Marxistisch geïnspireerde ommekeer teweeg brengen, namelijk de “politisering van de esthetica” die de auratische ervaring en schijn van onaantastbaarheid zouden moeten bevechten. Foto of film zijn hier de uitgesproken middelen voor, gezien deze beelden verbonden zijn met de werkelijkheid rondom ons in plaats van met een zogenaamd autonome werkelijkheid. Ze maken de immanente werkelijkheid zichtbaar en vervangen de “afstand” door een handelingsimpuls (lees: revolutie).

**BLOK 4 – MODERNITEIT/POSTMODERNITEIT\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

**De context van de discussie** Het debat over het postmodernisme kwam op in de jaren ’80 en is heeft voor veel opschudding gezorgd binnen de filosofie, maar ook disciplines daarbuiten. Kenmerkend voor het postmodernisme zijn (met name in architectuur):

1. Doorbreken van genreonderscheidingen
2. Overgang van modernistisch functionalisme naar narratieve elementen
3. Bijeenbrengen van heterogene stijlen

Dit is combineren van stijlen is goed te zien in de modegevoelige jeugdculturen sinds de jaren ’50. Ook kan men de postmoderne *semiotiek* hier terug zien: tekens worden losgemaakt uit hun originele context en worden gecombineerd met andere tekens, en de nieuwe zingeving leidde tot de opkomst van de individualisering.

Het zinsdeel “post-“ verklaart de moderniteit voor afgelopen, maar niet het modernisme. *Moderniteit* staat voor de tijd vanaf de 16e eeuw, met de opkomst van de moderne wetenschap en de Verlichting in de 18e eeuw (rationaliteit en vrijheid). Onder *modernisme* verstaan we de literair-artistieke stroming tussen 1890 en 1930, waarin de moderne kunst is ontstaan. De kenmerken van het modernisme zijn ook nog veelal die van het postmodernisme, namelijk het afzetten tegen wat daarvoor was. De termen postmoderniteit en postmodernisme worden wel vrijwel als synoniem gebruikt.

**Lyotard: moderniteit als voltooid project** Na een aantal historische gebeurtenissen verliest Jean-François Lyotard (1924-1998) het vertrouwen in de rol van de intellectueel in het vormen van de samenleving. De intellectueel is naar zijn mening aan een herpositionering toe. Hier sluit zijn theorie van de *grote verhalen* van de moderniteit (democratie, wetenschap, geest, klassenloze maatschappij), welke als legitimering fungeerden voor het moderne weten. Hij constateert dat deze verhalen ongeloofwaardig, achterhaald en onhoudbaar geworden zijn. Stuk voor stuk poogden ze de pluriformiteit van de samenleving te homogeniseren, met de gevolgen van dien. In *La condition postmoderne (1979)* gaat hij vervolgens na hoe het weten in het postmoderne tijdperk gelegitimeerd wordt. Het postmoderne antwoord is de *paralogie*, wat duidt op een onwerkelijke logica, gelegitimeerd door tegenzetten. Door een tegenzet wordt er in een bepaald veld *dissensus* gecreëerd, waarna men kijkt of er iets nieuws en werkends uit voorkomt (*performantie*). Lyotard ziet het weten en handelen ook als een taalspel, waar door nieuwe beschouwingswijzen het hele spel verandert. Er is dus sprake van een ‘legitimatie door paralogie’.

Lyotard’s ethisch engagement uit zich in zijn werk over *le différend* (1983). Hij definieert het ‘geschil’ als ‘een conflict tussen meerdere partijen waarover niet rechtmatig geoordeeld kan worden, bij gebrek aan een regel die toepasbaar is op beide argumentaties’. De beschikbare regels bij het geschil zorgen ervoor dat minstens één partij beslecht wordt. De achterliggende stelling is dat elke ordening differénds met zich meebrengt, die worden miskend door de heersende orde. Voorbeelden zijn Auschwitz binnen het verhaal van de moderniteit en Marx’ visie op arbeid binnen de kapitalistische economie. De grote verhalen van emancipatie en vooruitgang van de moderniteit hebben dat soort ‘geschillen’ steeds toegedekt en miskennen daardoor het essentiële verschil tussen idee en werkelijkheid, dat de verwerkelijking van een ideaal nooit volledig mogelijk is. Lyotard ziet mogelijkheden in het postmodernisme om de geschillen wél te erkennen en op te komen voor dat wat in de grote verhalen altijd uitgesloten werd.

Het totaliserende karakter van de grote verhalen ziet Lyotard ook aan het werk in de taal. Wie spreekt, maakt keuzes. Hoe men aansluit op anderen, welke woorden je kiest. Elke uitspraak is daarnaast ook nog meerduidig, waar men een simpele zin al op veel verschillende manieren kan overbrengen. Het keuzeproces wordt ook nog bemiddeld door het *genre* (vertoogtype), wat de aansluiting bepaald (wat er wél en niet gezegd kan worden). Maar men kan natuurlijk ook uit andere genres op een uitspraak aansluiten. Er bestaat geen ‘metataalspel’, een taalspel over taalspelen, waar het ‘*geschilgenererende’* karakter van de taal zich toont. Door een bepaalde aansluiting worden andere mogelijke aansluitingen uitgesloten.

Dit uitgeslotene (*l’autre* voor Levinas) moet juist benadrukt worden (en dit is een ethische zaak). Dit is de taak van de filosoof, die genreloos moet proberen te zijn, probeert de geschillen tussen genres te laten zien en ‘het andere’ laten spreken (niet legitimeren! = totalitair).

**Habermas: moderniteit als onvoltooid project** Volgens Jürgen Habermas (1929) is de moderniteit niet dood, maar onvoltooid. In zijn *Theorie des kommunikativen Handelns* ontwikkelt hij een nieuw overkoepelend rationaliteitsmodel. Habermas ziet taal als een handeling, en onderscheidt communicatief van doelrationationeel handelen, waar aan elk een verschillende soort handelingsrationaliteit ten grondslag ligt. Onder *doelrationeel handelen* vallen *instrumenteel handelen*, waar een actor middelen (objecten) gebruikt om een gegeven doelstelling te realiseren, en *strategisch handelen*, waar een andere actor niet gezien als iemand met eigen doelstellingen, maar waar de actor de ander gebruikt om eigen doelstellingen te realiseren. De handelingsstructuur van *communicatief handelen* is wezenlijk verschillend. Er wordt naar overeenstemming (*verständigung*) gestreefd, maar het doel hiervan ligt inhoudelijk niet vast. Deze overeenstemming gebeurt tussen subjecten door middel van spreken. Doel en middelen vallen samen met elkaar, er wordt gestreefd naar wederzijds begrip. Om dit begrip te verklaren maakt Habermas gebruik van de inzichten van John Searle en John L. Austin, wie al eerder benadrukten dat ‘spreken ook altijd handelen is’. Zij hebben het dan ook over taalhandelingen, welke vervolgens een dubbele structuur hebben. Ze bestaan uit een *locutionair* en een *illocutionair* deel. Hieruit volgt dat verstaan altijd meer is dan slechts de taalpropositie begrijpen; er bestaat ook een taalcontext waarin begrip ontstaat. Als men “correct” op een propositie reageert, dan is er sprake van begrip maar ook van acceptatie.

Habermas zal zijn theorie van het communicatieve handelen uitbouwen door middel van de notie dat ‘elke uitspraak een taalhandeling is’. Acceptatie volgt dan uit drie geldigheidsaanspraken: *waarheid*, *normatieve juistheid*, en *waarachtigheid*. Voordat een toehoorder het accepteert, heeft hij de mogelijkheid om een de drie geldigheidsaanspraken te bevragen, waarna de spreker argumenten moet geven. Als er dan overeenstemming wordt bereikt, dan is dat op grond van de het accepteren van de geldigheidsaanspraken en de geldigheid van de aanvullende argumenten van de spreker. In het spreken (taal) ligt dus een bepaalde rationaliteit besloten, namelijk het ‘redenen-kunnen-geven’, die inherent aan de taal is en niet aan een bepaald doel. Daarom beschouwt Habermas het ook als universeel, omdat het ín het spreken ligt.

Vanaf het moment dat een geldigheidsaanspraak van een uitspraak bevraagd wordt, neemt het gesprek een wending van het locutionaire naar het illocutionaire niveau, en de spreker moet nu redenen geven. Een gesprek waar dit gebeurt, noemt Habermas een discussie (*Diskurs*). Echter is er in deze situatie niet evident sprake van een discussie, want er kunnen meerdere dingen gebeuren:

1. Het gesprek wordt afgebroken
2. Overgang van communicatief naar strategisch handelen
3. Handhaven van de oriëntatie op wederzijds begrip en proberen het verbroken begrip te herstellen.

Alleen in optie 3 is het mogelijk dat een discussie ontstaat. Het is alleen ook vereist dat een discussie en de daaruit volgende consensus op rationeel te noemen is, en dit gebeurt alleen in het geval van *communicatieve symmetrie*. De voorwaarden hiervoor zijn:

1. Gelijke kansen van betrokkenen om een Diskurs te beginnen
2. Gelijke kansen van betrokkenen op inbreng en kritiek
3. Geen machtsverschillen tussen betrokkenen
4. Alle betrokkenen uiten zich waarachtig en oprecht

Deze voorwaarden worden alleen voldaan in een ideale gesprekssituatie, maar volgens hem gaan alle betrokkenen er al vanuit dat aan deze voorwaarden voldaan is. Anders zouden ze de discussie afbreken of teleurgesteld zijn aan het einde ervan.

Habermas’ consensustheorie van de waarheid is ook een consensustheorie van de ethiek (*Diskursethik*). Aan de hand van het ter discussie stellen van de verschillende geldigheidsaanspraken ontstaan er verschillende soorten discussies: theoretisch voor de waarheid, praktisch voor normatieve juistheid en authenteitsbevragend voor waarachtigheid. Als een theoretische discussie op grond van de eerder genoemde voorwaarden voor wederzijds begrip zorg, dan is dit een rationele consensus te noemen. Die consensus bepaalt wat als waarheid geldt. Mutatis munandis geldt dit ook voor de praktische discussie, waar dus ethisch-normatieve juistheden uit kunnen voortkomen door middel van dezelfde consensus. Ethische normen liggen voor Habermas wél binnen de rationaliteit (tegen Lyotard), niet als iets transcendents zoals in de premoderniteit, niet als slechts het product van de keuzes en acties van het individu zoals in de moderniteit, maar als voortvloeiend uit de rationele discussie.

Met hulp van de theorie van Max Weber en zijn eigen bevindingen, karakteriseert Habermas de moderniteit als het proces van uitsplitsing en verzelfstandiging van handelings- en betekenissferen. Eerder werden deze sferen samengehouden en gestuurd door het overkoepelende religieuze systeem, nu is dat echter niet meer het geval en zijn ze uitgegroeid tot autonome domeinen met een eigen agenda. Het daarmee samengaande proces ziet Habermas met Weber als een proces van rationalisering, waar het sociale handelen afstand neemt van de traditie, zelf principes en normen stelt (met mogelijkheid tot reflexieve kritiek) en zich aan de hand daarvan uitbouwt.

Het proces van uitsplitsing en verzelfstandiging heeft volgens Habermas gezorgd voor de ontkoppeling van ‘systeem’ en ‘leefwereld’. Onder *systeem* vallen structuren voor *materiele* reproductie van de samenleving, en onder *leefwereld* vallen de structuren voor de *symbolische* reproductie. Daarnaast wordt in het systeem doelrationeel en in de leefwereld communicatief gehandeld. Onder leefwereld vallen de structuren cultuur, maatschappij en persoon. De ontkoppeling van het systeem en leefwereld is echter slechts operationeel en niet structureel, want het systeem vooronderstelt immers ten alle tijden de bovengenoemde structuren van de leefwereld

Habermas stelt dat ten gevolge van het rationaliseringsproces de economie en politiek ontkoppeld zijn van de leefwereld. De rationaliteit in deze twee disciplines komt, los van de leefwereld, automatisch op een doelrationele manier tot stand. Dit is mogelijk door ‘*symbolisch gegeneraliseerde communicatiemedia*’, de communicatievorm in economie en politiek, welke de actoren in het communicatieproces ontslaat en vervangt door abstracte, symbolische waarden. Aan de hand hiervan formuleert Habermas zijn tijdsdiagnose: ‘*de kolonisering van de leefwereld*’, wat betekent dat de economie en politiek de culturele reproductie in de leefwereld sturen met hun strategisch-instrumentele imperatieven. Hieruit volgt de ‘*monetarisering van de privésfeer*’, waar burgers gereduceerd worden tot consumenten en de ‘*bureaucratisering van de publieke sfeer*’, waar burgers cliënten worden. Dit is problematisch omdat de materiele reproductie in dienst hoort te staan van de culturele reproductie, niet andersom. De leefwereld wordt het wingewest van het systeem.

Het voltooien van de moderniteit wordt mogelijk door de goede weg weer terug te vinden, dus als het systeem weer in dienst komt te staan van de leefwereld. Om deze omkering voor elkaar te krijgen moeten we de zogenaamde ‘*rationalisering van de leefwereld*’ leren benutten. Deze heeft geleid tot deskundigenculturen die de leiding hebben over de gerationaliseerde handelings- en betekenissferen van de leefwereld. Zij kunnen hunnen deskundigheid inzetten voor de versterking van de positie van de leefwereld. In andere woorden: in de communicatieve rationaliteit van de leefwereld is een onbenut potentieel aanwezig dat de moderniteit kan redden door de doelrationaliteit terug te dringen. Dit gebeurt dan ook door middel van Diskursen. De moderniteit van Habermas levert dus naast een nieuwe rationaliteit ook ervoor zorgt dat kennis teruggekoppeld naar de samenleving, wat in Kant’s termen de mens helpt in het “uittreden uit zijn onmondigheid”. Uit Habermas’ vertrouwen in de rationaliteit wordt ook duidelijk waarom hij de postmoderniteit bekritiseert, want in plaats van de rationaliteit volledig te wantrouwen kan de moderniteit met zijn kritiek alsnog voortgezet worden.

**Historisch-kritische bedenkingen** De voorstelling van de Verlichting in het postmodernismedebat is op zijn minst eenzijdig te noemen en daarmee worden de analyses erover ook enigszins reductief. Centrale ordewoorden zijn: eenduidigheid en transparantie, autonomie en zelfbeschikking, maakbaarheid en beheersbaarheid, gelijkheid en universaliteit. Dit komt niet overeen:

* De Franse Verlichting bekritiseerde religie en had een politieke emancipatiedrang door de samenleving rationeel te ordenen
* De Duitse Verlichting was niet antireligieus en niet rationalistisch, meer piëtistisch
* De Engelse Verlichting was niet rationalistisch, eerder empiristisch

Panajotis Kondylis (1943-1998) vatte de Verlichting samen onder de noemer van ‘de rehabilitatie van de zinnelijkheid (waarneembaarheid)’. De cultuur, mens en samenleving werden ingebed in iets niet-rationeels. Bij Montesquieu (*De l'esprit des lois,* 1748) werden wetten verklaard aan de hand van geografische ligging, historische achtergrond en religieuze tradities. Lamettrie (*L’homme machine,* 1748) poogde de wil te begrijpen vanuit de organische werking van het lichaam. Herder (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784) verklaart de cultuur vanuit de natuur en het klimaat.

Max Weber ziet de moderniteit eerder als een conditie; niet meer iets wat de mens wel of niet kan willen. Voor hem is het moderne rationaliseringsproces tegelijk bevrijdend en desintegrerend. De logica van de moderniteit is een logica van ‘ontbinding’: zowel uiteenvallend als losmakend. Het losmakende element van de postmoderniteit valt hierin goed te begrijpen.

**BLOK 5 – THE LINGUISTIC TURN, STRUCTURALISME, EN MICHEL FOULCAULT\_\_**

**Van de ‘moderne wending naar het subject’ tot de linguistic turn** Er zijn 3 grote ‘wendingen’ in de moderne filosofie te identificeren:

1. Descartes - de wending naar het subject Hij situeert het oorsprong van de kennis in het cogito, waardoor het niet langer buiten het subject gesitueerd is (heteronoom naar autonoom). De wending naar het subject bij Descartes is nog wel enigszins ambivalent omdat hij afleidt uit het cogito dat God de ultieme oorsprong van kennis is, ook al komt de zekerheid van het cogito nog steeds eerst. Ook blijft de zekerheid van de verworven kennis twijfelachtig, omdat de basis wordt gelegd in een eindig subject. Descartes’ epistemologische wending is ook symptomatisch voor de aanbrekende moderne tijd. Er is een verwantschap te zien met het protestantisme, kapitalistische economie, politiek, kunst, en de moraal.

Het moderne subject als zodanig bestond ook niet voor het aanbreken van de moderniteit. Daarvoor was een subject zelf inhoudsloos en fungeerde als een plek waar alle externe invloeden samenkwamen. Hetzelfde geldt voor het vrijheidsbegrip, wat verandert van een maatschappelijke positie naar een individuele eigenschap. Heidegger zal dit beamen, en zegt dat het Griekse woord ‘*subjectum*’ eerst stond voor substantie (realiteit) maar in de moderne tijd stond het woord ‘subject’ uitsluitend nog voor de mens. Het moderne subject is ook een *gefragmenteerd* subject, gezien de bepalende rol van het religieuze zingevingssysteem afbrokkelt en de mens steeds meer aangewezen wordt op zichzelf. De beide mogelijke inhouden conflicteren en maken het moeilijk om dit samen te houden.

2. Kant – transcendentale herformulering van de subjectsfilosofie Kant vraagt zich af wat de mogelijkheidsvoorwaarden zijn van wetenschap binnen het menselijke kenvermogen. Ofwel: hoe moeten de menselijke kenvermogens (subjectiviteit) uitgerust zijn opdat wetenschap mogelijk zou zijn? Uiteindelijk wordt die subjectiviteit kennis mogelijk maakt, omdat het subject bepalend is voor voor de werkelijkheid die gekend wordt. De zintuiglijke werkelijkheid zendt alleen prikkels uit, die door het verstand omgevormd wordt tot rationele kennis. De a priori structuren van de subjectiviteit zijn dus constitutief voor de werkelijkheid. Dit subject is dan wel een algemeen transcendentaal subject, en niet een individueel subject. Kant heeft deze epistemologische wending ooit de Copernicaanse revolutie van de kennis genoemd, ook al bekritiseerd als ongepast omdat Copernicus juist precies het tegenovergestelde deed. Kant plaatst het subject in het centrum van de werkelijkheid, terwijl Copernicus de aarde juist haar centrumpositie ontnam.

3. De linguistic turn Richard Rorty zorgt met zijn gelijknamige boek (1967) voor de eerste aanduiding van de betekenis van de *linguistic turn*. Tot dusver beschouwde de filosofie het denken als band tussen het subject en de wereld, maar in de overgang van de 19e naar de 20e eeuw krijgt de *taal* meer die brugfunctie toebedeeld. Model hiervoor staat het *logisch atomisme* van Russell en Wittgenstein, waar gesteld wordt dat de structuur van de taal overeenkomt met die van de werkelijkheid. Gaandeweg ontstaat er echter een tweede betekenis, namelijk dat de taal een constitutieve functie heeft in de werkelijkheid in plaats van slechts een bemiddelende. Men kan de vergelijking zien met Kant’s transcendentale subjectiviteit.

De eerste betekenis creëerde de verwachting dat de taal als basis kon werken voor de positivisering van de menswetenschappen. Ook Wittgenstein, het Amerikaans pragmatisme en de semiologie van Ferdinand de Saussure zijn hier voorbeelden van. De tweede betekenis zorgde eerder tot een *decentrering van de moderne subjectiviteit*, en hiervoor in de plaats kwam dan het structuralisme. Dit is gebaseerd op het inzicht dat de taal nooit volledig eigen is aan het subject; het is altijd meer eigen aan een gemeenschap en geschiedenis, dus particulier en contingent. Op een bepaalde manier is het meer de taal die spreekt dan het subject zelf over de werkelijkheid.

**De Saussure en het structuralisme** De Saussure legt de basis voor de moderne linguïstiek met zijn theorie over het ‘teken’. Een *teken* is de eenheid van een vorm die betekent (betekenaar, *signifiant*) en een inhoud die betekend wordt (betekende, *signifié*). De verhouding tussen betekenaar en betekende is arbitrair, wat inhoudt dat dat de relatie niet vanuit een van de twee kanten bepaald wordt. De taal beschikt over een set betekenaars en betekenden en legt daartussen relaties. Zowel betekenden en betekenaars ondergaan verandering, dus geen van beiden kan vast staan. De set van betekenaars is te zien als het geluidscontinuüm en de set van betekenden als de conceptuele organisatie van de wereld. Daaruit volgend is de inhoud van een betekenaar of betekende differentieel bepaald, dus in relatie met alle andere elementen binnen hun set. Dit is contrasterend met de traditionele visie dat betekenis in de taal ontstaat door referentie aan een zintuiglijke referent in de (buitentalige) werkelijkheid.

De Saussure ziet de studie van de taal dus als een ‘gesloten systeem’: er is niets buitentaligs van belang voor betekenisbepaling van taal. Hij maakt ook het onderscheid tussen *la parole* (taal als praktijk) en *la langue* (taal als systeem). La langue is de verzameling van arbitraire tekens, en la parole is de verzameling van concrete uitingen. Om de betekenis van een teken te onderzoeken moeten we dus la langue onderzoeken, gezien deze betekenis samenhangt met de andere elementen in het systeem. Dit is een *synchronisch* taalonderzoek, gezien de historiciteit van de tekens achterwege gelaten moet worden. Als men juist de historiciteit van betekenaars of betekenden wilt onderzoek, dan is dit een *diachronisch* onderzoek van la parole. Evoluties in de taal doen zich evident alleen voor op dit laatste niveau.

Volgens de Saussure moet er een semiologie (studie van alle tekensystemen binnen de cultuur) ontwikkeld worden, waar de linguïstiek een deel van uitmaakt. Dit project veronderstelt dan dat betekenis differentieel bepaald wordt en het denken en handelen van individuen mogelijk wordt gemaakt door zelfgeconstrueerde tekensystemen. ‘Structureel verklaren’ betekent voor de Saussure het verbinden van de praktijk met een systeem die die praktijk mogelijk maakt, welke waarschijnlijk deels onbewust is.

Het *structuralisme* is de verderzetting van de structurele taaltheorie van de Saussure en gaat ervan uit dat er niet direct waarneembare structuren ten grondslag liggen aan sociale verschijnselen. Er zijn drie soorten structuralisme:

1. Scientistisch: Claude Lévi Strauss (1908-2009) en Jacques Lacan (1901-1981). Strauss introduceerde het linguistische model van de Saussure in de antropologie in een structuralistische reconstructie van een onbewuste huwelijkswetgeving in een ‘primitieve’ gemeenschap. Hij probeert dus de huwelijkspraktijken (parole) terug te voeren op een systeem (langue). Lacan, als psychoanalyticus, gebruikt Freud’s psychische apparaat om een talige ontwikkeling van het kind te onderbouwen. Het kind ondergaat een overgang van ‘imaginaire vervreemding’, waarin het Ich zich identificeert met zijn (spiegel)beeld (wat het niet is), naar de ‘symbolische orde’, waar het Ich zich identificeert met zijn naam (dus taal). Deze overgang is de mogelijkheidsvoorwaarde voor de subjectsvorming, wat impliceert dat er geen subject is los van de taal.
2. Semiologisch: Roland Barthes (1915-1980). Barthes meent dat de cultuur is geordend als een tekensysteem. Hij ziet dit in de mode en andere gebruiksvoorwerpen, die alleen betekenis krijgen in relatie met andere voorwerpen.
3. Gehistoriseerd/Epistemisch: Jaques Derrida en Michel Foulcault (volgend paragraaf)

**Foulcault** Waar Sartre eerste de positie van model-intellectueel bekleedde, daar neemt Michel Foulcault (1926-1984) het over, ondanks zijn tegenovergestelde opvattingen over de rol van het intellectueel. Hij maakte een onderscheid tussen de *universele intellectueel*, die claimt niet uit particuliere belangen toch universele waarheid te verkondigen, en de *specifieke intellectueel*, die binnen een lokaal veld van weten zich manifesteert en kritisch uit. Foulcault valt in de tweede categorie, en ondersteunt de lokale strijd tegen onderdrukking. Hij verdwijnt ook vaak achter zijn teksten. Het is echter lastig om Foulcault te karakteriseren. Is hij een historicus? Is hij een (gelukkige) positivist (eigen karakterisering)? Dat laatste is veel bekritiseerd omdat zijn standpunten subtiele crypto-normativiteit zou vertonen, waar Foulcault het niet mee eens is.

De theoretische activiteit voor Foulcault is het begrijpen hoe de geschiedenis tot het heden is gekomen (met name de moderne subjectiviteit). De methode die hij hiervoor gebruikt is het zoeken naar een verschillende problematisering van een bepaald gegeven op bepaalde punten in de geschiedenis. Door dit verschil in *problematisering* te bepalen, creëert Foulcault vervreemdingseffecten, waardoor we door het besef van andersheid in de geschiedenis anders naar onszelf gaan kijken. Zo worden wij ‘*historici van onze eigen tijd*’ en komt het contingente karakter van onze cultuur meer in het licht te staan. Hieruit kunnen we kritiek uiten op de actualiteit. *Kritiek* voor Foulcault zijn de vragen naar aanleiding van de methodische vervreemding, over herkomst en mogelijkheidsvoorwaarden. Dit bleek lastiger dan gepland, waar ook de normatieve beschuldigingen vandaan zijn gekomen.

Het moderne subject is volgens Foulcault het resultaat van uiteenlopende disciplineringsprocessen: aan de ene kant onderwerping of *assujetissement* (passief) en aan de andere kant vorming (actief). De discipline is *geïnterioriseerde* onderwerping, dus waar het subject actief lijkt te zijn is het eigenlijk passief, want zijn handelingen zijn een gevolg van de interne disciplinering zonder dat het subject daar bewust van is. Het is niet moeilijk om de gelijkenis te zien met Nietzsche slavenmoraal en Adorno’s Verlichtingskritiek.

De disciplineringsprocessen zelf zijn het effect van het samenspel van weten en macht. In tegenstelling tot de traditie, waar kennis leidt tot macht en macht vervolgens kennis tegenwerkt, zegt Foulcault dat macht ook kennis produceert. Dit komt doordat macht onderscheidingen aanbrengt in de realiteit, waar vervolgens een weten ontstaat met betrekking tot die onderscheidingen, die de onderscheidingen weer versterkt. Foulcault betrekt dit op de kennis van de menswetenschappen.